


ISSN 1984 - 5561

FILOSÓFICAS

TRILHAS



Revista Acadêmica de Filosofia
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte,
Campus Caicó
Caicó - RN

Ano 15, Nº 1, 2022
Dossiê Aristóteles
dito de muitos modos

**incentivo à pesquisa - produção acadêmica - desenvolvimento da cultura
diálogo - democratização do saber filosófico**

TRILHAS FILOSÓFICAS

ISSN 1984 – 5561

DOSSIÊ ARISTÓTELES

DITO DE MUITOS MODOS

ANO 15, NÚMERO 1, 2022

Prof^a. Dr^a. Constança Barahona (UFG)
Editora Convidada

DOI: [10.25244/tf.v15i1](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1)

Revista Acadêmica de Filosofia
Departamento de Filosofia
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó – RN

Trilhas Filosóficas



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitora em exercício

Profa. Dra. Cecília Raquel Maia Leite

Diretor do Campus Caicó

Profa. Dra. Shirlene Santos Mafra Medeiros

Chefe do Departamento do Curso de Filosofia

Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva

Coordenador do Mestrado Profissional em Filosofia – PROF- FILO/UERN

Prof. Dra. Maria Reilta Dantas Cirino

Capa

Luli Esteves

Revisão

Prof. Dr. Francisco de Assis Costa da Silva

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus Caicó - UERN

Av. Rio Branco, 725. Centro. CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

<http://natal.uern.br/periodicos/index.php/RTF>

<http://caico.uern.br/dfi/default.asp?item=curso-filosofia-caico-apresentacao>

<http://propeg.uern.br/proffilo/default.asp?item=proffilo>

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. *In: Trilhas Filosóficas: Dossiê Aristóteles dito de muitos modos*, v. 15, n. 1, 2022, p. XX-XX. Disponível em: url completa. Acesso em: dia mês ano.

Publicação do Departamento de Filosofia da UERN/Caicó e do
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) da UFPR, Núcleo UERN

Editor-Chefe

Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Editor Assistente

Klédson Tiago Alves de Souza (UC/FCT)

Conselho Editorial

Alberto Leopoldo Batista Neto (UERN)
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)
Klédson Tiago Alves de Souza (UC/FCT)
Marcos de Camargo von Zuben (UERN)
Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Conselho Científico Nacional

Affonso Henrique Vieira da Costa (UFRRJ)
Aldo Dinucci (UFS)
Alvaro L. M. Valls (UNISINOS)
Antonio Lisboa (UFCEG)
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)
Dax Moraes (UFRN)
Eduardo da Silveira Campos (UFRJ/IPUB)
Elisete Medianeira Tomazetti (UFSC)
Enio Paulo Giachini (UNIFAE)
Filipe Ceppas (UFRJ)
Flávio Carvalho (UFCEG)
Fransmar Costa Lima (UMESP)
Gilvan Fogel (UFRJ)
Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)
Humberto Araújo Quaglio de Souza (UFJF)
Iraquitan de Oliveira Caminha (UFPB)
Jorge Miranda de Almeida (UESB)
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)

Luciano Silva (UFCCG)
Marcio Gimenes de Paula (UnB)
Marcos Aurélio Fernandes (UnB)
Maria Simone Marinho Nogueira (UEPB)
Mauricio de Albuquerque Rocha (PUC-RIO)
Miguel Antonio do Nascimento (UFPB)
Narbal de Marsillac (UFPB)
Nythamar de Oliveira (PUC-RS)
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)
Ramon Bolívar Cavalcanti Germano (UEPB)
Robson Costa Cordeiro (UFPB)
Rossano Pecoraro (UNIRIO)
Sílvio Gallo (UNICAMP)
Thalles Azevedo de Araujo (UEPB)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)
Walter Omar Kohan (UERJ)

Conselho Científico Internacional

Claudia D'Amico (UBA, CONICET - Buenos Aires, Argentina)
Hélène Politis (Université de Paris, Panthéon-Sorbonne – França)
João Maria André (UC, Coimbra – Portugal)
María José Binetti (CONICET, Buenos Aires – Argentina)
Rita Maria Radl-Philipp (Universidad de Santiago de Compostela – Espanha)
Yésica Rodríguez (UNGS-CONICET, Buenos Aires – Argentina)

INDEXADORES



*Todos os trabalhos são publicados gratuitamente e com acesso livre sob a licença
Creative Commons Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional.*

TRILHAS FILOSÓFICAS - ISSN 1984-5561 - DOI 10.25244/tf
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) - Campus de Caicó
Departamento de Filosofia e Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)
trilhasfilosoficas@uern.br

SUMÁRIO

Editorial	9
<i>Constança Barabona</i>	
 FLUXO CONTÍNUO	
Espectros do caos: irracionalismo, ideologia e pandemia	13
<i>Claudinei Aparecido de Freitas da Silva</i>	
Direitos Humanos em Miguel Reale, dimensões ou historicismo axiológico	29
<i>José Mauricio de Carvalho</i>	
Apuntes sobre los aportes de Kierkegaard al pensamiento contemporáneo	45
<i>Yésica Rodríguez</i>	
Maternidade e paternidade em Hedda Gabler: uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière	57
<i>Ana Carolina Calenzo Chaves</i>	
A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard	81
<i>Matheus Maia Schmaelter</i>	
Notas sobre uma psicologia kierkegaardiana do inconsciente	97
<i>Natalia Mendes Teixeira</i>	
 DOSSIÊ ARISTÓTELES DITO DE MUITOS MODOS	
Entre o um e o múltiplo: o problema da separação na crítica aristotélica a Platão	111
<i>William Davidans Sversutti</i>	
Uma distinção de predicados das Ideias platônicas nos Tópicos	135
<i>André Luiz Braga da Silva</i>	

Uma análise do conceito de ousia em Aristóteles	153
<i>Gerson Leite de Moraes</i>	
A Scala Animae de Aristóteles	167
<i>Felipe Ramos Gall</i>	
O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea	185
<i>Anna CarolinaVELOZO Nader Temporão</i>	

EDITORIAL

É com imensa satisfação que apresentamos o *Dossiê Aristóteles Dito de Muitos Modos*, publicado no Volume 15, Número 1, 2022, da revista *Trilhas Filosóficas*. Este dossiê foi organizado pela comissão de editores e editoras da revista e contém cinco artigos sobre Aristóteles, além de dois artigos em fluxo contínuo de pesquisadores(as) relevantes da comunidade acadêmica. O dossiê tem como particularidade uma análise conceitual comparativa entre Platão e Aristóteles, além de abordar temas variados relacionados ao autor macedônio.

A edição do *Dossiê Aristóteles dito de muitos modos* inicia-se com seis artigos na seção *Fluxo Contínuo*. No primeiro artigo temos o texto “Espectros do caos: irracionalismo, ideologia e pandemia” da autoria de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. Neste artigo, o pesquisador faz um recorte na tematização da questão da ideologia a partir da ideia de irracionalismo. A análise segue uma reflexão sobre a situação da pandemia e a questão do negacionismo da ciência que encontra alibi no charlatanismo medicinal. No segundo artigo, “Direitos Humanos em Miguel Reale, dimensões ou historicismo axiológico”, de José Mauricio de Carvalho, examina-se a contribuição do historicismo axiológico de Miguel Reale para reestruturar a compreensão historicista dos direitos humanos, especialmente depois da síntese dessa tese por Karel Vasak. Em seguida o artigo de Yésica Rodríguez intitulado “Apuntes sobre los aportes de Kierkegaard al pensamiento contemporáneo”. A pesquisador mostra que Kierkegaard, crítico da modernidade, já antecipou a crítica à ideia de sujeito desenvolvido por pensadores do século XX. Posteriormente, o leitor (a), encontra o artigo Ana Carolina Calenzo Chaves sobre “Maternidade e paternidade em Hedda Gabler: uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière”. O presente artigo tem como objetivo propor uma leitura de Hedda Gabler, peça de Henrik Ibsen, a partir da filosofia de Jacques Rancière. Por fim, encerrando o Fluxo Contínuo, temos dois artigos sobre Kierkegaard. O primeiro de Matheus Maia Schmaelter com o título de “A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard” e o outro de Natalia Mendes Teixeira sobre “Notas sobre uma psicologia kierkegaardiana do inconsciente”. Matheus Schmaelter investiga, com Kierkegaard, a respeito da problemática relação entre a fé e a finitude, de modo a apontar que a primeira só encontra-se plena na experiência da finitude, no que denominamos no título de *retomada do mundo*. Natália Teixeira, por sua vez, a partir de Kierkegaard, traz a reflexão: Quando descreve suas personagens estetas como não conscientes do próprio *self*, Kierkegaard está abrindo precedentes para considerarmos que há uma psicologia kierkegaardiana do inconsciente?

O objetivo desta edição é apresentar uma diversidade qualitativa na pesquisa sobre Aristóteles, oferecendo fontes de pesquisa qualificadas, exigentes e minuciosas para pesquisadores(as) especializados(as) e interessados(as) em Aristóteles de um modo geral. Além disso, o dossiê busca ampliar o debate como fonte de pesquisa para novos(as) e futuros(as) estudantes interessados(as) no autor de tantos tratados imprescindíveis para a história da filosofia ocidental.

Entre os artigos, destaca-se "Entre o Um e o Múltiplo: O Problema do Chorismos na Crítica Aristotélica a Platão", de William Davidans Sversutti. Neste texto, o autor aborda algumas das críticas de Aristóteles à teoria das formas platônica, em particular o argumento do "um sobre o

múltiplo", apresentado em algumas passagens do Livro I da Metafísica e na obra *Peri Ideon*. Sversutti discute a interpretação aristotélica do pensamento platônico, contrastando-a com outras interpretações da obra de Platão.

Outro artigo relevante é "Uma Distinção de Predicados das Ideias Platônicas nos Tópicos", de André Braga da Silva. Neste artigo, o autor apresenta uma análise da Teoria das Ideias de Platão a partir da distinção aristotélica entre duas perspectivas diferentes para distinguir os predicados de uma ideia ou forma inteligível platônica. Braga da Silva argumenta que a distinção aristotélica é útil para pensar a ontologia platônica, mas é incompatível com o modo como Platão entendia as ideias. Ele propõe uma nova versão da distinção de predicados das ideias inspirada pela distinção aristotélica, que é compatível com os diálogos de Platão e útil para refletir sobre a ontologia platônica.

No artigo "Uma Análise do Conceito de Ousia em Aristóteles", de Gerson Leite de Moraes, tem como objetivo descrever e analisar o conceito de ousia na Metafísica de Aristóteles. O autor destaca a importância dos livros VII, VIII e IX da Metafísica para entender a ousia como princípio e causa primeira. Moraes mostra como a ciência do ser enquanto ser, típica dos filósofos.

Dessa forma, é apresentado no presente trabalho o texto de Felipe Ramos Gall intitulado "A Scala Animae de Aristóteles". A partir de uma análise preliminar sobre a metodologia aristotélica, que tem como objetivo demonstrar como a noção de causa final é o método de todas as investigações de Aristóteles sobre os seres vivos, o artigo tem como propósito apresentar a progressão ascendente dos três tipos de alma conceituados no pensamento aristotélico, a saber, as almas vegetativa, sensitiva e intelectual. O objetivo é mostrar que, embora o ser humano seja considerado o paradigma em relação ao qual os outros seres vivos são analisados por Aristóteles, há uma continuidade natural entre o ser humano e os demais seres vivos, o que é fundamental para a possibilidade de analogias entre eles.

Além disso, o volume inclui o texto de Anna Carolina Velozo Nader Temporão intitulado "O Resgate da Ética das Virtudes de Aristóteles na Epistemologia Contemporânea". A teoria das virtudes de Aristóteles, principalmente desenvolvida na obra *Ética a Nicômaco*, parte da análise das faculdades e virtudes individuais do sujeito, relacionando-as com suas ações e impactos no contexto social da cidade grega (*polis*). A hipótese defendida pela autora é que a corrente filosófica contemporânea da Epistemologia das Virtudes pode ser vista como um resgate da teoria das virtudes de Aristóteles, proporcionando assim uma nova abordagem para questões epistemológicas antigas.

Quero agradecer em especial o professor Marcos Érico de Araújo Silva, Editor-Chefe desta revista. Com amabilidade, me sinto grata pelo seu convite para contribuir com esta edição. Desejamos, a todos, uma fecunda e agradável leitura! Esperamos que o trabalho atento por parte de organizadores(as), autores(as), pareceristas e editores(as) se revele na qualidade e relevância dos textos de nosso Dossiê, proporcionando boas leituras e enriquecimento do ensino e pesquisa sobre os temas aqui abrangidos.

Uma proveitosa e excelente leitura a todos!

Prof.ª Dr.ª Constança Barabona - Editora Convidada

ESPECTROS DO CAOS: IRRACIONALISMO, IDEOLOGIA E PANDEMIA¹

[SPECTERS OF CHAOS: IRRATIONALISM, IDEOLOGY AND PANDEMIC]

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

cafsilva@uol.com.br<https://orcid.org/0000-0002-9321-5945>

Na área de Filosofia, realizou estágio pós-doutoral na Université Paris I/Panthéon-SORBONNE (2011-2012), doutorado na UFSCar (2007), mestrado na UNICAMP (2000), graduação na UNIOESTE (1994) e no IFA (1990). Além de organizar dossiês temáticos (em periódicos) e 8 livros, é autor de 2 livros, vários capítulos de livros, artigos, resenhas, traduções, entre outros trabalhos. Dentre as obras traduzidas, destacam-se, em especial, os Fragmentos Filosóficos (1909-1914) (Edunioeste, 2018) e Os Homens Contra o Humano (Edunioeste, 2023) de Gabriel Marcel e A Crise da Psicologia Contemporânea (Edunioeste, 2024) de Georges Politzer. É Editor-Fundador da Revista DLAPHONÍA/UNIOESTE, Editor Associado da Revista PHENOMENOLOGY, HUMANITIES AND SCIENCES e integrante do conselho científico de editoras e periódicos nacionais e internacionais. É membro da Association International Présence de Gabriel Marcel de Paris, do CEMODECON/IFCH/UNICAMP, membro fundador do GT Fenomenologia, Saúde e Processos Psicológicos (ANPEPP) e do GT Fenomenologia (ANPOF). É, desde 2018, o Coordenador Geral do GT Fenomenologia (ANPOF). Também é o Líder do Grupo de Pesquisa QULASMA certificado pelo CNPq, via UNIOESTE. Atualmente é Professor na Universidade Estadual do Oeste do Paraná, UNIOESTE, Brasil.

DOI: [10.25244/uf.v15i1.4831](https://doi.org/10.25244/uf.v15i1.4831)

Recebido em: 11 de julho de 2022. Aprovado em: 21 de julho de 2022

¹ O texto corresponde, originalmente, à palestra inaugural promovida pelo Projeto de extensão “A filosofia refletindo sobre a pandemia” organizada, em formato remoto, pelo Curso de Graduação em Filosofia da UNIOESTE em 02 de julho de 2020. E, em nova versão, como Aula Magna de abertura do primeiro semestre letivo de 2022 junto ao Departamento de Filosofia da UERN - Campus Avançado de Caicó, sob a coordenação do Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva.

Caicó, ano 15, n. 1, 2022, p. 13-28

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/uf.v15i1.4831](https://doi.org/10.25244/uf.v15i1.4831)

Dossiê Aristóteles dito de muitos modos – Fluxo Contínuo



RESUMO

A exposição se debruça sobre uma questão cotidianamente recorrente em nossa cultura: a ideologia. Para tanto, faremos um recorte, à luz desse tema, da problemática convencionalmente denominada de irracionalismo tendo como um de seus vetores a crise sanitária provocada pela covid-19. Procuraremos mostrar, flagrantemente no tocante ao caso brasileiro, que o negacionismo da ciência, que encontrara alibi no charlatanismo medicinal, é só mais um espectro do irracionalismo. Tudo se passa como se o irracionalismo nada mais se impusesse como uma agenda programática ou, se quiser, como expressão máxima de certo discurso ideológico “de plantão” que, ao contrário do que se crê, não é tão irracional assim, mas que segue uma lógica insidiosamente difusa, muito bem orquestrada do ponto de vista ético-político, por mais que tal lógica se preste a um culto do caos.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia. Ciência. Ideologia. Irracionalismo. Pandemia.

ABSTRACT

The exposure leans over on a daily recurring issue in our culture: ideology. For that, we will do an outline, in the light of this theme, the problem conventionally called irrationalism, having as one of its vectors the health crisis caused by covid-19. We will try to show, flagrantly with regard to the Brazilian case, that the denial of science, which found an alibi in medicinal quackery, is just another specter of irrationalism. Everything happens as if irrationalism was no longer imposed as a programmatic agenda or, if you like, as the maximum expression of a certain ideological discourse “on call” which, contrary to what is believed, is not so irrational, but follows a an insidiously diffuse logic, very well-orchestrated from an ethical-political point of view, however much such logic lends itself to a cult of chaos.

KEYWORDS: Philosophy. Science. Ideology. Irrationalism. Pandemic.

A Victor Francisco Krummenauer da Silva, sobrinho dileto,
in memoriam

1

Como ponto de partida – antes mesmo de entrarmos mais diretamente no tema que aqui nos acerca, cuja complexidade, é claro, extrapola os limites aqui da exposição em curso qual seja, a problemática do irracionalismo como ideologia – convém sumariamente retomar uma importante distinção conceitual. Trata-se de uma distinção nem sempre devidamente percebida ou suficientemente estabelecida entre filosofia, ciência e ideologia. Por que seria um bom procedimento partirmos assim?

Talvez a motivação principal esteja no fato de que o irracionalismo se configura, há tempos, como uma expressão emblemática de ideologia! Trata-se, evidentemente, de uma ideologia versátil, isto é, que toma diferentes formas, adota diversos estilos, arrebatou paixões, arrasta multidões, acomoda massas, encarna-se em múltiplas plataformas políticas, religiosas, econômicas, culturais, etc.

Assim, não há, em rigor, como a filosofia ou a própria ciência intervir reflexivo e pragmaticamente num processo, como o fenômeno da pandemia, desconsiderando o manto ideológico que, por vezes, recobre, sob inúmeras facetas, acontecimentos ou eventos dessa natureza mundo afora. É aí que podemos situar e, ao mesmo tempo, melhor articular intrinsecamente o surto pandêmico que hoje se assiste tendo como pano de fundo o irracionalismo em seus múltiplos espectros, espectros do caos.

2

Para tanto, a fim de dar maior corpo a esse argumento acima sustentado, julgamos ser instrutivo retomar a clássica distinção entre filosofia, ciência e ideologia. Parece-nos, de fato, providencial essa digressão à medida que, por incrível que pareça, não é raro, mormente, nos meios acadêmicos, confundir tais noções como se fossem sinônimas. É bem verdade que uma ciência ou mesmo uma filosofia podem se tornar ideológicas. Isso seja porque o discurso ideológico pode construir narrativas fundadas em princípios ou postulados de cariz científico-filosóficos, ou porque simplesmente cientistas ou filósofos também podem deixar se suggestionar ideologicamente.

Façamos então um movimento conceitualmente inverso e comecemos pela ideologia. Aqui e acolá, a questão é que se tornou um lugar comum ou uma interpretação corrente de que a ideologia é uma forma de discurso cujo conteúdo se encontra sempre oculto, figurando como algo situado atrás, bem atrás, em algum lugar recôndito. A tarefa do pensamento consiste, pois, quase que por um

procedimento “psicanalítico”, tão somente interpretar, decodificar, desde um fundo de porão inconsciente, o sentido do que está encoberto. É preciso, sob o conteúdo latente, dar voz ao conteúdo manifesto. A razão tem como missão descortiná-lo, até porque parece haver uma “cortina de fumaça” a encobrir o real conteúdo ideológico. Cabe, enfim, (de)esfumaçá-lo! A ideologia passa então a funcionar como uma espécie de “maquinação diabólica”, algo como uma “emboscada” que cerca e fere a razão. Paira sempre no ar algo de conspiratório: a ideologia é uma “teoria da conspiração”. Essa leitura faz com que ela seja vista, ou melhor, assentada, como um conjunto de ideias situado longe de nossos olhos, fora completamente de nosso alcance imediato, atrás de nossa consciência ou tomada de consciência.

Pois bem: é essa imagem, oriunda do senso comum, que convém se desfazer acerca da ideologia. Quer dizer, a ideologia não é o que está por trás seja de uma cartilha, de um texto, de uma película, de uma bula de remédio como a cloroquina, de um decreto, de uma lei, de um anúncio publicitário e, assim por diante. Ideologia é, ao contrário, justo o que vem pela frente; é o que se projeta primeiro, já ao amanhecer do dia. Ela é o que aparece logo de cara, ou, em linguagem fenomenológica, é aquilo tal qual aparece: é o que se escancara, estampa diante dos olhos. Só não vê quem não quer! Daí se explica a similaridade entre a ideologia e a propaganda; é aquilo que toma a dianteira; que possui uma performance, recorrendo a símbolos, *outdoors*, faixas, frases, slogans, bordões, provérbios, ditos populares ou, simplesmente, máximas folclóricas. A ideologia se pretende um discurso universal tornando-se, por fim, cada vez mais abstrato e, em função disso, doutrinariamente endossado, acatado.

Outra característica ideológica é a generalização do particular. O amor pátrio que se buscou inculcar, com forte apelo popular, durante a ditadura brasileira ilustra bem isso. Em relação à Pátria, “ame-a ou deixe-a” diziam os seus porta-vozes como uma legenda, como um mantra. Essa palavra de ordem intencionou encarnar certo sentimento patriótico a ponto de idealizá-lo como se vivêssemos fraternalmente e, mais que isso, como que se usufruíssemos, em condições iguais, do mesmo espaço ou território, seja pela especulação imobiliária, seja pela expropriação fundiária. O mesmo vale para um inflamado slogan de campanha recentemente corrente, “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”. Tal expressão se torna também uma insígnia ideológica à medida que visa legitimar, junto ao imaginário social, certa imagem ou representação universalista do real. Ao generalizar se tenta ocultar o elemento da contradição, da diferença que se particulariza no seio de uma sociedade que, no frígido dos ovos, se mostra tão dispar, heterogênea e, portanto, disforme. Ao invés de ser um domínio consensual, convergente, o real é, no fundo, contraditório, conflitivo, divergente. Se anula o elemento de dissenso vendendo a ideia de um corpo social coeso, pacífico, homogêneo. Se fixa então, nesse imaginário, a ideia pétrea de uma Pátria bem ordenada e progressista. O dístico “ordem” e “progresso” que estampa a bandeira nacional talvez seja o que mais expresse, em termos positivistas, certo andor ideológico tão idolatrado pela cultura de massa.

A inversão da realidade se apresenta como outra faceta ideológica. Por meio desse artifício, o discurso ideológico omite a forma com a qual o trabalhador se associa a fim de assegurar a sua subsistência. O trabalhador é separado do produto de seu trabalho uma vez que ele não é reconhecido como produtor estabelecendo-se, ao fim e ao cabo, uma relação de “estranhamento” em face da obra, do produto. É o fenômeno da alienação, tão bem identificado por Marx. Alienar-se é tornar-se estranho, ser privado de... Há aí um processo de reificação em que se paga um salário pela mão-de-obra: o trabalhador se reduz a um objeto de peça na cadeia produtiva. O operário se torna escravo daquilo que ele próprio cria, pensa ou imagina, invertendo, enfim, os papéis em jogo.

Outro perfil é a naturalização. Por esse meio, o discurso objetiva precisamente naturalizar as ações humanas, ou seja, se parte do raciocínio de que a sobreposição de classe social entre rico e pobre é um processo natural, estabelecido pelas leis da natureza. Da mesma forma, se naturaliza não só situações como a miséria, mas até certos fenômenos ditos naturais como enchentes, poluição e doenças. A pandemia, a título ilustrativo, é vista como um problema exclusivamente biológico, natural. Nesse processo está pressuposto um abismo intransponível entre natureza e cultura. Tudo se passa como se tais problemas não fossem histórico-culturais desresponsabilizando, pois, o agir humano, dessa imagem de mundo. Sob esse viés, o discurso ideológico camufla os conchavos políticos induzindo, ao erro ou à ilusão, de que as condições sociais ou culturais não interferem diretamente em tais demandas oriundas da crença do progresso.

Em suma, a ideologia se reveste de uma característica proverbial, sentencial: inúmeras vezes replicada, há uma adoção acriticamente pública. Ela se internaliza no imaginário vindo a assumir uma função dogmática, ou performática de convencimento. Se torna inconteste. Como sentenciava Joseph Goebbels, ministro da propaganda nazista: “uma mentira contada mil vezes se torna uma verdade”. A insurgência de tal dito, em tempos de redes sociais, parece ter se tornado realmente um mantra, sobretudo, com a difusão das *fake news*.² É o advento da pós-verdade, em que a mentira eletrônica se torna até um gesto cívico. Ser “patriota” ou “cidadão de bem” talvez seja a caricatura, nos tempos atuais, do portador de uma “verdade” que, por ser tão propalada, centenas de vezes, ganha ares da mais pura verdade.

Pois bem, é melhor situando essas características da ideologia que poderemos, a contento, diferenciá-la, sobretudo, da filosofia e da ciência. Uma boa metáfora pode nos instruir nesse agenciamento hermenêutico: a da coruja de Minerva³ retratada por Hegel (2010, p. 44): “Sobre ensinar como o mundo deve ser, para falar ainda uma palavra, de toda maneira a filosofia chega sempre tarde demais [...] a coruja de Minerva somente começa seu voo com a irrupção do crepúsculo”. Ora, essa passagem extraída na parte final do Prefácio de *A Filosofia do Direito* tornou-se icônica no intuito de melhor exprimir a verdadeira imagem da filosofia. Senão, vejamos.

O papel da filosofia reside precisamente em elucidar o que não é claro ao senso comum, quer dizer, em alertar acerca da vida. O crepúsculo é o limiar do dia para a coruja. Sob esse prisma, enquanto cessamos nossas obras e nos recolhemos em nossos lares, a coruja “alça seu voo” a trabalho. É a noite que a fascina; daí resulta, em termos etimológicos, o caráter essencial em que ela, também na tradição latina, se definia como *noctua*, isto é, “ave da noite”. Não é a beleza, a performance estética, o que mais a destaca, mas a capacidade de ver o que as aves diurnas não conseguem ver: o seu pescoço gira 360°, dando-lhe uma visão completa capacitando-a a ver a totalidade das coisas. O fato de a ave girá-lo apenas atesta sobre o quanto a sua visão não é unidirecional, mas multidirecional, ou seja, perspectivista. Eis por que ela ainda possui outro atributo: é uma ave de rapina. Com o seu voo noturno silencioso, é rápida na escolha, e pelo fato de ver a

² Ver o propeidético, mas instrutivo livro de Garcia (2005).

³ Por que a coruja é o símbolo da sabedoria e está sempre atrelada à filosofia? Se remormarmos um pouco a cultura grega, e sua narrativa mítica, vemos a imagem da coruja sempre acompanhada da deusa Athena. Athena (Ἀθηνᾶ) ou Palas Athená é a deusa da sabedoria e da justiça, filha do poderoso Zeus e Métis, deusa da prudência e a primeira esposa de Zeus. Ocorre que as aves são os seres mais próximos dos céus, logo, mais próximos dos deuses. É comum ver a soberana águia acompanhando o portentoso Zeus, o mais poderoso dos deuses gregos. Em grego coruja é *gláukis* “brilhante, cintilante”. Um dos epítetos da deusa Athena é “a de olhos gláucos”, ou seja, olhos que enxergam além daquilo de que todos veem. A coruja acena uma alerta constante; simboliza a vigilância, estando sempre apta para sobreviver na noite e atenta aos perigos da escuridão. Nas moedas mais antigas da Grécia é comum encontrarmos a sua figura com o intuito talvez de mostrar uma formação cultural mais avançada.

presa e não ser vista, sempre tem sucesso na caça, apanhando os despreparados e desprovidos que se arriscam na noite escura, levando-os para o seu ninho.

Ora, são tais características que um filósofo deve possuir: ver para além do que comumente não se vê, ou seja, ter uma visão do todo, uma visão que abarque todos os ângulos possíveis do real. O filósofo é aquele que deve ser capaz de articular os pensamentos contra seus adversários, isto é, raptar as bases dos argumentos dos oponentes. Ele igualmente deve captar aquilo que muitos não apreendem ao se enveredar por caminhos, por vezes, erráticos, ingênuos, tortuosos. Com isso, por enxergar na noite quando outros não veem, o filósofo é aquele que pode auxiliá-los e conduzi-los (pelo argumento) a desfechos mais coerentes, sensatos. É exatamente em função disso que a coruja se tornou o símbolo da reflexão e do conhecimento; numa palavra, o símbolo da filosofia. É aí que entra em cena a figura de Sócrates; essa “coruja de Atenas” que Aristóteles, inclusive, o homenageou como patrono da filosofia. Sócrates era, de fato, uma figura “corujesca”: feia como uma coruja à luz do dia, mas sagaz em meio ao obscurantismo.

Assim, se a ideologia vem pela frente, é a filosofia que vem por trás. Por que? Como a coruja de Minerva, a filosofia é aquilo que dá e pede razões; é ela que confere os fundamentos das premissas, das teses, das normas, dos valores, dos ideais que se projetam precisamente à frente. Como é que a filosofia trabalha? Ela opera, *a posteriori*, no final da tarde. Ao entardecer, a razão levanta voo, olha para tudo o que aconteceu ao longo do dia, e avalia o sentido, interroga, faz um balanço de conjunto, faz análise de conjuntura, e, então, sobrepesa tudo e aprecia. Ela pondera toda a loucura dos homens transcorrida desde o amanhecer, apreende criticamente isso a fim de melhor compreender tal movimento. Primeiro vem o acontecimento; depois a filosofia no sentido de captar o sentido de tudo o que ocorreu e, portanto, avaliar o significado ou a insanidade disso. Como a coruja, a filosofia realiza o seu voo rasante a fim de raptar a sua presa já ao anoitecer. Nisso ela difere da ideologia que, como sugere Ghiraldelli (2011), se assemelha ao pardal. O pardal levanta cedo, bem cedo e já sai comendo tudo o que, à primeira vista, encontra pelo caminho, pela rua, na praça, na feira, ou seja, esterco, fezes. Tudo se passa como se perguntássemos ao pardal sobre o que ele efetivamente comera, ao que responde que estava comendo pão, farelos, sobras da barraquinha ou de algum banquete, no meio da praça, no mercado. Ele ainda piamente acredita que, ao dividir os restos de comilança com os pombos, está provando do melhor alimento possível, uma vez que aparece fresco, saboroso, colorido, apetitoso. O pardal é movido pelo que aparece de uma forma tão atraente, convincente, perspicaz, sedutora. É disso que ele se alimenta. É daí que ele retira, logo ao amanhecer, toda a sua energia e euforia para continuar não só convencido e voltar satisfeito para o ninho, mas convencer os demais pássaros.

3

A distinção sumária, antes estabelecida entre ideologia e filosofia se amplifica, exigindo, pois, com que nos atenhamos também a outro importante conceito: o da ciência. A ciência se define como uma forma de saber diligente, na acepção mais pragmática do termo. Ela, sem dúvida, é bem próxima da filosofia; aliás, nasceu com ela; é um rebento dela. Se há alguma diferença mais notável entre ambas, tal distinção diz respeito a certa gradação ou graus de explicitação que requer, não raras

vezes, uma atitude metódica, assertiva, prática, e, no caso, das ciências médicas, um viés procedimental, isto é, profilático ou posológico. Fica claro, pois, que a ciência se caracteriza por um perfil resolutamente técnico, operacional. Ela é um saber também reflexivo, mas que, leve e distintamente da filosofia, se pretende objetiva, preventiva, previsível. Quem a pratica, em seu agir técnico, persegue um ideal de cientificidade: a objetividade; a precisão mais cirúrgica possível, no afã de mensurar o real num nível de especialidade requerido no sentido reportado, por exemplo, por Gabriel Marcel (Cf. Silva, 2018a).

Em tempos como o de uma crise sanitária, pandemicamente instalada, por exemplo, se torna a ocasião oportuna em que melhor podemos situar o sentido e alcance do discurso científico. Jamais, em tempos como esse, a ciência é tão requisitada; o epidemiologista tão inquirido por sua tarefa não só puramente infectológica, mas política também. O cientista se dirige de dentro da polis para a polis. Ele se investe de uma missão ético-política, mais do que nunca. O que está em jogo são vidas nuas e cruas (Silva, 2021). A ciência, portanto, necessita ser ágil, pois há uma corrida contra o relógio. Daí advém o caráter imediatista que essa forma de saber requer. Desconsiderar isso é vacilar; é negar, escancaradamente, a importância desse conhecimento como uma ferramenta indispensável, como uma bússola, a única possibilidade real e objetiva de saneamento, de uma restauração cidadã mais consciente não só quanto aos seus direitos, mas, sobretudo, deveres.

É nesse contexto que a ciência exerce ou cumpre um papel decisivo. Sem ela, também nos desorientamos. Ela aspira uma política sanitária que é a sua razão de ser. Todos os seus agentes diretos ou imediatos (pesquisadores, médicos, enfermeiros, etc.) só poderão exercer, com a eficiência prática e resolutiva que se espera, se houver política pública clara, de fato, coletivamente comprometida. Não há ou não cabe aí lugar para subjetivismos rasteiros, pregações sectárias, discursos deslocados, sensacionalismo barato; numa palavra, toda sorte de negacionismo ideológico. Se, ao contrário, isso acontece, todo um trabalho paciente, meticulosa e rigorosamente cuidado, arduamente conquistado, por mãos devotamente consagradas ao juramento de Hipócrates, perde a sua substância. A ciência foi, é e sempre será um discurso e uma prática sensível, atenta aos clamores sociais; nesse sentido, em essência, ela é originariamente política. Ora, essa política originária, de base, não pode, jamais, ceder a caprichos retóricos, se prestar a quaisquer charlatanices partidário-ideológicas que sejam sob pena de se instalar o caos. Aqueles, que, arbitrariamente assim se partidariarem, permanecerão, à sombra da história, como “engenheiros do caos”, para usarmos aqui a cara terminologia de Empoli (2019).

4

Bem, uma vez apresentada, de maneira sumária, essa narrativa alegórica claramente distintiva já nos encontramos num terreno melhor preparado para situar o irracionalismo e seu espectro flagrantemente ideológico em nossa cultura. Partamos, então, de uma tese central que se almeja aqui sustentar, ou seja, de problematizar o irracionalismo ou obscurantismo como expressão ideológica. Trata-se de um ideário que assume formas diversas, faces múltiplas da qual o fanatismo, o totalitarismo, o sectarismo, o personalismo, o populismo, o negacionismo, o charlatanismo, o racismo, o machismo nada mais são do que variantes; feições derivadas. Para tanto, chamamos a

atenção para um aspecto paradoxal do irracionalismo, ou se quiser, uma contradição, em termos, mas constitutiva quanto à sua definição última. Quando tratamos ou falamos de irracionalismo não estamos presumindo o princípio de que ele se configure como algo inteiramente irracional, descabido, tresloucado. Pelo contrário, por mais contraditório ou paradoxal que seja, o irracionalismo, justamente por ser uma ideologia, é um corpo de ideias, isto é, um conjunto de premissas lógicas, coerentes. O seu discurso é preparado de tal modo que pareça lógico, organizado, concatenado. Disso emana justo a dificuldade de desconstruí-lo. Ele tem uma “razão de ser”, uma forma insidiosa de narrativa que pretende ser convincente. O curioso nisso tudo é que tal discurso opera mais por “convicções” do que por “comprovações”, para empregar aqui um termo popperiano. A ideologia, de fato, agita, eletriza massas; é a expressão, em sentido nietzschiano, de uma moral, “moral de rebanho”. Trata-se, enfim, de uma forma subliminar de discurso, um discurso muito bem construído, elaborado, sistematizado.

Onde então reside o principal problema? Qual é o nó da questão? O problema aparece quando diagnosticamos o irracionalismo classificando-o apenas como uma espécie de delírio, como um desvario, uma patologia pura e simples, ou se quiser, uma psicopatia. É claro que pode haver traços dessa natureza num comportamento ideológico e há! O que, no entanto, não se pode perder de vista – e isso é um trabalho que só um espírito filosófico em consórcio com o espírito científico, um espírito de ave de rapina é capaz de realizar – é certa dose de racionalismo que está presente no próprio irracionalismo. O problema é que quando, pura e simplesmente, reduzimos o irracionalismo a uma patologia escapa de nosso horizonte algo essencial: algo que o radica como um complexo bem formado, como uma visão de mundo que transmite valores, normas, códigos, condutas conferindo sentido à vida social. Tudo se passa como se, desse modo, absolvêssemos tal discurso exatamente porque ele transparece como algo insano, bizarro, histriônico. Retiramos dele toda e qualquer cumplicidade porque ele se torna fisiológico; se naturaliza dado, inclusive, o seu grau de vitimismo. O irracionalismo só tende a ver o mundo e a história como obra da natureza. Ora, se ele se naturaliza, se ele parece se conformar às leis da natureza, então esse mesmo discurso se apresenta como mais convincente ainda, mais coerente, fidedigno à natureza criada ou não por Deus! O naturalismo como concepção de mundo se auto justifica, se autoredime; nada mais poderá ser-lhe cobrado ou imputado. Ele terceiriza a responsabilidade que lhe recai jogando-a sob os ombros da natureza ou de outros. O irracionalismo, por fim, se aparelha; opera quase que roboticamente, automatizando os seus agentes em um sistema mecânico. Tudo já está dado, escrito nas estrelas, referendado pelas Sagradas Escrituras ou por alguma prédica de cariz político-religioso.

Fato é, como bem retrata Chauí (1987, p. 113), que “a ideologia é um conjunto lógico, sistemático e coerente de representações (ideias e valores) e de normas ou regras (de conduta) que indicam e prescrevem aos membros da sociedade o que devem pensar e como devem pensar”. Pois bem, essa configuração revela, em primeiro plano, sobre o quanto a ideologia não é um corpo teórico ingênuo, desmascarado, inconsequente. Não, ela é consequente! E muito! Ela pode ser um discurso fabuloso, envolvente, sedutor, convincente, arbitrário, truculento, autoritário, mas incoerente, não. Por mais paradoxal que seja, o discurso ideológico que dá vazão a comportamentos à primeira vista irracionais, ilógicos se apresenta, por princípio, inteiramente racional, lógico, intencional. Ele não é ilógico, mas sistemático, articulado, digitalmente computado, quantificado. Da mesma forma, a atitude frente à ideologia também se mostra ambígua precisamente por vivermos mergulhados nela sem, muitas vezes, nos darmos conta. Quer dizer, “ora acatamos, ora resistimos a aceitar a ideologia. A partir dela pensamos, embora nem sempre pensamos sobre ela” (Araújo, 1995, p. 112).

Isso traz à tona outra face nem sempre entrevista da ideologia. O de ser um discurso lacunar. Ora,

[...] o discurso ideológico é coerente e racional porque entre suas “partes” ou entre suas “frases” há “brancos” ou “vazios” responsáveis pela coerência. Assim, ela é coerente não apesar das lacunas, mas *por causa ou graças* às lacunas [...]. Ela é coerente porque *não diz tudo e não pode dizer tudo*. Se dissesse tudo, se quebraria por dentro (Chauí, 1987, p. 115).

A esse modo, se o discurso ideológico revelasse o real conteúdo, ele se desmontaria como discurso, como mensagem subliminar. O que torna a narrativa ideológica um fenômeno altamente complexo é que ele se caracteriza como um paradoxo: à medida que ela é lacunar, edita uma meia-verdade, à medida que parece irracional, se mostra, ao mesmo tempo, lógica, coerente, racional. Em seu núcleo ou estrutura mais íntima, tal fenômeno contém uma verdade, que, a bem da verdade, é uma meia-verdade.

É sob esse pano de fundo que a icônica frase de Marx (2010, p. 145)⁴ de que “a religião é o ópio do povo”, se torna exemplar. Como bem volta a notar Chauí (1987, p. 108),

[...] a religião, como toda ideologia, é uma *atividade* da consciência social. A religiosidade consiste em substituir o mundo real (o mundo *sem* espírito) por um mundo imaginário (o mundo *com* espírito). Essa substituição do real pelo imaginário é a grande tarefa da ideologia e por isso ela anestesia como o ópio.

Dado esse passo, muitas vezes, em nome da “vontade de Deus”, de um “dever moral” ou da “ordem natural das coisas” se busca, a todo custo, anestesiá-la a consciência, amortecendo o senso crítico. A fim de melhor compreender, valemo-nos de dois registros em que a ideologia esteve manifestamente presente em situações pandêmicas ou epidêmicas.

5

⁴ “A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a expressão da *miséria* real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo” (Marx, 2010, p. 145).

O primeiro registro remonta à Idade Média, mais precisamente entre 1347 e 1353. É o período da eclosão de uma vasta doença que assola a Europa e se dissemina para a Ásia e o Oriente. A foice da morte ceifou um terço da população europeia em menos de seis anos. O continente foi assolado pela peste negra, causada por uma bactéria transmitida pelas picadas das pulgas de ratos. Fato é que, para o senso comum da época, a pandemia passou a ser vista como castigo divino: Deus teria lançado sua ira contra a humanidade. Um dos fatores, aliás, que conduziu o agravamento pandêmico foi a crença infundada, pasme! de que os gatos, sobretudo, os gatos pretos, eram a encarnação do demônio. Muitos deles eram ainda aliciados em rituais “satânicos” o que, junto ao imaginário popular movido por toda sorte de superstição, os felinos começaram a ser hostilizados e exterminados. Vejamos, agora, dois quadros que ilustram essa paradigmática cosmovisão:



Na primeira tela, em seu espectro medieval, observamos um gato buscando, em vão, se proteger ao subir na árvore. Sob a mira implacável de flechas disparadas por camponeses, cortejados por uma matilha de cães vorazes, o mísero felino é, então, ferido, sangrando irremediavelmente. Assim, com a dizimação dos gatos, sem mais os seus predadores naturais, proliferam-se os ratos e as doenças.

O que também não deixa de ser intrigante, alguns séculos depois, em plena ideologia nazista, é o uso e abuso de animais a ponto de transformar os campos de extermínios em verdadeiros “coliseus” a céu aberto para o deleite eugênico. A notar, por inúmeros relatos e fontes documentais mais recentes, animais de várias espécies compunham um cenário perfeito para diversão circense dos soldados e funcionários que se incumbiam da guarda nesses espaços. A poucos passos do crematório do campo de concentração, era comum macacos fazerem cambalhotas em gaiolas, pássaros gorjear

em aviários, além da presença de ursos-pardos. Por meio de financiamentos escusos e até de “doações” extorquidas de prisioneiros, em Buchenwald, por exemplo, os guardiães da SS tinham permissão para fazer uma pausa nesses zoológicos, atirando, por vezes, na jaula de ursos, detentos para serem devorados. Há uma divisão de classes bem definida: de uma parte, uma categoria de pessoas e animais mais elevados; de outra, prisioneiros reduzidos como “sub-humanos”. Os que fazem o trabalho “sujo” não hesitam em cumprir a liturgia do cargo como predadores, ou seja, “como lobos num rebanho de ovelhas”. Conforme retrata Susanne Spröer (2020):

[...] os cães favoritos de Adolf Hitler foram pastores-alemães. Uma raça de cachorro obediente (razão pela qual também foi usada como cão de guarda em campos de concentração) e que se assemelha ao ancestral lobo. Hitler admirava lobos. Ele gostava de ser chamado pelo apelido de “lobo” por amigos. Seus quartéis-generais na Segunda Guerra Mundial chamavam-se “Wolfsschlucht” ou “Wolfsschanze” (desfiladeiro do lobo ou fortaleza do lobo).

Como ameaçara Joseph Goebbels, ministro da propaganda nazista: “Viemos como inimigos! Como o lobo que invade o rebanho de ovelhas, assim viemos”.

Relata-se que, não raras vezes, os nazistas também utilizaram modelos históricos: os césores romanos possuíam leões; reis europeus medievais, como Ricardo Coração de Leão e Henrique, o Leão, atribuíam-se com o epíteto qualidades do “rei dos animais”: poder, força e coragem. Já os gatos, e os gatos? Ora, nesse submundo em que os animais são também divididos em criaturas “dignas” e “indignas”, os grandes felinos, como leões ou panteras, são admirados; já os gatos domésticos, segundo caricatura Will Vesper, escritor nazista, são vistos como traiçoeiros, falsos e antissociais, pois caçam os populares pássaros cantantes. Resumo da ópera: os gatos representam os “judeus entre os animais”; imaginário que, segundo vimos, remonta, à velha tradição comum na Europa medieval em que se presumia que os gatos estivessem em aliança com o demônio.

Outro quadro que corrobora esse estado de coisas é a charge que se segue:



Em tom irônico, o cartunista acima cria a personagem do “excomungato”, reportando, seguramente, aos tempos medievais, em que o bichano é, supersticiosamente, alvejado, repellido.

Outro registro data no princípio da década de 1980, em particular no Brasil, em que se assiste à escalada de outra epidemia, vulgarizada como peste gay. É assim que ficou conhecida, inicialmente, a AIDS. Esse evento, certamente, demarca uma nova epidemia do preconceito. Ou seja, a prevalência de homossexuais e pessoas usuárias de heroína injetável reforça a disseminação do prejulgamento e marginalização de grupos vulneráveis que passam a ser enquadrados como potenciais “grupos de risco”. Os pacientes apresentam pneumonia ou um tipo raro de câncer de pele e a doença é logo propalada, aos quatro ventos, como “imunodeficiência relacionada aos gays” ou Grid. Em função disso, se cria mais um estigma com forte segregacionismo desses grupos, estigma alimentado por discriminação de cunho moral-religioso. Como na Idade Média, a mídia não tardou de vender a ideia do novo surto epidêmico como expressão de um “castigo divino”, conforme essa matéria veiculada, à época:

Espectros do caos: irracionalismo, ideologia e pandemia
SIVA, Claudinei Aparecido de Freitas da



...há batido sete vezes com
ça no corã, rezou três
Rachas para Nossa Se-
-sua "parceira" — e jogou
escrava Anastácia. Para
Mendes, um parense de
acreditar "piamente" em
tudo — não tem papas
trevista aberto febu sem
na dos boatos e lendas

vez há 18 anos com a aquisição do salão,
de cirheiro, sexo, e como não poderia dei-
xar de ser, da Aids. Para ele, que revela
estar evitando relacionamento sexual há
três anos e tem medo até de beijar, não
fica descartada a hipótese do castigo divi-
no. "Bicha é a raça mais desgraçada que
existe". Justifica.
Hoje o mais badeleto cabeleireiro da capi-
tal, Eurico trabalhou no Rio de Janeiro

de vons e Belem, durante sete anos, com
a não menos famosa Teresinha. Entre os
seus "hobbies", a atividade de RP no Hilton
Hotel, música e plantas. Destes gente cha-
ta ou que se incomode com a vida aheia.
E na clientela não faltam nomes ilustres,
englobando juizes, políticos, autoridades.
Ideia? Bem, Eurico reconhece que não é
mais nenhum "babezinho" ... "Mas também
não sou nenhum anão!"

**Eurico Mendes,
um pioneiro
parense
nas artes
de estética
facial**

Foto: Gireo Formigo

Aids é castigo de Deus, porque bicha é uma raça desgraçada

RÁ: Eurico, é verdade
reiros de Belém você é
vfidências pela sua dis-
- que mas não é
- se salter de beleza...

DIÁRIO DO PARÁ: Eurico, é uma arte
o que você faz.

EURICO: Eu considero uma arte.
Grças a Deus me sinto orgulhoso de ter
tido grandes profissionais com quem tra-
balhei no Rio de Janeiro, como o Re-
nau, o Selmar, estes todos que até si

quendo e eu procuro explicar. Eu gosto
de aler o jogo.

DIÁRIO DO PARÁ: Eurico, é uma arte
o que você faz.

EURICO: Eu considero uma arte.
Grças a Deus me sinto orgulhoso de ter
tido grandes profissionais com quem tra-
balhei no Rio de Janeiro, como o Re-
nau, o Selmar, estes todos que até si

EURICO: Claro que tem porque eu não
sei o que você tem na sua casa, o que vo-
cê fez essa noite, como você não sabe o que
eu fiz. Então a gente tem que se resguardar.

DIÁRIO DO PARÁ: Com certeza são
alguns poucos que estão fazendo isso em
Belém.

EURICO: Acredito que sou o pioneiro.
Sou o pioneiro neste trabalho. eu e a Ter-

portador de Aids, disse que se "regene-
rou" de condição de homossexual e mes-
mo com a moléstia acabou casando. In-
clusive, com uma brasileira. O que você
acha dessa situação?

EURICO: Óh, não existe "ex-bicha".
Eu acho a mulher sem complexos e também
que aquilo foi publicidade. Ele não deve ter
tido nada com ele. Só se for luto ou mat-

Não vou se dizer que sou pobre ou sou ri-
co, que não sou. Sou um operário "classe
A". Não tenho fortuna, mas dá para comer
meu cariar, fazer minhas boas viagens. A
minha cruz não é nem de maravulha,
nem de jacarandá. Agora é de topor.
DIÁRIO DO PARÁ: Você, agora, aqui
no seu salão, está bem a vontade, de comi-

[Fonte: *Jornal Luta Democrática*, out/1983]

Isto posto, o que podemos refletir, através dessas imagens? Seja, no período medieval, seja, noutra tempo ainda que longínquo, elas atestam uma amostra viva de certa cosmovisão ideológica e seu respectivo irracionalismo de plantão. Seja a caça às bruxas ou a animais como no mundo medievalista, seja a um determinado grupo como o dos homossexuais e usuários de droga, a ideologia molda o imaginário desejável criando, em boa medida, os “bodes expiatórios” convenientes para as crises sanitárias! No intuito de justificá-las, se reforça todo um trabalho de marketing valendo, como expediente, a transferência e/ou inversão de responsabilidades das próprias autoridades ou porta-vozes. O discurso ideológico então se aparelha, monta o seu comitê de arbitragem, fazendo com que grupos ou classes sociais (e até agentes não humanos ou naturais) devam expiar a culpa como principais artífices do caos.

Esses exemplos só revelam sobre o quanto um evento como a pandemia pode estar inteiramente imbuído ou encoberto por ideologia, compreendendo essa não como um “amontado de ideias falsas que prejudicam a ciência, mas uma certa maneira da produção das ideias pela sociedade, ou melhor, por formas históricas determinadas das relações sociais” (Chauí, 1987, p. 31). Em tal prisma, uma ideologia só será possível “se as ideias forem tomadas como anteriores à práxis, como superiores e exteriores a ela, como um poder espiritual autônomo que comanda a ação material dos homens” (Chauí, 1987, p. 65). Nesses termos, “o que torna a ideologia possível, isto é, a suposição de que as ideias existem em si e por si mesmas desde toda a eternidade, é a separação entre trabalho material e trabalho intelectual” (1987, p. 86). Mais: é também “o fenômeno da alienação, isto é, o fato de que, no plano da experiência vivida e imediata, as condições reais de existência social dos homens não lhes apareçam como produzidas por eles” (1987, p. 86).

Ora, esse aspecto que recobre o fenômeno ideológico é muito significativo. A ideologia não pode ser pensada apenas em termos idealistas, ou seja, como uma maquinaria de ideias perversas independentes das condições materiais de existência, como se tais ideias fossem, absolutamente, anteriores ou se formassem, *a priori*, do real. Nesse contexto, “não se trata de supor que os dominantes se reúnam e decidam fazer uma ideologia, pois esta seria, então, uma pura maquinação diabólica dos poderosos. E, se assim fosse, seria muito fácil acabar com uma ideologia” (1987, p. 92). Não! “A ideologia resulta da prática social, nasce da atividade social dos homens no momento em que estes representam para si mesmos essa atividade de maneira que essa representação é sempre invertida” (1987, p. 92). A ideologia brota de “baixo” das relações materiais humanas e não de “cima” por alguma força demiúrgica ou poder absoluto.

Para, enfim, refletir melhor sobre a ideologia é preciso desenvolver o espírito crítico. Nisso, são só a filosofia, mas a ciência pode vir desempenhar um papel inabdicável. Ambas têm uma tarefa pela frente. Vejamos, então, qual é...

5

A ideologia opera como uma espécie de “carro-chefe” junto à opinião pública. Dessa forma, se ela vai na frente, tomando o posto, diferentemente da filosofia que vai atrás como a coruja que só levanta voo ao final do dia, não fica difícil perceber sobre o quanto esse carro-chefe lança mão de inúmeros artifícios. Ele realmente ganha os holofotes; rouba a cena. De seus alto-falantes, não faltam anúncios, e até mesmo *paparazzi* que se profissionalizam em seus respectivos nichos publicitários. Para isso, um sem-número de estratégias e dispositivos são agenciados. A publicidade não só vende produtos, mas ideias, crenças, valores, conceitos. Como reza um dito conhecido: “a propaganda é a alma do negócio” ... Esse clichê é muito elucidativo quanto aos propósitos ideológicos! Ele visa credibilidade popular. Para imprimir mais força a essa credibilidade, inúmeros são os garotos-propaganda que se prestam a tal papel que vão desde artistas, esportistas, jornalistas, juristas, e, por mais curioso que seja, alguns cientistas ideologicamente orientados, além de religiosos ou astrólogos.

O que se convencionou chamar de “indústria de *fake-news*”, impulsionadas por “milícias digitais” talvez seja uma das expressões mais retumbantes dessa escalada sem limites tendo o irracionalismo como pano de fundo; obscurantismo esse que passa a recobrir e regular a vida social. É em tal cenário, por exemplo, que o negacionismo encerra um modo peculiar de comportamento ideológico! O que leva alguém a negar a realidade nua e crua diante dos olhos? O que induz alguém a negar evidências? Trata-se de um mecanismo de defesa? Ou, quem sabe, um sentimento inconsciente? Pura ingenuidade? Uma forma sutil de transferência de culpa, eximindo-se? Uma cretina negação dos fatos mesmo frente às estatísticas de letalidade cada vez mais em ascensão no sentido de que o cenário não é tão ruim quanto parece? Afinal, o que leva alguém ouvir mais a voz de um pastor do que a de um cientista que, provavelmente, desconhece? O que motiva, inclusive, a crença num remédio contraindicado do que numa vacina cientificamente testada e comprovada? Em que medida a palavra de um charlatão tem maior peso do que a de um infectologista? Que tempos são esses? Voltamos à Idade Média?

Essas questões, só para ficarmos no âmbito do negacionismo, merece, de nossa parte, uma atenção. Elas exigem, seguramente do filósofo e do cientista, uma crítica ideológica incisiva, permanente, resistente. Embora o nosso lugar de fala, aqui, seja proeminentemente filosófico podemos e devemos, a partir desse lócus, vislumbrar um horizonte multidisciplinar de análise e reflexão. Eis porque, enquanto filósofos, temos até como dever de ofício – afinal esse é o nosso papel ou a nossa “missão na história” (Silva, 2019) – de intervir nesse debate, isto é, de compreender que a Filosofia se define, antes de tudo, como crítica da ideologia, uma crítica mais engajada (Silva, 2018b). A ideologia tem pressa; age celeremente, tempo é dinheiro; por isso é hostil ao pensamento. O mercador ideológico é aquele que visa, a todo custo, vender o seu peixe na feira das ilusões, da amnésia coletiva. Ela se vale de que não se pode perder nos negócios; que a economia é mais sagrada que a vida. E que, se houver alguma sobra, os pardais venham depois comer. Assim, tudo se passa como se, para poder viver, precisássemos da ilusão, dissimulando no outro, uma dor que, no fundo, é também subjetiva. Não suportamos viver e conviver com a dor; a empatia, quando profunda, nos arrebatava de nós mesmos; nos faz passar mal levando-nos a recusar, a negar esse mal. Melhor então ignorar a dor de outrem; o mal-estar alheio. O que salta aos olhos é que essa falta ou ausência completa de alteridade, ainda mais quando essa dor e esse outro estão distantes, é um sintoma nevrálgico do quanto nos nutrimos ideologicamente. Ou como Cazuza dá vazão em sua letra: “ideologia, eu quero uma pra viver”...

Já a filosofia é mais paciente, mais exigente. Como a coruja de Minerva, ela é mais atenta ao acontecimento, à história. Aliada à ciência, a filosofia preza o valor da precisão e da objetividade sem deixar de voltar a atenção a tudo o que acontece para, a partir daí, pôr tudo na balança e avaliar, com mais sobriedade, o que se passa no mundo vivido no qual somos lançados. A filosofia, custe o que custar, não se apressa; não julga antes de conhecer. Como a arte e a ciência, ela se comporta de maneira mais precavida; é mais prudente. Diferentemente da ideologia que sai às pressas, tomando a frente, a filosofia faz uma terraplanagem, avalia bem o terreno onde pisa, a fim de, para além de todo negacionismo frívolo, proceder ao balanço que lhe cabe. A filosofia, enfim, ao invés de nos confortar, acomodando-nos em aceitar tudo de antemão, sem esforço crítico, nos lembra sobre o quanto devemos ligar o nosso desconfiômetro, nos antenarmos mais para com o real, de não sermos tão ingênuos a ponto de acreditar em tudo, validar tudo. Ela nos ensina a agir e, portanto, em nos tornar aves de rapina! Ela forma, ao lado da ciência, o único antídoto capaz de exorcizar os espectros do caos.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, S. M. “As várias faces da ideologia”, *In*: VVAA. **Para filosofar**. São Paulo: Scipione, 1995, p. 107-130.

CHAUÍ, M. **O que é ideologia?** 25. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

EMPOLI, Giuliano da. **Os engenheiros do caos**. Tradução: Arnaldo Bloch. São Paulo: Vestígio, 2019.

GARCIA, J. N. **Propaganda: ideologia e manipulação**. São Paulo, RocketEditon, 2005.

GHIRALDELLI JR., P. “O que é ideologia?”, *In: Centro de Estudos em Filosofia Americana*, 2011, 14min41s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DvU5nN-wP0Q>

HEGEL, G. W. F. **Filosofia do direito**. 2. ed. Trad. Agemir Bavaresco *et alii*. São Paulo/Recife/São Leopoldo: Loyola/Editora UNISINOS/UNICAP, 2010.

MARX, K. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. Supervisão e notas Marcelo Backes. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

SILVA, C. A. F. “Problema ou mistério? O estatuto da filosofia via Gabriel Marcel”, *In: Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, v. 9, p. 188-205, 2018a. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/38078>
DOI: <https://doi.org/10.7443/problemata.v9i2.38078>

_____. “A militância do concreto: Gabriel Marcel, acerca do engajamento”, *In: Revista Ética e Filosofia Política*, [Dossiê Especial: Husserl e sua herança fenomenológica], v. 1, p. 128-149, 2018b. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/17615>
DOI: <https://doi.org/10.34019/2448-2137.2017.17615>

_____. “Entre o ascetismo e a *Kolakeia*: Marcel e o paradoxo do filósofo no mundo atual”. *In: Trilhas Filosóficas* [Dossiê Especial: 130 anos do nascimento de Gabriel Marcel], Caicó, RN, UERN, v. 13, p. 141-157, 2019. Disponível em: <http://natal.uern.br/periodicos/index.php/RTF/article/view/431>
DOI: <https://doi.org/10.25244/uf.v13i3.431>

_____. “A vida, *hic et nunc*: Gabriel Marcel, entornos hiperfenomenológicos”, *In: Fragmentos de Cultura*, [Dossiê Especial: Filosofia Contemporânea / Fenomenologia e Vida]; PUCGoíás, Goiânia, v. 31, 2021, p. 100-113. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/8590>
DOI: <http://dx.doi.org/10.18224/frag.v31i1.8590>

SPRÖER, S. “Como a ideologia nazista usou e abusou de animais”, *In: DW Mader for Minds*, 13 jun/ 2020. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/como-a-ideologia-nazista-usou-e-abusou-de-animais/a-53753476>

VVAA. “Aids é o castigo de Deus”, *In: Jornal Luta Democrática*, out/1983.

**DIREITOS HUMANOS EM MIGUEL REALE, DIMENSÕES OU
HISTORICISMO AXIOLÓGICO**

[HUMAN RIGHTS IN MIGUEL REALE, DIMENSIONS OR AXIOLOGICAL
HISTORICISMO]

José Mauricio de Carvalho
josemauriciodecarvalho@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3534-5338>

Doutor em Filosofia, professor Titular de Filosofia Contemporânea aposentado da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ) e, atualmente, professor do Centro Universitário Presidente Tancredo de Almeida Neves e coordenador do Comitê de Ética nesse mesmo Centro Universitário (UNIPTAN).

DOI: [10.25244/tf.v15i1.4840](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.4840)

Recebido em: 13 de setembro de 2021. Aprovado em: 20 de março de 2022

Caicó, ano 15, n. 1, 2022, p. 29-44
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i1.4840](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.4840)
Dossiê Aristóteles dito de muitos modos – Fluxo Contínuo



Resumo: Neste trabalho examina-se a contribuição do historicismo axiológico de Miguel Reale para reestruturar a compreensão historicista dos direitos humanos, especialmente depois da síntese dessa tese por Karel Vasak. Procurou-se mostrar que a tese de Vasak encontra no clássico livro do filósofo espanhol Ortega y Gasset: *A Rebelião das Massas* uma formulação preliminar. Trata-se de assunto relevante porque depois do documento publicado pela ONU houve um crescente interesse internacional pelo tema porque representou efetiva valorização e proteção da dignidade humana. O documento da ONU teve notável impacto internacional porque, ao ser escrito, tinha por pano de fundo o extermínio, pelos nazistas, de 6 milhões de judeus e outras atrocidades cometidas na Segunda Grande Guerra. Esse fato indicou a urgência e relevância de um documento internacional que consolidasse o valor insuprimível e inalienável da dignidade de todos os indivíduos humanos. O que mostramos nesse artigo é como as teses de Miguel Reale ratificam as ideias do documento da ONU e como lhe fornecem elementos de sustentação em meio às dificuldades de aplicação. No desenvolvimento do artigo foi utilizado o método analítico para estruturar as justificativas de Miguel Reale sobre a dignidade humana. Será empregado igualmente o método histórico, acompanhando Reale, para explicar que valores reconhecidos no tempo foram considerados como definitivos.

Palavras-chave: Direitos Humanos. Dignidade. Valor. Invariância axiológica

Abstract: This paper examines the contribution of Miguel Reale's axiological historicism to restructure the historicist understanding of human rights, especially after the synthesis of this thesis by Karel Vasak. We tried to show that Vasak's thesis finds in the classic book by the Spanish philosopher Ortega y Gasset: *The Mass Rebellion* a preliminary formulation. This is a relevant issue because after the document published by the UN, there was a growing international interest in the topic because it represented an effective valorization and protection of human dignity. The UN document had a notable international impact because, at the time of writing, it had as its backdrop the extermination, by the Nazis, of 6 million Jews and other atrocities committed in the Second World War. This fact indicated the urgency and relevance of an international document that consolidated the insupportable and inalienable value of the dignity of all human individuals. What we show in this article is how Miguel Reale's theses ratify the ideas of the UN document and how they provide supporting elements in the midst of the difficulties of application. In the development of the article, the analytical method was used to structure Miguel Reale's justifications about human dignity. The historical method will also be used, accompanying Reale, to explain that values recognized in time were considered as definitive.

Key words: Human rights. Dignity. Value. Axiological invariance.

Resumé: Cet article examine la contribution de l'historicisme axiologique de Miguel Reale pour restructurer la compréhension historiciste des droits de l'homme, en particulier après la synthèse de cette thèse par Karel Vasak. Nous avons essayé de montrer que la thèse de Vasak trouve dans le livre classique du philosophe espagnol Ortega y Gasset: *The Mass Rebellion* une formulation préliminaire. C'est une question pertinente car après le document publié par l'ONU, il y avait un intérêt international croissant pour le sujet car il représentait une valorisation et une protection efficaces de la dignité humaine. Le document de l'ONU a eu un impact international notable car, au moment de la rédaction de cet article, il avait comme toile de fond l'extermination, par les nazis, de 6 millions de Juifs et d'autres atrocités commises pendant la Seconde Guerre mondiale. Ce fait indique l'urgence et la pertinence d'un document international qui consolide la valeur insupportable et inaliénable de la dignité de tous les individus humains. Ce que nous montrons dans cet article,

Direitos Humanos em Miguel Reale, dimensões ou historicismo axiológico
CARVALHO, José Maurício de

c'est comment les thèses de Miguel Reale entérinent les idées du document de l'ONU et comment elles apportent des éléments de soutien au milieu des difficultés d'application. Dans le développement de l'article, la méthode analytique a été utilisée pour structurer les justifications de Miguel Reale sur la dignité humaine. La méthode historique sera également utilisée, accompagnant Reale, pour expliquer que les valeurs reconnues dans le temps ont été considérées comme définitives.

Mots clé: Droits de l'homme. Dignité. Valeur. Invariance axiologique.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A importância de discutir os fundamentos dos direitos humanos é evidente aos especialistas e parece dispensável explicitá-la. Ainda assim vamos propor uma justificativa, pois o tema da dignidade, dos direitos humanos e sua validade são objetos importantes da jusfilosofia em sua afirmação histórica. Isso porque (ESTEPA e MAISONNAVE, 2020, p. 44): “los derechos humanos son enunciados políticos que necesitan de reflexión sobre su fundamento para servir como herramientas eficaces en la defensa de la dignidad humana en un contexto geopolítico determinado. En efecto, la pregunta en torno a su origen y desarrollo histórico es un punto de partida para abordar la materia que nos compete”.

As diferentes teorias do direito, tanto as que se inclinam ao jusnaturalismo, como as vinculadas ao juspositivismo, cuidaram de fundamentar os direitos humanos porque isso era condição para melhor defini-los e compreendê-los. As diversas teorias jusnaturalistas procuraram ao longo da história, o fundamento dos direitos humanos na relação existente entre Ética e Direito, dando menor ênfase ao desenvolvimento histórico. Esse vínculo Ética e Direito aparecia nas teorias substancialistas dos antigos gregos, no jusnaturalismo teológico medieval de Santo Agostinho e Santo Tomás e nos autores modernos como Baruch Espinosa, Samuel Pufendorf e John Locke. Um pouco diferente pensavam os jusnaturalistas existenciais como Ortega y Gasset e Werner Maihofer que falam não propriamente de uma natureza substancial, mas de algo propriamente humano. Se os jusnaturalistas reconheciam algo na natureza ou ao menos no homem que assegurava a dignidade humana e direitos, quando, por algum problema político, alguém perdia a nacionalidade, não havia instrumento que pudesse defendê-lo. Em contrapartida, as teorias juspositivistas (Thomas Hobbes, John Austin, Hans Kelsen, Heberth Hart, Norberto Bobbio) e teorias próximas ao positivismo jurídico como o realismo jurídico escandinavo da Escola de Upsala, o realismo jurídico de norte-americano de Oliver Wendell Holmes Júnior e seus sucessores, todos faziam os direitos humanos dependerem do direito positivo dos países, negligenciando ou reduzindo as razões axiológicas ou um direito natural como garantidor da dignidade.

Ao debruçarmos sobre a teoria do direito de Miguel Reale encontramos uma proposta de combinar aspectos do jusnaturalismo em sua versão historicista, com aspectos formais do positivismo jurídico. Dessa forma contornava diversos problemas da filosofia do direito numa síntese harmônica e coerente onde a norma jurídica não é apenas uma construção lógica, mas produto de uma construção histórica e axiológica (TEIXEIRA, 2010, p. 120/1): “que não pode ser interpretada como abstração dos fatos e valores que condicionaram o seu advento, nem dos fatos e valores supervenientes, assim como da totalidade do ordenamento em que se insere.” O que Teixeira comentou é que a teoria de Reale não reduz o fundamento do direito a uma dimensão, dando ênfase exclusiva às leis positivas, à lógica jurídica, à política, ao componente ético ou social de um povo, mas reúne todas essas dimensões no historicismo e personalismo axiológico.

São as razões dos aspectos múltiplos da teoria do direito de Reale que queremos apresentar, pois a fundamentação dos direitos humanos não pode depender apenas de uma dessas dimensões (lógica, política, ética, aspecto social), mas reunir todas elas numa única teoria. Perder esse aspecto amplo produz desvios indesejáveis. Por exemplo, as ideias de John Locke no *Segundo Tratado do Governo Civil*, considerando uma certa noção do direito natural à propriedade, concebia como válida a apropriação, pelos ingleses, das terras indígenas, a submissão do índio como escravo justificado nos direitos naturais do homem civilizado. Se o direito natural provoca tais distorções, o puro respeito à norma, independente da situação, igualmente provoca enormes injustiças por tratar igual

peçoas e situações diferentes. Estamos diante de questões complexas: como as sociedades explicam os direitos de seus integrantes? Como elas reconhecem valores transformando-os em direitos? Como evoluiu a compreensão desses direitos?

2 DIREITOS HUMANOS E GERAÇÕES

A ideia de que os direitos humanos foi uma construção histórica desenvolvida por diferentes gerações não é nova. As teses sobre a construção dos direitos humanos foram sendo concebidas conforme a vida social estabelecia necessidades que demandavam regulamentação desde a antiguidade clássica. O assunto evoluiu e ganhou densidade conforme se modificavam as exigências da sociedade. Sendo assunto que remonta a tempos distantes, expresso no *Direito das Gentes*, na antiga Roma, e havendo sido reafirmado com a ideia medieval de pessoa, as construções mais interessantes sobre dignidade e direito têm por base o humanismo renascentista e foram produto da modernidade, especialmente dos movimentos iluminista e contratualista dos séculos XVII e XVIII.

O renascimento reconheceu a dignidade do homem e seu valor destacando na vida pessoal, ainda que parcialmente, (SCIACCA, 1968, V.II, p. 23): “a vida ativa, a vida civil, onde o homem dá a medida de sua capacidade, age e colabora com os seus semelhantes pela edificação da cidade terrena.” Porém foram preciso séculos até que a ideia de pessoa humana levasse à construção de documentos em defesa da liberdade e da dignidade. Nesse momento o direito natural identificava não um homem disposto a guerra, mas a criar um império de ordem legal (id., p. 155): “o estado natural não é o estado de guerra e do homo lúpus (o hobbesiano *bellum omnium contra omnes*), mas a condição idílica de uma humanidade irmanada, sem pecado nem mal, reino de igualdade e justiça perfeitas.” Foi nesse período no qual se confiava na capacidade humana de fazer leis justas que surgiram (GUERRA e TONETTO, 2019, p. 51): “os projetos de paz perpétua, aos quais se unem movimentos do século seguinte inspiradores do (re)nascimento de um Direito das Gentes erigido sobre bases que têm os indivíduos e os elos por eles formados no centro de sua proteção.”

O que melhor caracteriza o projeto de uma paz perpétua entre as nações com base no Direito é o ensaio de Emmanuel Kant *Sobre a discordância entre a moral e a política; a propósito da paz perpétua*. Para aquele filósofo se o ordenamento jurídico determinar a conduta das pessoas e a ele submeter a moral não escaparemos de injustiças e não alcançaremos a paz perpétua. A paz entre as nações somente virá, ao contrário, se o Direito positivo e a ação do governante forem baseados numa moral imperativa que aproxime as leis e as ações dos governantes. Foi o que o filósofo procurou mostrar (KANT, 1985, p. 146):

Procurai primeiramente o reino da razão pura prática e sua justiça e então vos será dada vossa finalidade (o benefício da paz perpétua). Pois a moral tem em si a particularidade, até mesmo no que respeita a seus princípios de direito público (por conseguinte com relação a uma política capaz de ser conhecida *a priori*), de quanto menos torna dependente o comportamento de uma finalidade pré-estabelecida, da vantagem visada, seja ela física ou moral, tanto faz, contudo, concorda em geral com esse fim.

Uma moral rigorosa que submete o Direito e a ação política teria por base o respeito absoluto à dignidade da pessoa e seus direitos expressos no seguinte imperativo da razão (id., p. 144): “age de tal maneira que possas querer que tua máxima se torne uma lei universal (qualquer que seja a finalidade desejada por ti). Esse imperativo de proteção à pessoa e o respeito a sua dignidade explodiram nas Revoluções Inglesa e Francesa, respectivamente. Os direitos mencionados nos documentos são especialmente os relativos à liberdade pessoal e política e foram defendidas por diversas manifestações do chamado iluminismo, expresso através da tese (SOVERAL, 2014, p. 38): “jusnaturalista, pelo racionalismo iluminista, pelo contratualismo e liberalismo.” Essa geração defendeu, pela primeira vez na história (CARVALHO, 2012, p. 117): “uma teoria dos direitos humanos comuns a todos”.

Um pouco depois, já nos séculos XIX e XX surgiram os documentos jurídicos iniciais com referência explícita aos direitos humanos consolidado no Direito Internacional humanitário. Porém, somente depois da Segunda Grande Guerra foi que surgiram os parâmetros do Direito Internacional, quando a Organização das Nações Unidas criou a Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Revisando esse passado de estruturação dos direitos humanos, em 1979, o jurista Karel Vasak amadureceu uma tese que desenvolveu durante certo tempo e que consiste, metodologicamente, em associar diferentes categorias de direitos ao contexto histórico em que surgiram. Diversos especialistas comentam essa síntese de (ESTEPA e MAISONNAVE, 2020, p. 51): “Karel Vasak, funcionario de la UNESCO, en una conferencia para el Instituto Internacional de Derechos Humanos, cuando sintetizó la propuesta de las tres generaciones de derechos humanos.” Vasak apontou momentos históricos definidos na construção dos direitos humanos (LIQUIDATO, 2019, p. 13):

Karel Vasak figura como um grande expoente da classificação dos direitos fundamentais da pessoa humana em gerações. Em aula magna proferida no Instituto Internacional de Direitos Humanos de Estrasburgo, em 1979, dividiu os direitos humanos em gerações, ao se referir ao lema da Revolução Francesa, sendo a primeira geração os direitos de liberdade (direitos civis e políticos), a segunda geração os direitos de igualdade (os econômicos, sociais e culturais) e a terceira geração – que estaria agora em desenvolvimento, na sociedade internacional – os direitos de fraternidade (direitos de solidariedade, em especial o direito ao desenvolvimento, à paz e ao meio ambiente). A partir daí Norberto Bobbio teria seguido essa “tese” e criado a sua interpretação acerca dos direitos humanos divididos em gerações.

O pensamento de Vasak influenciou importantes pensadores como Norberto Bobbio, para quem a construção dos direitos humanos é realmente um processo histórico que nasceu de (TERENZI, 2018, p. 106): “árduas lutas entre os detentores de velhos privilégios e os defensores de novas liberdades. Assim, o fundamental para uma sociedade em determinado tempo não é igual para outros povos em épocas diferentes, caracterizando sua natureza histórica”.

Cabe observar que os direitos descritos especialmente nos documentos emanados da Revolução Francesa tinham grande significado, mas alcance restrito por limitarem-se à França, como destaca o texto a seguir (SOVERAL, 2014, p. 37): “cumpre-se salientar que as declarações de direitos do século XVIII foram promulgadas com amplitude, mas seus efeitos se limitavam a

esfera nacional.” Somente mais tarde foi que os direitos mencionados nos documentos da Revolução foram levados à esfera internacional quando (*Ibidem*): “formalizaram-se diversos acordos internacionais, em especial a partir do Congresso de Viena, tendentes a abolição da escravidão”.

A leitura historicista dos direitos humanos suscitou, inicialmente, um problema hermenêutico dando origem a polêmica sobre o uso do conceito geração, pois esse sugere sucessão, isto é, de que os novos direitos sucederiam os antigos, como uma geração segue outra. Então o conceito dimensões pareceu, a certo momento, ser um termo mais preciso porque traduz melhor a ideia de perspectiva no tempo e não de substituição de direitos. Daí existir uma certa preferência pelo conceito dimensões (CASTILHOS, 2012, p. 36/7):

Já mencionamos que atualmente há certo consenso quanto à conveniência do uso do termo “dimensões” em lugar de “gerações”, vez que esta implica ideia de superação, de negação de direitos anteriores pelos mais atuais. “Dimensões”, por outro lado, expressaria com maior acuidade a necessária complementariedade entre todos os direitos fundamentais.

As discussões entorno ao assunto não chegam, contudo, a provocar acirrada polêmica entre os especialistas porque a ideia de gerações que se sucedem na compreensão de direitos não equivale à substituição de direitos, apesar da preferência dos teóricos pelo termo dimensões. Essa parece, contudo, uma disputa sem grande sentido (LIQUIDATO, 2019, p. 16):

Não obstante haja críticas fundamentadas à classificação dos direitos humanos em gerações, muitas dessas críticas não têm fundamento. Não acreditamos, por exemplo, que os autores que falam em gerações tivessem em algum momento a ideia de que novos direitos humanos surgem substituindo os anteriores. É uma questão de pura lógica. Se o direito concede hoje ao indivíduo o direito de exigir do Estado que lhe dê educação de qualidade, moradia digna etc., de modo algum isso significa que esse mesmo indivíduo não goza mais do direito à vida, à liberdade etc. Preferimos a expressão dimensões dos direitos humanos. Entendemos que a análise dos direitos humanos em “dimensões” atenderia inclusive à necessidade didática de estudo destes, mas acreditamos que é perfeitamente possível conviver com o termo “gerações” de direitos humanos, desde que isso seja interpretado de forma a entender o núcleo coeso e indivisível da dignidade da pessoa humana.

A divisão dos direitos descritos por gerações, sendo os iniciais mais básicos e exigindo menor intervenção do Estado, ou seriam, ao menos, isentos de custos comparado aos demais, não é um argumento justificado com evidências. Isso porque todos os direitos precisam de intervenção do Estado para garanti-los e todos têm custos que precisarão ser suportados pela sociedade. Um exemplo são os direitos políticos, considerados os mais básicos, também eles precisam, entre outros, de gastos com o processo eleitoral e a manutenção de uma justiça eleitoral. A questão é a fragilidade da disputa hermenêutica devido a insuficiência do conceito dimensões (CASTILHO, 2012, p. 37):

Por certo, mesmo a implementação de direitos civis e políticos ocasionam gastos ao Estado, como o financiamento de toda a estrutura para captação e apuração dos votos em uma eleição, ou mesmo de todo o sistema de segurança pública para que sejam tuteladas, de modo minimamente razoável, a propriedade e a intimidade das pessoas. Por aí se vê que também direitos ditos de primeira dimensão exigem prestações positivas do Estado, o que evidência, uma vez mais, a insuficiência da classificação em dimensões, não obstante sua importância didática.

Tratar o processo histórico de construção dos direitos humanos, classificando-os em primeiros, como sendo aqueles de eficácia plena, dos quais são exemplos: os direitos à vida, à nacionalidade, às liberdades política, religiosa, de opinião, o direito ao asilo, o direito de propriedade, o direito à inviolabilidade do domicílio, a não tortura, a proibição à escravidão e os demais direitos não parece boa estratégia. Nesse caso falamos de direitos sociais ou de fraternidade, como sendo normas de eficácia limitada, por exemplo: os direitos relacionados ao meio ambiente saudável, ao desenvolvimento econômico, paz, informação. E ainda podemos mencionar os direitos de gênero, da criança, idoso, deficientes, minorias e os novos direitos da personalidade.

A distinção não parece boa, porque a Constituição Brasileira não faz essa diferença e porque a ideia de aptidão da norma se afeita pela possibilidade de sua aplicação concreta (id., p. 38):

Primeiramente porque não se encontra no texto constitucional qualquer diferenciação nesse sentido. Difícil enxergar na redação das normas constitucionais de uma ou outra dimensão de direitos fundamentais elementos que conduzam necessariamente à diferenciação apontada. Trata-se de construção teórica não necessariamente extraída da Constituição. Pelo contrário: o art. 5º, § 1º, da CF expressamente dispõe que as normas definidoras dos direitos e garantias fundamentais têm aplicação imediata. Em segundo lugar, é preciso considerar que a aptidão genérica para produção de efeitos em muito se aproxima da possibilidade de aplicação da norma ao caso concreto o que mitiga em boa medida a classificação posta.

Se há questão da diferenciação conceitual para traduzir a dimensão historicista dos direitos humanos não representa um assunto difícil de ser entendido e superado, há uma questão mais complicada que é o reconhecimento de uma hierarquia nos direitos humanos. Isto é, embora todos sejam importantes haveria alguns que são mais? O assunto já foi assim apresentado (id., p. 15):

Todos os direitos humanos estão nitidamente interconectados; não há hierarquia entre eles; não há um que venha antes e outros que podem ser deixados para depois; não há como se priorizar uns em detrimento de outros. Isso porque a dignidade do ser humano forma um todo uno, coeso e indivisível e o ser humano só se realiza em plenitude com a fruição dos direitos humanos concebidos de um modo indivisível.

Parece evidente que não se pode diferenciar esses direitos usando apenas a função, isto é, dizer se é primeiro, social ou político. Isso porque os direitos fundamentais dependem do Estado para sua realização tanto quanto qualquer outro, para assegurar que não sejam violados. Daí uma outra distinção parece se colocar ao se notar uma dupla realidade na fundamentação desses direitos (id., 39): “uma objetiva (direitos fundamentais como ordem de valores a apontar as diretrizes a serem seguidas pelo Poder Público (...)) e outra subjetiva (direitos fundamentais como direitos subjetivos de defesa do indivíduo.” Isso, por sua vez, significa falar de uma visão subjetiva de valor nos casos em que a dimensão objetiva não foi observada. O grande problema da fundamentação desses direitos é a dificuldade de uma justificativa válida, já que muitos autores comentam (SOVERAL, 2014, p. 43): “que não existiria uma moral universal, além de que alguns desses direitos seriam unilaterais, eurocêntricos ou negligentes com alguns grupos.” Esse problema não se resolve sem uma adequada compreensão dos valores e nesse ponto a axiologia realiana oferece bons argumentos.

3 DIREITOS HUMANOS E VALORES FUNDAMENTAIS

O estudo dos Direitos Humanos depende da clareza com que se compreende os valores fundamentais da humanidade, e esse debate, nas últimas décadas, foi enriquecido e ganhou relevância, pelo desenvolvimento da legislação nas nações integrantes da ONU e convenções internacionais que tratam dos direitos humanos. A legislação dos países membros foram gradualmente incorporando os direitos previstos na Declaração Universal nas suas cartas constitucionais, os artigos (GUERRA E TONETTO, 2019, p. 53):

“6º (direito à vida), 7º (interdição da tortura e de tratamentos cruéis, degradantes ou desumanos), 8º (interdição da escravidão), 11 (interdição da prisão por descumprimento de obrigação contratual), 15 (proibição de ser processado por fato que não seja previsto como crime ou que não seja considerado delituoso de acordo com os princípios reconhecidos pela comunidade das nações), 16 (direito ao reconhecimento da personalidade jurídica a todas as pessoas) e 18 (direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião), conforme previsão restritiva de seu artigo 4º.”

Por traz dos direitos descritos nas Cartas Constitucionais e na Declaração Universal da ONU há uma exigência crescente de fundamentação do valor da dignidade humana, que seria a pedra angular dessa construção normativa. Nesse sentido, a dignidade humana e o reconhecimento do valor da pessoa servem para apreender a natureza dos direitos presentes na legislação internacional, tanto da Declaração Universal quanto nos protocolos e acordos internacionais. Todos esses documentos tratam como valor absoluto a pessoa humana e sua dignidade, considerando que se trate de assunto resolvido. A prática mostra, contudo, a relevância de desenvolver a fundamentação.

Direitos Humanos em Miguel Reale, dimensões ou historicismo axiológico

CARVALHO, José Maurício de

A legislação cujo propósito é proteger a dignidade da pessoa, pretende garantir características inerentes à natureza humana e proteger contra o sofrimento injustificado, a tortura e o constrangimento. Nesses anos do século 21 os direitos descritos na legislação dos países estão ganhando novas abordagens e justificativas. (id., p. 61):

Essa apreensão da humanidade pelo Direito Internacional pode ter produzido um fenômeno de dupla dimensão: de um lado, a juridicização do conceito de humanidade é transformadora do próprio conceito – de um conceito filosófico e metafísico para um conceito jurídico; de outro lado, o Direito Internacional começa a passar por um processo de humanização propiciado pelo rompimento de algumas de suas bases herdadas do pilar da concepção de soberania do Estado.

As mudanças acima descritas no conceito de humanidade e da própria concepção do Direito Internacional são resultado de acontecimentos sociais contemporâneos, que passaram a exigir a proteção do ser humano na cena internacional e a imposição de limites à razão de Estado, restringindo tudo aquilo que interfere na dignidade.

A tese da razão de estado é antiga e na tradição luso-brasileira tem como exemplo a argumentação desenvolvida durante o segundo ciclo de contra-reformistas no século XVII. O Pe. Antônio Vieira, que viveu naqueles dias, fornece um exemplo dessa forma de pensar ao defender a posse das riquezas e o enriquecimento, não dos indivíduos, mas do Estado. Em outras palavras, aquilo que não era permitido como boa prática moral para os indivíduos, parece legítimo ser buscado pelos governantes para assegurar o bom funcionamento do Estado. Isso porque (CARVALHO, 1995, p. 57): “um forte poder constituído podia acumular um maior volume de bens materiais que as pessoas individualmente, pois a ele competia garantir a ordem social justa, exercer a beneficência e repelir os vícios como instrumento do bem público que era.” Então razão de estado é quando um princípio moral reconhecido é deixado de lado em função de um benefício maior do Estado, pensado como pessoa social. Foi o que explicou o Pe. Manoel de Góis, acreditando basear-se em Aristóteles (GÓIS, 1957, p. 133): “Aristóteles (...) julgou que para a felicidade, não para uma qualquer, mas do homem social... se requerem os bens externos como instrumentos para a defesa da República, para exercer a beneficência, repelir as injúrias e obrigações semelhantes.” Portanto, razão de estado, no contexto que queremos tomá-la, são argumentos que justificam a quebra da dignidade humana devido a uma razão maior e mais forte que os direitos fundamentais do indivíduo. Portanto, a justificação da dignidade humana precisa se colocar acima desses argumentos.

4 HISTORICISMO AXIOLÓGICO

A compreensão desse tema, com o qual Miguel Reale explica a construção dos direitos humanos como sendo obra de diferentes gerações, pede que consideremos três questões básicas em sua obra: o que é valor? Por que a pessoa humana é valor e o maior deles? Como se processa o reconhecimento de um valor jurídico no tempo? Antes de responder a essas questões entendamos o que é o historicismo axiológico. Trata-se (LLORENTE, 1989, p. 130): “do momento do processo

ontognoseológico que surge como objetivação histórica, em termos de experiência axiológica ou histórico-cultural”.

A primeira questão, Reale começa dizendo o que o valor não é. No capítulo no XIII da *Filosofia do Direito*, o pensador recusa a explicação psicológica dos valores porque (REALE, 1978, p. 196): “restaria sem explicação o fato incontestável de que os valores subsistem mesmo depois de cessados os desejos, ou quando os desejos não logram ser satisfeitos.” Ele recusa, igualmente, a explicação sociológica para os valores porque, são comuns os exemplos de que, no decorrer da história, um herói ou mártir defende um valor que é recusado por seus contemporâneos, mas que essa mesma sociedade o reconhece algum tempo depois como válido. Em outras palavras, quantas vezes (id., p. 201): “o partidário do valor autêntico não seja aquele que se divorcia das médias estimativas dominantes e contrapõe, heroicamente, ao comumente consagrado como concreção do valor mais alto.” Embora seja bem acolhido por especialistas, segundo Reale, o ontologismo axiológico de filósofos importantes como Max Scheler e Nicolai Hartmann também essa teoria, como as anteriores, não explica bem o problema do valor porque elas (id., p. 204): “estabelecem, (...), uma separação entre o problema do valor e o da história, ficando essa vazia de sentido.” As explicações a-históricas não alcançam o que é o valor porque o reconhecimento dos valores somente ocorre no tempo, com diferentes gerações.

Como as soluções psicológica e sociológica não fornecem boas justificativas para o valor, Miguel Reale meditará sobre como se dá (REALE, 1991, p. 131): “o estado nascente da experiência valorativa.” A questão básica é que a experiência é critério importante na construção das ciências, mas não somente a experiência física. Explica o jusfilósofo (REALE, 2000, p. 51): “a ideia de experiência é necessariamente axiológica, uma vez que o resultado de uma investigação só pode ser considerado válido à luz de um critério de valor que transcende o campo da experiência *qua tal*”.

Observando a experiência axiológica na história, Reale constatou que os romanos não usavam a palavra valor e os gregos tinham apenas uma pálida noção dela. O que os gregos formularam foi uma compreensão de bem como ser, de modo que o problema moral era uma invariante ontológica e não axiológica. Nessa forma de abordagem o problema chega à Idade Média na percepção de valor como bem, sendo o maior valor o supremo bem: Deus. O problema de valor não chega a aparecer na deontologia kantiana, embora o conceito comece a ser encontrado nas teorias econômicas do século XVIII. Porém, avaliou Reale, surgiu claramente (REALE, 1991, p. 137): “somente a cavaleiro dos séculos XIX e XX – a consciência plena de uma autônoma Teoria dos valores.” Porém, não foi ainda no começo do século XIX que se compreendeu que as bases axiológicas presentes no mundo da cultura, o que somente ocorreu com o desenvolvimento da noção fenomenológica de consciência intencional por Husserl, pois essa (id., p. 140): “culmina sempre numa projeção ou objetivação histórica”. Disso resultaram algumas teorias historicistas de valor para onde se dirigiu a problemática ética. Em outras palavras, a ética antes ocupada com outros problemas, nas últimas décadas concentrou-se na questão do valor (REALE, 2003b, p. 5): “no meu entender, é, efetivamente, essa a origem dos valores primordiais da ética, firmando-se em conquistas definitivas do processo cultural.” Esses valores básicos, Miguel Reale denominou de invariantes axiológicos e a eles voltaremos adiante.

As teorias historicistas dizem exatamente isso, o valor é uma criação cultural que se consolida no tempo (REALE, 1978, p. 205): “o ponto de partida não é, como se vê, uma hipótese artificial, mas a verificação irrecusável de que o homem adicionou e continua adicionando algo ao meramente dado.” Disso se conclui que o espírito humano projeta e modifica a natureza, conferindo-lhe algo novo no tempo, ou *historicidade dos valores*. Não da mesma forma que Karel Vasak que vê a historicidade dos direitos humanos construído em três gerações, ou melhor em três ciclos distintos. Reale entende que esse processo não se resume a um período específico da história, mas ocorre ao longo dela. Esse algo que o homem introduz no mundo com *objetividade*, em função

do poder criador do espírito, são os valores. Portanto, o valor não é a objetivação de uma consciência individual, afastada da criação coletiva, mas (id., p. 206/7): “a projeção do espírito para fora de si, no plano da História, é o que Hegel denominava espírito objetivo – expressão que podemos conservar sem aderir aos pressupostos do filósofo germânico.” Reale amarra a liberdade pessoal e a historicidade na Axiologia (CARVALHO, 2011, p. 157): “no âmbito da liberdade pessoal isso ocorre porque as escolhas têm a ver com os valores no espaço da história porque cada tempo articula sua própria constelação axiológica.” Portanto, o valor é uma criação da cultura num dado período do tempo, sendo possível aproximar as ideias de Reale das de Karel Vasak, quando esse último defendeu que os direitos humanos foram construídos por diferentes gerações no decorrer do tempo.

Complementando a explicação do que é o valor, além das duas características acima mencionadas, a saber, *historicidade* e *objetividade*, temos outras mais, segundo Reale: 1. *realizabilidade*, isto é, os valores podem se realizar; 2. a *inexauribilidade*, valores podem se realizar, mas não perfeita e completamente; 3. a *bipolaridade*, a um valor se opõe um desvalor, ao belo o feio, por exemplo; 4. *implicação*, pois valores se realizam afetando os demais; 5. a *preferibilidade*, porque apontam um sentido; 5. *hierarquização*, pois se encontram numa ordenada distribuição de valores em subordinação sucessiva de uns aos outros; *Incomensurabilidade*, pois não são quantificáveis.

A segunda questão é mais simples de ser compreendida. O que é a pessoa? Para Reale (LLORENTE, 1989, p. 134): “a pessoa é constante axiológica, a categoria axiológica fundamental, o valor fundamental, o valor fonte e primordial em virtude do qual e pelo qual todos os valores valem.” Explicando isso, o homem é valor porque é capaz de escolher livre e responsavelmente diferentemente dos outros seres e, por isso, ele estabelece a valia das coisas, isto é, (REALE, 1978, p. 210): “só o homem é capaz de valores e as ciências do homem são inseparáveis das estimativas.” Então, como ele é a origem ou fonte dos valores, é ele o (id., p. 191): “valor ou fonte espiritual de toda experiência axiológica.” Nesse sentido, o homem é o seu dever ser, e não se reduz a algo pronto que pode ser esgotado pela ciência. Ele é um ente em renovação que pode continuamente superar o que já foi e está consciente dessa sua capacidade de elevar-se acima do eu. Diz Reale (id., p. 211): “é dessa autoconsciência que nasce a ideia de pessoa, segundo a qual não se é homem pelo mero fato de existir, mas pelo significado ou sentido da existência.” O valor não teria carácter transcendente e força normativa se não integrasse (REALE, 2003, p. 141): “o ser mesmo do homem, aquilo que o homem substancialmente é e é chamado a ser.” Se a sociedade é o espaço de desenvolvimento da pessoa e nela que o indivíduo aprende os valores que vai cultivar, não se pode perder de vista que (REALE, 1978, p. 214): “a pessoa como autoconsciência espiritual é o valor que dá sentido a todo o evoluir histórico, ou seja, o valor cuja atualização tendem os renovados esforços do homem em sua faina civilizadora.”

Reale remonta essa compreensão da dignidade humana, como valor em si, ao filósofo Emmanuel Kant a quem se deve o reconhecimento de que a pessoa mesma (REALE, 2003, p.136): “como simples possibilidade de realizar-se na sociedade e no Estado, já possui um valor infinito, condição de toda vida ética.” A visão de Kant vai adiante da compreensão medieval e da formulação de Boécio que a diferenciava das coisas e demais entes (id., p. 137): “e se distingue por ser foco constitutivo de valores.” Trata-se, segundo Reale, da força da razão expressa no espírito, embora não de um eu inserido numa comunidade, de um eu diante de um tu. Esse reconhecimento se deve a Hegel, embora ele tenha perdido, na tentativa de valorizar a vida social, aquela compreensão de dignidade tematizada por Kant. Portanto, para nosso jusfilósofo (id., p. 139): “nem Kant, nem Hegel, digamos assim, nos satisfazem, mas é mister partir deles para superá-los, a fim de tentar responder, ao mais angustiante de todos os problemas, que é o do homem e da comunidade.” Reale propõe, então, uma síntese entre o personalismo e historicismo axiológicos, o primeiro com elementos do kantismo e o segundo do hegelianismo. Se Kant inspirou Reale a olhar a dignidade

da pessoa, Hegel o orientou a olhar a história (id., p. 140): “uma axiologia a-histórica, ou meta-histórica para mim não tem sentido”.

Vejamus a terceira questão. Na compreensão de Reale, o Direito, antes de qualquer coisa, é uma construção temporal ou histórica que corresponde a noção de justo, ou o acolhimento desse valor nos instrumentos legais. Trata-se de (id., p. 364): “uma experiência da qual se teve maior ou menor consciência, mas que assinala uma direção constante para a garantia de algo.” A descrição de Reale sugere que um valor vai aos poucos sendo reconhecido na sociedade e o Direito foi criado para preservá-lo. Reale denomina esse valor, reconhecido na história, de invariante axiológico como decorrente de uma espécie de consenso, (REALE, 1991, p. 143): “aceitação de toda gente, do homem comum e do homem de ciência, até a ponto de parecerem inatas, mas que no que tange ao mundo da cultura, são transcendentais.” Partindo desse consenso axiológico de uma comunidade nacional, o conteúdo do Direito se desenvolve na (REALE, 2003, p. 365): “temporalidade de seu ser histórico, em sua concreta universalidade.” Não se trata, porém, de qualquer tipo de conteúdo, mas de uma experiência espiritual-axiológica no tempo. Então, o Direito tem dois eixos, o histórico e o axiológico, explica Reale (id., p. 366): “cabe-nos ver o Direito como experiência social e o Direito como compreensão espiritual, isto é, a parte *objecti* e a parte *subjecti*, em intencionalidade no plano da consciência e no plano da História”.

Para Miguel Reale temos momentos em que os valores trazidos à consciência se tornam reconhecidos num grupo e formam diferentes configurações de valor. Isso foi expresso pelo jusfilósofo no conceito invariância axiológica, isto é, um núcleo de valores que uma vez reconhecidos tornam-se patrimônio da sociedade, isto é, (REALE, 1999, p. 39): “valores supremos e universais como os da pessoa humana, da liberdade, da solidariedade e agora do meio ambiente, que se projetam no processo histórico, pairando acima dele como se fossem inatos.” Esse é um problema central e essencial do pensamento realiano, isto é, (REALE, 1991, p. 131): “da existência ou não de valores fundamentais e fundantes que guiam os homens, ou lhes sirvam de referência em sua faina quotidiano.” A resposta positiva do pensador aponta o núcleo da justificação da dignidade e dos direitos humanos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pudemos evidenciar que a história dos direitos do homem tem raízes antigas em documentos que remontam ao *Direito das Gentes* que foi elaborado na antiguidade clássica. Pudemos também indicar que a vida das sociedades foi estabelecendo condições para o reconhecimento de valores que estão na base dos direitos humanos. Os direitos nascidos de valores reconhecidos na história mostram um lento processo de acolhimento onde a realidade da vida impunha novos desafios às sociedades. Ao longo da história surgiram garantias para a dignidade do homem baseada no reconhecimento de seu valor inalienável. Esse reconhecimento veio da tradição jusnaturalista, mas foi concretizado no Direito Positivo. Vimos ainda que para Karel Vasak tivemos diferentes gerações, nestes últimos séculos, que deram ênfase distinta aos direitos humanos, estando uma primeira mais ocupada das liberdades, uma segunda com a igualdade e uma terceira com a solidariedade. E, como a vida impõe continuamente novos desafios e questionamentos, é provável que a ênfase nos direitos humanos seja, nas próximas décadas, aproximada de outros assuntos. Vimos que, para Reale, o problema do desenvolvimento histórico da dignidade humana não se fecha nessas gerações.

No núcleo dos direitos humanos está o reconhecimento da dignidade da pessoa, que Miguel Reale denominou de valor fonte por ser a causa última de todos os demais direitos e que foi colocada no centro do ordenamento jurídico. Reale tinha claro que o dever moral não é igual ao dever legal, mas é indispensável (REALE, 2003b, p. 5): “para que haja justiça concreta, que se leve em conta, tanto na política quanto no direito, o que emerge de normas morais.” Estudiosos do tema consideram que a exigência de boa-fé, lealdade e justiça apontem para a incorporação legal do reconhecimento da dignidade da pessoa e a interdição do sofrimento imposto, como valores fundamentais que não podem ficar fora do ordenamento jurídico (GUERRA E TONETTO, 2019, p. 71/2):

Os crimes contra a humanidade e o crime de genocídio – tornou possível a identificação de dois valores que se entende ocuparem o topo da hierarquia de um conjunto de normas jurídicas: a proteção da dignidade humana e a interdição do sofrimento. Trata-se de valores que legitimam a existência de direitos de natureza universal e absoluta que fazem parte de um pequeno núcleo intangível: o direito à vida, o direito à integridade física, o direito à liberdade, o direito à liberdade sexual, o direito à não discriminação e o direito à não submissão a tratamentos desumanos, cruéis ou degradantes.

A citação acima traduz um aspecto essencial da compreensão de Miguel Reale sobre a legislação dos direitos humanos, a norma jurídica concreta, criada numa certa nação, não se afasta dos valores éticos reconhecidos numa certa tradição cultural (REALE, 1981, p. 118): “ela assume em si o que há de permanente e essencial nos fatos e valores, na condicionalidade espaço-temporal em que ela é estruturada e deve ser aplicada”.

A síntese teórica de Miguel Reale reúne, na mesma formulação, argumentos do personalismo, historicismo axiológico, direito natural e positivo, esses últimos para o jusfilósofo não constituem duas ordens opostas. É isso que estabelece uma certa síntese dialética à relação tensional e que resulta (GARCÍA, 1999, p. 127): “no caráter ético-humanista da vida jurídica.” Esses pontos, como já foi mencionado deitam raízes na tradição cristã (CARVALHO, 2011, p. 159): “a filosofia de Miguel Reale possui pontos de contato com a tradição cristã (...): a ideia de pessoa como fonte de todos os valores, o entendimento de que a sociedade se organiza para realizar o bem comum e o vínculo entre o Direito Natural e o Direito Positivo.” O homem é valor fonte (REALE, 1991, p. 141): “porque somente ele é originariamente um ente capaz de tomar consciência de sua própria valia, da valia de sua subjetividade.” Essa consciência vem do processo histórico e não de súbita iluminação.

O valor da pessoa e o núcleo inatingível da sua dignidade descrita na Declaração Universal de Direitos Humanos é resultante do reconhecimento, pelo Direito Positivo dos Estados formadores da ONU, de realidades transcendentais da consciência que estão na base da dignidade humana. Esses valores foram reconhecidos como válidos na história dos povos (GARCÍA, 1999, p. 72): “o direito à vida, à integridade física, à liberdade de escolhas e sexual, o direito à não discriminação e o direito à não submissão a tratamentos desumanos, cruéis ou degradantes”. Ao ser incorporado a diferentes Constituições, os valores propostos em princípios pela ONU não revelam um governo universal. Indicam, unicamente, que a entidade supranacional constituída pela enorme maioria das nações da terra, reconhece valores que foram admitidos como válidos pela consciência humana e que esses valores devem orientar os direitos do homem na legislação das nações da terra.

REFERÊNCIAS

- CARVALHO, José Maurício de. **Caminhos da moral moderna**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995, 342 p.
- CARVALHO, José Maurício de. **Miguel Reale: ética e filosofia do direito**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011. 224 p.
- CARVALHO, José Maurício de. Totalitarismo e ética em Ortega y Gasset. p. 105-130. *In: Poder e moralidade; o totalitarismo e outras experiências antiliberais na modernidade*. São Paulo: Annablume, 2012.
- CASTILHO, Ricardo. **Direitos Humanos**. 2. ed., São Paulo: Saraiva, 2015. 273 p.
- GARCÍA, Angeles M. **A teoria dos valores de Miguel Reale**. São Paulo: Saraiva, 1999. 127 p.
- ESTEPA, Constanza M. e MAISONNAVE, Marcelo A. Origen, fundamento y evolución histórica de los derechos humanos. p. 43-56. **Revista Direitos Humanos e Sociedade**. v. 3, n. 1, Criciúma, PPGD UNESC, 2020.
- GÓIS, Manuel de. **Disputas do Curso Coninbricense sobre os livros de moral a Nicômaco**. Lisboa: Altos Estudos, 1957.
- GUERRA, Sidney C.S. e TONETTO, Fernando F. Impactos da Declaração dos Direitos Humanos sobre o desenvolvimento do novo direito internacional. p. 50-72, **Revista Direitos Humanos e Sociedade**. v. 7, n. 14, Criciúma, PPGD UNESC, 2019.
- KANT, Immanuel. Sobre a discordância entre a moral e a política; a propósito da paz perpétua. p. 130 – 153. *In: Textos Seletos*. Petrópolis, Vozes, 1985.
- LIQUIDATO, V.L. Viegas. Direitos fundamentais da pessoa humana: classificação em gerações/dimensões. p. 11-17. *In: Direitos Humanos Fundamentais*. Brasília: Ministério Público, 2019.
- LLORENTE, Francisco Olmedo. **La filosofía crítica de Miguel Reale**. Cuenca: Universidad de Cuenca, 1989. 238 p.
- REALE, Miguel. Comentários de Miguel Reale. p. 111-119. *In: Miguel Reale na UnB*. Brasília: Editora da UnB, 1981.
- REALE, Miguel. Invariantes axiológicos. p. 131-144. *In: Estudos Avançados*. São Paulo: USP, v. 5, n. 13, 1991.
- REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. 8. ed., 2 v. São Paulo: Saraiva, 1978. 745 p.
- REALE, Miguel. **Variações**. São Paulo: GDR, 1999. 192 p.
- REALE, Miguel. **Cinco temas do culturalismo**. São Paulo: Saraiva, 2000. 56 p.

Direitos Humanos em Miguel Reale, dimensões ou historicismo axiológico
CARVALHO, José Maurício de

REALE, Miguel. **Teoria tridimensional do Direito, Teoria da Justiça, Fontes e modelos do direito**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2003. 318 p.

REALE, Miguel. **Variações 2**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2003 b, 91 p.

SCIACCA, Michele Federico. **História da Filosofia**. 3. ed., v. II, São Paulo: Mestre Jou, 1968. 212 p.

SOVERAL, Raquel T. Direitos humanos: por um olhar na evolução, nas dimensões e na internacionalização do direito. p. 33-49. MENECOTI, Daniela et al. **Direito internacional dos Direitos Humanos**. Florianópolis: CONPEDI/UFSC, 2014.

TEIXEIRA, António B. **Sentido e valor do direito**. 4. ed., Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 2010. 372 p.

TERENZI, Gabriel Vieira. A subversão do termo *Direitos Humanos* na sociedade brasileira contemporânea, seu processo histórico e suas consequências. **Revista Juris Pesquisa**, Araçatuba, SP, v.01, n. 01, p. 104-117, 2018.

**APUNTES SOBRE LOS APORTES DE KIERKEGAARD AL
PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO**

[NOTAS SOBRE AS CONTRIBUIÇÕES DE KIERKEGAARD PARA O PENSAMENTO
CONTEMPORÂNEO]

[NOTES ON KIERKEGAARD'S CONTRIBUTIONS TO CONTEMPORARY THOUGHT]

Yésica Rodríguez

yrodrigu@campus.ungs.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0002-0530-6805>

Doutora em Filosofia pela Universidade de Buenos Aires, Argentina. Professora de Filosofia na Universidade Nacional de General Sarmiento. Membro Pós-Doutora do Conselho Nacional de Ciência e Tecnologia da República Argentina. Membro do Programa de Pesquisa de Filosofia Pós-Hegelianista no Instituto de Ciências da Universidade Nacional de General Sarmiento. Professora de Metafísica e Problemas de Filosofia na Universidade Nacional de General Sarmiento.

DOI: [10.25244/tf.v15i1.4648](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.4648)

Recebido em: 08 de janeiro de 2023. Aprovado em: 10 de março de 2023

Caicó, ano 15, n. 1, 2022, p. 45-56

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i1.4648](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.4648)

Dossiê Aristóteles dito de muitos modos – Fluxo Contínuo



Resumen: Podemos asegurar que desde 1844 los pseudónimos de Kierkegaard abandonarán dos supuestos típicamente modernos. Ambos pseudónimos intentarán desarrollar una comprensión del sujeto que deje atrás tanto la noción de una subjetividad auto-transparente como el intelectualismo ético. Uno de los lemas de la Modernidad es que todo individuo puede acceder a un grado de desarrollo personal que lo faculte para una organización de su existencia en la cual intereses, necesidades y compromisos personales y sociales encuentran una integración.¹ Ahora bien, esta posibilidad descansa sobre el supuesto de que el sujeto conoce cabalmente aquello sobre lo cual ejerce su capacidad de determinación. La psicología de los pseudónimos kierkegaardianos se propone asumir el supuesto contrario. Axel Honneth expone que fueron dos los movimientos del siglo XX que condujeron a la crisis del concepto clásico del sujeto. El primero es la crítica a la subjetividad de la psicología de Freud, con la cual comprobó que el sujeto no puede ser transparente para sí mismo; el segundo, es el que producen los análisis tardíos de Wittgenstein y Saussure, quienes realizan una crítica al sujeto en términos de la filosofía del lenguaje, negando así la idea de autonomía en términos de la autoría del sujeto. En este sentido, el aporte de Kierkegaard al pensamiento contemporáneo es contundente. Ya que, la teoría de la subjetividad limitada da cuenta un siglo antes de esta imposibilidad de unidad del yo, y tan pronto como ésta se “expresa” en palabras, pierde su verdadera calidad de sensualidad y con demasiada facilidad “desaparece” en alguna otra forma abstracta.

Palabras clave: Kierkegaard. Psicología. Subjetividad. Comunicación.

Resumo: Podemos estar certos de que a partir de 1844 os pseudónimos de Kierkegaard irão abandonar dois pressupostos típicamente modernos. Ambos os pseudónimos tentarão desenvolver uma compreensão do assunto que deixe para trás tanto a noção de subjectividade autotransparente como o intelectualismo ético. Um dos slogans da modernidade é que cada indivíduo pode atingir um grau de desenvolvimento pessoal que lhe permita organizar a sua existência na qual os interesses, necessidades e compromissos pessoais e sociais estejam integrados. No entanto, esta possibilidade assenta no pressuposto de que o sujeito está plenamente consciente daquilo sobre o qual exerce a sua capacidade de determinação. A psicologia dos pseudónimos de Kierkegaardian propõe assumir o pressuposto oposto. Axel Honneth argumenta que dois movimentos no século XX conduziram à crise do conceito clássico do assunto. A primeira é a crítica da subjectividade na psicologia de Freud, que provou que o sujeito não pode ser transparente para si mesmo; a segunda é a análise tardia de Wittgenstein e Saussure, que criticam o sujeito em termos da filosofia da linguagem, negando assim a ideia de autonomia em termos da autoria do sujeito. Neste sentido, a contribuição de Kierkegaard para o pensamento contemporâneo é convincente. Pois, a teoria da subjectividade limitada explica um século antes esta impossibilidade da unidade do eu, e assim que esta é "expressa" em palavras, perde a sua verdadeira qualidade de sensualidade e "desaparece" com demasiada facilidade noutra forma abstracta.

Palavras-chave: Kierkegaard. Psicologia. Subjetividade. Comunicação.

Abstract: We can be sure that from 1844 Kierkegaard's pseudonyms will abandon two typically modern assumptions. Both pseudonyms will attempt to develop an understanding of the subject that leaves behind both the notion of a self-transparent subjectivity and ethical intellectualism. One of the slogans of Modernity is that every individual can access a degree of personal development

¹ Cfr. HONNETH, Axel. Autonomía descentrada. Consecuencias de la crítica moderna del sujeto para la filosofía moral, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, trad. Diller, Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 2009, p. 281.

that empowers him for an organization of his existence in which interests, needs and personal and social commitments find an integration. However, this possibility rests on the assumption that the subject is fully aware of that over which he exercises his capacity of determination. The psychology of Kierkegaardian pseudonyms proposes to assume the opposite assumption. Axel Honneth argues that two movements in the twentieth century led to the crisis of the classical concept of the subject. The first is the critique of the subjectivity of Freud's psychology, with which he proved that the subject cannot be transparent to himself; the second is that produced by the late analyses of Wittgenstein and Saussure, who make a critique of the subject in terms of the philosophy of language, thus denying the idea of autonomy in terms of the subject's authorship. In this sense, Kierkegaard's contribution to contemporary thought is forceful. For, the theory of limited subjectivity accounts a century earlier for this impossibility of unity of the self, and as soon as this is "expressed" in words, it loses its true quality of sensuality and all too easily "disappears" into some other abstract form.

Key words: Kierkegaard. Psychology. Subjectivity. Communication.

INTRODUCCIÓN

Argumentaré que hay una *teoría de la subjetividad* que se desprende de dos obras pseudónimas, que si bien son de distintos periodos y están escritas por pseudónimos distintos, desde esferas completamente diferentes, se concentran en un abordaje psicológico del individuo: *El concepto de angustia* (CA) de 1844 de Vigilius Haufniensis y *La enfermedad mortal* (EM) de 1849, firmada por Anti-Climacus. La psicología es una herramienta al servicio de la argumentación filosófica que hace posible la representación de movimientos existenciales que no podrían ser captados por medio de la observación de sujetos reales inmersos en situaciones ordinarias. La experimentación psicológica crea o recrea un tipo humano específico y a continuación lo somete a circunstancias previamente establecidas con la finalidad de captar la tensión producida por ellas en el sujeto. Ahora bien, la «psicología» del danés no se agota en la exposición de los avatares anímicos de estos personajes, es decir, no se limita al estudio de lo particular, sino que quiere contribuir a la formulación de «declaraciones psicológicas generales» (THEUNISSEN, 2005, p. 15) sobre el ser humano. De modo que, el danés también desarrolla una «psicología teórica». Esta teoría psicológica procura investigar sobre el modo en que el individuo experimenta su libertad bajo la presión de la corporalidad, la inserción temporal y la relación consigo mismo y los otros. La categoría central de la «psicología teórica» es el *pecado*, este concepto determina la concepción dogmática del ser humano que asume la *segunda ética*. Sin embargo, tanto Vigilius Haufniensis como Anti-Climacus desisten de un tratamiento directo del pecado por considerar que ninguna ciencia puede abordar esta noción. En lugar de una investigación abierta y directa del pecado, los pseudónimos optan por el abordaje de lo que Patricia Dip denomina «fenómenos paralelos» (DIP, 2005, p.126) la angustia y la desesperación. La relación teórica de la psicología con el pecado es lo que permite distinguir entre el enfoque de CA y el de EM. Por ejemplo, la propuesta de Haufniensis se concibe a sí misma como una investigación que se encamina hacia el dato revelado, pero que, con todo, permanece dentro de los límites de consideraciones estrictamente humanas. Como el pseudónimo afirma su libro versa sobre psicología y no del pecado, ya que este último pertenece al ámbito de la teología.² No obstante se trata de una «psicología espiritualista» en la medida en que hace del espíritu la nota distintiva del ser humano. Este tercero transforma la síntesis natural inmediata en una libre mediada³. Justamente, la angustia será aquella vivencia, estrictamente humana, que enfrenta al individuo a su condición esencial: únicamente un ser libre, y que se experimenta tal, puede angustiarse, porque únicamente un ser libre puede diferir de sí mismo. Por su parte, la obra de Anti-Climacus consagrada a la desesperación se subtitula «una exposición cristiano-psicológica para edificar y despertar»⁴ asume como punto de partida un supuesto dogmático, el pecado, y nos invita a reflexionar sobre el hombre desde esa perspectiva, a la que llamamos «antropología teológica». Debido a que para el autor pseudónimo la real dimensión de lo humano se manifiesta cuando el individuo «delante de Dios» y es consciente de su carácter pecador. El análisis de la subjetividad desplegado en las páginas del tratado de la desesperación concibe la estructura del yo humano ya no, como todavía lo hacía CA, desde la posibilidad del pecado, sino desde la realidad efectiva de éste (Cfr. FIGAL, 2010, p.26). En ambas obras nos encontramos con una investigación en torno a la libertad (Cfr VALLS, 2000, p.190). En EM, se trata de un análisis indirecto, puesto que la libertad

² “El presente escrito se ha impuesto la tarea de tratar el concepto de angustia de manera psicológica, teniendo a la vista e *in mente* el dogma del pecado hereditario. En este sentido tiene que habérselas también, aunque tácitamente, el concepto de pecado. El pecado, sin embargo, no es un tema de interés psicológico, y querer tratarlo de esa manera no sería sino presentarse a una equívoca ingeniosidad” (SKS 4, 322 / CA, 135).

³ Cfr. SKS 4, 349 / CA, 161 y SKS 4, 354 / CA, 165.

⁴ SKS 11, 115 / EM, 23.

se nos muestra desde aquellos fenómenos (las diversas modalidades de la desesperación) en los cuales el yo experimenta su pérdida. En cambio, el tipo de discurso psicológico espiritualista de *CA* tiene como presupuesto que el sujeto es espíritu y el territorio donde se encuentra es el de la libertad, porque en definitiva, es posible acceder por medio de la angustia a la libertad. La angustia se define como la posibilidad de que la libertad se revele a sí misma. Y, sin embargo, muy pronto, Haufniensis aclara que la libertad nunca es posible, tan pronto como lo es, es real. Y así, mientras que la angustia es la posibilidad de que la libertad se revele a sí misma, la libertad, como Dios, nunca es posible, simplemente lo es en devenir (Cfr MARINO, 1998, p.317-318). Ante esta situación, la preocupación de Haufniensis será buscar una herramienta epistemológica en la psicología, ya que, si bien el pecado no puede explicarse, la angustia, que éste manifiesta, proporciona una posibilidad de acceso al yo. De este modo nace la teoría de la subjetividad de Kierkegaard.

1 HACIA UNA NUEVA COMPRENSIÓN DEL SUJETO

Podemos asegurar que desde 1844 los pseudónimos de Kierkegaard abandonarán dos supuestos típicamente modernos. Ambos pseudónimos aquí citados intentarán desarrollar una comprensión del sujeto que deje atrás tanto la noción de una subjetividad auto-transparente como el intelectualismo ético. Uno de los pilares fundamentales de la Modernidad es la confianza en la capacidad que posee el individuo concreto para definir su conducta de manera libre y sin ser forzado. Todo individuo puede acceder a un grado de desarrollo personal que lo faculte para una organización de su existencia en la cual intereses, necesidades y compromisos personales y sociales encuentran una integración (Cfr HONNETH, 2009, p.281). Ahora bien, esta posibilidad descansa sobre el supuesto de que el sujeto conoce cabalmente aquello sobre lo cual ejerce su capacidad de determinación. La psicología de los pseudónimos kierkegaardianos se propone asumir el supuesto contrario. Para Haufniensis y Anti-Climacus, los fenómenos de la angustia y la desesperación son el indicio de que la subjetividad realmente existente no se agota en su aspecto consciente y racional, sino que contiene elementos ocultos que se resisten a la manifestación. De hecho, como afirma Darío González (2003, p.379), para los pseudónimos el tema mismo de la psicología es dicha resistencia. De esta manera, el proyecto moderno de una auto-determinación radical es puesto en cuestión por la obra del danés. Al mismo tiempo, el planteo de los pseudónimos kierkegaardianos también excede el horizonte moderno en el sentido de que esa falta de claridad del sujeto sobre sí mismo, que debilitaría la capacidad de auto-determinación humana, ya no puede ser atribuida a una falla o confusión del pensamiento, presumiblemente ocasionadas por la dimensión sensible y empírica del sujeto, sino que tiene su origen en una actividad negativa de la libertad. Por este motivo, como sostendrá Anti-Climacus, los filósofos modernos, de Descartes a Hegel, se equivocan cuando reducen el mal a ignorancia o confusión intelectual. La psicología kierkegaardiana, por tanto, rebasa la Modernidad cuando afirma que el mal no se trata de ignorar el bien o de conocerlo incorrectamente, sino de *no querer* conocer el bien.⁵ Si bien Haufniensis entiende al sujeto humano desde una perspectiva cristiana, su libro sólo se *orienta* hacia una comprensión cristiana de la existencia, mientras que Anti-Climacus, por el contrario, retrata la idealidad de una existencia cristiana como tal. No obstante, en muchos aspectos importantes, Anti-Climacus continúa con el trabajo de Haufniensis, ya que retoma mucho de lo que el pseudónimo

⁵ Cfr. SKS 11, 207 / EM, 124.

intenta transmitir en su obra, pero desde un punto de vista decididamente cristiano (MAREK apud STEWART, 2015, p.40-41). Anti-Climacus llama la atención del lector sobre el problema de la existencia cristiana, ayudándolo a tomar conciencia de la gravedad de las principales categorías cristianas, demandando autorreflexión, deteniendo al individuo forzándola a regresar dentro de sus límites. Ya que, si bien Dios es quien fundamenta y permite la realización efectiva del yo en el mundo, el individuo debe constituirse a sí mismo en su libertad para luego poder ser dirigido por su propio espíritu a reconocer que en su constitución algo lo trasciende y lo vuelve un ser *especial*. Este carácter espiritual del hombre es la característica genérica humana que trae consigo la posibilidad del pecado. Este abordaje por medio de la psicología espiritualista brinda la posibilidad de mostrar las consecuencias que el pecado trae a la existencia de los hombres (Cfr RODRÍGUEZ, 2022). Estas consecuencias no se presentan como trasgresión a la ley divina pensada como ley externa, sino que, tal y como Dios es presentado, la definición de hombre que el danés nos aporta, lo incorpora como el tercero que fundamenta la relación del yo consigo mismo. Este modo de entender al hombre lo lleva a formular una antropología teológica, ya que incorpora a Dios a la propia definición del hombre, mediante el uso de conceptos dialécticos. El hombre definido como una síntesis que se relaciona consigo misma, y de la cual se tiene consciencia lleva a los límites el abordaje de lo que la subjetividad es, por medio de la paradoja que representa ser un existente.

Una vez que se desarrollaron las interpretaciones modernas del hombre como el ser que tiene conciencia de sí mismo, pudo aparecer en el centro de la estructura antropológica del concepto de pecado la contradicción del hombre consigo mismo. Este punto de vista ha sido adoptado, con extraordinaria agudeza, por Kierkegaard en su análisis de los fenómenos de angustia y desesperación. El hombre es espíritu en tanto que síntesis de cuerpo y alma; pero, por otra parte, debe realizarse a sí mismo llevando a cabo esa síntesis, y, a tal empresa de la libertad va ligada la angustia. El aferrarse a la propia finitud se corresponde con la pérdida de la infinitud, a la que el hombre está destinado, y que acontece cuando el espíritu quiere realizar la síntesis de su cuerpo finito con el alma, adherida a lo infinito, y solamente puede llevarla a cabo sobre la base de la propia finitud. Con esta intuición en *EM* Kierkegaard va más allá de *CA*, en donde el espíritu aún se añadía al cuerpo y al alma como el *tercero* que es la síntesis de ellos, pero que a la vez, debe producirla, y donde todavía pensaba que la síntesis de tiempo y eternidad carecía de un tercero. En cambio, en *EM* lo que se dice acerca de la síntesis de infinitud y finitud es que en ella la relación misma es el *tercero*. De este modo queda comprendido el “espíritu” como autoconciencia, pues la relación del sí mismo consigo, en tanto que síntesis de finitud e infinitud, tiene lugar como autoconciencia de ser sí mismo. Por otra parte, el concepto de la autoconciencia está referido al de la relación de lo finito y lo infinito, por ello, el hombre, en tanto que relación con lo infinito, no se ha establecido a sí mismo, sino que ha sido establecido por otro, y se relaciona con ese otro por ser *el poder que lo ha establecido*. Aquí la relación con los elementos heterogéneos de la constitución primitiva del hombre tiene lugar en una unidad inmediata con su naturalidad. Unidad, pero negativa, es decir, sin que la relación de los elementos esté relacionada con la relación misma, en la que el espíritu está presente, inconsciente, soñando. Las determinaciones intermedias nos conducen, de la dimensión corporal a la dimensión psíquica. La verdad, no se encuentra en ninguna de estas polaridades. Hay una discontinuidad que revela que el espíritu se ha olvidado como el elemento impensable de la relación. Sin embargo, es precisamente el espíritu el que posibilita la existencia de los polos o elementos heterogéneos de la constitución del yo. Comprender esta relación paradójica entre los elementos heterogéneos que constituyen el yo, sólo se puede ver a través de la psicología espiritualista a la que Haufniensis recurre.

Según Haufniensis, el pecado no es un tema que caiga bajo el dominio de ninguna “ciencia”, más bien, el pecado es una actualidad que debe ser tratada de manera existencial, no en un contexto académico, que altera el verdadero concepto de pecado al someterlo a la refracción no esencial de

la reflexión, transformándolo así en un *estado* que es *anulado* por el pensamiento. De este modo, la psicología trabaja en concierto con la dogmática, explicando la posibilidad real o actual del pecado para que ella pueda comenzar su trabajo de explicar la posibilidad ideal o conceptual del pecado a través del concepto de pecado hereditario. En este marco explicativo, Kierkegaard subraya que el carácter indescifrable de la acción, la intención, tiene como fundamento último la heteronomía, pues descansa en la obediencia a Dios. La acción encuentra en la razón su límite, y trasciende el problema explicativo poniéndole un punto final en el accionar mismo o “salto”, por medio del cual la continuidad didáctica de la cadena de razonamientos que justifica el obrar, es interrumpida. Aquí se muestra la relación ambigua de angustia y desesperación. En la angustia, lo que más destaca es el carácter del movimiento, del salto en su relación con la nada y la posibilidad. Cuando se pone el pecado, la situación pasa de la posibilidad a la realidad, es decir, a un estado. El individuo atrapado psicológicamente en un estado, no tiene más movimiento, solo insistencia persistente en lo que se pone. Por tanto, el salto “con lo repentino de lo enigmático” estalla y, ahora, la posibilidad tiene el poder de sacar al hombre de un estado de hecho, en un molde, para dar una nueva forma al espíritu. En el fenómeno de la desesperación, esta ambigüedad también ocurre. Dado al análisis estructural del ser humano, que Kierkegaard propone, es decir, gracias a la síntesis del yo, es que el aspecto psíquico puede imaginar posibilidades futuras basadas en el presente y el pasado del individuo (el aspecto físico). Es decir, la relación estructural entre las propias posibilidades futuras, presentes e imaginadas, forma parte de la forma de ser del humano que se relaciona siempre con el futuro a través de la ambigüedad de la atracción y de la repulsión, simultáneamente, lo cual produce angustia.

El abordaje que Haufniensis inaugura pretende mostrar las *determinaciones intermedias* presentes en el yo concebido como libertad, precisamente como fenómenos paralelos que indican un malestar. Es por medio de la angustia que, en tanto síntoma, puede aproximarse al pecado. Entendemos, que, tanto la angustia como la desesperación, en tanto traen al plano de lo psicofísico el síntoma del malestar, en tanto son padecimientos del sujeto que se manifiestan en grado sumo de malestar y de desorientación de la interioridad, impidiendo la unicidad del yo, como sostiene Anti-Climacus, son sintomáticas de una enfermedad. Por lo tanto, conviene presentarlas, como cualquier otro síntoma, para sanarlas.

2 LA SUBJETIVIDAD EN SUS LÍMITES

Si bien la interioridad sólo puede ser mostrada bajo las manifestaciones negativas sintomáticas del sujeto que las padece, en éstas no hay, como lo pretende el Idealismo, posibilidad de mediaciones racionales que permitan el conocimiento total que se esconde detrás de aquello que se manifiesta. Esto se debe a que el fundamento último está dado por algo que trasciende lo manifestado y que se ubica en el terreno de la paradoja. De modo que hay algo que nunca está concluido, ni para el propio sujeto ni para aquel que quiera acceder a la subjetividad *por fuera* de ella. El hombre, inmediatamente, tiene un yo (personalidad) que se obtiene por la vía electiva de sí mismo, pero está llamado a vivir una vida relacional, integrándose, conquistando un yo, es decir remitiendo su acción a su fundamento. Esta transición de un yo fragmentado y desesperado a un yo relacional e integrado que propone la forma de vida ética, sin embargo, parece no transgredir sus propios límites, ya que el hombre no es un yo, sino que debe *llegar* a serlo. Para comprender la situación en la que el individuo lucha por alcanzar su singularidad (*den Enkelte*), Kierkegaard

asume la determinación del hombre como espíritu y, por tanto, para la apropiación de la subjetividad del yo, la angustia y la desesperación serán esenciales. En este “pasaje o transición”, aparecen determinaciones intermedias, síntomas que afectan y, por así decirlo, posesionan al hombre, lo movilizan, colocándolo en el movimiento del devenir del yo. En el marco de este abordaje se muestran los límites y las imposibilidades de construir una teoría de la subjetividad que pretenda dar por culminada la discusión sobre lo que *es* la subjetividad. La pretensión de conocimiento sobre lo que es el yo desde un punto de vista exterior es desde el inicio vedada por la incorporación a la antropología del concepto de espíritu con referencia a un fundamento teológico. El hombre definido como una síntesis que se relaciona consigo misma, y de la cual se tiene consciencia lleva a los límites el abordaje de lo que la subjetividad es, por medio de la paradoja que representa ser un existente. De este modo, la teoría de la subjetividad kierkegaardiana, será una teoría de los límites, la cual mostrará el fracaso de la modernidad y al mismo tiempo propondrá nuevos modos de pensar el sujeto desde pequeños puntos luminosos que se irán construyendo para el propio sujeto existente en el transcurrir de su existencia. La constitución de la autoconciencia tiene como límite el querer, definido doblemente como desesperación y paso previo a la fe. La psicología espiritualista, no pretende la verdad objetiva, sino la certeza subjetiva, por medio de la ambigüedad de los conceptos psicológicos. Es por ello que, de existir una verdad, la misma debe darse en el proceso de actualización de posibilidades que constituye la existencia misma del propio existente.

La relación con la nueva realidad que la fe descubre le exige al sujeto un tipo de comunicación que supere la comunicación inmediata, para ubicar al pensador subjetivo religioso en una nueva relación a la que Kierkegaard denomina la doble naturaleza de la existencia. La doble reflexión del pensador subjetivo implica la apropiación de su devenir sujeto, restando importancia a la obtención de resultados objetivos. La diferencia del pensador objetivo y el subjetivo se expresa bajo la forma de la comunicación, ya que el pensador subjetivo debe estar atento a la implicación de la verdad en su propia existencia, es decir, para comunicar una verdad debe existir en ella (Cfr JARAUTA, 1975, p.96).

3 LA CASTRACIÓN DEL YO

Esta teoría de la subjetividad que se inicia con la libertad y produce un derrumbe de aquello que se constituyó mediante el acto de la elección, debido a la irrupción de lo trascendente puede denominarse una teoría de la frustración, en tanto impedimento, o en términos de Lacan, castración (Cfr LACAN, 2011). La castración es la transposición significativa de lo que se cumple, una transposición donde interviene la ley. Y la ley sublima todo lo que ha aparecido anteriormente como contingencia o accidente. Es en virtud de la ley que, lo que se concibe como privación o frustración deviene, para ser precisos, en la deuda. Se vislumbra la amenaza de la castración, virtual o realizada, que implica fundamentalmente la incidencia del *Otro* (MILLER, 2018). En el Seminario X Lacan plantea la cuestión de saber cuál es la naturaleza del agente que opera y resuelve esta cuestión de manera combinatoria. La presentará como: (1) imaginaria, porque los dos términos precedentes son real y simbólico, y luego como (2) simbólica, y finalmente como (3) real. Por lo que se trata de una mecánica donde la incidencia del Otro es esencial. De modo que, el planteo de la teoría de la subjetividad kierkegaardiana, no se resuelve con la individuación del sujeto por el

propio acto de su elección, sino que una vez se toma consciencia de su particularidad, el sujeto descubre que debe realizar otra actividad consciente, dado que la angustia persiste, en mayor grado, una vez que se ha asumido como un yo, en lo que Darío González llama una *dialectica del sufrimiento*. Las posibilidades de existencia que el espíritu ha de comprender de manera singular son, al mismo tiempo, sus propias imágenes. Pero sólo la perspectiva de la angustia puede, en la “nada” de su objeto, mostrar que las imágenes del espíritu no son las de la naturaleza sensible, sino que toda sensibilidad es sensibilidad del espíritu y en el espíritu.

Al hablar de las *autonomías descentradas*, Axel Honneth expone que fueron dos los movimientos del siglo XX que condujeron a la crisis del concepto clásico del sujeto: (1) la crítica a la subjetividad de la psicología de Freud, la cual al demostrar la existencia de fuerzas motrices y motivos de la acción individual sustraídos de la conciencia e inconscientes, comprobó que el sujeto no puede ser transparente para sí mismo; (2) los análisis tardíos de Wittgenstein y Saussure, quienes realizan una crítica al sujeto en términos de la filosofía del lenguaje, al comprobar que el discurso individual depende de un sistema de significados, poniendo en duda que pueda haber una constitución individual de sentido, negando así la idea de autonomía en términos de la autoría del sujeto. En este sentido el aporte de Kierkegaard con respecto al reconocimiento de la crisis del sujeto que nos enuncia Honneth es superlativo. Sobra decir, que la exploración hermenéutica del sí mismo no nació con Freud, como tampoco entender a la palabra como cura. Kierkegaard, también consideró que la auténtica filosofía se resume en la exigencia socrática de un continuo examen de sí mismo conducido a través del diálogo interior. Es decir, que la innovación del psicólogo vienés, que consiste en que el autoexamen debe asumir una función terapéutica, fue, de algún modo anticipado por Kierkegaard quien también planteó la relación vital con uno mismo como una auto-relación terapéutica.

4 CONSIDERACIONES FINALES

Como consideraciones finales diremos que concebimos la subjetividad kierkegaardiana como una subjetividad de la frustración, que supone estar siempre inconclusos delante de Dios. La desesperación, entonces, es el fracaso del yo para convertirse en sí mismo, lo que se debe a una disparidad en la relación consigo mismo como síntesis de los factores que lo componen. Para Kierkegaard existir en lo concreto es existir en la negatividad, dado que la libertad está siempre abierta a la posibilidad delante de lo absoluto, es por medio de la doble reflexión que la apropiación de esta realidad en devenir da un sentido su tarea para fundar su verdad. De modo que apuntamos que (1) en la dimensión psicológica la aparición de la subjetividad conlleva la aparición de la angustia. Esta manifestación sintomática que trae la libertad como posibilidad del pecado; (2) en cuanto a la concepción antropológico-teológica el límite está dado por el abandono del dualismo cuerpo alma platónico por la introducción del espíritu. La introducción del concepto de espíritu hace que la antropología que desarrolla Anti-Climacus se concentre en el estudio del espíritu, mostrando que lo que define al hombre de manera universal es el padecimiento de una enfermedad espiritual: la desesperación. De este modo, la desesperación opera como síntoma de subjetividad, una aproximación negativa al yo; y por último resaltamos (3) la mención de la teológica, la cual es la base de todas las dimensiones previas, dado, la religiosidad es introducida como el gran límite al momento de pensar en la subjetividad.

¿Qué tipo de subjetividad se desarrolla en esta teoría? Una subjetividad que se vislumbra, pero de la que no se puede dar cuenta, pues siempre está en devenir. Temerosa, pues ante Dios, hagas lo hagas perderás. El Gran Otro: Dios, impone al sujeto un criterio absoluto e infinito y el sujeto, al no poder cumplir con la gran expectativa, comienza a manifestar síntomas psicológicos de frustración, tales como querer o no querer ser sí mismo. Con esto en mente, el danés propone una cura que demanda una rendición, la aceptación de la renuncia. Rendirse y renunciar. ¿Qué es un verdadero yo? ¿Ser lo suficientemente honesto y auténtico conmigo mismo y reconocer los rasgos de mi carácter y mis limitaciones y fallas?, ¿podría ganar absoluta transparencia sobre quién soy? La respuesta es negativa. Ninguna aproximación podrá reflejar con precisión el verdadero yo, en primer lugar, porque la autenticidad y la honestidad no logran escapar a la ficción y al autoengaño. Se anhela decir que existe algo irreductible sobre la personalidad y el carácter, pero tan pronto se intenta definirlo, aparece una barrera. En este sentido la subjetividad que se muestra en esta teoría está siempre entre los límites y al mismo tiempo en desarrollo, por lo que admitir una teoría de la subjetividad en Kierkegaard supone mostrar esos límites, que hacen permanecer al individuo en secreto. Asomando en forma de síntomas que la individualidad manifiesta, que pueden ser visibles por medio de la utilización de la psicología. En medio, el *inter-esse*, la existencia, es un continuo hacer, un ser que es pero que no ha llegado a ser en todas sus potencialidades, no porque no se quiera, sino porque no es posible, dado a que la constitución propia del individuo es ser ese en medio del ser y la nada, ser síntesis de finitud e infinitud. El hecho de que el existente se encuentre siempre ante la posibilidad, hace de él un aspirante. La fe es la pasión máxima de la subjetividad, y, por tanto, el límite de la apropiación coincide con el límite de la pasión, y ésta es infinita. La tarea de la existencia es establecer, mantener distinciones y rechazar como inválidas las incursiones en la esfera de la actualidad, desarrollando, mediante la asimilación continua de lo que está más allá, las características específicas de la individualidad. Los saltos discontinuos de la personalidad, el crecimiento real de la individualidad, expanden la esfera de la actualidad incorporando sucesivamente más y más inexistencia en sí misma.

De modo que la teoría de la subjetividad limitada da cuenta un siglo antes de esta imposibilidad de unidad del yo, y tan pronto como ésta se “expresa” en palabras, pierde su verdadera calidad de sensualidad y con demasiada facilidad “desaparece” en alguna otra forma abstracta. Las palabras son parte de nuestra experiencia y se aferran a la actualidad por su propia naturaleza. Kierkegaard es muy consciente de esta dificultad y su modo de presentación, siempre sensible al carácter interno del mundo que espera representar, el lenguaje, se vuelve comprimido, denso y oscuro. Es imposible acceder por medios directos a lo que constituye por derecho propio el terreno de lo inaccesible, mostrando al mismo tiempo una preocupación que, lo ubica como precursor de la filosofía del lenguaje (preocupación que se encuentra transversalmente en toda su obra). La relación con la nueva realidad que la fe descubre exige al sujeto un tipo de comunicación que supere la comunicación inmediata, para ubicar al pensador subjetivo religioso en una nueva relación a la que Kierkegaard denomina la doble naturaleza de la existencia. La doble reflexión del pensador subjetivo implica la apropiación de su devenir sujeto, omitiendo el resultado. La diferencia entre el pensador objetivo y el subjetivo se expresa bajo la forma de la comunicación, ya que el pensador subjetivo debe estar atento a la implicación de la verdad en su propia existencia, pues para comunicar una verdad se debe existir en ella. Si el “autoconocimiento” sólo puede ser abordado por medio de los límites que expresa, y el propio existente tiene como tarea hacerse con un yo que está siempre en devenir, se presenta el problema de la comunicación. Para que se produzca una comunicación genuina el receptor debe de alguna manera pensar en el significado de lo que se dice concretamente en relación con su propia vida. En este caso, el esfuerzo que el comunicador ha realizado para alcanzar esta comprensión no puede transmitirse directa o inmediatamente como un “resultado”, sino que el “camino” que ha seguido el comunicador para alcanzar la comprensión debe ser duplicado por el receptor, y para ello se requiere de la “doble

reflexión”. El habla supone una relación especular en la que el individuo puede “traducir” su estado de interioridad a otros individuos, que lo “comprenden” en tanto poseen “reflexivamente” la misma capacidad, la de realizar, entre ellos, una doble reflexión. El problema del “lenguaje” en términos de “comunicación”, al ser concebido en el ámbito de lo religioso, hace que la función comunicativa sea trascendida por lo “paradojal”. Dado que el individuo no puede traducir su “segundo tipo de interioridad”, el lenguaje no puede dar cuenta de esta, por tanto es inexpresable.

BIBLIOGRAFÍA

Para las citas de Kierkegaard utilizamos la última edición de sus obras completas indicando en números arábigos tanto el volumen como la página: *Søren Kierkegaard Skrifter* (SKS), (ed.) N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen, Copenhague, Søren Kierkegaard Forskningscenteret y Gads Forlag, 1997 – 2009 (55 volúmenes entre textos y comentarios). Ofrecemos, también, la paginación correspondiente de las traducciones al castellano consignadas en la bibliografía.

DIP, P., La paradoja del análisis conceptual del cristianismo en El concepto de la angustia, **Enfoques XVII**, pp. 123-148, 2005.

FIGAL, G., **Indiferenciación vital y distanciamiento**, trad. Navigante, Biblos: Buenos Aires, 2010.

GONZÁLEZ, D., Sin, Absolute Difference, **Kierkegaard Studies Yearbook 2003**, Cappelørn N., Deuser H. & Stewart J. (ed.), Walter de Gruyter: Berlin, 2003.

HONNETH, A., Autonomía descentrada. Consecuencias de la crítica moderna del sujeto para la filosofía moral, **Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea**, trad. Diller, Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 2009.

JARAUTA, F., Kierkegaard. Los límites de la dialéctica del individuo, **Cuadernos del Valle N° 9**, Universidad del Valle, División de Humanidades, 1975.

KIERKEGAARD, S., **La enfermedad Mortal**, Trotta: Madrid, 2008.

KIERKEGAARD, S., **El concepto de angustia**. Trotta: Madrid, 2013.

MAREK, J., Anti-Climacus: Kierkegaard’s ‘servant of the word’, in STEWART, Jon, NUN, Katalin (eds.), **Kierkegaard's Pseudonyms (Kierkegaard's Concepts (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Volume 17))**, Ashgate Publishing: Farnham, 2015.

MARINO, G., Anxiety in The Concept of Anxiety, en HANNAY, A., MARINO, G., (Edit.) **The Cambridge Companion to Kierkegaard**, Cambridge University Press: Cambridge, 1998.

DOI: [10.25244/uf.v15i1.4648](https://doi.org/10.25244/uf.v15i1.4648)

Apuntes sobre los aportes de Kierkegaard al pensamiento contemporáneo
RODRÍGUEZ, Yésica

MILLER, J-A., **La angustia. Introducción al Seminario X de Jacques Lacan**, RBA Libros: Barcelona, 2018.

VALLS, A. M., **Entre Sócrates e Cristo. Ensaio sobre a Ironia e o amor em Kierkegaard**, Edipucrs: Porto Alegre, 2000.

LACAN, J., **El Seminario. Libro X. La angustia**. 1962-1963, Paidós: Buenos Aires, 2011.

RODRÍGUEZ, Y., **Las éticas de Kierkegaard. Apropiación y abandono de Kant**. Teseo: Buenos Aires, 2022.

THEUNISSEN, M., El perfil filosófico de Kierkegaard, **Estudios de Filosofía**, n° 32, 2005.

**MATERNIDADE E PATERNIDADE EM *HEDDA GABLER*:
UMA ANÁLISE DA PEÇA DE IBSEN ATRAVÉS DA FILOSOFIA DE
RANCIÈRE**

[MOTHERHOOD AND FATHERHOOD IN *HEDDA GABLER*:
AN ANALYSIS OF IBSEN'S PLAY THROUGH FRAGMENTS OF RANCIÈRE'S
PHILOSOPHY]

Ana Carolina Calenzo Chaves
ana.calenzo@edu.se.df.gov.br
<https://orcid.org/0000-0002-1149-3707>

Formada em Ciências Sociais pela UFRJ. Mestre em filosofia pela UFRRJ. Doutoranda em Filosofia na Universidade Nova de Lisboa. Bolsista do Instituto de Filosofia (IFILNOVA-FCT). Desenvolve, desde o mestrado, pesquisa sobre a filosofia de Jacques Rancière e o último ciclo de peças de Henrik Ibsen, cuja dissertação que emergiu como produto é intitulada “Sobre Rancière e Ibsen”.

DOI: [10.25244/tf.v15i1.3527](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.3527)

Recebido em: 25 de outubro de 2021. Aprovado em: 24 de outubro de 2022

Caicó, ano 15, n. 1, 2022, p. 57-80

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i1.3527](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.3527)

Dossiê Aristóteles dito de muitos modos – Fluxo Contínuo



**Maternidade e Paternidade em Hedda Gabler:
uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière**
CHAVES, Ana Carolina Calenzo

Resumo: O presente artigo tem como objetivo propor uma leitura de Hedda Gabler, peça de Henrik Ibsen, a partir da filosofia de Jacques Rancière. Para isso, consolida-se mediante o adensamento reflexivo em três pontos principais de sua filosofia: o caráter ausente da paternidade da letra órfã, a tirania da intriga como uma questão familiar e o teatro dos pensamentos. Depois, a reflexão parte para aspectos da peça relacionados à masculinidade, à paternidade, à maternidade e ao terceiro silêncio de Hedda, analisado por Toril Moi. Pretende-se, por fim, enredar as dimensões da obra e da filosofia de Rancière, de modo que seja possível concluir se a filosofia de Rancière resiste a uma análise que busca se aproximar de outras formas de produção de conhecimento acerca da peça, para que seja viável extrair delas inspiração no que diz respeito ao engendramento de uma forma filosófica de ler obras de arte.

Palavras-chave: Hedda Gabler. Rancière. Ibsen.

Abstract: This article aims to offer an interpretation of Hedda Gabler, a play written by Henrik Ibsen, through Jacques Rancière's philosophy. In order to achieve this, it is built through the reflection on three points of great importance of his theory: the absent of the fatherhood of the orphan letter, the tyranny of intrigue as a familiar question, and the theater of thoughts. Afterward, the reflection reaches aspects of the play related to masculinity, fatherhood, motherhood, and the third silence as interpreted by Toril Moi. Lastly, it aims to tangle the dimensions of the work of Ibsen and the ones present in Rancière's philosophy to verify if his theory supports an interpretation that seeks to get closer to other ways of producing knowledge about the play, so as to allow the possibility to extract from them inspiration with regard to engendering a philosophical way of reading works of art.

Keywords: Hedda Gabler. Rancière. Ibsen.

**Maternidade e Paternidade em Hedda Gabler:
uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière**
CHAVES, Ana Carolina Calenzo

INTRODUÇÃO

A questão da maternidade e da paternidade, assim como aquela que diz respeito à infância e ao tratamento dado às crianças, é uma problemática recorrente nas peças de Henrik Ibsen, dramaturgo norueguês que nasceu em 1828, numa pequena cidade marítima do sul da Noruega, e morreu em 1906. Assim, pode-se dizer que este trabalho de pesquisa tem como objeto principal tais questões enunciadas, tendo por ponto de partida a peça Hedda Gabler, de 1890. É significativo, nesse sentido, a identificação de Ibsen como “pai do drama moderno” por muitos historiadores e críticos literários¹ (HABEEB, 2013). o que demonstra sua importância, apesar de que, como apontado por Jane Pessoa, no Brasil “Ibsen continua beirando o esquecimento”(SCHOLLHAMMER, 2008, p. 28). Por outro lado, é importante ressaltar que este trabalho nasce de questionamentos emergentes a partir da leitura da filosofia de Jacques Rancière. Nesse sentido, surge de alguns fragmentos de seus textos, através dos quais a colcha de retalhos articulados pelo fio que tece esta argumentação está baseada, como num esboço primeiro, no qual imagem e som se confundem. Trata-se, antes de tudo, de uma constelação de partes retiradas da filosofia de Rancière, e da leitura que é possível fazer delas em conexão com a escuta da voz, do grito e dos ruídos existentes em torno do corpo das personagens de Ibsen – e , mais precisamente, aquelas referentes à peça Hedda Gabler – enquanto mães, pais e crianças, dentro dos limites que tal empreitada coloca. Por isso, algumas características do pensamento de Rancière são evocados com intensidade na reflexão que se desdobra a seguir, das quais ela parte e quase não consegue resistir a retornar.

Nesse sentido, começar-se-á a reflexão por meio da análise da implicação de três conceitos de Rancière: a ausência de contornos da paternidade da letra órfã - em sua conexão com o conceito de literatura -, o problema da tirania da intriga como uma questão familiar - cuja leitura é traçada mediante um diálogo com Virginia Woolf – e, por fim, os desdobramentos do teatro do pensamento, para que seja possível compreender o lugar que Ibsen ocupa neste, de modo que, ao fim, seja possível entender o sacrifício dos filhos em função de bens comerciais e da autoimagem de seus pais. Depois, passar-se-á a elementos da peça Hedda Gabler, de 1890, escrita por Henrik Ibsen, peça que, segundo Toril Moi, é uma de suas peças mais encenadas nos últimos anos (MOI, 2013). Ao fim, adentrar-se-á nas análises feitas por pesquisadores de áreas diversas com o intuito de extrair elementos da peça ligados à masculinidade, à paternidade e à maternidade e ao terceiro silêncio de Hedda, tal como compreendido por Moi (2013), para esboçar contornos que possam tornar o ato final da personagem – seu suicídio quando tudo indica que ela está grávida – compreensível dentro da chave de leitura que coloca a herança como uma problemática relevante para a leitura da obra.

Além disso, este trabalho é traçado mediante a constatação apresentada por Bernard Aspe, de que promover uma pesquisa em conformidade com a filosofia de Rancière implica não se ausentar do tratamento direto com a obra de arte em questão, atentando-se a suas particularidades. Por isso, faz-se necessário engendrar um “espaço de pensamento que não pode ser outra coisa senão a sua colocação em relação – a sua montagem. O erro reside sempre no gesto de separar o método e o objeto” (ASPE, 2013, p. 68-69). Em decorrência disso, fazer uso de áreas de conhecimento diversas acaba por reforçar o argumento rancieriano que postula que não só a psicanálise (RANCIÈRE, 2009) como também a sociologia e a história (RANCIÈRE, 2011) estão em conexão estreita com o “inconsciente estético”, a partir do qual se constitui uma ideia de pensamento própria às obras literárias do século XIX, na qual está baseada uma noção

¹ “Has been called the "Father of Modern Drama" by many literary historian and critics”, p. 165. Tradução.

**Maternidade e Paternidade em Hedda Gabler:
uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière**
CHAVES, Ana Carolina Calenzo

da civilização (do que se encontra oculto e aparente), das doenças e curas manifestas no humano (RANCIÈRE, 2009) diante dos modelos de sociabilidade emergentes. Por isso, fazendo tanto jus à filosofia de Rancière quanto ao modo como Ibsen estabelece traços para os contornos humanos em seu tempo histórico, é preciso atentar-se acerca de leituras que extrapolam o campo da filosofia, tendo em vista o que aqueles que se debruçam longamente sobre tais relações têm a nos dizer. Certamente a filosofia de Rancière preza pelo diálogo e, por isso, deve saber ceder o espaço, a fim de que as bordas entre as áreas do conhecimento possam ser tocadas e para que o conhecimento que reside na existência da obra e na experiência que surge do contato com ela, em sua contradição e complexidade, possam emergir.

RANCIÈRE EM QUESTÃO

É preciso ter em vista, que quando falamos sobre escrita e literatura em Rancière, tratamos de um modo de ocupar o sensível, o que vai além do simples traçado de palavras no papel, visto que estabelece modos de relação de um corpo consigo e com outros corpos, além de um certo tipo de conexão entre os corpos e as almas. Mas, enquanto uma configuração da partilha do sensível, a escrita se delinea como uma maneira de estabelecer conexões, um “comum”, ao mesmo tempo em que promove uma divisão entre partes exclusivas (RANCIÈRE, 1995). Nesse sentido, a escrita é política na medida em que refaz ou suspende a relação legítima entre enunciadores e receptores, assim como entre os enunciados e as coisas, de modo a estabelecer uma nova relação entre o visível e o dizível. A questão ganha contornos nítidos se pensarmos nos dois modos de circulação dos enunciados identificados por Rancière: à voz viva, acompanhada e conduzida, opõe-se a escrita morta, que perambula livremente. O filósofo faz menção, então, ao mito de invenção da escrita apresentado em Fedro (RANCIÈRE, 2011), no qual um rei opõe ao inventor da escrita seus malefícios. O primeiro deles consiste no fato de que a letra escrita é análoga a uma pintura muda e morta, apenas capaz de imitar infinitamente o mesmo. A palavra, por isso, é órfã, pois desprovida do sopro da palavra do mestre, pai do discurso, que pode delimitar nitidamente os significados em jogo no seu dizer, convertendo a palavra em semente apta a frutificar na alma de seus interlocutores legítimos. Mas, o mutismo do signo pintado o torna simultaneamente tagarela, já que a letra não pode parar de dizer o que diz, nem fazê-lo de outra maneira, tampouco distinguir entre os que são capazes ou incapazes de vislumbrar os sentidos em jogo em sua configuração, pois, uma vez que a palavra muda e tagarela não é guiada por um pai que lhe mostre o caminho até o lugar correto, ela está fadada a vagar infinitamente.

Desse modo, a escrita é um regime de enunciação e circulação da palavra e do saber no qual qualquer um pode fornecer à palavra qualquer corpo, uma vez que se trata de um regime de enunciação órfã, simultaneamente andarilha e solitária, que desconhece sua origem e seu destino. Assim, ela impossibilita qualquer relação fixa entre a letra, seu corpo e sua voz: qualquer um pode fazer qualquer uso dela, já que não se conhecem o corpo e a voz daquele que a enunciou, pois seria uma característica do escrito invisibilizar o que permite que o pai do discurso seja identificado, a semelhança com este (RANCIÈRE, 1995). Por isso, os ordenamentos tidos como naturais – que justapõem harmonicamente as configurações das

**Maternidade e Paternidade em Hedda Gabler:
uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière**
CHAVES, Ana Carolina Calenzo

palavras e sentimentos e as condições de trabalho, manejo do tempo e lugar no qual ele decorre –, baseados na coincidência entre fazer, ver e dizer estão suspensos e, de certa forma, refeitos no contato com a letra órfã, muda e tagarela.

Em segundo lugar, torna-se útil pensar, tendo em vista o objeto de estudo deste trabalho, na questão da literatura por meio do entendimento de que a “tirania da intriga” é entendida por Rancière como uma questão de família. Já que os contornos desse enunciado são trazidos à tona por meio da obra de Virginia Woolf, é necessário que alguns pontos sejam considerados, como o fato de que a escritora considera, quando se trata de literatura, que o que realmente importa é a vida da alma, tecida através do contato com uma chuva cambiante de microacontecimentos sensíveis, cujos átomos se acomodam, de maneiras variadas, na superfície de um dia qualquer. Por isso, ela ataca os críticos de Flaubert (RANCIÈRE, 2017, p. 38) ao afirmar que o interesse destes fixava-se somente nos corpos, de modo que eles pareceriam constrangidos por um tirano inescrupuloso a fornecer uma intriga – manifestação de um esquema de racionalidade que ordena causas e seus efeitos na modalidade de sua generalidade, ou seja, da maneira como as coisas “poderiam ser” (RANCIÈRE, 2017), em conformidade com o postulado aristotélico. Em função disso, a tirania da intriga é exercida de maneira opressora sobre a democracia dos momentos sensíveis e, por isso, a problemática se configura na busca por escapar da tirania através da possibilidade de fazer brilhar o halo luminoso que se encontra ao redor de uma intriga ténue.

Por isso, Virginia Woolf reduz a intriga ao mínimo, arriscando-se a quase confundir-la com o tecido sensível de um dia qualquer de uma vida comum. Sua redução à esfera familiar, no entanto, acaba por intensificar a tensão entre a verdade impessoal do halo luminoso e a mentira da intriga, pois “a própria tirania da intriga é um negócio de família” (RANCIÈRE, 2017, p. 59). Sobre a estrutura de *Ao farol* – umas das obras de Woolf analisadas pelo filósofo –, Rancière pontua que se há um enredo no romance ele “coloca em cena a tirania e a rebelião”² (Rancière, 2013, p. 17). Acerca disso, o filósofo afirma que há a tirania frontal do pai “que faz da expedição ao farol uma simples questão de interdito e de restrição”³ (Rancière, 2013, p. 17); e há, por outro lado, a tirania mansa e doce da mãe, “obcecada pela ideia de casar todas as mulheres ao seu redor”⁴ (Rancière, 2013, p. 17).

Nesse sentido, para Rancière, Aristóteles, ‘apóstolo da ‘ficção moderna’’, associa a lógica da intriga ao constrangimento da tirania, fazendo de Édipo Rei, de Sófocles, o paradigma do enredo ficcional e do herói trágico, cujo movimento vai da ignorância ao saber. Também é importante considerar, nesse sentido, o que Rancière traz à tona sobre Édipo em *O inconsciente estético* (2009), já que é em torno das modificações desse enredo que a passagem do regime representativo ao estético não só se torna plenamente visível, mas se transforma, em certo sentido, num novo paradigma que interdita o pressuposto que liga a ação ao conhecimento.

No entanto, Rancière pontua que “quando príncipes ou tiranos são destronados, novos personagens aparecem: personagens que representam as classes em declínio, os novos senhores da sociedade ou os habitantes até então invisíveis das classes mais baixas” (Rancière, 2013, p. 19)⁵. Um mundo novo é desvelado, assim como novos enredos nos quais a sociedade é palco de uma multiplicidade, que coloca em cena, também, as leis sociais coercitivas, com as quais os

² “met en scène la tyrannie et la rébellion”. Tradução minha.

³ “qui fait de l’expédition au phare une simple affaire d’interdit et de contrainte”. Tradução minha.

⁴ “est obsédée par l’idée de marier toutes les femmes autour d’elle”. Tradução minha.

⁵ “quand les princes ou les tyrans sont détrônés, de nouveaux personnages apparaissent: des personnages représentant les classes déclinantes, les nouveaux maîtres de la société, ou les habitants jusqu’alors invisibles des classes inférieures”. Tradução minha.

**Maternidade e Paternidade em Hedda Gabler:
uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière**
CHAVES, Ana Carolina Calenzo

dramaturgos tinham que lidas ao remontar à verossimilhança (RANCIÈRE, 2013, p. 20)⁶. Para Rancière, ficou claro que a convergência entre o feitiço das intrigas e a revelação das leis sociais produziu uma força de imobilidade. A possibilidade de ação, mediante tal conhecimento e poder, resultaria num desprezo que abalaria a força que poderia engendrará-la. Desse modo, a oposição entre fazer e ser é problematizada: afirma-se, como em Woolf, que a “vida da alma é uma vida impessoal que não conhece a distinção entre sujeitos e objetos, seres humanos e coisas inanimadas, ações voluntárias e percepções passivas” (RANCIÈRE, 2013, p. 21)⁷. De acordo com Rancière, a vida que apaga as fronteiras pode ser vista nas manifestações mais simples, como uma gota, uma concha, um fio de cabelo. O que importa é a relação que se mantém, pois é ela que permite que as fronteiras diluam-se.

Todo o problema com o qual a ficção moderna se defrontaria, para Rancière, poderia ser descrito como algo em torno da conciliação de dois tipos de todo (tout): o halo, que se coloca como um invólucro entre o ser e o mundo que o circunda, e as histórias de vontades que movem ações. Tendo isso em perspectiva juntamente com o ensaio de Woolf sobre a ficção moderna, o caminho para combater a tirania da intriga estaria na direção do encontro com a chuva de átomos. Para Rancière, o ponto culminante (*aboutissement*) da ficção moderna residiria na capacidade de enredar sucessões que se abrigam na intriga e fazer aparecer a vida impessoal e do “Infinito que recusa a artificialidade de todas as intrigas” (RANCIÈRE, 2013, p. 23)⁸. O encadeamento contínuo acaba sendo deslocado para os microacontecimentos sensíveis, nos quais a temporalidade fragmentada de causas e efeito é dissolvida. Ao mesmo tempo, seria preciso criar diferenças de intensidade dentro desse continuum. Woolf lançaria mão, enfim, a uma forma singular de conciliar continuidade e descontinuidade, que está demonstrada, por exemplo, na divisão de *Ao farol* em três partes, que se desdobram em duas temporalidades distintas: “o tempo impessoal da segunda seção situa-se entre dois momentos – uma tarde e uma manhã – na história de uma família”. Na seção intermediária, a temporalidade do *Uno* se faz autônoma. No entanto, Rancière afirma que os personagens não podem se fundir à paz da vida impessoal, tampouco expressá-la como um todo, pois estariam fadados a permanecer atrás da janela, onde desempenham o papel de personagem ou espectador, modelo ou pintor (RANCIÈRE, 2013, p. 26). Contudo, a conciliação entre verdade e intriga exigiria um retorno à história do passeio de barco, cujo destino é o farol, que “leva o tirano e seus filhos rebeldes”⁹ (RANCIÈRE, 2013, p. 27):

No final da narrativa, os conspiradores não matarão definitivamente o tirano. Cam não tem nada da feroz Electra, mas sim algo de Ifigênia, a filha amorosa, a heroína trágica que põe fim ao ciclo de vingança e sacrifício. E até James, o vingador, aceita que seu pai o elogie por seus talentos de navegador. O que está em jogo é muito mais do que o final feliz de um caso familiar. O farol é o destino para onde devem convergir duas cadeias de acontecimentos: uma determinada pela vontade do tirano, que é também a tirania da intriga, e a outra determinada pela sucessão de gestos do marinheiro — o filho rebelde — para partir as ondas. O que está em jogo é a construção da ficção moderna que deve expressar a verdade da vida

⁶ Aqui, o filósofo faz menção à teoria de Eric Auerbach.

⁷ “La vie de l’âme est une vie impersonnelle qui ne connaît pas la distinction entre les sujets et les objets, les êtres humains et les choses inanimées, les actions volontaires et les perceptions passives”. Tradução minha.

⁸ “l’Infini qui refuse l’artificialité de toutes les intrigues”. Tradução minha.

⁹ “mène le tyran et ses enfants rebelles”. Tradução minha.

**Maternidade e Paternidade em Hedda Gabler:
uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière**
CHAVES, Ana Carolina Calenzo

universal na forma de uma intriga familiar¹⁰ (RANCIÈRE, 2013, p. 27).

Rancière pontua que essa tarefa (de transmitir a verdade na forma de uma história familiar) impõe uma dialética, pois é a reconciliação entre intriga e verdade é dividida “entre a narração de uma história familiar e o processo que faz aparecer uma linha em uma tela invisível”¹¹ (RANCIÈRE, 2013, p. 23) – remetendo-se à personagem-pintora Lily, da qual falaremos a seguir. Seria apenas por um momento que se pode “saborear a paz do ‘território sem sol da ausência de identidade’”¹², um território, afinal, em que os seres humanos não podem construir casas. Portanto, é necessário, do ponto de vista da existência humana, “coletar as sensações para moldar o eu e ligar as palavras para dar forma às histórias. À medida que a vivemos e tentamos escrevê-la, a vida só pode ser dividida entre o reino da identidade e o domínio da não-identidade”¹³ (RANCIÈRE, 2013, p. 28). Sendo assim, a leitura que Rancière faz de Woolf, que passa por entre três de seus romances – *Ao farol*, *Mrs. Dalloway* e *As ondas* –, aponta para a construção de um mosaico em movimento, em que há uma combinação da “experiência da identidade com a experiência da não-identidade”¹⁴ (RANCIÈRE, 2013, p. 28). Sendo assim, percebe-se a tensão, em *Ao farol* de Woolf, entre a vida impessoal e a tirania da intriga, expressa na bifurcação entre a presença da mãe e do pai, que performam o movimento de fazer a história retornar ao manejo das identidades sociais, baseadas nas intenções, ações e sentimentos estabelecidos e esperados de cada personagem conforme a parte que lhe cabe e o lugar que ocupa na sociedade.

Em *Ao farol*, obra analisada por Rancière, a mãe morre e o confronto final acontece entre a impessoalidade e a tirania paterna, de modo que, ao final, há a conciliação com a autoridade paterna como demonstração da persistente necessidade de enredar ações para constituir uma obra que precisa começar e terminar (RANCIÈRE, 2017, p. 63 -64). O vestígio de impessoalidade reside, então, no gesto fugaz de Lily Briscoe, pintora ficcional que quer fazer figurar na tela “esse abalo que afeta os nervos, a coisa em si antes que se faça qualquer coisa dela” (WOOLF apud RANCIÈRE, 2017, p. 60) Quando se rompe com a autoridade materna e se coloca o problema a partir da leitura das mensagens contidas nos acontecimentos sensíveis enquanto manifestação da vida do Uno, cuja existência é manifesta na dança da chuva de átomos, o vislumbre do grande milagre da vida – em oposição aos milagres cotidianos - torna-se idêntico à loucura, que escraviza a vida impessoal rumo a uma intriga, transformando os acontecimentos sensíveis em sinais de enunciação da “nova religião do Eleito” (RANCIÈRE, 2017, p. 71), tornando-o presa dos médicos, tiranos “mestres dessa regulação harmoniosa entre

¹⁰ “En fin de compte, les conspirateurs ne tueront pas définitivement le tyran. Cam n’a rien de la farouche Electre, mais plutôt quelque chose d’Iphigénie, la fille aimante, l’héroïne tragique qui met fin au cycle de vengeance et de sacrifice. Et même James, le vengeur, accepte que son père le complimente pour ses talents de navigateur. Ce qui est en jeu est bien plus que le dénouement heureux d’une histoire de famille. Le phare est la destination en laquelle doivent converger deux chaînes d’événements: l’une déterminée par la volonté du tyran, qui est aussi la tyrannie de l’intrigue, et l’autre déterminée par la succession des gestes du marin — le fils rebelle — pour fendre les vagues. Ce qui est en jeu, c’est la construction de la fiction moderne qui doit rendre compte de la vérité de la vie universelle sous la forme d’une intrigue familiale.” Tradução minha,

¹¹ “entre la narration d’une histoire de famille et le processus qui fait apparaître une ligne sur une toile invisible”. Tradução minha.

¹² “goûter la paix du territoire sans soleil de l’absence d’identité”. Tradução nossa.

¹³ “recueillir les sensations pour donner forme au moi, et lier les mots pour donner forme aux histoires. Telle que nous la vivons et telle que nous essayons de l’écrire, la vie ne peut que se diviser entre le royaume de l’identité et le royaume de la non-identité”. Tradução minha.

¹⁴ “l’expérience de l’identité avec l’expérience de la non-identité” Tradução minha.

**Maternidade e Paternidade em Hedda Gabler:
uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière**
CHAVES, Ana Carolina Calenzo

o impessoal da vida e a personalidade dos indivíduos que se chama saúde mental” (RANCIÈRE, 2017, p. 71). Da tirania dos médicos imposta pela loucura, o personagem de Woolf só encontrará como saída o suicídio. Portanto, a separação entre o lirismo da grande vida impessoal e as histórias familiares proveria da “violência do impossível” (RANCIÈRE, 2017, p. 71) e, desse modo, o brilho que advém de uma matéria sólida só pode acontecer na “brutalidade do conflito entre loucura e normalidade” (RANCIÈRE, 2017, p. 71). A nova ficção, portanto, estabelece seus contornos na tensão entre o grande lirismo da vida impessoal e as organizações da intriga, e ela só escapa da tensão ao preço de um personagem, figura essencial à ficção moderna, que deve ser sacrificado para resolver a relação entre a verdade da chuva de átomos e a lógica mentirosa das intrigas, de modo que erro e castigo resolvem a relação entre a lógica do halo e a da intriga. Assim, Rancière pontua que “Os romancistas absorveram o poder dos anônimos na respiração impessoal da frase antes de entregá-lo à tirania da intriga” (RANCIÈRE, 2017, p. 74).

A mentira em questão na tirania da intriga pode ser analisada com mais conformidade, segundo Rancière (2017), no teatro, visto que ele é compreendido como lugar exemplar para tornar visível que a ação controlada por uma racionalidade de fins e meios que lhe subjaz é uma falácia. A vida, tal como na literatura, não só constitui um fator fundamental como também ganha outros sentido, com as novas formas de teatro enquanto relação de pensamentos, palavras e atos (RANCIÈRE, 2017, p. 127), já que, nela, tudo se encontra inexoravelmente imbricado, ao ponto de não se poder delimitar o começo nem o fim dos acontecimentos, assim como seus efeitos. A ação está conectada com a reflexão sobre o que ela significa, pois o tempo se decompõe em uma infinidade de pensamentos, análogos a visões oníricas, que não podem ser acompanhados pelo ritmo dos atos, e em relação aos quais não é viável assegurar o controle sobre a origem e sobre os meios de execução.

Portanto, as ações são comumente desarrazoadas e acontecem na modalidade da alucinação em função de uma falha na operação de constituição do pensamento, de modo que ele age num território que não pode ser delimitado e tem um efeito excessivo ao escapar ao controle das relações de causa e efeito. A ação dramática baseada no enredamento causal dos fatos mostra-se, então, como uma mentira sobre a maneira como o pensamento ganha corpo. A verdade, por isso,

é a eficácia positiva das sombras, é o não saber sobre aquilo que dá origem aos pensamentos e às ações, é a impossibilidade de determinar a relação entre a sucessão dos estados e o encadeamento das causas e efeitos, é a igual possibilidade de que o ato seja ou não produzido (RANCIÈRE, 2017, p. 137).

É o que podemos ver nas seguintes frases de Hedda: “São coisas que me acontecem. É mais forte que eu. (Atira-se na poltrona ao canto da lareira) Eu própria não consigo explicar” (IBSEN, 1890, p. 31, grifo do autor) e “Quanto aos pensamentos, não podemos comandá-los” (IBSEN, 1890, p. 56). De forma análoga à nova ficção literária, a ação teatral se desdobra e a intriga é cindida para dar lugar à manifestação dos poderes invisíveis, que na época de Ibsen, também se mostram duplicados entre o determinismo da herança e a figura do encontro com o Desconhecido (RANCIÈRE, 2017). Nesse sentido, Solness, personagem de uma obra homônima de Ibsen, age como um obediente sonâmbulo dessas “forças do exterior que são as

**Maternidade e Paternidade em Hedda Gabler:
uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière**
CHAVES, Ana Carolina Calenzo

mais interiores” (RANCIÈRE, 2017, p.141). Em outra peça de Ibsen, O pato selvagem, Rancière observa uma constatação acerca da maneira como os filhos são sacrificados por bens materiais ou pela satisfação da autoimagem de seus pais (RANCIÈRE, 2017, p. 148). Assim, o teatro é pensado como constituído pelo choque entre duas lógicas: a dos negócios e das imagens de sucesso, cujas energias foram conduzidas desde o início até o fim desejado, e uma lógica em que vigora uma espécie de tropeçar contínuo em imagens que contrariam as expectativas dos personagens sobre si mesmos, mostrando-os do avesso da maneira como gostariam de ser tendo em vista o que é aceito como padrão, de forma que pensamento e ação só podem existir na modalidade do excesso que contraria qualquer racionalidade de fins e meios.

ESBOÇO DE HEDDA GABLER E CARACTERÍSTICAS PRINCIPAIS

A seguir, apresentaremos o enredo da peça Hedda Gabler, a fim de mostrar suas principais características no que tange ao feitiço do argumento em questão neste trabalho, focado nas questões familiares (em sua relação com o conceito de Rancière acerca da “tirania da intriga” e com a centralidade do conceito de herança) e, mais precisamente, acerca da relação dos comportamentos dos personagens com a sua posição como filhos e filhas, pais e mães. Percebemos, em Hedda, a afirmação de um aborrecimento mortal em sua vida de casada, mas sua inconformidade com o padrão de ações, pensamentos e sentimentos atribuídos às mulheres, especialmente em sua ligação com a maternidade, demonstra-se mais nitidamente na sua vontade de escapar à dominação masculina. A personagem expressa, nesse sentido, que seu objetivo seria uma impossibilidade. No entanto, é possível dizer que há, na peça, a gradação de inúmeras formas de se adequar ou negar os padrões de comportamento relacionados aos gêneros dos personagens. A fim de compreender essas nuances, de modo a contribuir para a presente reflexão, iremos nos debruçar sobre alguns elementos da narrativa.

O primeiro ato, que se passa na casa do casal recém-casado, começa num dia de sol de outono, pela manhã. Hedda e Tesman, que ainda estão dormindo quando a peça começa, retornaram da viagem de núpcias na noite anterior, que durou certa de seis meses. Trata-se de uma manhã de outono e de sol na propriedade que Tesman adquiriu em função do casamento. A peça começa com um diálogo entre a empregada Berta e a tia de Tesman que, juntamente com outra tia, o criou. Tesman chega, conversa com a tia e depois Hedda acorda. Outras presenças chegam a casa: Thea Elvsted - que deixou a casa de seu marido e os filhos deste – e o assessor Brack – um amigo da família que trata das finanças. A contenda com Lovborg começa a se anunciar a partir de murmúrios sobre seu livro, cuja recepção foi bem-sucedida, sobre a marcha da civilização. É anunciada, também, outra contenda acerca das duas personagens no que se refere a Lovborg, marcando um antagonismo já preexistente sinalizado em volta da fúria de Hedda com o cabelo de Thea, quando ambas eram jovens. O ato acaba com a asserção de Hedda: “resta-me algo com que me divertir enquanto espero” (IBSEN, 1890, p. 26), referindo-se ao cavalo de sela pelo qual Tesman não pode pagar, apesar de ser desejo de possuí-lo, “As pistolas do general Gabler” (IBSEN, 1890, p. 26), herdadas de seu pai (signo, portanto, da sua presença), e com as quais Hedda passa o seu tempo livre.

No segundo ato, Hedda está diante da porta e tem na mão uma pistola - enquanto há

**Maternidade e Paternidade em Hedda Gabler:
uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière**
CHAVES, Ana Carolina Calenzo

outra dentro de uma caixa. Ela “brinca” de apontá-la em direção a Brack. Quando ele pergunta em quê ela atirava, Hedda responde: “Divirto-me atirando para o ar e para o céu azul” (IBSEN, 1890, p. 27). Além disso, ela reclama do fato de que Tesman é um especialista que só fala na História da Civilização. Tesman entra, justamente, trazendo livros. Depois, ele sai e Hedda continua a conversa com Brack, para quem ela fala sobre o aborrecimento mortal que sente. A partir disso, fala-se sobre finalidade e Hedda diz que seu objetivo seria uma impossibilidade (IBSEN, 1890, p. 32). Assim, quando Brack fala sobre “novos deveres” ligados à vocação supostamente presente na “maioria das mulheres”, ela responde que não tem vocação: “Não me falem de deveres” (IBSEN, 1890, p. 32). Lovborg chega e o assunto do livro vem à tona, de modo que ela fala sobre o seu novo trabalho que trata do futuro. Quando Hedda e Lovborg ficam a sós, ele a chama de Hedda Gabler e ela acaba confessando que não há amor em sua relação com Tesman. Ambos retornam à lembrança do momento em que Hedda apontou a pistola para Lovborg, a partir da qual ela confessa ser “Horriavelmente covarde” (IBSEN, 1890, p. 38). Exatamente no ponto em que Hedda parece fazer ver que sua covardia não estava relacionada ao fato de não ter atirado em Lovborg, Thea chega. Hedda oferece ponche inúmeras vezes a Lovborg, que nega. Com vistas a influenciá-lo, Hedda conta sobre a angústia de Thea acerca da conduta de Lovborg na cidade, de modo que, a partir disso, Lovborg começa a beber desesperadamente por ver que a confiança que pensava inspirar na moça não encontrava respaldo na realidade. Ele, então, parte para a casa de Brack juntamente com Tesman. No terceiro ato, vemos que Hedda e Thea Elvsted esperaram a noite inteira por Lovborg, que viria buscar a última. Tesman chega quase de manhã, ao que tudo indica, e conversa com Hedda: ele conta a ela que encontrou o manuscrito do livro de Lovborg, e igualmente que não ousou entregá-lo ao último em função do estado em que ele se encontrava. Tesman comenta que não há nenhuma cópia e, então, Hedda lhe diz que há uma carta para ele. A carta trata do estado de quase falecimento de uma das tias, Rina, que o criou – pois, como a outra de suas tias, Júlia, diz, ele é um menino que não teve nem pai nem mãe. Tesman sai e o assessor Brack chega com notícias de Lovborg: segundo o último “a inspiração lhe veio” e “chegou a assumir proporções bastante violentas” (IBSEN, 1890, p. 49). Lovborg acabou, assim, em casa de Diana, uma mulher ruiva, que canta e “Caça homens” (IBSEN, 1890, p. 50). Contudo, a história não teria acabado bem, pois “ele se queixara de ter sido roubado por ela, ou por suas amigas” (IBSEN, 1890, p. 50), de modo que a polícia interveio. Quanto a Lovborg, ele teria dado um tapa num policial, rasgando-lhe a roupa, e foi, por isso, conduzido ao posto policial, de forma que será processado. Brack alega importar-se com Hedda, mas ela sabe que, na verdade, ele quer ser “o único galo no terreiro” (IBSEN, 1890, p. 50). Hedda condiciona, aqui, sua felicidade ao momento “enquanto o senhor [Brack] não tiver domínio sobre mim” (IBSEN, 1890, p. 51).

Lovborg chega na casa de Hedda - enquanto ela estava a ver o manuscrito e tem que guardá-lo depressa – e conversa com Thea, de modo que este diz a ela que seus caminhos devem se separar, ao que a personagem responde: “Que farei de minha vida, então?” (IBSEN, 1890, p. 52). Ela fala que quer estar ao seu lado para compartilhar a alegria decorrente do livro, e ele responde que “nosso livro jamais aparecerá” (IBSEN, 1890, p. 52). Ele diz que o rasgou e jogou as partes no fiorde e que desejava que a água e o vento os levassem, para assim poderem afundar, como ele mesmo. Enquanto Lovborg fala isso Hedda está em posse do manuscrito e, portanto, sabe que a versão contada não é verdadeira. Thea, então, responde: “Esse livro... Durante toda a vida pensarei que afogaste uma criancinha” (IBSEN, 1890, p. 53). Lovborg fala em infanticídio e Hedda diz: “(Com uma voz quase átona) Oh! A criança” (IBSEN, 1890, p. 53, grifo do autor). Hedda pergunta-lhe se sua situação é irremediável e ele responde que não é mais possível voltar atrás e começar novamente. Lovborg, então, sente-se confortável para fazer a Hedda uma confissão, pois o pior crime foi o que ele não contou, como podemos ver

**Maternidade e Paternidade em Hedda Gabler:
uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière**
CHAVES, Ana Carolina Calenzo

no diálogo a seguir:

Lovborg: Suponha, Hedda, que após uma noite de loucura e excesso, um homem volte para casa de madrugada e diga à mãe de seu filho: “Ouça, estive aqui e ali, em tais e tais lugares com o seu filho. A criança desapareceu. Já não a tenho. Só o diabo pode saber onde está e em que mãos caiu”.

Hedda: Sim, mas ainda que estivesse em poder do diabo, seria apenas um livro.

Lovborg: A alma pura de Thea havia passado para esse livro. (IBSEN, 1890, p. 54)

Quando ele fala sobre sua vontade de terminar tudo o quanto antes, Hedda lhe pede que seja de uma maneira bela e, por isso, ele evoca a coroa de pâmpanos tão desejada pela moça, mas ela diz que já não mais acredita nisso. Ela lhe dá, então, uma de suas pistolas; depois, escuta à porta, pega o manuscrito e começa a desprender as folhas, no fragmento que reproduz o seguinte: “Hedda: (Lançando um dos cadernos ao fogo e murmurando baixinho): Agora queimo teu filho, Thea, Thea, a bela de cabelos crespos! (Atira ao fogo vários outros cadernos) Queimo o filho que tiveste com Eylert Lovborg. Agora queimo, queimo a criança!” (IBSEN, 1890, p. 55).

O último ato, no qual em seu começo “Ouvem-se acordes no piano” (IBSEN, 1890, p. 56) produzidos por Hedda, é marcado pela presença da morte do começo ao fim, a de uma das tias, Rina, que criou Tesman, a de Lovborg com a pistola que Hedda o entregou e a de Hedda. Há vários indícios de que ela estava grávida quando, no ato final, se mata com um tiro na têmpora. Tesman diz estar confuso e não conseguir pensar, ao que tia Júlia responde que “É preciso alegrar-se no sofrimento” (IBSEN, 1890, p. 57) e diz que pretende encontrar alguém para ocupar o lugar de Rina, já que “Infelizmente não é difícil encontrar um pobre enfermo necessitando de cuidados e afeição” (IBSEN, 1890, p. 57). Nesse momento do texto, há fortes indícios de que Hedda está grávida e de que a tia de Tesman sabe disso de algum modo, tanto que desde o início ela aponta para uma relação entre morte e vida ao afirmar que “julguei dever vir pessoalmente comunicar a morte nesta casa, onde impera a vida, na casa de Hedda” (IBSEN, 1890, p. 56). A frase de tia Júlia, no começo do ato, aponta para a relação entre morte e vida que está colocada entre a morte de Hedda e seu possível feto ao fim, e no “renascimento” do manuscrito de Lovborg e Thea, já que esta e Tesman decidirão, ao tomar conhecimento da morte do autor, dedicar seu tempo para refazer a empreitada do intelectual.

Mas retornemos um pouco. Quando a tia de Tesman deixa a casa, ele diz a Hedda sobre sua inquietação com Lovborg. Tesman pede o manuscrito para levá-lo de volta ao “pai”, e Hedda conta que não o tem mais, pois “Queimei-o totalmente” (IBSEN, 1890, p. 58), ela diz. Isso foi produto, segundo suas palavras, de sua afeição pelo marido uma vez que ele havia confessado sentir inveja do resultado obtido por seu concorrente, o que ele interpreta como prova de afeição. Ao ver que Hedda demonstra medo de que a criada ouça o que ele está dizendo, Tesman diz: “Dar-lhe-ei eu próprio a boa nova, agora mesmo” (IBSEN, 1890, p. 58). Hedda manifesta estar sufocada, numa que parece ser uma nítida menção à gravidez. Thea Elvsted chega e logo depois Brack, que comunica que Lovborg atirou em si mesmo – e primeiro diz que o tiro foi no peito. Hedda diz “Que há nisso algo de belo” (IBSEN, 1890, p. 61), chocando a todos, em função da coragem que ela vê expressa. Thea acha que foi loucura,

**Maternidade e Paternidade em Hedda Gabler:
uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière**
CHAVES, Ana Carolina Calenzo

Tesman que foi desespero. É aí que ambos se unem na tarefa de reconstituir a obra, de modo a imortalizar o nome do moribundo desregrado. Tesman diz, então, sentir que tinha uma dívida com ele e os dois saem, deixando Hedda e Brack sozinhos. Hedda diz que “É uma libertação saber que, malgrado tudo, há neste mundo algo de independente e corajoso, algo iluminado por um clarão de beleza absoluta” (IBSEN, 1890, p. 62). Brack diz que tem que tirar sua ilusão, pois “O suicídio de Lovborg não foi voluntário” (IBSEN, 1890, p. 62), pois ele foi encontrado morto no quarto da senhorita Diana, visto que tinha voltado para falar do filho que perdera. Ele diz que o tiro foi no baixo ventre. Hedda fica enojada e responde que “O ridículo, a baixeza, como uma maldição, atingem a tudo aquilo em que toco” (IBSEN, 1890, p. 63). Brack sabe que a pistola é dela e diz que ela está com a polícia, que pretende procurar o dono. Ela, então, pergunta o que aconteceria se o dono fosse encontrado, de modo que Brack responde o seguinte: “Um escândalo, o que lhe faz um terror mortal. Naturalmente terá de comparecer perante a justiça, com a senhorita Diana. Ela teria de dar explicações” (IBSEN, 1890, p. 64). Ele pensa que ela teria que responder por que deu a pistola a ele, e então assegura à personagem que não haverá problema enquanto ele mantiver silêncio, de modo que ela pensa estar sob seu controle, como uma prisioneira acorrentada. Ela, assim, desaba: “Porém jamais suportarei tal ideia. Nunca, nunca!” (IBSEN, 1890, p. 64). Brack responde, por fim, que é comum que as pessoas aceitem o inevitável.

Hedda, diante da afirmação de seu marido de que é preciso que Brack a faça companhia enquanto ele trabalha com Thea no manuscrito perdido de Lovborg, retira -se para o quarto do fundo e fecha as cortinas. Vislumbra-se “Um momento de silêncio. Ouve-se depois de súbito, ao piano uma ária de dança desenfreada” (IBSEN, 1890, p. 65). Tesman pede que ela se lembre dos mortos e ela diz que ficará quieta. Antes do tiro, havia uma conversa sobre os vazios da noite de Hedda enquanto seu marido estivesse com Thea, de modo que Brack teria que fazer companhia a ela. Suas últimas palavras são: “O único galo no terreiro” (IBSEN, 1890, p. 65). Depois que escutam o tiro, Tesman vai ao quarto e Thea o segue, mas Hedda está “estendida no sofá, está morta” (IBSEN, 1890, p. 66, grifo do autor). Tesman diz que ela se matou com um tiro na têmpera e as últimas palavras são as de Brack: “Estas coisas não se fazem!” (IBSEN, 1890, p. 66).

Portanto, como podemos ver, há, ao longo da narrativa, uma constelação de objetos que funcionam como algo além de meras presenças inanimadas – a pistola e o livro, especialmente – que trazem à tona elementos da vida familiar dos personagens, assim como o imbricamento entre vida e morte, como a partir dos sons que emergem do piano. A despeito do anseio de um “clarão de beleza absoluta” por parte de Hedda – que ela acredita, primeiramente, estar materializado no suicídio de Lovborg – ela percebe que a baixeza e a maldição se atrelam a tudo em que toca. Nesse sentido, vê-se condenada a uma situação de vazio e sufocamento perante dois modos de masculinidade que ela condena – os de Tesman, seu marido, e Brack, um agente da lei – e entre dois modos de feminilidade igualmente repudiados por ela – o de sua rival de longo tempo, Thea, e o da tia de Tesman que permanece viva. Mas, a fim de ter uma visão mais complexa desses elementos, vislumbraremos a seguir as leituras de críticos que se debruçam sobre os tópicos investigados dentro dos contornos desta investigação.

A ABORDAGEM DE IBSEN PARA O PROBLEMA DA PATERNIDADE, DA MATERNIDADE E DA INFÂNCIA

A presença da temática da infância, da paternidade e da maternidade na obra de Ibsen é anunciada por muitos autores e alguns deles serão analisados a seguir. Tal traço é afirmado, por exemplo, no texto *Ibsen and fatherhood*, por um lado, no qual Lorentzen pontua que a “paternidade é pervasiva, mas mantida discretamente em segundo plano”¹⁵ (LORENTZEN, 2006, p. 817), assim como na afirmação do próprio Ibsen, que reconhece, como nos é apresentado por Tereza Menezes, que a civilização só poderia ser salva pelas mulheres, uma vez que elas encontravam-se mais afastadas do mundo dos negócios e, assim, poderiam engendrar nos homens uma visão mais voltada para a valorização da vida (MENEZES, 2006, p. 47-49). Ademais, o dramaturgo acreditava que “É como mães que elas podem ajudar a resolver os problemas humanos” (IBSEN apud MENEZES, 2006, p. 52). A temática da morte de crianças também é um traço constante de sua obra, como nos é afirmado por Vesterhus, já que, para o autor, essa poderia ser uma “chave para sua escrita”¹⁶ (VESTERHUS, 2008, p. 1). Vesterhus coloca, sobre a temática da morte de crianças compreendida pela crítica mediante o termo *Kindermord*, que “Uma explicação poderia ser que as experiências na sua infância e adolescência foram de grande significância. Outro elemento é que sua escrita reflete a alta taxa de mortalidade na Noruega na metade dos anos de 1800”¹⁷ (VESTERHUS, 2008, p. 1). Quanto à infância, a persistência do tema também é apontado por Goldman, em seu texto *Eyolf's Eyes: Ibsen and the Cultural Meanings of Child Abuse*, que afirma: “O abuso infantil é um tema quase obsessivo em Ibsen”¹⁸ (GOLDMAN, 1994, p. 285).

A necessidade de expressão da temática referente à paternidade também é analisada por Lorentzen, que nos lembra que o pai do dramaturgo foi marcado, na memória do autor, por uma queda no âmbito social e econômico, que teria corroído toda a experiência familiar de Ibsen (LORENTZEN, 2006). É sabido que o pai de Ibsen, Knud, foi capaz de, depois de receber a herança da família de sua esposa, liquidá-la em poucos anos, o que fez com que a família decaísse de uma situação de abundância para a penúria, sendo que o casamento da mãe de Ibsen, muito querida por ele quando menino, não havia satisfeito seus próprios sentimentos, visto que ela seria apaixonada por outro rapaz (TEMPLETON, 1997). Ibsen, ele mesmo, segundo nos afirma Joan Templeton, foi pai bem cedo, numa situação de pobreza, quando trabalhava numa espécie de farmácia e se envolveu sexualmente com uma das funcionárias do estabelecimento. Desse modo, a moça deixou a cidade para ter o filho, e nunca mais voltou, de forma que Ibsen foi um pai ausente em função, também, mas não somente, da situação de dificuldade econômica na qual se encontrou na maior parte de sua vida.

No entanto, a despeito das marcas deixadas por acontecimentos ocorridos em âmbito pessoal, há, além disso, elementos marcantes no que diz respeito à configuração familiar na segunda metade do século XIX, época na qual Ibsen produz suas peças, pois, como colocado por Menezes, houve uma “redução e a intensificação da vida familiar burguesa - que deixa de ser a antiga família extensiva tradicional, para ser uma família nuclear” (MENEZES, 2006, p. 109). O lar, nesse sentido, tornou-se um “refúgio idealizado das ‘maldades’ do mundo”

¹⁵ “fatherhood is pervasive, yet kept discreetly in the background”. Tradução minha.

¹⁶ “could be a key to his writing”. Tradução minha.

¹⁷ “One explanation could be that experiences in his childhood and adolescence were of great significance. Another element is that his writing reflects the high rate of child mortality in Norway in the mid 1800s”. Tradução minha.

¹⁸ “Child abuse is an almost obsessive theme in Ibsen”. Tradução minha.

**Maternidade e Paternidade em Hedda Gabler:
uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière**
CHAVES, Ana Carolina Calenzo

(MENEZES, 2006, p. 109). Assim, não chega a ser surpresa que a maternidade e a paternidade, em seu imbricamento com a infância, apareçam de modo intenso ao longo da obra de Ibsen. Em Hedda Gabler (1890), a personagem principal é filha do general Gabler e sua mãe descansa em profundo silêncio ao longo de toda a história, já que não há menção a ela. A possibilidade da personagem principal homônima forjar um caminho, com Hartmann, “enquanto não há referência à mãe de Hedda no texto, tem-se, contudo, a intensa sensação da ausência de uma relação entre mãe e filha em contraste com uma relação bem presente entre o pai e a filha”¹⁹ (HARTMANN, 2004, p. 3). Nesse sentido, Krisztina Galgoczi, em seu texto *Absent fathers, obedient daughters: Hedda and her sisters*, coloca a personagem de Ibsen ao lado de Lulu, da peça *Pandora’s Box*, de Wedekind, quanto à questão da maternidade, pois “nós quase não temos informação sobre suas mães: elas foram aparentemente criadas sem orientação materna”²⁰ (GALGOCZI, 2004, p. 1). Sendo assim, para a autora, as personagens são “as abandonadas cuja identidade depende exclusivamente de seus pais e que são inábeis em libertar a si mesmas da herança paterna. Para elas, o pai representa o único ponto de orientação e identificação em suas vidas”²¹ (GALGOCZI, 2004, p. 1) Em decorrência disso, a identificação como filhas de seus pais tornou-as fortes e marcadas pela busca de sua identidade, ao mesmo tempo em que seus pais se mostraram incapazes de mostrar-lhes como forjar um caminho tendo como objetivo essa finalidade e, por isso, “as filhas têm que encarar o terrível vazio de um estado existencial intermediário”²² (GALGOCZI, 2004, p. 1).

O parentesco pode ser vislumbrado, assim, como inibidor de uma vida social e afetiva capaz de proporcionar bem-estar. É significativo ter em vista, por exemplo, o que é apontado por Vesterhus (2008): uma característica comum nos destinos trágicos das crianças em Ibsen é uma decorrência, dentre outros fatores, da existência de pais inadequados ou pobres, em situações nas quais os “pais incompetentes são geralmente o resultado de uma infância difícil para eles próprios”²³ (VESTERHUS, 2008, p. 2) Não por acaso, Raymond Williams, no capítulo de seu livro *Tragédia moderna em que se endereça a Ibsen como um trágico liberal*, afirma que a relação entre o progenitor e o filho – como ela se mostraria, posteriormente, na psicologia freudiana – é culpada enquanto tal (WILLIAMS, 2006). Essa afirmação parece ecoar a visão de Hedda Gabler, pois, além de queimar o manuscrito de Lovborg e Thea Elvsted, vislumbrado por eles como um filho, há indícios de que a personagem está grávida. Ao concretizar seu suicídio no ato final da peça, portanto, ela conclui o ato de destruição que havia começado ao queimar o manuscrito de um casal que ela não reconhece enquanto tal, pois esse ato mesmo ecoa uma ação na qual ela “queima simbolicamente seu feto não desejado”²⁴ (HARTMANN, 2004, p. 6).

A ausência da figura materna, em adição ao fato de que Hedda, apesar de casada, ainda é identificada como filha do general Gabler, parece apontar para a predominância dos pares de opostos – a saber, ausência e presença e maternidade e paternidade – como noções importantes para compreender a negação do papel social destinado à mulher, enquanto compreendido

¹⁹ “while there is no reference to Hedda’s mother in the text, one nevertheless gets an intense sense of the absence of a mother-daughter relation in contrast to a very present father-daughter relationship”. Tradução minha.

²⁰ “In the cases of Hedda and Lulu we have almost no information about their mothers: they were apparently brought up without female guidance”. Tradução minha.

²¹ “are the abandoned ones whose identity depends exclusively on their fathers and who are unable to free themselves from their paternal inheritance. For them, the father represents the only point of orientation and identification in their lives”. Tradução minha.

²² “Thus the daughters have to face the terrible void of an in-between existential state”. Tradução minha.

²³ “The incompetent parents are usually the result of a difficult childhood themselves”. Tradução minha.

²⁴ “symbolically burns her unwanted fetus”. Tradução minha.

**Maternidade e Paternidade em Hedda Gabler:
uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière**
CHAVES, Ana Carolina Calenzo

historicamente em relação ao padrão de domesticidade atrelado à maternidade. Para isso, é importante que nos atentemos à distinção entre três tipos de masculinidade, tal como apontado no texto *Playing with Pistols: Female Masculinity in Henrik Ibsen's Hedda Gabler*, de Jenny Björklund. De acordo com a autora, os personagens homens, na peça em questão, representam diferentes tipos de masculinidade. É preciso ter em vista, primeiramente, que a masculinidade é um processo que pode falhar em sua concretização. O primeiro tipo de masculinidade caracterizado por Björklund é aquele referente ao personagem Tesman, que ela chama de "masculinidade infantil"²⁵ (BJÖRKLUND, 2016, p. 10), marcada pela maneira como o personagem permite que suas tias tomem conta dele, uma vez que ele parece incapaz de fazê-lo por si próprio. Para a autora, Tesman mostra, além disso, uma ingenuidade infantil no âmbito da sexualidade e em termos reprodutivos, por não reconhecer a possibilidade de que sua esposa esteja grávida, assim como demonstra não saber o que fazer com os quartos não utilizados da casa. Nesse sentido, Björklund afirma uma impossibilidade de "visualizar uma criação própria"²⁶ (BJÖRKLUND, 2016, p. 10), fato ligado à sua falta de capacidade criativa e interesse em competições, traços então relacionados à masculinidade. Assim, sua masculinidade é marcada pela falta de características tipicamente masculinas e, ademais, Tesman demonstraria interesse em coisas relacionadas à feminilidade, como sua conexão pessoal com os "chinelos bordados"²⁷ (BJÖRKLUND, 2016, p. 11) e seu interesse acadêmico no campo da historiografia, "o artesanato doméstico do Ducado de Brabante"²⁸. (BJÖRKLUND, 2016, p. 11).

É importante ter em vista, como é apontado por Björklund, que a falta de traços masculinos, num sistema de gênero baseado em papéis dicotômicos estritos, indica emasculação (BJÖRKLUND, 2016). Lovborg, antagonista de Tesman tanto no âmbito profissional quanto no que diz respeito ao sentimento perante Hedda, representaria um segundo tipo de masculinidade, uma "masculinidade dionisíaca"²⁹ (BJÖRKLUND, 2016, p. 11), visto que o personagem é o gênio capaz de criar algo inédito e relevante. Na relação com seu manuscrito tido como um filho, ele seria, em oposição a Tesman, passível de visualizar "um filho seu"³⁰ (BJÖRKLUND, 2016, p. 11). No entanto, seu lado destrutivo, manifesto em sua fraqueza por mulheres e bebida, faz com que ele não consiga equilibrar tendências internas opostas, de modo que a destruição do manuscrito de sua obra singular acabe se tornando um fato inevitável. Para a autora, o fato de que Lovborg teria levado um tiro na genitália ("i underlivet", no original) sugere, em certo sentido, que ele igualmente sofreu um processo de emasculação. Já que o termo usado geralmente remete aos órgãos reprodutivos femininos ((BJÖRKLUND, 2016), Björklund percebe que seu tiro acaba por ter relações com a feminilidade ao sugerir "um tipo de aborto simbólico da criatividade de Lovborg, seu 'útero' gerador de vida"³¹ (BJÖRKLUND, 2016, p. 12).

Tanto Tesman, marido de Hedda, quanto Lovborg, amigo da personagem desde a juventude, não estão, portanto, em conformidade com a masculinidade hegemônica, ocupando posições igualmente periféricas em relação a ela e, contudo, dotadas de suas particularidades. O único personagem cuja masculinidade permaneceria intacta seria o juiz Brack, que para a autora representaria o que Connell chama de "masculinidade hegemônica"³² (BJÖRKLUND, 2016, p.

²⁵ "boyish masculinity". Tradução minha.

²⁶ "incapable of visualizing a creation of his own". Tradução minha.

²⁷ "embroidered slippers". Tradução minha.

²⁸ "the domestic handicrafts of the Duchy of Brabant". Tradução minha.

²⁹ "Dionysian masculinity". Tradução minha.

³⁰ "a child of his own". Tradução minha.

³¹ "a kind of symbolic abortion of Lovborg's creativity, his life-generating 'womb'". Tradução minha.

³² "hegemonic masculinity". Tradução minha.

**Maternidade e Paternidade em Hedda Gabler:
uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière**
CHAVES, Ana Carolina Calenzo

12): “a configuração da prática de gênero que corporifica a resposta atualmente aceita para o problema da legitimidade do patriarcado, que garante (ou é tida como garantia) a posição dominante dos homens e a subordinação das mulheres”³³. (CONNELL apud BJÖRKLUND, 2016, p. 12) Esse tipo de masculinidade seria marcado, sobretudo, pela reivindicação bem-sucedida da autoridade e, como tal, o personagem Brack é agente do exercício do poder e da influência sobre os outros, o que já se encontra, de saída, manifesto por sua profissão, que permite que ele exerça poder como uma extensão do Estado. Em Brack, portanto, “masculinidade é igual à força de vontade e controle”³⁴ (BJÖRKLUND, 2016, p. 13).

Assim, para Björklund o foco da peça não seria a dificuldade de Hedda em amar um homem, mas o desejo da personagem de ocupar uma posição masculina e fruir do que ela proporciona – especialmente poder social. Por isso, Tesman e Lovborg são derrotados por Hedda que, na verdade, desejaria a masculinidade hegemônica representada por Brack. No fim da peça, este acaba por controlar a personagem, uma vez que ele sabe que Hedda emprestou a pistola para Lovborg, o que acabou ocasionando sua morte. Hedda enxerga a si mesma num beco sem saída, pois Brack utiliza este fato para fazer dela sua amante e, assim, ela imagina o personagem fisicamente de um modo opressor e violento. Para a autora, por conseguinte, na disputa entre masculinidades a feminilidade masculina de Hedda perde a batalha para Brack. Apesar disso, a personagem não se entrega e, conseqüentemente, não pode mais existir. Sendo assim, Björklund compreende que “a masculinidade feminina de Hedda é absorvida nas estruturas dominantes”³⁵ (BJÖRKLUND, 2016, p. 14) e, por isso, a personagem está situada dentro do paradoxo de desejar uma masculinidade que representa poder e controle que, em última instância, a destrói.

Os três tipos de masculinidade conceituados por Jenny Björklund nos colocam numa relação com o modelo triádico adotado por Jørgen Lorentzen, em seu texto *Ibsen and Fatherhood*, no qual podemos observar os seguintes tipos de paternidade: “o pai patriarcal, o pai decaído e o pai amoroso mas impotente”³⁶ (LORENTZEN, 2006, p. 821, grifo do autor) O primeiro tipo, o pai patriarcal, age como um pilar da sociedade cujo pretense interesse é o benefício da comunidade quando, na verdade, são seus próprios desejos que estão em jogo em suas ações. Os exemplos dados pelo autor são o personagem Brand e o Cônsul Bernick, e segundo ele, “no processo, as crianças quase são destruídas”³⁷ (LORENTZEN, 2006, p. 821). Um traço do pai patriarcal é se apresentar como um “cuidador de casas de bonecas idílicas, mais reminiscentes de coleções frágeis do que de famílias sólidas”³⁸ (LORENTZEN, 2006, p. 822). Uma segunda característica seria fazer tudo para salvar-se, até mesmo abandonar os filhos. Como a peça analisada por Lorentzen é, principalmente, *O pato selvagem*, ele dá como exemplo o velho Werle como um típico patriarca autoritário que, “com uma fé cega na necessidade de manter a ordem patriarcal, faz o que ele quer à custa de seus entes queridos”³⁹ (LORENTZEN, 2006, p. 822). Na peça, o personagem acaba sozinho – rejeitado por seu filho e com sua filha ilegítima, uma criança quase adolescente, morta por um tiro de pistola que ela mesma ocasiona

³³ “the configuration of gender practice which embodies the currently accepted answer to the problem of the legitimacy of patriarchy, which guarantees (or is taken to guarantee) the dominant position of men and the subordination of women”. Tradução minha.

³⁴ “masculinity equals willpower and control”. Tradução minha.

³⁵ “Hedda’s female masculinity becomes absorbed into the dominant structures”. Tradução minha.

³⁶ “the patriarchal father, the fallen father and the loving but helpless father”. Tradução minha.

³⁷ “in the process the children are nearly destroyed”. Tradução minha.

³⁸ “caretaker of idyllic dollhouses, more reminiscent of fragile menageries than solid families”. Tradução minha.

³⁹ “in blind faith in the necessity of maintaining the patriarchy order, does whatever he likes at the expense of his loved ones”. Tradução minha.

**Maternidade e Paternidade em Hedda Gabler:
uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière**
CHAVES, Ana Carolina Calenzo

–, o que lhe causa sofrimento. No entanto, a saída que encontra é casar-se com a empregada e se mudar para uma casa que, para Lorentzen, manifesta uma conotação negativa. Dessa maneira, “o autoritarismo e a racionalidade econômica de Werle não atingiu nenhum resultado. Pelo contrário, ele fracassou miseravelmente”⁴⁰ (LORENTZEN, 2006, p. 823) O segundo tipo de paternidade, manifesta na figura do pai decaído, segundo Lorentzen, recebeu pouca atenção – apesar de sua presença não ser inusual no século XIX – em função, em sua interpretação, do fato de que “o patriarca que não domina a tarefa de construir uma masculinidade que seja sólida, aceitável e forte e, então, perece à margem, deixa pouco material sobre seu próprio declínio”⁴¹ (LORENTZEN, 2006, p. 836). A queda, aqui, tem relação com o fato de não se conseguir manter um caráter tipicamente masculino. A vida do autor, por isso, emerge novamente, em função dessa ausência de vestígios sobre o assunto, já que a escrita de Ibsen aponta para o custo emocional do declínio de seu pai. Dentre esses custos Lorentzen cita: “marginalização social, perda de enfrentamento e posição, isolamento e solidão, arrefecimento das relações familiares, alcoolismo e pobreza abjeta”⁴² (LORENTZEN, 2006, p. 826). Através da perda de posição, o pai seria suprimido de sua força masculina e da autoridade dentro da família, de modo que as características ligadas à paternidade tipicamente patriarcal – força, firmeza, capacidade de tomar decisões e resistência – ficariam mais nítidas em antagonismo. Novamente o autor se refere à peça *O pato selvagem*, de modo que tais atributos foram perdidos pelo velho Ekdal que, depois de condenado, preso e economicamente arruinado, tenta reconquistar sua masculinidade metaforicamente ao “colocar seu velho uniforme de tenente de vez em quando e ir para uma caça ilusória no sótão”⁴³ (LORENTZEN, 2006, p. 828) Seu filho Hjalmar, por sua vez, escondeu-se atrás das cortinas quando seu pai foi preso. Além disso, ele seria uma pessoa com “pouca autopercepção e noções infladas de seu próprio papel como provedor e de sua masculinidade”⁴⁴ (LORENTZEN, 2006, p. 828) O personagem, que cria Hedvig (a criança morta ao fim da peça), juntamente com a mãe dela, acreditando ser o pai biológico da menina, não tem a capacidade de ver a si mesmo nem ao mundo de forma realista, pois ele e seu pai fogem da dureza da realidade que lhes coube mediante suas brincadeiras no porão, uma espécie de paraíso protegido.

Sendo assim, enquanto a paternidade egoísta de Werle era marcada pela racionalidade patriarcal e ausência emocional, Hjalmar, por sua vez, é “continuamente presente, super emocional e não racional”⁴⁵ (LORENTZEN, 2006, p. 832) Lorentzen prega emprestado o termo de Toshi por considerá-lo pertinente: “O pai íntimo dá mais importância à transparência das relações espontâneas do que às disciplinas de contenção”⁴⁶ (Toshi apud Lorentzen, 2006, p. 833), de modo a valorizar a ternura tanto consigo quanto com seus familiares. A habilidade do personagem Hjalmar em efetivar tal cuidado para com seus entes queridos, contudo, por vezes é falha, já que ele não é suficientemente responsável e é, tal como apontado por outro

⁴⁰ “Werle’s authoritarian and economic rationality has not achieved any results. On the contrary, he has failed miserably”. Tradução minha.

⁴¹ “the patriarch who does not master the task of building a masculinity that is solid, acceptable, and strong, and who thus falls by the wayside, leaves little source material about his own demise”. Tradução minha.

⁴² “social marginalization, loss of face and position, isolation and loneliness, cooling of family relationships, alcoholism, and abject poverty”. Tradução minha.

⁴³ “putting his old lieutenant’s uniform once in a while and going on an illusionary hunt in the attic”. Tradução minha.

⁴⁴ Lorentzen, 2006. “little self-insight and inflated notions of his own role as provider and of his masculinity”, p. 828. Tradução minha.

⁴⁵ “continually present, overemotional and nonracional”. Tradução minha.

⁴⁶ “The intimate father set more store by the transparency of spontaneous relations than by the disciplines of restraint”. Tradução minha.

**Maternidade e Paternidade em Hedda Gabler:
uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière**
CHAVES, Ana Carolina Calenzo

personagem, “um homem com uma disposição infantil”⁴⁷ (Ibsen apud Lorentzen, 2006, P. 833), que confia nos outros de uma forma demasiada e muda as feições dos seus afetos e o conteúdo de suas falas mediante os destinatários. Desse modo, Lorentzen afirma que, ao fazer a escolha pelo esconderijo atrás das cortinas em detrimento da lida frente a frente com os problemas existentes, “sua mente e sua alma permaneceram não desenvolvidas”⁴⁸ (LORENTZEN, 2006, p. 834), de modo que vislumbramos uma pessoa geralmente submissa a mentiras e aos caprichos de outros, “exceto em casa, onde ele tenta representar o papel do pai. É, portanto, um papel amoroso, mas imponente que ele desempenha”⁴⁹ (LORENTZEN, 2006, p. 834).

Voltando à peça Hedda Gabler, apesar das marcas deixadas pela presença patriarcal de seu pai, é necessário não perder de vista que Hedda é uma das personagens de Ibsen vislumbradas como órfãs de mãe por Ellen Hartmann (HARTMANN, 2004). Assim, acredito que a presença excessiva e autoritária de seu pai (o que está manifesto até mesmo na imagem que figura no cenário, cujo olhar está constantemente destinado ao corpo de Hedda, de modo a controlá-lo e moldá-lo), em conjunto com a ausência substancial de afeto materno, diante de sua presença apagada ou inexistente, tenha corroborado com um dos silêncios de Hedda, como nos é anunciado por Toril Moi em seu texto Hedda’s Silences: Beauty and Despair in Hedda Gabler, no qual a autora distingue entre os três silêncios de Hedda que ela julga como de importante consideração no trato com a peça. Na chave de leitura de Moi, a pistola funciona como a encarnação de uma memória para Hedda, aquela referente ao momento em que a personagem ameaçou atirar em Lovborg. Para a autora, o ato demonstra que Hedda preferiu a hostilidade a corresponder à paixão física do personagem. Em conversa com Lovborg sobre o passado, Hedda deixa entrever que não poderia responder-lhe e expressar seus sentimentos, revelando, assim, sua interioridade. Dessa forma, sua paixão foi mantida escondida e não dita, de modo que Lovborg conteve seu avanço diante da ausência de respostas por parte da personagem.

O silêncio de Hedda em relação ao afeto de Lovborg, para Moi, é, sobretudo, corporal, pois o que ela reteve foi sua resposta sexual e, desse modo, a reação à sua gravidez ganharia outro contorno, porque ambos são vistos como expressão do receio de Hedda em encarar a realidade. Assim, Moi enxerga a revolta da personagem contra a gravidez como uma recusa de sua sexualidade e, nesse sentido, a autora acredita que, para Hedda, “recusar a sexualidade é recusar a própria ideia da conexão com os outros, a ideia de expressar a si mesma com eles”⁵⁰ (MOI, 2013, p. 447). Sua ânsia por liberdade transforma-se em uma “negação mortal do sexo e da morte”⁵¹ (MOI, 2013, P. 445) justamente as condições para a existência humana. Para Moi, ela, então, nega a finitude, pois reconhecê-la implica perceber que existimos num mundo com outros seres, o que tornaria qualquer pessoa incontornavelmente responsável por suas ações e palavras. Por isso, a autora pergunta: “Como poderia Hedda, que se sente radicalmente distante de tudo no seu mundo, ser levada a escolher a comunidade?”⁵² (MOI, 2013, P. 447).

No entanto, essa impossibilidade de escolher viver em comunidade está atrelada ao fato de que Hedda faz com que o momento em que ela se manteve em silêncio quanto ao seu desejo

⁴⁷ “a man with a childish disposition”. Tradução minha.

⁴⁸ “his mind and soul remained undeveloped”. Tradução minha.

⁴⁹ “except at home, where he attempts to play the role of the father. It is thus a loving, but helpless role that he plays”. Tradução minha.

⁵⁰ “to refuse sexuality is to refuse the very idea of connection with others, the very idea of expressing herself to and with them”. Tradução minha.

⁵¹ “death-dealing denial of sex and death”. Tradução minha.

⁵² “How could Hedda, who feels radically estranged from everything in her world, bring herself to choose community?”. Tradução minha.

**Maternidade e Paternidade em Hedda Gabler:
uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière**
CHAVES, Ana Carolina Calenzo

por Lovborg torne-se constitutivo do que ela é, reconhecendo, mesmo que somente para si mesma, “tanto que ela é o tipo de pessoa que não pode responder para os outros, quanto que ela vive no tipo de mundo onde os outros não são dignos de resposta”⁵³. (MOI, 2013, P. 447) Num mundo como esse, não há razão para dizer qualquer coisa nem motivo para amar quem quer que seja, nem mesmo a criança que Moi acredita que ela está a gerar dentro de si. Assim, sua relação com as palavras é duplicada por sua relação com seu corpo: “o corpo de Hedda é tão incapaz de expressão e comunicação quanto sua alma”⁵⁴ (MOI, 2013, P. 447).

Para concluir, parece plausível relacionar os fatos e afirmar que a impossibilidade de Hedda em expressar a si mesma está atrelada tanto ao excesso de presença por parte de seu pai quanto à ausência de afeto materno, de modo que a personagem não consegue encarar a realidade dos fatos tais como se apresentam diante de si, o que a impossibilita a concretizar seu desejo ao ver-se encurralada mediante um cenário no qual ela não se identifica com o padrão dicotômico de determinação de gênero que lhe é apresentado como ideal e que os outros personagens também encaram e encarnam em certa medida, usando máscaras apropriadas para as situações, mas também, e sobretudo, ajustando constantemente suas ações e suas expectativas em função dos resultados concretizados a despeito dos planos traçados.

Desse modo, a masculinidade de seu pai – e o tipo de paternidade atrelado a ela – fez com que Hedda, por medo de falhar e de ser controlada pelos outros, evitasse relações sociais mais profundas, o que, em última instância, espelha o comportamento a partir do qual o general Gabler poderia se assegurar de seu poder sobre sua filha, fazendo com que ela existisse como uma espécie de sombra ou como uma boneca. Esse traço de seu pai foi intensificado, tendo em vista, sobretudo, os efeitos que a ausência de afeto por parte de sua mãe ocasionaram, já que, como pontuado por Ellen Hartmann, “Evidências clínicas indicam que estes indivíduos [órfãos de mãe] têm uma identidade insegura. Eles não atingiram introjeções maternas estáveis e o que Ainsworth (Bowlby, 1988) chamou de ‘uma base segura’”⁵⁵ (HARTMANN, 2004, p. 4).

Em decorrência disso, a conexão com a filosofia de Rancière pode ser retomada e adensada em cruzamento com o que é indicado por Penelope Farfan: Hedda não estaria em conformidade com o padrão de feminilidade imposto por seu tempo histórico, de modo a identificar-se com o lugar da mulher artista e escritora, que também não se encaixava, por compartilhar com elas o fato de serem vistas como mulheres que desviavam perigosamente suas energias para lugares que não aqueles estipulados pelos parâmetros que medem a feminilidade pela distância em relação a seu oposto. Nesse sentido, a autora vê algumas personagens ibsenianas, como Hedda, como escritoras metafóricas (FARFAN, 1988). Seria importante lembrar que no caso de Hedda a expressão artística com a qual ela mais se afeiçoa é a música, já que ela toca piano e inclusive o faz em momentos importantes da peça, como antes de seu suicídio no ato final, no qual se ouve “uma ária de dança desenfreada” (IBSEN, 1890, p. 65). Nesse momento, seu marido pede que ela faça silêncio (em função das duas mortes que ocorreram no dia), e ela diz que vai ficar quieta. É importante notar que Farfan reconhece que as personagens de Ibsen não tinham o refinamento artístico suficiente, afinal, não eram artistas propriamente. Interessante, nesse sentido, é que a aproximação entre a experiência das mulheres ibsenianas e a das artistas de seu tempo histórico deixa entrever que elas poderiam – quem sabe – ter sido artistas se tivessem tido o incentivo, se tivessem a oportunidade de lapidar seu olhar

⁵³ “both that she is the kind of person who cannot respond to others and that she lives in the kind of world where others are not worth responding to.”. Tradução minha.

⁵⁴ “Hedda’s body is as incapable of expression and communication as her soul.”. Tradução minha.

⁵⁵ “Clinical evidence indicates that such individuals have an insecure identity. They have not achieved stable maternal introjects and what Ainsworth (Bowlby, 1988) has called “a secure base”.”. Tradução minha.

**Maternidade e Paternidade em Hedda Gabler:
uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière**
CHAVES, Ana Carolina Calenzo

e a arte que reside nelas próprias enquanto potência.

A leitura de Farfan, em conjunto com Rancière, permite-nos entrever, portanto, uma comunidade de mulheres artistas – mas também de “quase artistas”, anônimas, que vivem a arte desde suas vidas, aprendendo a reconhecer as belezas das impossibilidades ao recriá-las numa estética que é transgressora e rebelde pela maneira como se inscreve poeticamente no espaço. São mulheres e pessoas – que um dia foram crianças que se permitiram brincar, inventando significados para as coisas e articulando palavras e materialidades – que desviam a experiência sensível de um dia qualquer, ao perceber um enquadramento que surge do encontro fortuito, por exemplo, entre a luz solar que brilha no ponto de intersecção entre os espaços da casa, em conjunto com a simultaneidade do som da chaleira, que fala um outro tempo que não aceita postergar e que articula uma palavra que desfaz essa mesma ordem, como uma letra que salta no espaço vazio. E, não por acaso, Rancière vê a construção de um outro tempo, o da coexistência, em Virginia Woolf, um tempo partilhado por Clarissa Dalloway

[...] nas ruas de Londres com as vidas anônimas que lhe cruzam o caminho. É o tempo de todas essas vidas que lutam contra a ordem que as mantém do lado ruim da partilha das formas de vida. Por trás da jornada de Clarissa Dalloway é preciso ver a presença de outra jornada: a de Emma Bovary, filha de camponeses que vê pela janela o curso sempre igual das horas, enquanto tenta inventar para si uma história que quebre essa repetição (RANCIÈRE, 2021, p. 42).

Porém, o gesto de um andar invadido pelo impessoal não conseguiria dar conta de prolongar-se enquanto manejo no tempo: o que resta diante da tirania paterna é o esboço na tela de Lily Briscoe, a pintora que busca representar a “coisa em si”. Resta, então, seu gesto como vestígio do impessoal antes de seu aniquilamento. No enquanto, outro livro, de uma ucraniana que tomou o Brasil como pátria, parece dar sua própria resposta ao problema: essa escritora é Clarice Lispector. Ela era leitora e chegou a traduzir a peça Hedda Gabler, de Ibsen, entre os anos de 1963 e 1965, sem que esta tenha sido publicada, mas sim encenada em São Paulo pela companhia Nydia Licia (GOMES, 2007). A pertinência de Clarice, nesse contexto, situa-se dentro do que Gomes pontua acerca de uma possível proximidade entre as peças traduzidas e as obras da própria escritora, demonstrando que o interesse de Clarice pela escrita dramática (visto que ela traduziu outros nomes, tais como Lorca e Tchekhov) pode ter influenciado sua própria escrita, ao refletir sobre problemas tais como o lugar da mulher na sociedade e acerca da investigação dos trás dos desejos humanos.

Dentro das concepções ensejadas por Rancière, poderíamos dizer que Clarice Lispector faz de *Água Viva* (1973) um pequeno romance que torna possível ver a substância transparente da literatura (dando um passo a frente em relação a Woolf, já que abdica mais intensamente à tirania da intriga), que manifesta a própria necessidade do diálogo com a pintura e com a música como manifestação do testemunho da quase autossupressão da literatura mediante seu fazer e ser que se consolida afirmando o que as outras artes podem fazer, tal como Rancière argumenta em seu livro (2011).

Nesse sentido, o curso das coisas demonstra a necessidade de fazer o tempo virar do avesso e ser ele mesmo o outro que desabrocha desde dentro – e toda tentativa de manejo de

**Maternidade e Paternidade em Hedda Gabler:
uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière**
CHAVES, Ana Carolina Calenzo

extravasar a tirania da intriga pelo lado materno demonstraria, então, a violência do impossível, como no ato de comer uma barata, vislumbrado em *A paixão segundo GH* (escrito enquanto a autora traduzia Hedda Gabler), outro romance da tradutora de uma versão não publicada da peça de Ibsen, Clarice Lispector. Por isso, o artigo de Rancière que inaugura *Tempos Modernos* (2021), intitulado “Tempo, narrativa e política”, coloca o problema da racionalidade do tempo em questão na teoria que pretende engendrar uma revolução ou alguma mudança radical. Não parece, por outro lado, menos problemático que o tempo da coexistência esbarre com os limites do tempo da racionalidade dos meios e fins no âmbito da arte estética. Sendo assim, apesar de os movimentos de ocupação – tal como os lampejos de impessoalidade que permitem que o halo luminoso de um produto bruto se expresse em letras e palavras – serem apenas um momento no curso da longa duração da história, eles também se dão no modelo da coexistência, porque só uma série de microatos poderia encenar simultaneamente a justaposição incessante das revoluções silenciosas e diárias que afirmam a existência do povo como potência de qualquer um que invoca a relação conflituosa em jogo na partilha do sensível enquanto constituição de um comum e divisão de partes exclusivas.

Pode-se concluir que há uma relação entre os elementos da filosofia de Rancière e aqueles referentes à obra Hedda Gabler, de Ibsen. Isto está posto, como foi demonstrado, na centralidade do conceito de herança, no sacrifício da personagem Hedda, determinado pela impossibilidade de se sustentar no tempo em função da continuidade da tirania paterna, no modo de ação sonambúlica – com suas implicações no fato de ter tanto motivo de agir e não agir, como demonstrado pela leitura de *Moi* –, e no estatuto problemático da relação entre arte e vida, pois, além de tudo isso, a autora coloca – numa problemática que, querendo ou não, se remete a Farfan pela relação que esta afirma entre as personagens de Ibsen que não se adequam ao modelo de feminilidade e a experiência histórica das mulheres artistas do tempo histórico de Ibsen – que Hedda está tomando a sua vida como uma peça de teatro e estaria tentando dirigir a morte de Lovborg, ou seja, considera -se uma diretora de teatro quando é, na verdade, personagem de um enredo que ela tenta, a todo custo, controlar.

Portanto, a arte enquanto potência também pode ser vista como o que ocasiona a impossibilidade de continuar vivendo tal como a realidade calcada na racionalidade impõe, com suas delimitações entre o mundo das causas e efeitos medidos e o mundo da fantasia, pois é uma confusão entre vida e arte que está em jogo na sua loucura e no seu afastamento da comunidade em prol de uma ideia de realidade que não pode se realizar tendo em vista a partilha que vigora, baseada sobretudo na divisão e na distribuição, a ela atrelada, entre as parcelas das partes. É uma falha de constituição do real enquanto mundo à parte do sonho que está em jogo, uma falha em que o tecido do sonho e do real se confundem e não mais se distinguem: uma falha, antes de tudo, expressa na concepção de um pensamento excessivo quanto à sua origem e seus efeitos. A arte aconteceria, então, no choque constante entre mundos que pensam a ação e seus pormenores de maneiras distintas, assim como entre as diferentes modalidades de escrita enquanto perturbação da autoridade e da legitimidade e tentativa de apaziguamento da decorrente desordem da suspensão entre a ordem dos corpos e a dos enunciados.

CONCLUSÃO

Neste artigo, buscou-se definir como alguns conceitos de Rancière – como a “tirania da

**Maternidade e Paternidade em Hedda Gabler:
uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière**
CHAVES, Ana Carolina Calenzo

intriga”, a centralidade do conceito de herança e a questão da paternidade nos dois regimes de circulação dos enunciados – podem engendrar novas propostas reflexivas ao colocar em questão alguns elementos da peça Hedda Gabler, de Ibsen. Para isso, foi preciso, contudo, perfazer o movimento de afastamento em relação à filosofia de Rancière, a fim de estabelecer relações com leituras provindas de campos de conhecimento distintos, mas que partilham o fato de se debruçar sobre a peça em questão. Com isso, buscou-se friccionar a delimitação dos contornos do arcabouço filosófico aqui discutido.

Pode-se concluir que existe uma tensão constitutiva no campo da arte no regime estético, tensão esta que se desdobra desde a literatura até o teatro. Essa tensão marca uma cisão de temporalidades e modos de manter relações entre as coisas. Temos, assim, os contornos estabelecidos pelo eu em função das relações sociais e, de outro lado, uma potência de impessoalidade que reside, sobretudo, nas coisas mínimas que fazem brilhar o halo luminoso, indicando a chuva de átomos que caem em seu próprio ritmo. É dessa maneira que acredito que se deve encarar – no geral, sem se descuidar, no entanto, das particularidades expressas em cada um desses polos – o confronto entre formas da identidade e aquelas figuras da não identidade.

Trata-se, também, de uma questão de temporalidade: Lovborg, personagem de grande importância para a compreensão da peça Hedda Gabler, é aquele que resiste ao contínuo temporal do real no que diz respeito à constituição de causas e efeitos, permitindo uma espécie de diferenciação na intensidade do tecido ficcional, que resulta no ato de supressão de sua vida. A narrativa, em Hedda Gabler, avança sempre à custa de algo, que remete à vida, como primeiramente o manuscrito do livro de Lovborg, escrito com a ajuda de Thea, que é visto como um filho por ambos. No final, é a própria personagem que dá nome à peça a concretizar o suicídio, depois do silêncio forçado pelo decoro da deferência aos mortos. A última palavra é a de Brack, que pontua justamente a insanidade do ato: ela é, afinal, a palavra do homem da lei em torno da qual os seres humanos deveriam modular suas ações. Como a própria Hedda expressou, o vislumbre do clarão de beleza não pôde ser capturado, a vida não resistiu à força de atração de uma vontade de retornar a um estado originário de harmonia que só pode conduzir ao encontro com o nada.

Por fim, há que se pontuar a necessidade de transpor uma leitura calcada em demasia nos eventos familiares, visto que eles se entremeiam com as formas de expressão da impessoalidade e da verdade nua da vida na ficção moderna, segundo Rancière. É por meio dessa constituição conflitante que se tem uma base para a compreensão das obras em que o fio é sinuoso na medida em que se encontra rompido. Resta buscar compreender como a maquinação da intriga e a impessoalidade podem deslizar uma sobre a outra, negar uma a outra ou negociar infinitamente maneiras de reconciliação.

REFERÊNCIAS

ASPE, Bernard. A revolução sensível. *Aisthe*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 11., 2013.

BJÖRKLUND, Jenny. “Playing with Pistols: Female Masculinity”. *In*: Henrik Ibsen’s Hedda

Maternidade e Paternidade em Hedda Gabler:
uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière
 CHAVES, Ana Carolina Calenzo

Gabler. *Scandinavian Studies*, v. 88, n. 1, 2016.

FARFAN, Penelope. **Ibsen's Female Characters and the Feministic Problematics**. 1988. Dissertação (Mestrado em Artes) - Faculdade de Pós-Graduação e Pesquisa - McGill University, Montreal, 1988. Disponível em: <https://escholarship.mcgill.ca/downloads/tm70mw432?locale=en> Acesso em: 24 mai. 2021.

GALGOCZI, Krisztina. Absent fathers, obedient daughters. Hedda and her sisters. *Holmi*, Budapeste, n. 1, 2004. Disponível em <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.695.76&rep=rep1&type=pdf>. Acesso em: 03 out. 2021.

GOLDMAN, Michael. "Eyolf's Eyes: Ibsen and the Cultural Meanings of Child Abuse." *American Imago*, Baltimore v. 51, n. 3, 1994. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/26304054>. Acesso em: 30 set. 2021.

GOMES, André Luís. **Clarice em cena: as relações entre Clarice Lispector e o teatro**. Brasília: Editora Universida de Brasília, 2007.

HABEEB, Ebtihal Mudaher. The Function Of Symbols In Ibsen's Hedda Gabler. *Al- Ustath Journal*, Bagdá, v. 2, n. 702, 2013.

HARTMANN, Ellen. Ibsen's Motherless Women. *Ibsen Studies*, Oslo, v. 4, n. 1, 2004. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/248925618_Ibsen's_Motherless_Women. Acesso em 04 out. 2021.

IBSEN, Henrik. **Hedda Gabler**. Coleção Teatro Universal. [1890]

LORENTZEN, Jørgen. "Ibsen and Fatherhood." *New Literary History*, Baltimore v. 37, n. 4, 2006. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20057980>. Acesso em: 01/10/2021.

MENEZES, Tereza. **Ibsen e o novo sujeito da modernidade**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

MOI, Toril. Hedda's Silences: Beauty and Despair. *In: Hedda Gabler*. Modern Drama, Toronto, v. 56, n. 4, 2013.

RANCIÈRE, Jacques. **O fio perdido: ensaios sobre a ficção moderna**. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

RANCIÈRE, Jacques. **Políticas da escrita**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

RANCIÈRE, Jacques. Tempo, narrativa e política. *In: Tempos modernos: arte, tempo, política*. São Paulo: n-1 Edições, 2021.

RANCIÈRE, Jacques. "Le fil sinueux: sur la rationalité du roman". *In: Le Tour Critique*, Nanterre, n. 2, 2013.

DOI: [10.25244/uf.v15i1.3527](https://doi.org/10.25244/uf.v15i1.3527)

**Maternidade e Paternidade em Hedda Gabler:
uma análise da peça de Ibsen através da filosofia de Rancière**
CHAVES, Ana Carolina Calenzo

RANCIÈRE, Jacques. **O inconsciente estético**. São Paulo: Editora 34, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. **Mute speech**: literature, critical theory, and politics. Nova Iorque: Columbia University Press, 2011.

SCHOLLHAMMER, Karl Erik (org.). Breve panorama de Ibsen no Brasil. *In: Henrik Ibsen no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: 7 letras, 2008.

TEMPLETON, Joan. **Ibsen's Women**. Cambridge: Cambridge University Press. 2001. E-book.

VESTERHUS, Per. "Why do Ibsen's children die?". *In: The Journal of the Norwegian Medical Association*, Kristiansand, n. 128, 2008.

WILLIAMS, Raymond. "From Hero to Victim: The Making of Liberal Tragedy, to Ibsen and Miller". *In: Modern Tragedy*. Peterborough: Broadview encore editions, 2006.

**A RELAÇÃO ENTRE FÉ E FINITUDE EM LUTERO E
KIERKEGAARD**

[THE RELATION BETWEEN FAITH AND FINITUDE IN LUTHER AND
KIERKEGAARD]

Matheus Maia Schmaelter

matheusmaia@uern.br

<https://orcid.org/0000-0002-5292-6468>

*Doutorando em filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e professor temporário na
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) – Campus Avançado Caicó*

DOI: [10.25244/tf.v15i1.4832](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.4832)

Recebido em: 10 de fevereiro de 2023. Aprovado em: 23 de março de 2023

Caicó, ano 15, n. 1, 2022, p. 81-96

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i1.4832](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.4832)

Dossiê Aristóteles dito de muitos modos – Fluxo Contínuo



A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

Resumo: O presente artigo visa, sob uma perspectiva existencial e fundamentada na tradição cristã, refletir a respeito da problemática relação entre a fé e a finitude, de modo a apontar que a primeira só encontra-se plena na experiência da finitude, no que denominamos no título de *retomada do mundo*. Para isso, primeiramente analisamos a chamada *theologia crucis*, de Lutero, apresentada no *Debate de Heidelberg*, em que o reformador alemão defende, em posição crítica à escolástica, que o conhecimento de Deus só é possível naquilo que é visível, a saber, o Cristo crucificado. Em seguida, vemos como Kierkegaard, através do pseudônimo Johannes de Silentio em *Temor e tremor*, descreve a experiência da fé como um duplo movimento de resignação e retomada, caracterizando a fé no interior de uma experiência existencial paradoxal, que vive na tensão entre a finitude e a infinitude.

Palavras-chave: Cristianismo. Fé. Finitude. Infinitude. Teologia da cruz.

Abstract: This article aims, under an existential perspective and grounded in the Christian tradition, to reflect upon the problematic relation between faith and finitude, pointing out that the first is found whole only in the experience of finitude, what is called *retaking the world* in our title. For that, we primarily analyze the so called *theologia crucis*, of Luther, presented in the *Heidelberg Disputation*, where the german reformer defends, in critical opposition to scholastics, that the knowledge of God is only possible on what is visible, namely, the crucified Christ. Right away we see how Kierkegaard, through the pseudonym Johannes de Silentio in *Fear and Trembling*, describes the experience of faith as a double movement o resignation and retaking, characterizing faith inside a paradoxical existential experience, that lives in the tension between finitude and infinitude.

Keywords: Christianity. Faith. Finitude. Infinitude. Theology of the Cross.

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard
SCHMAELTER, Matheus Maia

INTRODUÇÃO

No interior da tradição cristã a fé aparece frequentemente apresentada em tensão com a experiência finita do mundo. Desde a antiguidade até os dias atuais, passando pela Idade Média, ser cristão foi identificado com ter uma vida conduzida em direção ao distanciamento do mundo, seja pela negação das paixões, pela ascese mística ou pelo enclausuramento nos mosteiros. Este entendimento da fé, no entanto, mostra-se, em certo sentido, contraditório se posto diante de um dos principais dogmas do cristianismo, aquele da encarnação, que afirma que Deus esvaziou-se de sua divindade e assumiu não somente a forma mas a condição de fragilidade humana. Tal contradição suscita a seguinte pergunta a respeito de onde se deve buscar e encontrar o divino. Deve-se olhar para os céus e viver no anseio da libertação do corpo material e da vida finita – o que expressa uma espiritualidade com uma certa afinação platônica –, buscando encontrar a face gloriosa de Deus, ou deve-se, seguindo o modelo da encarnação, olhar para o mundo, em sua matéria e finitude, e buscar aí a expressão da face divina? O problema que orienta estas perguntas diz respeito à relação existencial que um indivíduo tem com a fé. Posto de outro modo: o problema está em se compreender quais são as implicações da fé na existência do indivíduo.

Para abordarmos a questão recorreremos aos pensamentos do reformador alemão Martinho Lutero e do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard. Ambos mostram-se, em nosso entender, como vozes dissonantes em uma tradição ascética. Enquanto Lutero estabelece, ainda jovem, uma *teologia da cruz*, Kierkegaard, pensando a experiência da fé de Abraão, o patriarca bíblico, sob um ponto de vista existencial, estabelece a fé como uma paixão. Em comum, ambos parecem orientar o olhar sobre a fé para uma perspectiva encarnada, na qual o lugar mesmo de completude da fé é a finitude.

1 A TEOLOGIA DE LUTERO COMO TEOLOGIA EXISTENCIAL, QUE SE FUNDAMENTA NA EXPERIÊNCIA DE DEUS NA FINITUDE

“Os dois grandes pontos de virada da era da Reforma, o Lutero e o Copernicano, parecem ter trazido ao ser humano nada além de humilhação. Primeiro, rouba-se o poder do homem sobre si mesmo e, então, ele é empurrado para a periferia da criação” (OBERMAN, 1982, p. 155).¹ Assim escreve o historiador e teólogo Heiko Oberman, em sua biografia *Luther: Man between God and the Devil*, para apontar a visão do Reformador a respeito da condição humana, a saber, que o ser humano, em sua relação com a divindade, não tem poder sobre si mesmo. O grande mote da teologia luterana, a justificação *somente* pela fé, arranca das mãos do ser humano a esperança de que, sendo virtuoso, pudesse alcançar a graça diante de Deus. De fato, Lutero tira do ser humano qualquer positividade em relação a Deus. Esta característica da teologia luterana, marcada por um pessimismo antropológico, apresenta-se como ponto de partida fundamental para a compreensão do pensamento do reformador alemão.

¹ Todas as traduções de citações em inglês são nossas, salvo quando indicado.

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

O que caracteriza a teologia de Lutero (LOEWENICH, 1987, p. 14) e lhe confere todo um caráter distintivo é o que o reformador, ainda frade agostiniano, chamou em seu *Debate de Heidelberg* de *Theologia crucis*. (LUTERO, 2004, p. 39) Esta é uma teologia *da cruz* na medida em que a cruz de Cristo aparece como *centro normativo* do pensamento cristão, “que se torna o foco e o fundamento dos modos autenticamente cristãos para entender os mistérios do mundo,” (MCGRATH, 2014, p. 204) pois a cruz não era, para Lutero, “mero *objeto* da teologia, e sim a marca de toda a teologia,” (LOEWENICH, 1987, p. 14) de modo que “ela não só faz parte da doutrina da satisfação vicária, mas constitui momento integral de todo conhecimento cristão. Teologia da cruz não é *capítulo da teologia*, mas é determinada *maneira de fazer teologia*” (LOEWENICH, 1987, p. 14). Mas o que significa dizer que a cruz é o centro normativo do pensamento cristão? Qual é sua relação com o pessimismo antropológico referido no parágrafo anterior? Para responder a estas perguntas devemos analisar as teses 19 e 20 do *Debate de Heidelberg*, de 1518.

19. Não se pode designar condignamente de teólogo quem enxerga as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas;
20. mas sim quem compreende as coisas visíveis e posteriores de Deus enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz.

O que primeiramente se mostra é que estão presentes duas maneiras distintas de se fazer teologia. Enquanto a tese 20 introduz o modo teológico próprio do teólogo da cruz, a tese 19 apresenta o que é a característica distintiva do que Lutero chamará, mais adiante, de “teólogo da glória” (LUTERO, 2004, p. 39). Em seguida, ao encararmos mais atentamente cada uma das teses, percebemos que estes dois modos de fazer teologia implicam em dois modos distintos de interação teológica (MCGRATH, 2014, p. 204): Enquanto o teólogo da glória *enxerga as coisas invisíveis* de Deus *compreendendo-as através* das coisas que estão feitas, o teólogo da cruz *compreende as coisas visíveis, enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz*. Os termos latinos utilizados por Lutero nestas caracterizações são, respectivamente, *intellecta conspicit* e *conspecta intelligit*. Enquanto o teólogo da glória, através de movimentos especulativos realizados a partir da observação das coisas criadas enxerga o que daí foi compreendido (*intellecta conspicit*), o teólogo da cruz compreende o que vê (*conspecta intelligit*), enxergando as coisas tal qual elas lhe aparecem na imediatidade da sua experiência. O problema fundamental em questão é um problema epistemológico, que diz respeito ao modo como é possível conhecer e se relacionar com Deus. Enquanto o teólogo da glória conhece e se relaciona com Deus enxergando dele as coisas invisíveis “por intermédio das coisas que estão feitas,” o teólogo da cruz “compreende as coisas visíveis” de Deus “enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz.” Um excelente esclarecimento sobre essa questão encontramos em *On Being a Theologian of the Cross*, do teólogo estadunidense Gerhard O. Forde:

Teólogos da glória operam com pressupostos fundamentalmente diferentes sobre como alguém vem a conhecer a Deus. Pensam que pode-se ver *através* do mundo criado e das ações de Deus em direção ao domínio invisível da glória e além, e precisam pensar assim porque, para que o sistema funcione, deve haver uma “estrada da glória,” um caminho da lei, que as criaturas caídas podem atravessar pelo desejo e pelas obras e, assim, alcançar o mérito necessário para chegar à glória.

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

A cruz também é transparente. O teólogo da glória vê através da cruz, de modo a encaixá-la no esquemas das obras. A cruz “compensa” as falhas no decorrer da estrada da glória. O resultado de tudo isso é uma má compreensão fundamental da realidade. O teólogo da glória acaba por chamar de bom o que é mau e de mau o que é bom.² Obras são boas e o sofrimento é mau. (FORDE, 1997, pos. 220-224. Edição Kindle)

E, ainda:

Os teólogos da cruz, porém, “dizem o que uma coisa é.”³ Ou seja, uma marca característica dos teólogos da cruz é que eles aprendem a chamar uma espada de espada. Visto que somente a história da cruz é sua história, não são movidos pela tentativa de enxergar através dela, mas são atraídos para dentro da história. Eles sabem que fé significa viver *no* Cristo da história. [...] Assim, teólogos da cruz olham para todas as coisas “através do sofrimento e da cruz.” Em outras palavras, eles são levados pela cruz a *olhar para* as provações, os sofrimentos, as dores de consciência, as dificuldades — e alegrias — da vida diária como obras de Deus e não tentam *ver através* deles como problemas meramente acidentais a ser resolvidos por ajustes metafísicos. (FORDE, 1997, pos. 228. Edição Kindle).

O texto original em latim para a tese 20 do *Debate de Heidelberg* nos apresenta a chave para compreendermos o fundamento em que Lutero se apóia a fim de apontar que o conhecimento de Deus só pode ser adequadamente alcançado “pelos sofrimentos e pela cruz.” O trecho que foi traduzido para o português como as coisas “posteriores de Deus” aparece no original latino como *posteriora Dei*. Estas palavras nos remetem ao texto bíblico de Êxodo 33, versículos 18 a 23, que relata o diálogo entre Deus e Moisés, quando este pede para ver a sua glória:

Moisés respondeu a Iahweh: “Rogo-te que me mostres a tua glória.” Ele replicou: “Farei passar diante de ti toda a minha beleza, e diante de ti pronunciarei o nome de Iahweh. Terei piedade de quem eu quiser ter piedade e terei compaixão de quem eu quiser ter compaixão.” E acrescentou: “Não poderás ver a minha face, porque o homem não pode ver-me e continuar vivendo.” E Iahweh disse ainda: “Eis aqui um lugar junto a mim; põe-te sobre a rocha. Quando passar a minha glória, colocar-te-ei na fenda da rocha e cobrir-te-ei com a palma da mão até que eu tenha passado. Depois tirarei a palma da mão e me verás pelas costas.⁴ Minha face, porém, não se pode ver.⁵

2 Cf. tese 21 do *Debate de Heidelberg* em LUTERO, 2004, p. 39: “O teólogo da glória afirma ser bom o que é mau, e mau o que é bom;”

3 Cf. tese 21 do *Debate de Heidelberg*, em LUTERO, 2004, p. 39: “[...] o teólogo da cruz diz as coisas como elas são.”

4 O trecho aqui traduzido pela Bíblia de Jerusalém como “e me verás pelas costas” aparece traduzido na Vulgata (que Lutero conhecia bem) como “*et videbis posteriora mea*”. O que aponta para a relação deste texto com a tese 20 do *Debate de Heidelberg*. Cf. nota 38 em LUTERO, 2004, p. 49 e também MCGRATH, 2014, p 203.

5 BÍBLIA DE JERUSALÉM.

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

Moisés tem seu pedido negado e recebe apenas um vislumbre de Deus, ou seja, só pode ver de Deus aquilo que Deus lhe permite ver, sendo vedada a ele ou a qualquer outro ser humano uma revelação completa da glória divina ou um vislumbre de sua face, sob pena de morte. Se a mística medieval pôde compreender nesta passagem que é desejável a morte a fim de que se possa contemplar o mistério de Deus,⁶ Lutero enxerga nela os limites do conhecimento do divino impostos pelo próprio Deus ao ser humano, compreende que de Deus podemos conhecer somente aquilo que ele nos queira revelar e encontra o lugar dessa revelação nos sofrimentos e na cruz. Sendo assim, dizer que a cruz é o centro normativo do pensamento cristão significa dizer que é somente nela, o que implica também tudo o que é por ela revelado, que o cristão conhece e aprende de Deus. É ao enxergar na cruz as coisas visíveis de Deus que ele pode ser conhecido, compreendendo o que se vê (*conspicere*) em vez de ver o que antes se compreendeu (*intellecta conspici*).

O que aqui fica claro é que nestas teses Lutero trata de duas formas distintas de interação teológica. Se nelas Lutero, de fato, trata de um problema epistemológico, o que diz, portanto, de um certo modo de se conhecer e, por que não dizer, se relacionar com a divindade, devemos nos debruçar sobre o que fundamenta este problema e como o então frade agostiniano desenvolve a questão. Para isso, devemos olhar agora para as respostas de Lutero às respectivas teses.

Em seu comentário à tese 19, o Reformador discorre da seguinte maneira:

Isto fica evidente através daqueles que fizeram isso e que, não obstante, são chamados de tolos pelo apóstolo em Rm 1.22. Ademais: as coisas invisíveis de Deus são o poder, a divindade, a sapiência, a justiça, a bondade, etc., sendo que o conhecimento disto tudo não torna digno nem sábio. (LUTERO, 2004, p. 49).

Uma leitura de todo o contexto em que está inserida a passagem da epístola do apóstolo Paulo aos Romanos citada nesta explicação contribui para uma compreensão do que Lutero tem em vista:

Manifesta-se, com efeito, a ira de Deus, do alto do céu, contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça. Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível — seu eterno poder e sua divindade — tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa. Pois, tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças; pelo contrário, eles se perderam em vão arrazoados, e seu coração insensato ficou nas trevas. Jactando-se possuir sabedoria, tornaram-se tolos e trocaram a glória do Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, quadrúpedes e répteis. (Romanos 1,18-23. Bíblia de Jerusalém).

⁶ Cf. SÃO BOAVENTURA. Itinerário da mente para Deus. In.: SÃO BOAVENTURA. **Obras escolhidas**. Tradução de Luis A. De Boni, Jerônimo Jerkovic e Frei Saturnino Schneider. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Liv. Sulina Ed.; Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1983. p. 203.

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

Ao apropriar-se desta passagem paulina, Lutero pode afirmar que, ainda que se conheça os atributos invisíveis de Deus, isto não é suficiente para que alguém se torne digno ou sábio diante dele. Ou seja, aquele que conhece os atributos invisíveis de Deus não se torna digno nem sábio apenas por conhecê-los. Em outras palavras, o pessimismo antropológico de Lutero, que mais amplamente é referido a partir das obras humanas para a salvação, é aplicado também à razão, o que configura a crítica direta de Lutero à chamada *teologia natural*, típica da Escolástica, que compreende a possibilidade de se atingir o conhecimento de Deus pela razão humana, através do conhecimento dos entes finitos. As “coisas que estão feitas” referem-se à criação de Deus, os entes finitos, de modo que aquele que não pode ser “condignamente chamado de teólogo” é o teólogo escolástico, que afirma que o conhecimento de Deus é possível através da identificação dos vestígios deixados por ele nas criaturas. Ou seja: ao olhar *através* dos entes visíveis eles alcançam o conhecimento dos atributos invisíveis de Deus.

Se a tese 19 refere-se aos pensadores escolásticos e sua teologia natural, a tese 20 refere-se àqueles que podem, com propriedade, ser denominados teólogos: os que compreendem as coisas *visíveis* de Deus *enxergando-as* pelos sofrimentos e pela cruz. Eis seu comentário à tese 20:

As coisas posteriores e visíveis de Deus são opostas às invisíveis, ou seja, humanidade, debilidade, tolice, ao feitio de 1. Co 1.25,⁷ que fala da debilidade e tolice de Deus. Porque os seres humanos abusaram do conhecimento de Deus a partir das obras, Deus, por sua vez, quis ser reconhecido a partir dos sofrimentos e quis reprovar aquela sabedoria das coisas invisíveis através da sabedoria das coisas visíveis, para que, desta forma, aqueles que não adoraram ao Deus manifesto em suas obras adorassem ao Deus oculto nos sofrimentos, como diz 1. Co 1.21: “Como na sabedoria de Deus o mundo não conheceu a Deus pela sabedoria, aprouve a Deus salvar os crentes pela tolice da pregação.” Assim, não basta nem adianta a ninguém conhecer a Deus em glória e majestade se não o conhece também na humildade e na ignomínia da cruz. Desta maneira ele destrói a sabedoria dos sábios, etc., conforme diz Isaías: “verdadeiramente tu és Deus abscondido.” [Is. 45.15.]

Assim, em Jo 14.9, ao dizer Felipe no feitio da teologia da glória: “Mostra-nos o Pai”, Cristo incontinenti recolheu e reconduziu para si mesmo o pensamento volátil de quem procura Deus em outra parte, dizendo: “Felipe, quem vê a mim, vê também meu Pai.” Portanto, no Cristo crucificado é que estão a verdadeira teologia e o verdadeiro conhecimento de Deus. (LUTERO, 2004, pp. 49-50).

Aqui, Lutero apresenta a compreensão que opõe ao modelo escolástico do conhecimento da divindade: Deus é conhecido *nas* coisas que são visíveis no Cristo crucificado.

Se na explicação anterior Lutero havia se referido ao poder, à divindade, à sapiência, à justiça e à bondade como as coisas invisíveis de Deus — e são estas as coisas buscadas e encontradas pelos teólogos escolásticos —, agora aponta para a humanidade, a debilidade e a tolice como os atributos visíveis de Deus. A princípio, já é possível considerar polêmica a afirmação de Lutero de que tais atributos visíveis fazem parte de Deus. Mas o que há de disruptivo no pensamento do jovem teólogo de Wittenberg neste debate é sua afirmação de que é por meio de tais atributos visíveis que

⁷ “Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens.” BÍBLIA DE JERUSALÉM.

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

Deus *deve* ser reconhecido, pois foi Deus mesmo que “quis ser reconhecido pelos sofrimentos e quis reprovar aquela sabedoria das coisas invisíveis através da sabedoria das coisas visíveis.”

A justificativa luterana para este “querer” de Deus, ao ser fundamentada no texto da primeira epístola de Paulo ao Coríntios, remete diretamente à citação da epístola aos Romanos, enfatizando ainda mais a relação de continuidade entre as duas teses: porque, apesar de Deus ter revelado sua realidade invisível manifestando-se na criação, tornando-se, assim, inteligível, ou seja, de acordo com o que para os seres humanos é sabedoria, eles não o honraram devidamente, (Cf. Romanos 1,22) Deus quis, então, ser conhecido pelo que para o mundo é loucura, a saber, a “tolice da pregação” (Cf. 1 Coríntios 1,21). O que aí está implicado é que, ao mudar a maneira como quer ser reconhecido pelos seres humanos, em vez de, por exemplo, recomençar toda a criação a partir do zero, Deus estabelece de uma vez por todas que não há possibilidade de retorno da humanidade à realidade edênica, ou seja, de contato direto com Deus em sua glória e majestade. Ao submeter-se à condição humana, Deus passa a operar de acordo com a realidade finita. É por isso mesmo que Lutero afirma que não basta conhecer a Deus em glória e majestade, porque o ser humano não dá conta do que ali se manifesta. Deve-se conhecê-lo “na humildade e na ignomínia da cruz,”⁸ pois é no ocultamento das coisas visíveis de Deus, as *posteriora Dei*, que ele se revela; é aí, onde para a razão humana não há qualquer perfeição, que Deus pode e deve ser reconhecido. Mas como é possível este reconhecimento?

Para responder a esta pergunta devemos retomar a distinção feita por Lutero entre *intellecta conspicit* e *conspicita intelligit*. A diferença entre *enxergar o que foi compreendido* e *compreender o que foi visto* estabelece uma diferença de visada, diz respeito a dois modos de olhar. A teologia da glória, tipificada no teólogo escolástico, ao buscar alcançar o conhecimento racional de Deus a partir das perfeições comuns dos entes finitos, tenta enxergar a Deus a partir dos limites da própria razão, ou seja, ao enxergar a Deus a partir do que compreendeu racionalmente, o teólogo escolástico reduz a divindade aos limites de sua própria razão. Deus é somente aquilo que ele é capaz de assimilar. Ainda que se pressuponha um certo ocultamento de Deus, de modo a tentar justificar esta redução, ela se funda numa relação com o divino a partir de uma visada desinteressada (CABRAL, 2017), típica da especulação metafísica. O teólogo da cruz, por outro lado, ao compreender o que foi visto, submete-se ao que lhe é dado. Não é a razão que delimita a medida, a compreensão não se dá através do exercício especulativo na busca da divindade. No modelo teológico da cruz, não é o ser humano que vai em direção ao conhecimento de Deus, é Deus quem vem revelar-se ao ser humano. A compreensão fica, assim, à mercê da revelação da divindade, daquilo que ela quer mostrar. Em vez da visada especulativa da teologia da glória, que abstrai a finitude, destaca-se a visada da fé, típica da teologia da cruz, que vê o que se dá na imediatidade da realidade finita.

Ao dizer que pode ser chamado de teólogo somente aquele que compreende o que foi visto, com especial destaque ao que é enxergado nos sofrimentos e na cruz, Lutero estabelece que é apenas pela fé que Deus pode ser conhecido. Ora, a fé não é necessária onde se estabelece o conhecimento por meio da razão. Mas, se Deus decidiu revelar-se através daquilo em que a razão é incapaz de reconhecer o divino, repete-se a pergunta: como é possível, então, reconhecer a Deus? É Lutero mesmo quem responde:

8 É importante salientar que Lutero não rejeita o conhecimento de Deus em glória e majestade. Este deve ser reconhecido, temido e adorado. Com ele, no entanto, a humanidade não pode estabelecer nenhum *comércio*, nenhuma troca. Por isso, escreve Gerhard Ebeling: “A contradição entre as duas linhas de raciocínio: que, por um lado, o próprio Deus revelado é o oculto e que, por outro, o Deus revelado é distinguido do oculto – essa contradição se resolve no fato de que Lutero, por causa da divindade de Deus, sustenta e mantém essa contradição entre o Deus em Jesus Cristo e o Deus na onipotência e na onisciência, entre a fé e a experiência no mundo, até o extremo.” Cf. EBELING, 1988, p. 192. A distinção entre Deus oculto (abscôndito) e revelado, ver-se-á mais adiante.

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

Se Deus desse, sob a glória da carne, ao mesmo tempo, glória do espírito, sob a riqueza da carne, riqueza do espírito, sob benevolência e honra da carne ao mesmo tempo graça e honra do espírito, então isso seria chamado, com toda razão, de profundamente oculto. Agora, porém, como ele o dá sob o contrário e o símbolo contradiz o objeto designado, não só está profundamente oculto, mas por demais profundamente. Pois quem reconheceria que aquele que é visivelmente humilhado, tribulado, rejeitado e morto, internamente é exaltado, consolado, aceito e vivificado ao máximo, a não ser que seja ensinado pelo Espírito através da fé? (LUTERO *apud* EBELING, 1988, pp. 188-189).

Lutero compreende, portanto, que o reconhecimento de Deus é possível unicamente pela fé, que enxerga o que para a razão é invisível, para não dizer *absurdo*.

2 A FÉ COMO FUNDAMENTO DA EXISTÊNCIA EM *TEMOR E TREMOR*, DE KIERKEGAARD

A teologia da cruz de Lutero introduz e fundamenta uma nova dimensão da fé, experimentada no olhar para o mundo e não em qualquer tipo de ascese, ao estabelecer que a divindade está oculta na cruz e nos sofrimentos, apontando para uma direção diametralmente oposta à de qualquer abstração escolástica. Esta nova dimensão da fé é a dimensão do *risco*.

Podemos com convicção afirmar que um conhecimento de Deus fundamentado em operações racionais, como proposto pelos mais importantes filósofos medievais, oferece algum ponto de apoio seguro para que se possa *humanamente* afirmar não somente que há um deus, mas também para legitimar qualquer ato religioso. Ao entregar à divindade a premissa e as condições para que o ser humano possa conhecê-la, ao libertá-la dos limites da razão humana, Lutero altera também o lugar do ser humano em relação a esse conhecimento de Deus, de modo que, se antes a razão lhe servia de apoio a fim de prover-lhe a segurança no caminho para o conhecimento do divino, o que podia proporcionar garantias para este conhecimento, agora lança-o na incerteza que mostra-se própria do campo da fé. Aí, nos aparece como tarefa a necessidade de compreendermos como o crente se relaciona com esta fé que se dá sob o signo do *risco*.

Esta compreensão encontramos em *Temor e tremor*, publicado por Søren Kierkegaard em 1843, sob o pseudônimo Johannes de Silentio. Se Lutero estabelece o fundamento da relação do crente com o divino, o que compreendemos justamente ser o conhecimento de Deus na finitude— e que, como vimos, é assim concebido pelo próprio Lutero no *Catecismo Maior* —, exclusivamente na fé, Kierkegaard leva adiante esta compreensão, refletindo sobre a fé justamente a partir da existência do indivíduo singular.

Que a fé seja, do ponto de vista meramente racional, absurda, é fundamental em *Temor e tremor*. Johannes de Silentio a admira, elogia e, no entanto, não oculta, antes afirma repetidas vezes que é incapaz de *compreendê-la*. Tal incapacidade não é gratuita. Antes, serve como recurso ao método kierkegaardiano da comunicação indireta, que põe o autor pseudonímico em um lugar apropriado para tratar do que é o tema central da obra: a oposição entre fé e razão ou, em termos

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

tipicamente kierkegaardiano, entre o ético e o religioso. Uma das formas desta oposição, que dá fundamento ao que Johannes de Silentio chama de *suspensão teleológica do ético*,⁹ aparece da seguinte maneira:

Não possa a fé fazer com que o propósito de assassinar o seu filho seja uma acção sagrada, e sobre Abraão recairá um juízo idêntico ao que recai sobre qualquer outro homem. [...] A expressão ética para o que Abraão fez é: ele quis assassinar Isaac, a expressão religiosa é: ele quis sacrificar Isaac; mas é nesta contradição que reside precisamente a angústia, muito bem capaz de deixar um homem insone, e todavia Abraão deixa de ser quem é sem essa angústia. [...] Com efeito, quando se afasta completamente a fé ao reduzi-la a *Nul* e *Nichts*, só nos é assim devolvida a crueza do facto: Abraão quis assassinar Isaac, o que é bastante fácil de imitar por quem não tem fé, ou seja, a fé que lhe torna difícil fazê-lo. (KIERKEGAARD, 2009, p. 83).

Ao tomar a figura de Abraão a fim de realizar seu elogio da fé, o autor pseudônimo traz uma classificação importante do patriarca, aquela que o denomina *pai da fé*. No conflito entre a concepção do ético¹⁰ enquanto universal e a fé esta classificação de Abraão é posta em jogo, pois, como fica claro na citação acima, Abraão só pode ser considerado um exemplo a ser elogiado se tomado sob o ponto de vista da fé pois, sob os auspícios do ético, só pode ser considerado um assassino e, desse modo, deve ser rejeitado. Para lidar com este problema, Johannes de Silentio estabelece seu diálogo crítico com Kant, a quem o pseudônimo responderá diretamente sobre suas [as de Kant] considerações a respeito de Abraão (KIERKEGAARD, 2009, p. 111. Nota da tradutora), presentes em *O conflito das faculdades*, da seguinte maneira:

Com efeito, se Deus falar realmente ao homem, este nunca consegue *saber* se é Deus que lhe fala. É absolutamente impossível que, por meio dos sentidos, o homem tenha de apreender o infinito, distingui-lo dos seres sensíveis e *reconhecê-lo* em qualquer coisa. — Mas, em alguns casos, pode muito bem convencer-se de que *não* pode ser Deus aquilo cuja voz ele julga ouvir; pois se o que nestes casos lhe é proposto for contrário à lei moral, então, por majestoso que se lhe afigure o fenómeno e ultrapassando até toda a natureza, deve tê-lo por ilusão. (KANT, 1993, p. 76).

Aqui, o filósofo alemão já trata de um problema que toca a questão abraâmica, a saber, que este recebeu uma ordem da divindade que contradiz a lei moral. Mas o que diz respeito diretamente ao problema abordado por Johannes de Silentio aparece em nota do próprio Kant ao parágrafo supracitado:

⁹ *Det Ethiske*, no original dinamarquês. Faz-se importante este destaque tendo em vista a recorrência com que refere-se a este problema como “suspensão teleológica da *moral*?”

¹⁰ *Det Ethiske*, em dinamarquês; *Sittlichkeit*, em alemão.

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

Pode servir de exemplo o mito do sacrifício que Abraão quis fazer, por ordem divina, mediante a imolação e a cremação de seu único filho (a pobre criança teve ainda, sem saber, de transportar a lenha). A esta pretensa voz divina Abraão deveria responder: «É de todo certo que não devo matar o meu bom filho; mas não estou seguro de que tu, que me apareces, sejas Deus, e que tal te possas tornar, mesmo se esta voz ressoasse a partir do céu (visível).» (KANT, 1993, p. 76, nota 16).

É justamente esta consideração de Kant que fundamenta a compreensão da expressão ética atribuída ao ato de Abraão por Johannes de Silentio. De fato, de um ponto de vista kantiano e, portanto, racional, Abraão nada mais é do que um assassino. A compreensão kierkegaardiana da fé possui um caráter radicalmente paradoxal, que opera na contradição entre o singular e o universal, caráter próprio do ético, pois na fé o indivíduo singular é superior ao universal (Cf. KIERKEGAARD, 2009, p. 113). É justamente por ser um paradoxo que a fé, que dá ao ato de Abraão o caráter de sacrifício, livrando-o, assim, da acusação de assassinato, não pode ser compreendida pela racionalidade ética proposta por Kant, pelo menos não no sentido que Kierkegaard a concebe, pois a razão não é capaz de abarcar o paradoxo.

O que parece estar em jogo na compreensão kantiana e que é criticado pelo autor pseudônimo é um modo de compreender as categorias de infinitude e finitude em sua contradição. Enquanto Kierkegaard, tanto em *Temor e tremor* como através do pseudônimo Anti-Climacus em *A doença para a morte*, de 1849, compreende estes dois elementos opostos como um par dialético, que rege toda a existência e que está no interior da fé, compreendida como um duplo movimento na relação com esse par, Kant parece julgar impossível que o ser humano, enquanto ser finito, seja capaz de apreender o infinito. E, assim, de fato não há alternativa para uma compreensão do ato de Abraão que não seja a de um assassinato. Johannes de Silentio, por outro lado, enxerga justamente o contrário, vendo no ato de Abraão a fé que apreende o infinito, mas que vai além, apreendendo também a finitude através do infinito. A isto, o universal kantiano é incapaz de apreender. Assim, a fé, do ponto de vista da razão, não pode ser outra coisa que não um absurdo.

2.1. A existência entre a resignação e a fé

Em *Temor e tremor* Johannes de Silentio nos apresenta a existência a partir de uma concepção de *movimento*. Há os que não realizam movimento algum, os que realizam o movimento da resignação e, finalmente, aqueles que fazem o movimento da fé. Isso significa dizer que, na compreensão do autor pseudônimo, existir consiste em relacionar-se com a realidade efetiva do mundo em movimentos de resignação e retomada, não estaticamente. Denomina-se o indivíduo que, ao realizar o movimento da resignação infinita, aí permanece de *cavaleiro da infinitude* ou *cavaleiro da resignação infinita*. No linguajar próprio do autor pseudônimo, realizar o movimento da resignação infinita é resignar de toda a finitude em nome da infinitude. O movimento da resignação é posto por Johannes de Silentio em tensão com o movimento da fé, que apresentaremos em seguida. Do ponto de vista da resignação a realidade mundana e o ser espiritual de Deus são incomensuráveis

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

(Cf. CARLISLE, 2010, p. 82) e esta incomensurabilidade revela a impossibilidade na comunicação entre a infinitude e a finitude, como vemos na seguinte consideração do autor pseudônimo:

Se eu (*na qualidade de herói trágico*; pois mais alto não alcanço) tivesse sido convocado para uma viagem régia tão extraordinária como a que conduziu Abraão ao monte Moriá, sei bem o que haveria feito. Não teria sido ignóbil a ponto de ficar em casa, nem me teria quedado a deambular pelo caminho, nem sequer me teria esquecido da faca com o intuito de propiciar um ligeiro atraso; tenho quase certeza de que teria chegado à hora certa, com tudo em ordem — talvez até tivesse preferido chegar antes da hora para que tudo pudesse findar depressa. Mas sei, ao mesmo tempo, o que haveria feito para além disso. No instante preciso em que montasse o jumento, teria dito para comigo: «Agora tudo está perdido, Deus exige-me Isaac, sacrifico-o, e com ele a minha alegria — todavia, Deus é amor e continua para mim a sê-lo; pois na vida terrena nem Deus, nem eu podemos falar um com o outro, nenhuma língua possuímos em comum.» (KIERKEGAARD, 2009, p. 90).

O que aí se mostra é que, para relacionar-se com a infinitude e a divindade, faz-se forçosamente necessário abrir mão, sacrificar a finitude. Para atender à demanda de Deus é *necessário* sacrificar Isaac devido à incomunicabilidade entre esses dois mundos e à necessidade do rompimento com a exterioridade para a perfeita relação com o mundo do espírito.¹¹ Este é justamente o modo de relação com a fé estabelecido a partir da razão: assim como no modo de conhecimento de Deus próprio da escolástica deve-se abstrair das particularidades dos entes finitos para se apreender os atributos invisíveis de Deus, também Johannes de Silentio deve abstrair toda a finitude para estabelecer alguma relação com o divino.

Uma das metáforas a que Johannes de Silentio recorre a fim de estabelecer a diferença entre o movimento da resignação e o da fé é aquela em que descreve o movimento de bailarinos em uma dança. Nesta metáfora, a dança é a própria existência, que demanda a todos os que desejam ser bailarinos que realizem um salto, isto é, que da realidade exterior e finita voltem-se à infinitude do mundo do espírito.¹² Mas há, no entanto, aqueles que, por viverem perdidos em “preocupações e alegrias mundanas” acabam ficando “sem par e não entram na dança” (KIERKEGAARD, 2009, p. 97). Estes são os que não realizam qualquer movimento. Dentre os que entram na dança da existência, restam os cavaleiros da infinitude e da fé:

Os cavaleiros da infinitude são bailarinos e têm elevação. Executam o movimento ascendente e descem de novo, e nada disto resulta também numa perda de tempo

11 Deve-se atentar a um detalhe: de acordo com Johannes de Silentio, a incomunicabilidade se dá especificamente “na vida terrena.”

12 De acordo com Clare Carlisle, a infinitude diz respeito à realidade espiritual, em relação tanto a Deus quanto aos seres humanos: tanto o ser, o poder e o amor de Deus são concebidos pela tradição como infinitos e ilimitados, expressos na afirmação de que para Deus tudo é possível, como também, do ponto de vista da existência individual, a infinitude significa o si-mesmo humano enquanto fundamentado ou na relação com Deus, de modo a tratar-se também, como ensinado pela doutrina cristã, da imortalidade da alma, ou do próprio si-mesmo que é o seu. Assim, “a resignação é ‘infinita’ porque está preocupada com o domínio espiritual – às custas do mundo temporal, finito.” Cf. CARLISLE, 2010, pp. 81-82.

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

funesta ou desagradável à vista. Mas de cada vez que descem não conseguem atingir imediatamente a posição, vacilam um instante, e essa vacilação mostra todavia que são estranhos neste mundo. Essa vacilação é mais ou menos evidente de acordo com a sua arte, mas nem mesmo o mais dotado desses cavaleiros consegue escondê-la. Nem chega a ser necessário vê-los no ar, basta apenas vê-los no instante em que tocam e voltam a tocar a terra – e reconhece-mo-los. (KIERKEGAARD, 2009, p. 97).

Há um perceptível estranhamento entre os cavaleiros da infintude e a realidade finita. Eles não estão totalmente inseridos na realidade, é como se a tocassem de fora. A reconciliação necessária para com a existência, ou seja, o retorno ao solo depois do salto, dá-se por meio da dor. Ai há, certamente, consolo, como explica Johannes:

Na resignação infinita há paz e repouso; qualquer homem que o queira, quem não se sinta por isso aviltado, o que é ainda mais terrível do que ser demasiado orgulhoso, do que se desprezar a si próprio, pode disciplinar-se de maneira a fazer o movimento que na sua dor reconcilia com a existência. A resignação infinita é essa camisa de que se fala numa antiga lenda popular. O fio é tecido em lágrimas, mas também por isso protege melhor do que o ferro e o aço. [...] Na resignação infinita há paz e repouso e consolo na dor, conquanto o movimento seja feito dentro da norma. (KIERKEGAARD, 2009, p. 102).

Com o cavaleiro da fé, no entanto, o retorno ao solo dá-se de maneira distinta:

Mas conseguir descer de modo a que pareça que no mesmo instante se estava parado e em andamento, de modo a transformar o salto da vida numa passada, de modo a exprimir absolutamente o sublime no pedestre – só aquele cavaleiro o sabe fazer – e este é o único e ímpar prodígio. (KIERKEGAARD, 2009, p. 97).

Deve-se atentar ao fato de que, ao considerá-lo participante da dança, ou seja, do existir, o cavaleiro da fé realiza, num primeiro momento, *exatamente* o mesmo movimento realizado pelo cavaleiro da resignação infinita: ele salta, quer dizer, abdica inteiramente da finitude. Neste sentido, percebe a incomunicabilidade entre as duas realidades e, assim, está também reconciliado com a finitude pela dor. Isto dá ao movimento da resignação uma dignidade, por assim dizer, que torna impossível qualquer entendimento de que este movimento deva ser rejeitado. Não é em detrimento do movimento da resignação que Johannes de Silentio apresenta o movimento da fé. Ao contrário, é justamente por reconhecer a necessidade do salto, que carrega consigo a impossibilidade da comunicação com o divino no mundo da finitude, que abre-se um espaço em que ele pode acreditar por força do absurdo.

Assim, nos é permitido compreender que o movimento da fé é realizado *a partir* do movimento da resignação infinita. Se este não for realizado, tampouco haverá abertura para a

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

realização do movimento da fé. É somente a partir da constatação do entendimento que revela a impossibilidade da manutenção da finitude, o que resulta do movimento da resignação como única possibilidade racional de sentido, que nasce a ocasião para a fé. Ou seja, se fosse a Johannes de Silentio que coubesse o sacrifício de Isaac ele, ao modo da razão, veria neste o movimento final e dar-se-ia por satisfeito; nada mais há que ser feito e, por isso, sua reconciliação com a finitude se dá com a dor de não mais poder reavê-lo. Não lhe cabe no entendimento que pudesse receber o filho de volta, pois isso é *absurdo*. Sua existência, como aquela própria do cavaleiro da resignação, é estranha à realidade finita justamente por não a possuir; como bailarino, vacila sempre ao retornar ao solo pois não lhe pertence. Mas o movimento da fé abre uma *possibilidade*.

Se Johannes de Silentio aparece aí como uma tipificação do cavaleiro da resignação infinita, Abraão é aquele que aparece justamente como o tipo paradigmático do cavaleiro da fé pois, ao sacrificar o filho, tinha ainda a fé de que receberia Isaac de volta e, de fato, o recebe (Cf. Gênesis 22,9-13; KIERKEGAARD, 2009, pp. 71-75). Tanto Johannes de Silentio quanto Abraão recebem o mesmo chamado, ambos resignam ao filho exigido pela divindade, mas apenas um o recebe de volta. Na dança da existência ambos saltam, mas apenas um é capaz de retornar ao solo como se sequer houvesse saltado. Seja no sacrifício ou na dança, não são oferecidas garantias de um retorno harmonioso à realidade efetiva, finita. A retomada do filho, o retorno seguro ao solo, parece simplesmente como uma possibilidade e é por isso que a fé se dá, necessariamente, sob o signo do risco, risco esse que está para além dos auspícios da razão. O cavaleiro da fé, contudo, ao assumir o risco, acaba por relacionar-se com a totalidade da existência que se dá, paradoxalmente, no equilíbrio da relação entre finitude e infinitude (Cf. KIERKEGAARD, 2022, p. 43).

Grosso modo, a distinção entre o cavaleiro da infinitude e o cavaleiro da fé está em que, enquanto o primeiro permanece deslocado na experiência finita do mundo, o cavaleiro da fé avança e, paradoxalmente, retoma em sua totalidade o elemento finito ao qual havia antes resignado, vai da dor, única realidade possível à razão, à alegria na finitude proporcionada pela fé, marcada pelo absurdo. E por que a marca da fé é o absurdo? Justamente por causa da incomunicabilidade entre as duas realidades aqui tematizadas: ou se está na finitude, ou na infinitude. Mas, do ponto de vista da fé o trânsito entre uma realidade e outra é realizado a cada instante, como vemos na descrição do cavaleiro da fé oferecida por Johannes de Silentio:

Fuma cachimbo à noite; quando se olha para ele, jurar-se-ia que ele era o merceeiro da frente que vegeta na obscuridade. Deixa chegar as cinco com uma despreocupação tal, que mais parece um faz-nenhum desmiolado, e contudo, em cada momento que vive, redime o tempo por um preço altíssimo; pois nem o que há de ínfimo ele executa sem que o faça por força do absurdo. [...] este homem fazia e continua a fazer a cada instante os movimentos da infinitude. Com uma infinita resignação, esgota a profunda melancolia da existência, sabe da felicidade da infinitude, conheceu a dor ao renunciar a tudo o que temos de mais querido neste mundo; e no entanto, saboreia o gosto da finitude com a mesma intensidade do que aquele que nunca conheceu nada de superior, pois a sua permanência na finitude não mantém nenhum vestígio de um adestramento angustiado e pusilânime e, não obstante, o cavaleiro da fé possui esta segurança para comprazer-se nela, como se fosse o que há de mais certo. No entanto, no entanto... toda a figura terrena por ele produzida é uma nova criação por força do absurdo. De tudo resignou infinitamente e tudo depois agarrou uma vez mais por força do absurdo. Faz os movimentos da infinitude continuamente, mas executa-os com correção e certeza tais que continuamente retira deles a finitude,

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard

SCHMAELTER, Matheus Maia

e nem por um segundo que seja se suspeita de outra coisa. (KIERKEGAARD, 2009, pp. 96-97).

Ao afirmar que pode-se jurar que o cavaleiro da fé é o “merceeiro da frente que vegeta na obscuridade,” Johannes de Silentio deixa transparecer o espanto que havia demonstrado no início da descrição de seu encontro imaginário com o cavaleiro da fé. (Cf. KIERKEGAARD, 2009, p. 94). Espanta-se porque tal cavaleiro é indistinguível na realidade finita. De cobrador de impostos a “faz-nenhum desmiolado,” o cavaleiro da fé pode ser qualquer um que surja diante de nossos olhos ou daqueles do autor pseudônimo.

É justamente aí, neste lugar, que o movimento da fé mostra-se como absurdo, pois é inconcebível que, após ter de tudo resignado, alguém possa retomar a felicidade da finitude, pois uma vez tendo-se realizado o movimento da infinitude, perfeitamente compreensível e, portanto, racional, não há mais nada a fazer, seu amor está seguro na eternidade e aí desfruta dele, ainda que tenha resignado a toda alegria finita. Mas o cavaleiro da fé desfruta de toda a felicidade própria da finitude mesmo depois de ter resignado dela.

Sendo assim, este cavaleiro preserva sua alegria na existência, mesmo diante da angústia de ter de sacrificar o bem amado e da impossibilidade racional de conservá-lo, pois tem fé na possibilidade de, ainda assim, reaver o bem outrora resignado. Do mesmo modo como, contra toda evidência, Abraão teve fé de que Deus não lhe exigiria Isaac e, assim, tendo-o retomado, tornou-se o pai da fé, também esse indivíduo torna-se o cavaleiro da fé ao, diante da impossibilidade da manutenção da finitude, crer, ainda assim, que poderá vivê-la em toda sua plenitude.

CONCLUSÃO

Assim como Lutero estabelece o conhecimento de Deus apenas naquilo que pode ser visto na cruz, através da fé diante do que a razão reconhece como seu contrário — sofrimento, fraqueza, nudez, etc. —, ou seja, a despeito do que a razão diga ou não do que é possível conhecer sobre Deus e do que lhe é próprio, Kierkegaard, através do Pseudônimo Johannes de Silentio, estabelece o lugar da fé na possibilidade característica da experiência finita de mundo — possibilidade esta que se revela na pluralidade, como possibilidades — lugar da condição para uma correta relação do indivíduo singular com sua própria existência, que só aí se plenifica. Podemos assim perceber que, seja em Lutero, seja em Kierkegaard, a fé não é experimentada na abstração da finitude, seja pela especulação ou pela resignação, mas sim no voltar-se para ela, na experiência enraizada na realidade efetiva, de modo a abrir-se espaço para que se possa crer na possibilidade de ali estar revelada, ainda que de maneira oculta, a realidade divina.

A relação entre fé e finitude em Lutero e Kierkegaard
SCHMAELTER, Matheus Maia

REFERÊNCIAS

CABRAL, Alexandre Marques. **Teologia da transgressão. Ensaio sobre o princípio protestante a partir de Lutero, Nietzsche e Lévinas.** Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

CARLISLE, Clare. **Kierkegaard's Fear and Trembling. A Reader's Guide.** New York: Continuum, 2010.

EBELING, Gerhard. **O pensamento de Lutero.** Trad. Elberto Michel. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1988.

FORDE, Gerhard O. **On Being a Theologian of the Cross.** Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997.

KIERKEGAARD, Søren. **Temor e Tremor.** Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2009.

KIERKEGAARD, Søren. **A doença para a morte.** Tradução, introdução e notas de Jonas Roos. Petrópolis: Vozes, 2022.

LOEWENICH, Walter von. **A teologia da cruz de Lutero.** Trad. Walter O. Schlupp e Ilson Kayser. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1988.

LUTERO, Martinho. O Debate de Heidelberg. Trad. Walter O. Schlupp. *In.*: LUTERO, Martinho.. **Obras Selecionadas. V. 1, Os primórdios – Escritos de 1517 a 1519.** Trad. Annemarie Höhn et al. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: ULBRA, 2004.

MCGRATH, Alister. **Lutero e a teologia da cruz.** Trad. Markus Hediger. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

OBERMAN, Heiko A. **Luther: man between God and the Devil.** Translated by Eileen Walliser-Schwarzbart. Yale University Press, 1989.

**NOTAS SOBRE UMA PSICOLOGIA KIERKEGAARDIANA DO
INCONSCIENTE**

[NOTES ON A KIERKEGAARDIAN PSYCHOLOGY OF UNCONSCIOUS]

Natalia Mendes

natalia.nmt@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3149-2787>

Doutora em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Professora na Universidade Estadual do Maranhão (UEMA).

DOI: [10.25244/tf.v15i1.4829](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.4829)

Recebido em: 12 de fevereiro de 2023. Aprovado em: 23 de março de 2023

Caicó, ano 15, n. 1, 2022, p. 97-109

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i1.4829](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.4829)

Dossiê Aristóteles dito de muitos modos – Fluxo Contínuo



Notas sobre uma psicologia kierkegaardiana do inconsciente

MENDES, Natália

Resumo: A descoberta freudiana do *inconsciente* (*Das Unbewusste*) revelou a existência de pensamentos e sentimentos não necessariamente amparados pela consciência ativa do sujeito: os estados mentais não-conscientes. Os pseudônimos de Kierkegaard, especialmente os de nível estético, frequentemente são nomeados como inconscientes de sentimentos e pensamentos que os regulam e, no projeto de Kierkegaard, esse fato assume a significação de que estão, na verdade, inconscientes do próprio *self*: mas, como pode alguém estar inconsciente de seu próprio *self* e dos estados ativos que amparam sua própria consciência? Se considerarmos que pensar e sentir estão no nível da consciência ativa do sujeito, como ocorrem sem ela? Que tipo de consciência é esta que não ampara todos os sentimentos, pensamentos e representações ou que não os ampara completamente? Ou seja, que consciência é esta que porta, nela mesma, sua própria negatividade ou a condição de sua contradição? Quando descreve suas personagens estetas como não conscientes do próprio *self*, Kierkegaard está abrindo precedentes para considerarmos que há uma psicologia kierkegaardiana do inconsciente?

Palavras-chave: Kierkegaard. Psicologia. Inconsciente. Freud.

Abstract: Freud's discovery of unconscious (*Das Unbewusste*) revealed the existence of thoughts and feelings not necessarily sustained by the subject's active consciousness: non-conscious mental states. Kierkegaard's pseudonyms, especially the aesthetic ones, are often described as being unaware of feelings and thoughts, on Kierkegaard's project this means that they are, in fact, unaware of themselves: but can one be unaware of oneself and of the active states that sustained one's consciousness? Considering that thinking and feeling are at the level of the subject's active consciousness, how do they occur without it? What kind of conscience does not sustain all feelings, thoughts, and representations? When Kierkegaard describes the aesthetic characters as unaware of themselves, is he presenting a psychology of the unconscious?

Keywords: Kierkegaard. Psychology. Unconscious. Freud.

1 A PSICOLOGIA KIERKEGAARDIANA DO INCONSCIENTE

A descoberta freudiana do *inconsciente* (*Unbewusste*) revelou a existência de pensamentos e sentimentos não necessariamente amparados pela consciência ativa do sujeito: os estados mentais não-conscientes. A origem da teoria freudiana do inconsciente remonta ao esquecido Carl Gustav Carus (1789-1869) que, na sua *opus magnum* intitulada *Psyche* (1846), já afirmava que “[a] chave para a compreensão da natureza da vida da alma consciente situa-se na região do estado inconsciente” (CARUS, 1846, p.1)¹.

Os pseudônimos de Kierkegaard, especialmente os de nível estético, frequentemente são nomeados como inconscientes de sentimentos e pensamentos que os regulam e, no projeto de Kierkegaard, esse fato assume a significação de que estão, na verdade, inconscientes do próprio *self*: mas, como pode alguém estar inconsciente de seu próprio *self* e dos estados ativos que amparam sua própria consciência? Se considerarmos que pensar e sentir estão no nível da consciência ativa do sujeito, como ocorrem sem ela? Que tipo de consciência é esta que não ampara todos os sentimentos, pensamentos e representações ou que não os ampara completamente? Ou seja, que consciência é esta que porta, nela mesma, sua própria negatividade ou a condição de sua contradição? Quando descreve suas personagens estetas como não conscientes do próprio *self*, Kierkegaard está abrindo precedentes para considerarmos que há uma psicologia kierkegaardiana do *inconsciente*?

McCarthy (2015), em seu *Kierkegaard as Psychologist*, apresenta pelo menos duas semelhanças do psicólogo de Copenhague com o psicólogo austríaco: i) a virada metafísica para analisar fenômenos psíquicos; e ii) o uso literário de casos psíquicos. Acredito ainda que um grande paralelo entre ambos está nas distintas narrativas que ambos sustentavam sobre o *inconsciente*. Kierkegaard e Freud entendiam a relação consciência-inconsciente como resultado de uma luta ou atividade interna. Mas, para Kierkegaard, a questão sobre o inconsciente é muito menos se é possível pensar e sentir sem saber que o faz, embora também o seja, e muito mais sobre a perda substancial de si próprio quando não se sabe que se é este *self* determinado aqui (espacialmente) e agora (temporalmente). Assim, a teoria do inconsciente kierkegaardiano é muito mais sobre uma *auto-inconsciência* do que sobre o que acontece no *inconsciente*. Não eliminando a importância de pensar as categorias que movem a vida *inconsciente* para pensar a constituição da própria consciência.

O estado de inconsciência, largamente narrado por Kierkegaard, personifica algum nível de autoalienação: funciona como um abismo epistêmico que separa a consciência dela mesma – o que nos leva a considerar questões importantes à teoria da ação como a ideia de ação como ato volitivo e intencional – e o *self* do próprio sujeito que, no entanto, segue tomando decisões, pensando e sentindo ainda que com percepções fragmentárias de si próprio e de quem ele de fato é, e portanto, efetivamente decidindo, pensando e sentindo de modo fragmentado, i.e., como sujeito não autodeterminado.

A plenificação do *self*, nos termos kierkegaardianos, envolve categorias epistêmicas e psíquicas, tais como: conhecimento, vontade, imaginação, paixão, fantasia, reflexão, percepção. O equacionamento de pensamentos e sentimentos inconscientes passa por uma apropriação de si próprio a partir de um autorrelacionamento reflexivo. O inconsciente freudiano é algo que está ali, é parte da nossa constituição psíquica, nunca totalmente superado ou encerrado, ele fundamenta,

¹ Kierkegaard conhece a obra de Carus no ano de sua publicação e tece nos seus diários uma crítica ao que ele chama de vitalismo sofisticado apresentado em *Psyche*. Conferir: TEIXEIRA, Natalia. Kierkegaard e as Ciências Naturais no Século XIX. *Revista Dissertatio*, vol. 54 (2021), p.3-31.

Notas sobre uma psicologia kierkegaardiana do inconsciente

MENDES, Natália

ainda que de modo ambivalente, a consciência e aparece na forma de *atos falhos*, pulsões, lembranças encobertas e sonhos. Para Kierkegaard, contudo, o sujeito precisa superar esse estado de inconsciência para se tornar plenamente consciente de si no mundo, escolhendo e agindo como sujeito autônomo.

O inconsciente (*Das Unbewusste*) não é, evidentemente, um lugar anatômico, mas é um *lugar* psíquico que opera conteúdos inatos, filogenéticos, pulsões, que se manifestam por histórias imaginárias, fantasias, manifestações de desejos. A consciência deixa lacunas (lapsos, sonhos, parapraxias) que podem ser explicadas pela via do inconsciente. Para Kierkegaard, contudo, o inconsciente não é propriamente um lugar (mesmo que imaterial), mas uma negação dialética da consciência, um momento negativo dela. Nesse sentido, sua *existência* é puramente negativa: ela só existe como condição de negatividade da própria consciência. Consciência é completude; o inconsciente é o negativo e o indeterminado.

Embora eles compartilhem o mesmo estatuto ontológico, a latência de um é a ausência de outro; a negação de um, dá existência ao outro – ainda que feitos, por assim dizer, do mesmo *material* ontológico. Se Freud coloca a consciência sob suspeita, como lugar de superfície do inconsciente, lugar de ocultamento, de distorção e ilusão; Kierkegaard a coloca como a realização material de uma existência autodeterminada. A condição de *inconsciência* não é um fator simplesmente inato, é uma condição patológica, é a negação do próprio *self*; e, não como em Freud, sua manifestação. Kierkegaard era um observador astuto da sociedade de Copenhague, dele mesmo e da condição humana. Colocava-se como uma espécie de microcosmos da condição humana universal e acreditava que o autoexame sob o microscópio da autorreflexão revelaria a própria condição humana. Qualquer possibilidade de investigar uma psicologia do inconsciente kierkegaardiano, parte assim, de um método introspectivo e autoanalítico. Assim, Anticlimacus é o pseudônimo por excelência da autoinvestigação kierkegaardiana.

A análise kierkegaardiana do desespero (*Fortvivelse*) – e, também da angústia (*Angest*) – é produto de um aprofundamento conceitual de patologias psicológicas específicas que acabam por exprimir traços estruturais do ser humano, tais como a subjetividade, o espírito, o *self* e a *consciência*. *Fortvivelse*, especificamente, é abordado como uma *doença* com sintomas específicos que comprometem ontologicamente aspectos estruturantes do *self* do sujeito *qua* existente e a constituição da sua consciência psíquica.

A Doença para a Morte, na sua primeira parte, pode ser lida puramente como uma obra de psicologia clínica descritiva e a segunda como uma fenomenologia da “cura” através de conceitos da dogmática, tais como *pecado* e *fé* – aspecto da obra que levou autores como Walter Kaufmann (1980) a afirmarem que Kierkegaard costuma ser extremamente perceptivo quando lida com a identificação e descrição de patologias (a inautenticidade, o desespero)², mas bastante decepcionante quando descreve a cura (autenticidade, o *self*) já que ele recorre às premissas da dogmática cristã.

Nessa obra, a narrativa de Anticlimacus se desenrola de modo que cada grau de desespero manifesta falhas distintas no *self* e ocorrem quando ele deixa de ser o que é. As falhas no *self* estão, assim, fundamentalmente ligadas ao que ele próprio é e reparadas pelo que ele deve se tornar – por isso o *self* nunca *existe* propriamente (SKS XI, p. 143).³ As disfunções e falhas se expressam numa variedade de fenômenos psicológicos estruturados em uma espécie de taxonomia na primeira parte da obra. Aos poucos, o mal-estar psicológico subjacente dá lugar ao relacionamento interno dos

² *Discovering the Mind*. New York: McGraw-Hill, 1980, p. 28.

³ A sigla SKS (*Søren Kierkegaards Skrifter*) faz referência a última edição crítica da obra de Kierkegaard no original em dinamarquês. O número em algarismo romano corresponde a obra citada, no caso, aqui, corresponde ao número XI, ou seja, *A Doença para a morte*, seguida do número da página.

elementos antes mal relacionados o que paulatinamente faz emergir aspectos ontológicos do *self* e da consciência ao relacionar corretamente as propriedades que os constituem.

Assim, de um lado, Kierkegaard/Anticlimacus pretende (a) Construir uma taxonomia do desespero; de outro, (b) Analisar o que quer dizer ser um *self* e ter consciência. A e B são projetos interdependentes e intimamente relacionados. Ao galgar os níveis de desespero, o *self* vai constituindo aspectos que, negativados no estado psicológico de desespero, positivam-se e integram ontológica e estruturalmente o *self*. A *negação* de um é, por consequência lógica, a afirmação *positiva* do outro. No entanto, à moda hegeliana, a complexa dialética de autoexclusão mútua entre o *self* (A) e o desespero (não-A) nos impõe um desafio: não parecemos poder formular esta relação por meio do princípio de não-contradição porque segundo ele A não pode ser A e não-A ao mesmo tempo; e Kierkegaard parece por vezes querer dizer que “A não é B” e que “A é B” ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto, isto é, o “*self* é o não-desespero”, “o contrário do *self* é desespero” e “Ter um *self* é viver o desespero” e, ao mesmo tempo, “o contrário do desespero é a fé” (SKS XI, p.164), “desespero é pecado” (SKS XI, p.195), o “contrário do pecado é a fé” (SKS XI, p.196). Esta discussão nos interessa aqui na medida em que o resultado desse intercurso é também o da formação psicológica da consciência.

Apesar da relação de oposição entre *selv* e *fortvivelse* não ser dualista ou maniqueísta, mas dialética – há formas de desespero que incorporam um *self* de primeira ordem e uma *consciência de estado* (de desespero) – o quadro representa os extremos entre as formas tipológicas de desespero e o estado de plenificação do *self*. Em alguma medida é isso que Kierkegaard está propondo, apesar da contraposição lógica deixar de fora os momentos dialéticos intermediários e o quadro representar apenas os extremos do processo. O *self*, como atividade dialética, e a consciência como, ao mesmo tempo, produto e fundamento dele, devem ambos serem postulados para além da relação de ser-ou-não-ser. Trata-se de entidades que crescem qualitativamente numa progressão dialética.

Kierkegaard discute duas possibilidades de personificação do desespero, que acabam representando divisões da obra: (a) Sob o ponto de vista das sínteses do *self*; (b) Sob o ponto de vista da consciência. O que quer dizer que há duas formas de o sujeito evadir-se em desespero: pelo *self* ou pela consciência. No primeiro caso, as estruturas de pares opostos do *self* vão evadindo-se na não sintetização dos polos opostos, exemplos de tais estruturas categoriais incluiriam: imediato e mediado; interno e externo; atual e ideal; temporal e eterno; finito e infinito; possibilidade e necessidade ou liberdade e necessidade.

Anticlimacus apresenta uma forma consciente e uma inconsciente de desespero divididas em três tipos: (i) desesperadamente não ser consciente de ter um *self*; (ii) desesperadamente não querer ser *self*; (iii) desesperadamente querer ser *self*. No sentido estrito, há apenas duas formas porque a primeira conta como uma espécie de *ignorância* ou *inconsciência* do seu próprio estado de desespero – o desespero está como que camuflado numa vida que há *ignorância* do seu próprio interdito psíquico e espiritual. Analisaremos a seguir a forma de desespero inconsciente com o objetivo de aclarar aspectos internos elementares de uma possível psicologia kierkegaardiana do inconsciente.

2 AS PERSONIFICAÇÕES DO DESESPERO INCONSCIENTE: O FILÓSOFO, O PAGÃO E O ESTETA

Kierkegaard introduz, através do quadro das formas de *desespero inconsciente*, uma categoria de opostos que se constitui paralela e dependente aos opostos inconsciência/consciência: o conhecimento/ignorância. Na descrição das formas de desespero inconsciente, a *ignorância* aparece como uma categoria epistêmica mesmo que represente o extravio de um tipo específico de conhecimento – aquele sobre si mesmo. Kierkegaard identifica esse desespero com duas características aparentemente incongruentes, o que ele chama de (a) *obstinação da verdade*, onde usa a expressão latina “*verum index sui et falsi*” (*a verdade é critério dela mesma e do falso*) o que nos faz pensar que há aqui, um tipo de relação epistêmica qualificada do sujeito com a verdade; e (b) *O desconhecimento de si como espírito* o que, contrariando a primeira característica, qualifica-se como um conhecimento deficitário (ou desconhecimento) de si próprio que resulta em *inconsciência*.

A característica central dessa forma de desespero é estar numa espécie de *erro epistêmico* sobre si mesmo. Embora o sujeito, ao menos aparentemente, conheça verdadeiramente o mundo todo seu conhecimento é, no entanto, ou intelectualmente abstrato, ou sensivelmente determinado ou fundamentado em premissas pagãs: isto é, não possui conhecimento qualificado em sentido estrito kierkegaardiano. Para Kierkegaard, é a ausência de determinação espiritual que caracteriza o sujeito como *inconsciente e ignorante*. O espírito, a consciência e o conhecimento aparecem como categorias conjuntas e fundamentais, ao mesmo tempo, para a formação espiritual do sujeito *qua* existente, mas também para a fundamentação epistêmica do sujeito *qua* cognoscente.

A equação que Kierkegaard/Anticlimacus montou entre *self*, consciência e vontade aparecem agora com novas categorias que vão sendo conjugadas até formar qualitativamente a consciência. O sujeito no centro dessa narrativa é uma espécie de anti-herói do socratismo⁵ porque ele não teme a possibilidade de que todas as categorias sob as quais ele se fundamenta sejam falseadas, ele não teme ou não percebe estar errado e, portanto, tem uma relação deficitária com a verdade, resultando em desconhecimento do seu próprio estado de *ignorância* epistêmica. O sujeito fica dois níveis mais distante do *self*, o nível do desespero em que está e o nível da *ignorância* da própria condição espiritual-psicológico-epistêmica:

O desesperado que ignora estar em desespero está, em comparação com aquele que está consciente de estar desesperado, apenas um ponto negativo mais distante da verdade e da salvação. O próprio desespero é uma negatividade, e a ignorância/inconsciência do desespero é uma nova negatividade. *Mas para alcançar a verdade deve-se passar por cada negatividade [...] Mas a ignorância está tão longe de suprimir o desespero ou de transformar o desespero em não-desespero que, ao contrário, pode ser a mais perigosa forma de desespero* (KIERKEGAARD, 2022, p.79; SKS XI, 159, grifo nosso).

⁴ “A verdade é critério de si mesma e do falso”: referência a Spinoza, em *Ética* II, Proposição 43, Escólio. Ver também: KIERKEGAARD. S. *Migalhas Filosóficas*, Trad. de Álvaro L. M. Valls e Ernani Reichmann. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 78.

⁵ “Assim como está longe de ser o caso de que as pessoas em geral considerem a relação com a verdade, o ato de se relacionar com a verdade, como sendo o bem supremo, muito longe da posição socrática que considerava o estar no erro como a maior das desgraças; o sensível nelas tem frequentemente sobrepujado, em muito, sua intelectualidade” (KIERKEGAARD, 2013, p.77; SKS VII, p. 158).

É destacável, contudo, que embora na descrição desse desespero Anticlimacus fale de um certo desacerto epistêmico do sujeito, os exemplos que ele dá são de sujeitos que parecem viver um tipo de vínculo epistêmico seja intelectual, cristão ou estético com o mundo e, assim, aparentemente acoplado, em algum nível de comprometimento, com alguma noção, ainda que primária, de *verdade*. Kierkegaard parece reconhecer, portanto, que eles têm um conhecimento aparentemente arrojado do mundo, mas debilitado pela própria falta de autoconhecimento, autorreconhecimento e autorreflexão – categorias estas que agora “destravam” os níveis mais arrojados de desespero e, portanto, a possibilidade de consciência.

Apesar de não ter consciência do próprio quadro clínico – e, conseqüentemente não exista autoconsciência num sentido pleno – parece haver um nível de consciência epistêmica do mundo (i.e., consciência *de algo*) arrojadíssimo. O que parece filosoficamente indefensável – como é possível conhecer o mundo sem efetivamente conhecer e reconhecer a si próprio nele? – é aqui uma tese original de Kierkegaard. Muitas das narrativas sobre o esteta – a figura literária por excelência dessa forma de desespero – demonstram que um alto grau de conhecimento do mundo pode caminhar muito bem com uma ignorância psíquica e epistêmica de si mesmo neste mesmo mundo.⁶

Os protótipos de desespero da *ignorância* e da *inconsciência* que Kierkegaard descreve são representações de conhecimentos considerados qualificados do mundo: conhecimento sensível, conhecimento intelectual e conhecimento cristão. A vida nesses modelos tipológicos de desespero é marcada pelo conhecimento intelectual, cristão ou sensível do mundo e, ao mesmo tempo, por um desconhecimento psíquico deles próprios. O que baliza os diferentes tipos de *inconsciência* e *ignorância* é a marca da *aespiritualidade* – isto é, o desconhecimento de si como espírito:

Toda existência humana que não é consciente de si mesma enquanto espírito ou pessoalmente consciente de si mesma enquanto espírito diante de Deus, toda existência humana que não se funda transparentemente em Deus, mas obscuramente descansa e se entrega a algum universal abstrato (Estado, Nação etc.) (KIERKEGAARD, 2022, p. 81; SKS XI, p.161).

Na linguagem natural e na filosofia contemporânea estar *inconsciente* é não possuir estados mentais qualificados; refere-se geralmente a uma inatividade ou incapacidade de reconhecimento de objetos do mundo externo e de objetos abstratos (números, proposições), no máximo, alguns filósofos reconhecem que existem experiências inconscientes ou que podemos estar *cientes* de objetos externos em um sentido *inconsciente* (CARRUTHERS, 2000). No entanto, aqui Kierkegaard está postulando um “conhecimento-ignorante” ou uma “consciência-inconsciente” na qual o sujeito *tem* determinado conhecimento do mundo externo, mas não tem consciência apropriada de si mesmo neste mesmo mundo o que gera um fosso e leva a certos problemas de autorreconhecimento.

A *inconsciência* aqui não aparece como uma vida vegetativa, mas sim como uma vida propriamente intensa e ativa. Porque a atividade consciente primordial é, aqui, a atividade espiritual. O sujeito pode não apresentar traços externos ou internos da patologia, inclusive, quanto mais

⁶ O exemplo mais paradigmático é a relação de dependência emocional que Johannes deseja introduzir em Cordélia no *Diário do Sedutor*. Ele usa de inúmeros artifícios, como grande conhecedor do mundo sensível, para introduzir na jovem.

saudável aparenta ser maior pode ser o desespero porque maior é o desconhecimento e a mistificação de si na exterioridade (SKS, XI, p. 160). Como antecipei, Anticlimacus dá três exemplos muito característicos: o do desesperado que (a) vive nas categorias do sensível ou sensoriais; do que (b) vive nas categorias intelectuais ou abstratas – é bem representativo que Kierkegaard use uma referência à pessoa de Hegel neste exemplo; e o que (c) vive no *paganismo*. As representações desse nível de (in)consciência psicológica estão no *esteta*, no filósofo e no *pagão* porque eles não possuem consciência efetiva de seu próprio estado anímico.

(a) A (in)consciência psíquico-sensorial do esteta

O esteta é uma figura literária recorrente no *corpus* kierkegaardiano. Trata-se de um *eu* de primeira ordem fundamentado unicamente em determinações exteriores e sensíveis. Ele é referenciado como um tipo de *self* que não se reconhece como distinto dos objetos do mundo porque reconhece ambos (a si mesmo e aos objetos) com a mesma carga de exterioridade e como entidades metafisicamente similares:

O sensível e o sensível-anímico [psíquico- físico] o dominam completamente; provém do fato de que ele vive nas categorias do sensível, o agradável e o desagradável, sem se preocupar com o espírito, a verdade e assemelhados; provém do fato de que ele é preso demais ao sensível para ter coragem para ousar e para suportar ser espírito (KIERKEGAARD, 2022, p.77; SKS XI, p.158).

Ele cita o caso das pessoas que constroem uma casa (uma representação delas mesmas), mas habitam no porão – isto é, nas categorias inferiores e imediatamente determinadas do sensível:

Este é infelizmente o caso, triste e ridículo, da maioria das pessoas, que elas, em suas próprias casas, preferem habitar o porão. *Cada ser humano é a síntese anímico-corpórea estabelecida para ser espírito, esta é a construção*; mas ele prefere habitar o porão, ou seja, as determinações do sensível [nas categorias do sensível]. E ele não apenas prefere morar no porão como ele o ama a tal ponto que fica indignado quando alguém lhe sugere ocupar o belo andar superior que está vago à sua disposição – já que ele, afinal de contas, mora na sua própria casa (KIERKEGAARD, 2022, p.78; SKS XI, p.158).

O *self* é a síntese dialética de resultado tricotômico (corpo, alma e espírito); mas este homem prefere viver nas determinações dicotômicas-psicofísicas ou psíquico-sensoriais, isto é, prefere as limitações de um eu cartesiano que não se vê destinado a ter um eu eterno e durável; mas apenas físico, corpóreo, sensível, nunca espiritual e eterno.

(b) A (in)consciência do pensador abstrato

O segundo exemplo aparece como uma referência direta a Hegel contrastando sua capacidade especulativa com sua representação e relação consigo próprio; isto é, contrastando a personificação do sujeito existente *qua* atual dentro do sistema com a representação que o próprio Hegel faz de si:

Um pensador constrói um prédio enorme, um sistema, um sistema englobando toda existência e história universal etc. – e se observamos sua vida pessoal então descobrimos, para nossa surpresa, essa coisa horrível e ridícula: ele mesmo, pessoalmente, não habita este enorme palácio de elevadas abóbadas, mas um galpão ao lado ou uma casinha de cachorro ou, na melhor das hipóteses, a casinha do porteiro. [...] ele não teme estar no erro, desde que consiga terminar o seu sistema – graças ao fato de estar no erro (KIERKEGAARD, 2022, p. 78; SKS XI, p.158-159).

Retomando a analogia da pessoa que possui uma casa de muitos quartos, mas habita o porão ele agora se direciona especificamente às filosofias sistemáticas e seus precursores. O que é característico nessas formas de explicar o mundo é que elas abarcam toda a história mundial, mas não incorporam o sujeito *qua* existente em verdade, apenas uma representação muito pobre que habita um espaço categorialmente menor que o próprio sujeito *qua* atual tem na existência efetiva. Esse modelo tipológico não chega a se reconhecer em estado de desespero porque carrega um grande conhecimento epistêmico do mundo, da história, de sistemas de ideias e fica, ele mesmo, hipostasiado nesse conhecimento: “Ele não teme estar no erro desde que consiga terminar o seu sistema, graças ao fato de estar no erro” (KIERKEGAARD, 2022, p.78; SKS, XI, p.159). O desacerto epistêmico dos pensadores sistemáticos com o mundo; o desencaixe entre a vida interna do sujeito e as categorias dos sistemas abstratos é uma forma de viver na ignorância (não-conhecimento) e na inconsciência de si mesmo.

(c) A (in)consciência do pagão.

O pagão também é uma figura recorrente no *corpus* kierkegaardiano. No *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* (1846), ele explica que paganismo é tanto considerar Deus como sendo passível de algum tipo de investigação empírica quanto pensar que algum tipo de relacionamento “direto” com Ele é possível. Todo paganismo consiste nisso, que Deus se relacionaria diretamente com o ser humano (KIERKEGAARD, 2013, p.255; SKS VII, p. 205)⁷. Em outra passagem ele já equipara paganismo e irreflexão (KIERKEGAARD, 2013, p. 134; SKS VII, p. 105), como também faz aqui em *A*

⁷“A relação direta com Deus é justamente, paganismo, e só quando a ruptura já aconteceu, apenas então, pode-se falar de uma verdadeira relação com Deus. Mas esta ruptura, precisamente, o primeiro ato da interioridade no rumo da determinação de que a verdade é a interioridade”.

Notas sobre uma psicologia kierkegaardiana do inconsciente

MENDES, Natália

Doença para a Morte; em outra, afirma que toda possibilidade de *reconhecimento imediato* é paganismo pré-socrático – isto quer dizer que *(re)conhecer* exige aquilo que ultrapassa o imediato: a Reflexão; e que “saber recitar de cor uma confissão de fé é paganismo, pois o cristianismo é a interioridade” (KIERKEGAARD, 2013, p.235; SKS VII, p. 188).

Numa passagem que equipara paganismo e desespero, *Anticlimacus* faz uma distinção, já pontuada por *Hanfniensis*, entre paganismo na cristandade e o paganismo num sentido mais estrito comparando e equiparando as duas determinações ao esteta, isto é, entre o pagão com aparência cristã e o esteta pode não haver nenhum ganho categorial de consciência. O primeiro tipo de pagão, o da cristandade, carece de espírito, mas, mesmo assim, é determinado *em direção ao espírito*; o segundo *carece de espírito* e afasta-se dele. Ambos, contudo, não tem nenhum conhecimento de si mesmo como Espírito ou de estar diante de Deus enquanto tal:

Entretanto há e permanece havendo uma diferença, e é uma diferença qualitativa, entre o paganismo no sentido mais estrito e o paganismo na cristandade, a diferença para a qual *Vigilius Hanfniensis* chamou a atenção com relação à angústia, qual seja, a de que o paganismo certamente carece de espírito mas, mesmo assim, *é determinado em direção ao espírito*, ao passo que o paganismo na cristandade carece de espírito afastando-se dele ou como uma deserção e, portanto, é ausência de espírito no sentido mais estrito (KIERKEGAARD, 2022, p.82; SKS XI, p. 161-162).

O paganismo é desespero, mas não sabe; diz-se cristão, comporta-se como um, mas não tem o *crístico*. Em inúmeras ocasiões ele compara o pagão ao esteta porque o pagão tem características admiráveis do ponto de vista estético:

Era isso que *os antigos pais da Igreja queriam dizer quando afirmavam que as virtudes dos pagãos são vícios brilhantes*, eles queriam dizer que *o núcleo do paganismo era desespero*, que o paganismo não tinha consciência de estar diante de Deus enquanto espírito (KIERKEGAARD, 2022, p.81; SKS XI, p.161, grifo nosso).

Equiparando o pagão ao esteta, *Anticlimacus* também adiciona que ele faz uso das artes e das ciências, como faz da religião, para gozar esteticamente a vida. Uma vida que carece de determinação espiritual:

Seria também uma enorme tolice negar que tanto nações pagãs *en masse* como pagãos individuais tenham realizado façanhas surpreendentes que tenham entusiasmado e ainda hão de entusiasmar poetas, negar *que o paganismo ostente exemplos que não se possa admirar o suficiente do ponto de vista estético*. Também seria uma insensatez negar que no paganismo se tenha levado e *que o ser humano natural possa levar uma vida rica no maior gozo estético, usando no maior bom gosto cada um dos favores que lhe é concedido e ainda deixando a arte e a ciência servirem para aumentar,*

embelezar e refinar o seu prazer. (KIERKEGAARD, 2022, p. 80-81; SKS XI, p.160).

O que importa destacar desse nível de desespero mais elementar é que o sujeito parece não reconhecer nem um *self* nem uma consciência de primeira ordem por não se reconhecer na condição em que está, não perceber que é determinado espiritualmente e, por isso mesmo, como uma entidade radicalmente distinta do mundo com que se relaciona. Ele se anula naquilo que vê; e não vê a si próprio mais do que como uma representação dos objetos do mundo.

No entanto, se ele goza esteticamente ou intelectualmente a vida há algum nível de *consciência de* (do mundo). Kierkegaard parece afirmar que pelo sujeito não ver a si mesmo como espírito determinado eternamente; ele apenas se percebe como uma extensão espacial e temporal do mundo. No entanto, essa afirmação parece um tanto confusa já que, se ele é um grande conhecedor do mundo, ele deve saber que ele próprio não é o mundo e se distingue dos seus objetos. O ponto fundamental é que apenas pela autodeterminação espiritual é que o sujeito se qualifica epistemicamente para perceber a distinção entre um sujeito no mundo e os objetos do mundo.

Descrevemos até o desespero inconsciente que evidencia a importância do que Kierkegaard chama de “conhecimento” para a formação da consciência. Descrevo a seguir os modelos de desespero conscientes. Nestes, a categoria balizadora da consciência é, no lugar do conhecimento, a vontade. Eles são divididos entre o ato consciente de *não querer ser self* (desespero-fraqueza) e o ato consciente de *querer ser self* (desespero-desafio). Ou seja, não apenas o conhecimento deve ser equalizado para levar do desespero à formação da consciência como também a vontade e a ação – já que aparece o “querer” como uma atividade negativa (*não querer*) e positiva (*querer*). O que nos interessa nessa discussão é: (i) identificar o funcionamento da consciência de primeira ordem no desespero; (ii) e como a consciência *per se* vem a ser postulada a partir da regulação desse estado. Se no grau anterior faltavam categorias como espírito, verdade e conhecimento para a regulação da consciência e de uma melhor autorrepresentação do sujeito no mundo, aqui estas já aparecem, mas em níveis deficitários. Kierkegaard divide, a partir daí, o desespero que porta uma consciência de primeira ordem entre o que ele chama de um *tipo fraco* e um *tipo forte* de desespero – que ele denomina também, respectivamente, de desespero feminino e desespero masculino; ou desespero-fraqueza e desespero-desafio os quais representam níveis distintos de consciência.

CONCLUSÃO

A plenificação do *self* envolve categorias epistêmicas e psíquicas, tais como: conhecimento, vontade, imaginação, paixão, fantasia, reflexão, percepção. O equacionamento de pensamentos e sentimentos inconscientes passa pelo processo de apropriação de si próprio a partir de um autorrelacionamento reflexivo. O inconsciente freudiano, em contrapartida, é algo que está ali, é parte da nossa constituição psíquica, nunca totalmente superado ou encerrado, fundamenta, ainda que de modo ambivalente, a consciência e aparece na forma de *atos falhos*, pulsões, lembranças encobertas e sonhos. Para Kierkegaard, o sujeito precisa superar o estado de inconsciência para se tornar plenamente consciente de si no mundo, escolhendo e agindo como sujeito autônomo. O

Notas sobre uma psicologia kierkegaardiana do inconsciente

MENDES, Natália

inconsciente (*Unbewusste*) freudiano não é, evidentemente, um lugar anatômico, mas é um *lugar psíquico* que opera conteúdos inatos, filogenéticos, pulsões, que se manifestam por histórias imaginárias, fantasias, manifestações de desejos. A consciência deixa lacunas (lapsos, sonhos, parapraxias) e só pode ser explicada pela via do inconsciente. Para Kierkegaard, contudo, o inconsciente não é propriamente um lugar mesmo que imaterial, mas uma negação dialética da consciência, um momento negativo dela, sua *existência* é puramente negativa: ela só existe como condição de negatividade da própria consciência. Consciência é completude; o inconsciente kierkegaardiano é o negativo da consciência, o indeterminado.

REFERÊNCIAS

BELL, M **The German Tradition of Psychology in Literature and Thought, 1700-1840**. Cambridge: University Press, 2005.

BENTON, E. “Vitalism in Nineteenth-Century Scientific Thought: A Typology and Reassessment”. **Studies in History Philosophy of Science**. v. 5, (1974), p.17-48.

CARUS, C. G. **Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.

FREUD, S. **A Interpretação dos Sonhos**. Trad. Manuel Resende. Lisboa: Relógio d'Água, 2009.

JAMES, W. **The Principles of Psychology**. New York: Henry Holt and Company, 1890.

KAUFMANN, W. **Discovering the Mind**. New York: McGraw-Hill, 1980.

KIERKEGAARD, S. A. **Søren Kierkegaards Skrifter**. Editado por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup e Alastair McKinnon. Copenhagen: Gad Publishers, 1997–2012.

KIERKEGAARD, S. A. **A Doença para a Morte**. Trad. Jonas Roos. Petrópolis: Vozes, 2022.

KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas**. Trad. Álvaro L. M. Valls e Ernani Reichmann. Petrópolis: Vozes, 1995.

KIERKEGAARD, S. A. **Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas. Vol.1**. Trad. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2013.

KLEMPE, S. H. Kierkegaard and Psychology as the Science of the ‘Multifarious Life’. **Integrative Psychological and Behavioral Science**, 3, 47(2013), p. 367–375.

MCCARTHY, V. **Kierkegaard as Psychologist**. Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2015.

Notas sobre uma psicologia kierkegaardiana do inconsciente

MENDES, Natália

NOÉ, Sidnei. O Inconsciente é a chave para o Consciente: A Psique Humana, Segundo C. G. Carus. **Revista Estudos Teológicos**. v. 55 n. 1. (2015) p. 144-168.

NOÉ, Sidnei. Quando a ideia se autorreconhece: psique e autoconsciência em Carl Gustav Carus. **Númen: Revista de Estudos e pesquisa da Religião**, v. 21, n2, (2018), p. 153-166.

NORDENTOFT, K. **Kierkegaard's Psychology**. Trad. B. Kirmmse. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1978.

STOKES, P. **Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self and Moral Vision**. NEW YORK, 2010.

TEIXEIRA, Natalia. Kierkegaard e as Ciências Naturais no Século XIX. **Revista Dissertatio**, vol. 54 (2021), p.3-31.

**ENTRE O UM E O MÚLTIPLO: O PROBLEMA DA *SEPARAÇÃO* NA
CRÍTICA ARISTOTÉLICA A PLATÃO**

[BETWEEN THE ONE AND THE MANY: THE PROBLEM OF SEPARATION IN
ARISTOTELIAN CRITICISM OF PLATO]

William Davidans Sversutti

williamsversutti@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2740-768X

Doutorando em Filosofia da UFPR e atua como professor de Filosofia na rede estadual de ensino. Graduado e Mestre em Filosofia pela UEM - Universidade Estadual de Maringá.

DOI: [10.25244/tf.v15i1.4035](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.4035)

Recebido em: 16 de novembro de 2022. Aprovado em: 12 de fevereiro de 2023

Caicó, ano 15, n. 1, 2022, p. 111-134
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i1.4035](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.4035)
Dossiê Aristóteles dito de muitos modos



Entre o um e o múltiplo: o problema da *separação* na crítica aristotélica a Platão
SVERSUTTI, William Davidans

Resumo: Neste artigo, abordaremos algumas das críticas aristotélicas em relação à Teoria das Formas platônica quanto ao argumento do “um sobre o múltiplo” assim como se apresentam em algumas passagens do Livro I da *Metafísica* e na obra *Peri Ideon*. Parece-nos que Aristóteles vê uma separação (*chorismos*) entre a ideia (una e eterna) e os particulares sensíveis (múltiplos e em constante devir) na teoria platônica, o que o leva a levantar uma forte oposição à mesma naqueles dois textos. Com o objetivo de levantar alguns pontos questionáveis da interpretação aristotélica sobre a posição de Platão frente essa questão, procura-se, primeiramente, discutir pontualmente aquelas passagens, para depois problematizar a interpretação aristotélica do pensamento platônico.

Palavras-chave: Aristóteles. Platão. Teoria das Ideias. *Metafísica*. *Peri Ideon*. *Chorismos*.

Abstract: In this article, we will address some of the Aristotelian criticisms regarding the Platonic Theory of Forms regarding the “one over many” argument, as presented in some passages of Book I of *Metaphysics* and in *Peri Ideon*. It seems that Aristotle sees a separation (*chorismos*) between the idea (one and eternal) and the sensible particulars (multiple and in constant becoming) in the Platonic theory, which leads him to raise a strong opposition to it in those two texts. In order to ascertain some questionable points of the Aristotelian interpretation of Plato's position on this issue, we will first seek to discuss those passages punctually, and then to problematize the Aristotelian interpretation of Platonic thought.

Keywords: Aristotle; Plato; Theory of Forms; *Metaphysics*; *Peri Ideon*; *Chorismos*.

INTRODUÇÃO

Em algumas de suas obras, Aristóteles parece não se conformar com a separação (chorismos) que, em sua visão, Platão promove ao conceber as Ideias¹ como unidades (eternas e separadas)² que constituem a essência dos múltiplos particulares (sensíveis). Aristóteles observa nesta “separação” sérios problemas e consequências indesejáveis. Desse modo, vislumbra-se uma grave discórdia entre os dois filósofos gregos sobre o problema da unidade e da multiplicidade (UeM)³, ou seja, uma discordância fundamental a respeito da resposta à pergunta: “como a unidade da Ideia/universal se relaciona com a multiplicidade dos particulares?”

A interpretação aristotélica das Ideias platônicas como “entificações” ou “hipostatizações” dos conceitos abstratos - juntamente com uma severa crítica teórica que sustenta a necessidade de imanentizá-las, repropondo-as como formas-na-matéria -, teve muito sucesso e forneceu um paradigma de interpretação da teoria platônica que repercute até hoje (Cf. REALE, 1997, p. 117). A posição aristotélica fomenta, assim, a classificação “clássica” da teoria platônica como um “realismo exagerado” que conferiria “excessiva consistência ôntica aos universais” (REALE, 1997, p. 118).

Recentemente, Fine (1993) faz uma crítica do Peri Ideon, texto perdido de Aristóteles, usando como fonte os Comentários de Alexandre de Afrodísias à Metafísica.⁴ Nessa obra da juventude (Cf. OWEN in: ZINGANO, 2005, p. 214), Aristóteles faz tanto uma reconstrução quanto uma crítica (como denota o seu título) da teoria das Ideias platônica. Pretendemos avaliar a argumentação sobre o problema da UeM (Peri Ideon, 80. 8-81. 22), em que Aristóteles caracteriza a Ideia platônica como “separada”⁵. Já no Livro I da Metafísica, Aristóteles visava uma exposição da história da filosofia precedente, de modo a averiguar se os filósofos que o antecederam na investigação das causas (archê) da natureza (physis) atingiram sua correta compreensão. Nessa etapa inicial de sua obra, as filosofias dos autores “pré-socráticos”, bem como a de Platão, são lembradas e criticadas quanto aos seus fundamentos, tendo em vista uma possível confirmação de sua própria teoria, que seria, afinal, a descoberta das “quatro causas” (formal, material, eficiente e final). Quanto a Platão, Aristóteles lembra o período em que, participando das discussões da Academia, discutiu a possibilidade de demonstração da existência das Ideias, afirmando que não chegou, apesar de grandes esforços, a nenhuma conclusão⁶ e propõe uma demarcação em relação à teoria de seu preceptor, elencando numerosos argumentos contra a mesma.

Nos textos supracitados, parece-nos que Aristóteles fundamenta suas críticas a Platão basicamente nessa separação (chorismos) e nas consequências que a mesma acarreta. Sendo assim, cabe perguntar: o que Aristóteles quer dizer com tal separação? Será que está correta sua interpretação? Alguns autores contestam-na, sugerindo que talvez o Estagirita não tenha

1 Platão usa tando idea quanto eidos para expressar a ouσία de uma coisa. Segundo Mattéi (2010): “Assimilam-se frequentemente os termos eidos e ideia que têm a mesma origem (‘weid’-, ‘ver’), e traduzem-se indiferentemente por ‘forma’ ou ‘ideia’. Seu sentido é, contudo, mais nuançado. Eidos designa o ‘aspecto’ de uma coisa, sua ‘forma’, seu ‘rosto’, ou sua ‘cara’ (Protágoras, 352a). Idea representa o aspecto visível de um objeto cujas determinações são menos seguras que a de eidos, que remete a uma figura precisa. Platão fala da alma como uma idea no Teeteto (184d), pois sua forma é menos determinada do que a de uma figura geométrica.” (MATTÉI, 2010, p. 72).

² *Peri Ideon*, 80.10 - 80.15; *Metafísica*, I, 9, 991 b1. (ARISTÓTELES, 2002, p. 29).

³ Utilizaremos a abreviação “UeM” para nos referirmos ao problema do “Uno e do múltiplo” daqui em diante.

⁴ Segundo Fine: “Os fragmentos do *Peri ideon* estão preservados no *Comentário à Metafísica* de Alexandre de Afrodísias. Este comentário pode ser encontrado completo no Volume 1 do *Commentaria in Aristotelem Graeca*, editado por M. Hayduck e publicado em 1891.” (FINE, 1993, p. I. Trad. nossa).

⁵ *Peri Ideon*, 80. 15. Cf. (FINE, 1993, p.14).

⁶ *Metafísica*, I, 990 b1 9.

compreendido a teoria platônica na sua totalidade, talvez: i) centrando-se em escritos intermediários⁷; ou que, porventura, ii) ambiguidades linguísticas foram fontes de erros de interpretação⁸; ou, até mesmo, alguns vêem uma certa maldade por parte de Aristóteles em relação aos seus predecessores⁹. Tendo em vista essas diferentes interpretações, propusemo-nos compreender as críticas aristotélicas, partindo da noção de chorismos.

Entretanto, para serem contempladas todas as discordâncias entre Platão e Aristóteles a respeito do problema da UeM de forma conclusiva, talvez devêssemos tentar reconstruir, na sua totalidade, ambas as filosofias desses pensadores, e esse não seria o caso. Pretende-se, neste breve ensaio, apenas buscar compreender as principais críticas aristotélicas à filosofia de Platão¹⁰ no tocante à questão da UeM, tomando como referência seus textos “Peri Ideon” e “Metafísica”. Desse modo, o artigo busca verificar, em um primeiro momento: i) como se apresentam as críticas aristotélicas a Platão, referentes ao chorismos naqueles dois textos; e, em um segundo momento, ii) problematizar essa interpretação aristotélica a partir de algumas passagens da obra de Platão e dos comentadores a favor ou contra a mesma.

1 AS CRÍTICAS ARISTOTÉLICAS A PLATÃO

Em geral, procurar os elementos dos entes sem ter distinguido de quantos modos se dizem os entes é algo impossível de resolver, sobretudo quando se procura desse modo os tipos de elementos de que se constituem. *Metafísica*, 992b 18. (ARISTÓTELES, 2008, p. 31).

Compreender os pontos de discordância entre Aristóteles e Platão é talvez compreender grande parte do desenrolar da Filosofia Ocidental. Esse tem sido um trabalho retomado por inúmeros autores desde a Antiguidade, passando pelo Medievo, que até hoje rende novos insights, apontando questões ainda em aberto.¹¹ O exemplo do aluno que se desprende do pensamento de

⁷ Cf. (CODE, 1986, p. 424.)

⁸ Kneale e Kneale (1980) notam que em grego a mesma frase pode significar ao mesmo tempo o concreto e o abstrato, por exemplo, *tò leukòn*, (“o branco”) é ao mesmo tempo “a coisa branca” e “brancura”, de tal modo que se pode duvidar se *autò tò leukòn* (literalmente “o branco em si”) significa “a coisa superlativamente branca” ou “brancura em abstração”. É certo, segundo os autores, que Aristóteles pensava que Platão usara o termo na primeira acepção. (KNEALE; KNEALE, 1980, p. 22).

⁹ “Aristóteles (...) como sofista muito seco, árido e pobre, com malignas explicações e com afirmações sem fundamento, [quis] perverter as sentenças dos antigos e opor-se à verdade, talvez não tanto por sua ticanhez de intelecto, mas por inveja e ambição.” (BRUNO, 1988, pp. 121-122.)

¹⁰ Trindade Santos (2008) toca na espinhosa questão sobre a propriedade de uma filosofia atribuível ao próprio Platão. Sua posição é a de que não podemos falar de uma filosofia platônica pois a visão unitária pretendida apenas “se colhe nas obras em que os estudiosos de Platão se manifestam quer como intérpretes, quer como críticos da estrutura ideológica *por eles próprios forjada, a partir da sua leitura dos textos*, sob a designação de ‘doutrina’ ou ‘pensamento platônico’.” (SANTOS, 2008, p. 20). A crítica moderna se empenha atualmente ainda em determinar a unidade do pensamento platônico. Ver: SHOREY, P. *The Unity of Plato’s Thought*, Chicago, 1903; *What Plato Said*, Chicago, 1933; CHERNISS, H. *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944; REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*, 1997; PRESS G. *Who speaks for Plato?*, Cambridge, 2000).

¹¹ Reale (1997, pp. 117-118.) destaca que, desde Aristóteles, as *Ideias* platônicas foram interpretadas de diversas formas. À leitura Aristotélica, seguiu-se a dos médio-platônicos que: “codificaram a interpretação das Ideias como pensamentos

seu mestre e procura o caminhar solitário por novas sendas pode ser um bom retrato da atividade do filosofar, do pensar autônomo em busca da verdade. Assim se deu tanto em Platão, superando o âmbito de investigação de seu mestre Sócrates (a ética) porém herdando seus métodos, quanto em Aristóteles que procurou à sua maneira ultrapassar as limitações que via em seu tutor (como, por exemplo, o descaso pela ciência natural) e, no entanto, herdando suas problemáticas. No caso de Aristóteles, suas primeiras obras – dentre as quais destacamos as *Categorias* e o *Peri Ideon* - já caracterizam seu intento de superação do platonismo que, aos seus olhos, não respondia completamente as exigências de sua visão naturalista.

Em *Categorias*, considerada sua primeira obra, Aristóteles já procura uma modificação no sentido do termo platônico (“ousia”)¹², propondo-lhe um sentido específico que designava não mais o “ser” mas apenas um “gênero” de ser, o primeiro e mais importante de todos: o da “substância”. Agora, “diferentemente de Platão, atribui a este nome somente uma ‘categoria’: ele separa nos seres o que é ‘substância’ daquilo que não o é, por meio de uma definição que fixa os caracteres próprios dela” (MANISON, S. in: ZINGANO, 2005, p. 75. Trad. nossa). Assim se configura a expressão aristotélica de que “o ser se diz de vários modos”¹³, ou seja, existem, na sua visão, categorias de ser diversas, onde apenas uma delas, a da substância, capta verdadeiramente a “essência” daquilo que é “um isto” (to *ti*)¹⁴, enquanto as demais categorias captam aquilo que é “acidental”, ou seja, aquilo que não possui uma relação de predicação “intrínseca” à coisa, mas extrínseca¹⁵. A aparição da categoria “substância” nas *Categorias* demarcaria o rompimento conceitual incipiente entre sua metafísica e a platônica. Esse rompimento viria se acentuar e nortear seus demais trabalhos. No livro *Peri Ideon*, a crítica a Platão toma um corpo mais incisivo, propondo diretamente uma avaliação da teoria das Ideias e de suas consequências, mais propriamente sobre a noção de “separação”.

do Intelecto divino; além disso, eles tentaram superar as críticas movidas por Aristóteles, distinguindo as ideias transcendentais (entendidas como pensamentos divinos) e as formas imanentes delas dependentes (vale dizer, distinguindo ‘inteligíveis primeiros’ e ‘inteligíveis segundos’).” (REALE, 1997, pp. 117). Os neoplatônicos, por sua vez, “aprofundaram e desenvolveram notavelmente essa orientação, pondo as Ideias no âmbito da hipótese do *Nous*, e desenvolvendo de vários modos as implicações que isso comportava” (REALE, 1997, pp. 118). Os medievais desenvolvem tal interpretação das Ideias como “pensamentos divinos” em conexão com a teoria da criação. Com os racionalistas e com os empiristas da Era Moderna, as Ideias foram identificadas com os conteúdos do intelecto humano, e é nesse sentido que o termo “Ideia” vigora atualmente, na opinião comum. As Ideias ainda suscitam debates na filosofia contemporânea, notavelmente no debate entre paradigmas de interpretação quanto a seu papel dentro da metafísica platônica, dentre os quais temos, por exemplo, o paradigma schleiermacheriano e o paradigma das “doutrinas não-escritas”, da escola de Milão-Tübingen.

¹² Em Platão, *ousia* denota o ser, “(...) a realidade verdadeira, oposta ao fluxo das coisas mutáveis, é o ser em oposição ao *vir a ser*, ou bem a *totalidade do real*, ou, ao contrário, o elemento que compõe uma realidade” (MANISON, A. in ZINGANO, 2005, p. 74). Aristóteles, após sua primeira caracterização de *ousia* em *Categorias*, apresenta em sua *Metafísica* (V, 8 1017b1 23.) dois sentidos desse termo: i) o substrato (sujeito) final, que não é mais predicado de nenhuma outra coisa mais; e, ii) tudo o que possua uma existência individual e independente (que é *um isto* e dissociável).

¹³ *Metafísica*, IV, 2, 1003 a 31.

¹⁴ Para Code (1986, p. 421), “*to ti*” capta a natureza essencial, e “*ti*” varia em relação aos itens dotados de essência.

¹⁵ Em *Metafísica*, V, 7, 1017a7 - 1017a31, Aristóteles caracteriza “aquilo que é segundo a concomitância” e por outro lado, segundo “o que é”, remetendo à sua ontologia do acidente e da substância, respectivamente. Alan Code (1986) axiomatiza uma “lógica do ter e do ser” que pretende distinguir tais predicções “intrínsecas” (essenciais) e “extrínsecas” (por acidente), onde nem toda ocorrência do verbo *einai* (“ser”) expressa realmente “ser”. Por exemplo, na frase “*Sócrates é gramático*” o verbo referido expressa “ter” (Cf. CODE, 1986, p. 416), ao passo que a predicção “gramático” não diz o que Sócrates é, mas apenas que “possui” esta característica concomitante e que talvez, não a possuindo, não deixaria de ser Sócrates. Code afirma que Platão e Aristóteles pensavam ambas relações de modo diferente: Platão só pode conceber predicções “extrínsecas”, uma vez que as coisas sensíveis só podem “participar” das ideias devido ao fato de estarem em constante *devenir*. Já o Estagirita concebe a possibilidade da predicção essencial como no caso: “*Sócrates é homem*”, Sócrates não tem “humanidade”, mas “é a coisa mesma” que homem. (Cf. CODE, 1986, p. 430).

2 O ARGUMENTO DO “UM SOBRE O MÚLTIPLO” (UEM) NO PERI IDEON

No texto *Peri Ideon*, Aristóteles se propõe a discutir a *teoria das Ideias* platônica, elencando diversos pontos que na sua visão seriam problemáticos. Na leitura crítica dessa obra, Fine (1993, p. 26) elenca os cinco principais argumentos aristotélicos frente àquela: i) o *Argumento das Ciências*; ii) o *Argumento do Um sobre o Múltiplo*; iii) o *Argumento do Objeto do pensamento*; iv) o *Argumento dos Relativos*; e v) o *Argumento do Terceiro Homem*. Voltaremos nossa atenção aqui sobre o argumento do *Um sobre o Múltiplo* (UEM). Permitimo-nos reproduzir as passagens na íntegra do *Peri Ideon* onde Aristóteles trata exatamente da questão do argumento do UeM (FINE, 1993, pp. 14-15) para que se possa avaliar pormenorizadamente a argumentação e a construção da sua interpretação sobre o problema em Platão.

Primeiramente, Aristóteles começa a caracterizar a *ideia* platônica como um universal “para além” dos seres particulares, separado e eterno, fornecendo demonstração que, segundo ele, Platão oferecia para argumentar em favor dessa concepção:

Se cada um dos muitos homens é um homem, e cada um dos muitos animais é um animal (80.10), e o mesmo se aplica nos outros casos; e se no caso de cada um desses, não é que algo seja predicado de si mesmo, mas que exista uma coisa que é predicada de todos eles e que não é o mesmo do que nenhum deles (*oudení auton tauton on*), então isto é um ser para além (*para*) dos seres particulares, o qual é separado deles e eterno. Pois é em todos os casos (*aei*) predicado da mesma maneira de todos os particulares sucessivos numericamente (*ton kat' arithmon allasomenon*). E o que é um em adição a (*epi*) muitos, separado deles, e (80. 15) eterno é uma ideia. Portanto, existem ideias (FINE, 1993 pp. 14-15. Trad. nossa).

Tendo em vista a passagem acima, apresentaremos a enumeração dos tópicos relativos à primeira parte da reconstrução aristotélica seguindo a formulação de Fine (1993, p.104):

1. Sempre que muitos (F)s (*polio*) são F, eles são F em virtude de ter uma coisa (F), predicada deles.
2. Nenhum F particular (*kath' hekaston*) é F em virtude de si mesmo.
3. F é em todos os casos (*aei*) predicado da mesma maneira de todos os numericamente sucessivos (F)s (*ton kat' arithmon allasomenon*).
4. Portanto, o F é algo além (*para*) dos (F)s particulares.
5. Portanto, o F está separado (*kechorismenon*) dos (F)s particulares e é eterno (*aidion*).
6. O que quer que seja *um sobre muitos*, separado e eterno é uma forma.
7. Portanto, F é uma *forma* ou *ideia*. (FINE, 1993, p. 104. Trad. nossa)

Fine (1993, pp. 104-106) propõe uma análise dessa formulação: Aristóteles entende na proposição (1) que algo é predicado de cada um dos muitos (F)s, e que, nesse caso, entendem-se tais particulares como sendo justamente os sensíveis ou observáveis. As proposições (1) e (3) nos dizem que F é, em cada caso (aei), predicado de muitos (F)s da mesma maneira e em virtude de alguma coisa (do universal, F). A proposição (4) infere que o que é predicado de muitos (F)s é diferente de todos e de cada um deles. Essa inferência, segundo a autora, é válida. Supondo que os (F)s em questão são homens, e que o particular uno é Calias, de acordo com a proposição (1), nenhum dos muitos (F)s é F (universal homem) em virtude de si mesmo, portanto, Calias não pode ser um homem em virtude de si mesmo. Mas, se Sócrates, por exemplo, não é menos “homem” porque Calias também é predicado desse universal, então, contrariamente à proposição (1), Sócrates e Calias não são “homens” em virtude de alguma coisa. O raciocínio mostra, por fim, que o universal “F” em virtude do qual os (F)s particulares são F não pode ser um dos muitos (F)s particulares, e, portanto, esse universal é um “algo além”.

Já a proposição (5) infere que o universal F é “separado e eterno” e este é um ponto problemático. Dizer que o que é predicado é *separado* daquilo que o predica é dizer que o universal pode existir independente da existência, ou não, dos particulares sensíveis correspondentes. Mas o fato de que o que é predicado é *diferente* daquilo que esse predica não implica que o universal seja, por sua vez, *separado* do que é predicado, isto é, essa “diferença” não implica uma “*separação*”. Dessa forma, similarmente, (1) e (4) implicam que o “F” (universal) existe enquanto houver particulares de F, mas, a fim de inferir que o F é eterno, precisamos da suposição adicional, não mencionada no argumento da *UeM*, de que sempre existam (F)s particulares.

A proposição (6), por sua vez, afirma que: se algo é *um sobre muitos*, separado e eterno, então, esse algo é uma *Ideia*. Aristóteles usa comumente “um sobre muitos” (*hen para ta polia*) para se referir aos universais. Nessa passagem, segundo a autora, “além” (*para*) parece se referir àquela *separação*. Assim, o ponto de Aristóteles parece ser que, embora os platônicos considerem corretamente o uso do argumento da *UeM* como prova dos universais, eles apenas os consideram erroneamente “*separados*” (independentes da existência dos particulares). Portanto, para Aristóteles, os argumentos (1) e (4) implicam somente na existência de universais que são *diferentes* dos particulares, mas não sua *separação* dos particulares, como pretendia Platão segundo a sua ótica. O argumento reconstruído pelo Estagirita, portanto, não era capaz de demonstrar a existência de formas *separadas* e eternas, objetivo que atribui a essa argumentação por parte do platonismo.

Conforme Fine (1993, p.106), pode-se notar, nessa primeira reconstrução, que a *Ideia* platônica seria uma unidade (universal) sobre os diversos particulares. E também se nota que a *separação* caracterizada nesta argumentação pode ser entendida de três formas; i) por meio de uma leitura meramente predicativa (1a); ii) por meio de uma leitura semântica (1b); e, iii) por meio de uma leitura realista (1c)¹⁶:

1a) Sempre que um grupo de particulares são F, eles são F em virtude de terem

¹⁶ Fine (1993, p. 22) caracteriza duas das principais posições relativamente aos universais: a “realista” e a “semântica”. Na concepção realista, os universais são *propriedades* postuladas para vários propósitos explicativos. Nessa visão, nem todo predicado significativo denota um universal, devido ao fato de que nem todo predicado significativo denota uma propriedade explicativa. Já na concepção semântica, universais são *significados*. Nesta visão, os universais são obtidos não por considerações explanatórias, mas por perguntar-se quais termos gerais são significativos. A diferença entre as duas concepções, de acordo com Fine, é a de como cada uma concebe “significado”: os realistas concebem-no como “entidades” abstratas e, neste caso, significados e propriedades são classes “disjuntas” de entidades; enquanto na concepção semântica o significado é uma referência extralinguística, sendo que nem todo significado é uma propriedade.

um único predicado ‘F’ predicado deles.

1b) Sempre que um grupo de particulares são F, eles são F em virtude de terem um único significado, o significado ‘F’ predicado deles.

1c) Sempre que um grupo de particulares são F, eles são F em virtude de terem uma única propriedade, a propriedade ‘F’ predicada deles. (FINE, 1993, p. 106. Trad. nossa).

Fine argumenta que, se tomarmos as leituras (1a) e (1b) da proposição (1), a interpretação crítica de Aristóteles sobre argumento platônico cai imediatamente por terra, o que nos leva a crer que ele está entendendo a argumentação platônica como (1c)¹⁷, a única opção que faz jus a tornar suas críticas significativas. Isso leva também à conclusão de que Aristóteles não entende as Ideias como sendo “significados”. A autora conclui que Aristóteles:

(...) sugere, ao contrário, que os platonistas acreditam (ou estão comprometidos a acreditar) que existam propriedades (e então, isso se torna as formas) correspondentes a cada termo geral verdadeiro de grupos de coisas - onde propriedades (formas) são concebidas numa acepção realista. Aristóteles então argumenta, corretamente, que não se deve tolerar tamanha variedade de propriedades. Note-se, no entanto, que o *Argumento do Um sobre o Múltiplo* propõe menos formas do que comumente é pensado. Pois ele postula formas somente quando um predicado é verdadeiro de algum grupo de coisas. Se um predicado não é verdadeiro de nenhuma coisa, então o *Argumento do Um sobre o Múltiplo* não postula uma forma correspondente. (FINE, 1993, p. 108. Trad. nossa).

O texto aristotélico continua com uma incisiva afirmação de que, a partir da fundamentação da existência das Ideias sob aquelas premissas, Platão e os platônicos deveriam aceitar a existência de “coisas que não são” e também de “formas de negações”:

Ele afirma que este argumento estabelece que existem Ideias tanto de negações como de coisas que não são (*kai ton apophaseon kai ton me onton*). Pois uma e a mesma negação é predicada de muitas coisas, incluindo coisas que não são, e não é o mesmo que qualquer das coisas de que é verdade. O não-homem é predicado de cavalo e de um cão e de tudo o mais além do homem, e por esta razão isto é o um-sobre(*epi*)-muitos e não é o (80.20) mesmo de nenhuma das coisas das quais isso é predicado. Além disso, isso sempre permanece, desde que é verdadeiro do mesmo modo das coisas similares (isto é, dos particulares numericamente sucessivos). O não-musical é verdade de muitas coisas (de todas as coisas que não são musicais) do mesmo modo, e, (81) igualmente, o não homem é verdade de todas as coisas que não são homens. Então, segue-se que existem também ideias de negações. Isso é absurdo. Pois como poderia haver

¹⁷ O que o levará a afirmar adiante que essa construção argumentativa não prova a existência das Ideias, mas apenas dos *koïna* (presente em sua própria teoria) entendida como uma propriedade no sentido realista. (Cf. FINE, 1993, p. 107).

uma ideia de um não-ser? Pois se alguém aceita isso existirá uma ideia das coisas que são diferentes em gênero e diferentes em todos os modos, tal como linha e homem, desde que todos eles são não-(81.5) cavalos. E existirá também uma ideia de coisas indeterminadas e indefinidas (*ton aboriston te kai ton apeiron*) e também de coisas nas quais um é primário e outro secundário (Para homem e animal, dos quais um é primário e o outro secundário, são ambos não-árvore), e de tais coisas eles não queriam gêneros e ideias. (FINE, 1993, p. 108. Trad. Nossa).

Dada inicialmente a definição da *Ideia* como o “Um sobre Muitos”, segue-se de acordo com Aristóteles que, da mesma forma que uma ideia de homem denotaria uma multiplicidade de casos particulares de homem, uma ideia de “não-homem” também denotaria uma infinidade de casos particulares de coisas que não sejam “homens”, uma vez que os critérios para inferir a existência de uma ideia são: a sua condição de ser “um sobre muitos”, a de esse universal não ser o mesmo do que os particulares de que é predicado e a de ser predicado, possivelmente da mesma forma, de todos aqueles particulares. Assim, satisfazem-se as proposições (1), (2) e (3). Para Aristóteles, segue-se que há, portanto, “Ideias de negações”, o que seria uma consequência absurda.

Absurda em que sentido? Aqui, nota-se a introdução das *Categorias* para reclamar esta impossibilidade: se alguém aceita a Ideia de um “não-ser”, deve também aceitar que exista uma mesma Ideia para coisas que caem sob categorias diversas, como a linha (que cai na categoria de quantidade¹⁸) e homem (que cai na categoria da substância¹⁹). É das *Categorias* também que provém a distinção, sublinhada nessa passagem, entre substância primária (homem; ou seja, *este homem*) e substância secundária (animal)²⁰. As consequências dessa fundamentação caminham, para Aristóteles, até ao absurdo de reunir na mesma Ideia coisas indeterminadas e indefinidas. A última colocação aponta, porém, que esse resultado não era esperado pelos platônicos.

Uma vez que as Ideias estão sendo interpretadas por Aristóteles sob uma leitura realista (1c), faz-se necessário observar, segundo Fine (1993, p. 109), que deveríamos esperar das Ideias propriedades “reais”, ou seja, que fossem capazes de explicar genuínas semelhanças entre diversos particulares. Nesse ponto, Aristóteles protesta, dizendo que um grupo de coisas concebido como “Não-homens” falha em compartilhar uma propriedade genuína que as unifica. Os platônicos não gostariam de admiti-lo, porém, a formulação que presumivelmente eles utilizavam (O *Argumento do Um*) levaria a essa consequência indesejada. Aristóteles finalizaria sua crítica explicando que esse argumento não levaria a afirmar a existência de Ideias (na sua acepção realista), mas apenas a comprovar a *diferença* da Ideia em relação aos particulares:

E é claro que esse argumento também não deduziu validamente que existem ideias. Em vez disso, também tende a provar que o que é predicado em comum é algo diferente dos particulares dos quais são predicados. (*allo einai (81. 10) to koinos kategoroumenon ton kath' hekasta hon kategoreitai*). Além disso, as mesmas pessoas que querem provar que o que é predicado em comum de uma pluralidade de coisas (*pleionon*) é uma coisa una, e que é uma ideia, estabelecem isso a partir de negações. Pois se alguém negar algo de uma pluralidade de coisas negando, referindo-se a alguma coisa una (Para alguém dizendo ‘o homem não é branco,

¹⁸ Mais especificamente, na categoria de quantidade contínua. *Categorias* VI, 4b1 - 25. (ARISTÓTELES, 2010, p. 49).

¹⁹ *Categorias*, IV, 1b1 25 - 2a1. (ARISTÓTELES, 2010, p. 42).

²⁰ *Categorias*, V, 2a 15. (ARISTÓTELES, 2010, p. 42).

o cavalo não é (branco)', não nega algo peculiar a eles em cada caso, mas, referindo-se a alguma coisa (81.15), nega o mesmo branco de todos eles) então alguém afirmando a mesma coisa de uma pluralidade de coisas não estará afirmando algo mais (*allo*) em cada caso, mas haverá alguma coisa que ele afirma - por exemplo, homem - com referência a algum "um e mesma coisa". Pois assim como a negação, assim é a afirmação. Portanto, há outro ser além do ser no sensível, que é a causa da afirmação que é tanto verdadeira de uma pluralidade de coisas como também comum; e esta é a ideia. Esse argumento, então, ele diz, produz ideias não só de coisas que são afirmadas, mas também de coisas que são negadas. Pois em ambos os casos (há uma referência a) a uma (coisa una) da mesma maneira (*homoios*) (FINE, 1993, p. 109. Trad. Nossa).

Se encararmos o argumento do *UeM* sob a forma (1a) e (1b) dificilmente entenderíamos por que Aristóteles vê um absurdo nas "formas de negações". Isso reforça o entendimento de que compreende o argumento platônico sob viés realista. "Não-homem", nesses casos, assevera um único predicado e com um significado determinado. Mas, desde que as Ideias devem se referir (sob um viés realista) a propriedades reais, entendemos com Fine (1993, p. 109) que as "formas de negações" falham nesse ponto, pois "Não-homem", apesar de se referir a uma única coisa, falha em nomear essa coisa do mesmo modo em que um nome ordinário é capaz de nomear, pois não indica nenhum tipo de coisa e pode ser aplicado a um imenso número de objetos.

A avaliação crítica do Argumento do *UeM* apresentada por Aristóteles ao argumento da *UeM* demonstra que, na sua visão, esse argumento pretendia provar Formas "separadas e eternas" correspondentes a cada termo que denota grupos de coisas. De acordo com Fine (1993, p. 103), em resumo, Aristóteles elenca duas objeções principais a este argumento no *Peri Ideon*: i) caso esse argumento provasse a existência das formas, provaria também a existência de "formas de negações" e de "coisas que não são"; e, ii) a segunda crítica de Aristóteles o resgata do absurdo. Sendo assim, o argumento do *UeM* se apresenta como inválido para a existência das *Formas*, mas Aristóteles acredita que suas premissas implicam que: "o que é predicado em comum é alguma outra coisa do que os particulares de que é predicado" (*Peri Ideon*, 81. 9-10). Isto é, as premissas do argumento da *UeM* implicam que existam *Koina* (propriedades, no sentido realista), mas não que existam aquelas Formas "*separadas*", como Platão as concebia.

O objetivo primário de Aristóteles no *Peri Ideon* é, portanto, defender sua própria concepção de universais, que, nesse livro, ele denomina "*koina*" (coisas comuns) contra uma concepção rival de universal, a saber, as Ideias platônicas. Mas como essas duas concepções diferem? Aristóteles pensa que elas compartilham algumas características. Por exemplo, Aristóteles possui uma concepção realista dos universais e toma Platão por ser um realista também. Aristóteles concebe as Ideias platônicas e também o seu universal como sendo entidades reais distintas das coisas particulares, predicados, conceitos e classes. No *Peri Ideon*, demonstra que entre o seu universal e o platônico existem algumas semelhanças como serem o objeto básico do conhecimento, serem inobserváveis e não-sensíveis, eternos e provavelmente imutáveis. Contudo, Aristóteles toma as Ideias platônicas como sendo "*separadas*", autopredicáveis e perfeitos paradigmas e, presumivelmente, são essas características das Ideias que ele não aceita. Infelizmente, porém, nunca explicita como ele concebe em que medida essas características das Ideias trabalhariam em conjunto, por exemplo, como uma decorre da outra. Sendo assim, parece tomar a concepção da Ideia platônica como um "pacote de características" onde, assumindo uma delas, as outras advêm necessariamente.

3 AS CRÍTICAS ARISTOTÉLICAS AO ARGUMENTO DO *UEMNA METAFÍSICA*

O outro texto aristotélico onde melhor e mais incisivamente se apresentam as críticas em relação à filosofia platônica é a *Metafísica*. Nesse conjunto de livros, organizados sobre o nome de *Metafísica* por Andrônico de Rodes, o Estagirita procura a Filosofia primeira, que seria anterior às demais ciências²¹, enquanto “(...) ciência do ser primeiro segundo a essência e a natureza, ou seja, do ser que, não tendo ele mesmo necessidade de mais nada para existir, é aquilo sem o que nada poderia ser; tal ser privilegiado é a *essência*, compreendida ao mesmo tempo como sujeito e substrato (*hypokeímenon*)” (AUBENQUE, 2012, p. 52.). É aqui que Aristóteles se dedicaria ao estudo da “mais excelente” (*timiotáte*) das ciências, aquela que investiga os primeiros princípios de todas as coisas e as primeiras causas, ou seja, a Filosofia.

Aubenque (2012, pp. 57-63.) coloca o problema do conhecimento filosófico buscado na *Metafísica* da seguinte forma: se a Filosofia é a ciência dos primeiros princípios, e “se os primeiros princípios constituem isso pelo que tudo existe e pelo que tudo é conhecido, é necessário que os primeiros princípios sejam imediatamente conhecidos, se se quer que as outras coisas o sejam” (AUBENQUE, 2012, p. 58). Porém, uma vez que “Todo ensinamento dado ou recebido pela via do raciocínio vem de um conhecimento preexistente”²², ou seja, se o conhecimento vêm através da demonstração silogística, tem-se o risco de cair em um raciocínio circular, ou seja: se são necessárias premissas anteriores, através das quais se deduz o conhecimento científico, as premissas anteriores ou primeiras, além das quais não há outras, seriam indemostráveis²³ devido à impossibilidade de um regresso ao infinito e, portanto, impossíveis de ciência.

Platão já havia fornecido uma resposta a esse problema, fundamentada na “reminiscência” e na preexistência da alma no diálogo *Ménon*²⁴, resposta com a qual Aristóteles não concordava: como o princípio através do qual tudo o mais é conhecido seria para nós obscuro e esquecido? A ciência dos princípios deveria ser a mais conhecida, ou seja, a primeira na ordem do saber. As premissas serão para Aristóteles “primeiras” *porque* indemostráveis²⁵, porque “de outro modo não poderíamos conhecê-las”²⁶. A Filosofia da natureza de Aristóteles, da mesma forma, adotará a impossibilidade do regresso ao infinito: é necessário postular-se uma causa incausada como o princípio do movimento natural. O conhecimento seguia, assim, a mesma ordem do *ser*: de um lado, o *Primeiro Motor* imóvel, e do outro, a premissa não deduzida que é o princípio indemostrável da demonstração. Mas, de acordo com Aristóteles, como era possível afinal a obtenção desse primeiro princípio? Sua resposta era que o obtemos através da *intuição direta (nous)*²⁷.

O objetivo da *Metafísica* é, portanto, a busca dessa ciência que por sua vez é divina em dois sentidos: é a ciência das coisas divinas, mas também “ciência que seria mais digna de Deus possuir”²⁸. Segundo Aubenque (2012, p. 64), essa distância reconhecida entre um conhecimento *em*

²¹ Aubenque (2012, pp. 51-52) destaca as concepções de “anterioridade” que podem ser entendidas dentro da filosofia aristotélica. São três os sentidos em que o Estagirita toma essa palavra: a) no sentido de relação; b) Anterioridade conforme o conhecimento (*tò tei gnósei próteron*); e, c) segundo a natureza e a essência (*katà physin kai ousían*). Aubenque indica que Aristóteles, ao tratar da Filosofia primeira, parece se referir a todos esses sentidos de anterioridade em conjunto.

²² *Segundos Analíticos*, I, 1, 71 a 1. (AUBENQUE, 2012, p. 59).

²³ *Segundos Analíticos*, I, 2, 71 b 26. (AUBENQUE, 2012, p. 59).

²⁴ *Ménon*, 81 D.

²⁵ Cf. *Segundos Analíticos*, 71 b 26. (AUBENQUE, 2012, p. 59).

²⁶ Cf. *Segundos Analíticos*, 71 b 27. (AUBENQUE, 2012, p. 59).

²⁷ *Segundos Analíticos*, II, 19, 100 b 13. *Ética Nicomaqueia*, VI, 6, 1141 a 6. Ver: (AUBENQUE, 2012, p. 61).

²⁸ *Metafísica*, I, 2, 983 a 6-9. (AUBENQUE, 2012, p. 62).

Entre o um e o múltiplo: o problema da *separação* na crítica aristotélica a Platão

SVERSUTTI, William Davidans

si (divino) e um conhecimento *para nós* (humano) não era nova: o velho Parmênides já a tinha objetado a Sócrates no *Diálogo* platônico que leva o seu nome²⁹. Platão, como já se imagina, fornecia uma resposta diferente para o problemas dos princípios primeiros. Em sua filosofia eram as *Ideias* que surgiam como aquilo que mantinha a possibilidade do conhecimento: ao contrário dos objetos sensíveis que se mantêm em permanente mudança, concepção herdada de Heráclito, as *Ideias* imutáveis e eternas (que já eram conhecidas), deveriam ser lembradas através do método maiêutico. Aristóteles, que desejava evitar tal método, bem como as concepções teológicas do antigo mestre, defronta-se com a tarefa de desconstruir e refutar a *teoria das Ideias* platônica, com o objetivo de fundamentar a ciência empírica em princípios, a ele, mais claros.

É assim que no *Livro I* Aristóteles pretende levantar diversas dificuldades nas quais a *Teoria das Ideias* esbarrava, como o fato de que a mesma, por exemplo: i) não explicava a origem do movimento³⁰; ii) introduzia um igual número de “outras coisas” além das quais pretendia explicar³¹; iii) resultava na criação de formas as quais ele não aceitava como, por exemplo, as “formas de negações”³²; iv) implicava a consequência do *terceiro homem*³³; v) indicava uma suposta substancialidade do mundo ideal³⁴; vi) empregava “metáforas poéticas” quando afirma a *participação* (*metexis*) das coisas sensíveis nas formas³⁵; vi) supunha a existência de várias *Ideias* da mesma coisa³⁶ e vii) admitia um impossível “inatismo” do conhecimento³⁷. O Estagirita desferiria assim uma severa crítica em relação à *teoria das Ideias* utilizando como apoio a argumentação platônica assim como, por exemplo, presumivelmente se apresentava no *Fédon*, ou seja, afirmando que neste diálogo Platão colocara a forma como “*causa do ser e do vir a ser*.”³⁸. Em suma, Aristóteles não via nenhuma maneira de conciliar as *Ideias* - que pertenceriam a um domínio totalmente “separado”³⁹ - com as coisas visíveis (ou sensíveis), resultando assim em uma mera matematização inútil da Natureza⁴⁰. Aristóteles teria observado, então, naquela teoria platônica apenas uma primitiva teorização do que posteriormente denominaria como as causas *formal* e a *material*.

Percebe-se que, no *Livro I*, Aristóteles parece retomar a maioria das críticas a Platão elaboradas no *Peri Ideon*⁴¹, porém de forma mais abrangente. Entre elas, retoma também a crítica do argumento do *Um sobre o Múltiplo*⁴², a qual se encontra dispersa em diversos momentos daquele texto. Pretende-se, na presente seção, averiguar algumas das passagens nas quais tal crítica pode ser subentendida. Aristóteles, já no *Capítulo VI*, ofereceria um indício de que estaria entendendo as *Ideias separadas*:

De fato, desde jovem tendo convivido primeiramente com Crátilo e com as opiniões heraclíticas, que todas as coisas sensíveis sempre estão em fluxo e que

²⁹ *Parmênides*, 133 c-d. (PLATÃO, 2013, p. 41).

³⁰ *Metafísica*, I, 9, 991a1 10. (ARISTÓTELES, 2008, p. 28).

³¹ *Metafísica*, I, 9, 990b1 1. (ARISTÓTELES, 2008, p. 27).

³² *Metafísica*, I, 9, 990b1 15. (ARISTÓTELES, 2008, p. 27).

³³ *Metafísica*, I, 9, 990b1 17. (ARISTÓTELES, 2008, p. 27).

³⁴ *Metafísica*, I, 9, 990b1 35. (ARISTÓTELES, 2008, p. 28).

³⁵ *Metafísica*, I, 9, 991a1 23. (ARISTÓTELES, 2008, p. 28).

³⁶ *Metafísica*, I, 9, 991b1 25-30. (ARISTÓTELES, 2008, p. 29).

³⁷ *Metafísica*, I, 9, 993a1 1. (ARISTÓTELES, 2008, p. 31).

³⁸ *Metafísica*, I, 9, 991b 1-3. (ARISTÓTELES, 2008, p. 29).

³⁹ *Metafísica*, I, 9, 991b 1-3. (ARISTÓTELES, 2008, p. 29).

⁴⁰ *Metafísica*, I, 9, 992b 9. (ARISTÓTELES, 2008, p. 31).

⁴¹ *Metafísica*, I, 9, 990b 8 - 990b 22. (ARISTÓTELES, 2008, p. 27).

⁴² “(...) pelo argumento do “um sobre muitos”, haveria Formas até mesmo das negações” (...) *Metafísica*, I, 9, 990b 8 5. (ARISTÓTELES, 2008, p. 27).

Entre o um e o múltiplo: o problema da *separação* na crítica aristotélica a Platão

SVERSUTTI, William Davidans

delas não há conhecimento, assim as concebeu também depois. (...) por tal razão julgou que isso se daria a respeito de outras coisas, mas não a respeito das sensíveis, dado que seria impossível haver definição comum de qualquer coisa sensível, na medida em que elas estão sempre em mudança. Assim, ele denominou os entes de tal tipo como Ideias, e julgou que todas as coisas sensíveis estavam à parte delas e por elas se designavam: por participação, as coisas múltiplas seriam homônimas às Formas. *Metafísica*, I, 6, 987a 29 - 987b 10. (ARISTÓTELES, 2008, p. 21).

Nessa passagem, Aristóteles faz uma análise da origem da teoria das Ideias platônica, a qual teria surgido devido a sua proximidade inicial com a concepção do *fluxo contínuo* heraclítico em relação às coisas sensíveis. Uma vez que, segundo essa concepção, as coisas sensíveis estariam em permanente devir, delas não se poderia ter conhecimento seguro de nenhuma maneira. É assim que, segundo Aristóteles, Platão pretendia estabelecer um domínio onde a mudança não vigorasse, propondo as *Ideias* como os entes aos quais não sobrevinha aquele fluxo. Nota-se que Aristóteles está entendendo que esse domínio deveria ser outro - *à parte* - das coisas sensíveis, ou seja, *separado*. Caso contrário, não teria a estabilidade necessária para comportar o conhecimento que deveria ser imutável e eterno. Então, afirmava que, através da *participação*, as coisas sensíveis eram homônimas às Ideias. Talvez estivesse, assim, subentendendo que Platão havia “criado” esse domínio “à parte” como uma hipostatização das coisas sensíveis, ou seja, que promovia um dualismo, ou uma divisão real entre dois mundos diferentes (i.e, o mundo sensível e o das *Ideias*) através de uma *separação* que tornaria impossível sua interação, hipótese com a qual não concordava⁴³.

Continua Aristóteles afirmando que Platão introduzira, para explicar as coisas sensíveis (descobrir suas “causas”), um igual número de outras coisas - que seriam, por sua vez “algo único sobre muitas coisas”, tanto das mutáveis como das imutáveis:

(...) os que propuseram as Ideias como causas, buscando apreender as causas destes entes, introduziram outros, em número igual aos primeiros, como alguém que, desejando fazer uma conta, por julgar que não poderia fazê-la com itens em menor número, a fizesse depois de torná-los mais numerosos (de fato, as Formas são, por assim dizer, em número igual, ou em número não menor que as coisas cujas causas procuravam, ao avançar delas para aquelas. Com efeito, em cada caso há algo de mesma denominação, à parte das essências, e há algo único sobre muitas coisas tanto no caso destas aqui como no caso das eternas). *Metafísica*, I, 9, 990 a 33 - 990 b 8. (ARISTÓTELES, 2008, p. 23).

Aqui, novamente, Aristóteles parece introduzir sua própria teoria (essencialista/realista) como fundamento de sua crítica a Platão. Quando diz que “há algo de mesma denominação à parte das essências”, pode-se perceber que está a entender a “essência” como uma propriedade presente *nas* coisas mesmas (que no *Peri Ideon* denomina *koima* e, na *Metafísica*, *hypokeímenon*). A Ideia estaria à parte das “essências”, ou substratos últimos dos quais nada mais se predica, mesmo “destas aqui” (entendidas

⁴³ “Além disso, parece ser impossível que uma essência esteja à parte daquilo de que é essência. Por conseguinte, como as Ideias, sendo essências das coisas, poderiam estar à parte delas?” *Metafísica* I, 9, 991b1. (ARISTÓTELES, 2008, p. 29).

Entre o um e o múltiplo: o problema da *separação* na crítica aristotélica a Platão

SVERSUTTI, William Davidans

como as essências mutáveis da esfera sublunar), como das eternas (entendidas como as imutáveis da esfera supra-lunar), concepção desenvolvida nos seus escritos sobre física e cosmologia. Isso seria também contraditório, uma vez que a Ideia, ou seja, o *Um sobre o Múltiplo*, deveria aparecer somente em relação às coisas mutáveis.

Aristóteles também criticaria o caráter de “essência” das Ideias tendo em vista suas *Categorias*. Da mesma forma que existiriam Ideias das essências (enquanto uma categoria) existiriam Ideias de coisas que caem sob as demais categorias:

Além disso, pela concepção segundo a qual afirmamos haver Ideias, haveria Formas não apenas das essências, mas também de muitas outras coisas (de fato, o pensamento é uno não apenas a respeito das essências, mas também a respeito das demais coisas, e há conhecimento não apenas da essência, mas também de outras coisas, e sucedem muitas outras decorrências desse tipo). De acordo com o necessário e as opiniões a respeito delas, se as Formas são suscetíveis de participação, é necessário haver Ideias apenas das essências, pois não é por concomitância que elas são participadas, pelo contrário: é preciso que se participe de cada uma na medida em que cada uma não se afirma de algo subjacente (quero dizer: se algo participa do duplo em si mesmo, também participa do Eterno, mas por concomitância, dado que sucede como concomitante ao Duplo ser Eterno), de modo que as Formas seriam essências. E “essência” significa a mesma coisa aqui e lá: caso contrário, em que consistiria afirmar que há algo à parte de tais coisas, a saber, o “um sobre muitos”? *Metafísica*, I, 9, 990b 22 - 991a 2. (ARISTÓTELES, 2008, pp. 27-28).

Caso existam Ideias, como Platão postulava, as mesmas deveriam ser apenas de essências, não de acidentes. Não se deveria afirmar, para Aristóteles, que existam Ideias de cores, por exemplo, uma vez que a cor de algo não é essencial a “este algo”, mas sim accidental (“este algo” poderia ter outra cor). A participação, uma vez que não pode ser dita por concomitância, deveria ser dita somente das essências. Esse não era o caso para Platão, pois haveria, da mesma maneira, Ideias de cores, bem como de qualidades diversas. Da mesma forma, por exemplo, a Ideia “Branco” participaria de uma Ideia de nível superior, ou seja, a Ideia “Cor”. Se a participação se dá apenas essencialmente, isso seria uma contradição. Uma Ideia se tornaria, ao mesmo tempo, modelo e cópia, sendo que haveria o *Um sobre o Múltiplo* aqui (no mundo sensível) e lá (no mundo das Ideias):

Haveria mais de um modelo de uma mesma coisa, de modo que também haveria mais de uma Forma de uma mesma coisa; por exemplo, do homem, o Animal e o Bípede, assim como o Homem em si. Além do mais, as Formas seriam modelos não apenas das coisas sensíveis, mas também delas mesmas, por exemplo, o gênero, enquanto gênero das espécies. Conseqüentemente, uma mesma coisa seria modelo e cópia. *Metafísica*, I, 9, 991a 27 - 991b 1. (ARISTÓTELES, 2008, p. 29).

Essa impossibilidade lógica advém dos princípios aristotélicos do terceiro excluído e também do princípio de não-contradição. Se uma *Ideia* fosse ao mesmo tempo “modelo” e “cópia”

teríamos uma clara contradição. Porém, essa contradição somente se dá se a *Ideia* for entendida como uma *propriedade* real, *separada* (em outro domínio) e também independente das coisas sensíveis, que, por sua vez também participasse de *Ideias* superiores, entendidas, assim por diante, da mesma forma. Então, dever-se-ia considerar que, devido ao princípio do terceiro excluído, ou as *Ideias* são apenas de propriedades essenciais, ou são apenas de propriedades acidentais. Da mesma maneira, desse princípio decorre que a *Ideia* entendida segundo uma leitura realista ou é uma essência, ou não o é (ela não poderia participar de outras *Ideias* superiores).

Aristóteles concluiria sua crítica a Platão no *Livro I* afirmando que, decorrente de todos os argumentos por ele apresentados, as *Ideias*, além de absurdas, não seriam tampouco capazes de explicar a origem do movimento das coisas sensíveis, uma vez que seriam “*separadas*”:

Mais que tudo, deve-se perguntar em que, porventura, as Formas contribuem para as coisas sensíveis eternas ou para as suscetíveis de geração e corrupção, pois não são causas nem de movimento, nem de mudança para tais coisas. E mais: elas tampouco auxiliam no conhecimento das demais coisas (pois não são essência delas caso contrário, estariam presentes nelas), nem contribuem-lhes para o ser, na medida em que não estão inerentes nas coisas que delas participam. *Metafísica*, I, 9, 991a 8 - 991a 14. (ARISTÓTELES, 2008, p. 28).

Todas essas passagens indicam que Aristóteles toma as *Ideias* platônicas na *Metafísica I* assim como Fine as interpretara no *Peri Ideon*: como “propriedades” tomadas sob uma leitura realista. Assim sendo, Aristóteles as critica devido à sua *separação* ser insustentável. Pois, para serem causas das coisas deveriam ser inerentes às mesmas, e, do mesmo modo, para serem suas essências. E essa é a sua teoria. A afirmação do *Fédon*, portanto, soa absurda e as *Ideias* não são causas das coisas sensíveis, uma vez que não há algo entre as mesmas capaz de propiciar o movimento: “por conseguinte evidentemente é possível que também as demais coisas sejam e venham a ser devido a causas tais como as das coisas que agora foram mencionadas”⁴⁴. Ou seja, as causas substanciais inerentes às coisas sensíveis (essências).

4 ALGUMAS PASSAGENS E INTERPRETAÇÕES DO PROBLEMA DA UEM EM PLATÃO

Afirmamos, Protarco, que o conjunto das coisas que chamamos universo é controlado pela potência do irracional e do arbitrário e do que acontece por acaso, ou afirmamos o contrário como diziam nossos antepassados – que é a inteligência e certo pensamento surpreendente que o coordena e dirige? *Filebo*, 28 D. (PLATÃO, 2012, p. 79)

Dadas as características discutidas, pelas quais Aristóteles entende as *Ideias* platônicas, a primeira

⁴⁴ *Metafísica*, I, 9, 991b 1 7. (ARISTÓTELES, 2008, p. 29).

pergunta que se coloca é: será que Platão concebe realmente as *Ideias* como “propriedades” no sentido realista - *separadas* e independentes das coisas sensíveis - pertencentes a outro domínio ôntico⁴⁵ em relação ao sensível, nas suas diversas obras? Onde poderíamos talvez encontrar uma fundamentação que sustente a visão aristotélica de uma *separação* das ideias? Será que a mesma se sustenta? Procurar-se-á, na presente seção, indicar algumas das possíveis passagens em que Platão discute o problema da separação (*chorismos*), tendo em vista sua imensa obra, apenas de maneira pontual. Deseja-se também averiguar alguns dos argumentos de autores que discordam da interpretação aristotélica e apresentar as passagens em que eles se baseiam. Começaremos pelo diálogo *Fédon*, uma vez que Aristóteles o cita diretamente na *Metafísica*. Complementaremos nossa breve análise com excertos da *República*, do *Filebo*, do *Parmênides* e do *Timeu*.

A narrativa do *Fédon* apresenta os últimos momentos de Sócrates, nos quais esse se encontra na prisão a poucos momentos antes da morte, dialogando com seus discípulos a respeito da imortalidade da alma. Nesse momento dramático, Sócrates promove uma autobiografia intelectual⁴⁶, mostrando como havia chegado à conclusão de que o conhecimento não poderia ser alcançado pela via dos físicos, à qual havia se dedicado no início de suas especulações filosóficas. Sócrates viria a concluir que a Física e seus métodos não forneciam explicações convincentes de como se dava o pensamento⁴⁷, bem como se produziam os números e como qualquer coisa viria a ser, fosse destruída ou existisse⁴⁸. Tendo se desiludido com os físicos, no entanto, encontrara em Anaxágoras uma plausível explicação para a *causa da ordem* de todas as coisas:

Numa certa ocasião, fiquei sabendo de alguém que lera num livro, segundo ele de autoria de Anaxágoras, que é a *inteligência* a causa de todas as coisas e as causa. Vi-me satisfeito com essa causa e a mim pareceu algo acertado ser a inteligência a causa de todas as coisas. Refleti que, sendo desse modo, a inteligência ordenaria tudo e organizaria cada coisa do melhor modo que lhe conviria. Assim, se fosse desejo de alguém conhecer a causa da geração (vir a ser), da corrupção, ou da existência de uma coisa particular, *teria de apurar qual a melhor maneira de essa coisa ser, sofrer a ação e agir*. *Fédon*, 97 B-D. (PLATÃO, 2008, pp. 247-248).

No entanto, Sócrates havia se desiludido com a explicação que se seguia por parte de Anaxágoras pois esse não “apontou quaisquer causas para a ordenação das coisas, limitando-se a mencionar como causas o ar, o éter, a água e muitas outras coisas despropositadas.”⁴⁹ Assim, a “força divina”⁵⁰ que *produziria a ordem* fora, por aqueles que assim cogitavam, confundida com as próprias coisas e esquecida, sendo que ele, Sócrates, deveria por sua própria conta descobrir a natureza do *bem*, “o qual deve abarcar e unir todas as coisas”⁵¹. Ou seja, Sócrates demonstra que deveria encontrar a maneira pela qual a inteligência ordenaria do “melhor modo” todas as coisas. A partir de então,

⁴⁵ Concebendo somente o plano da *ousia* como existente e que os universais estariam imanentes ao mesmo, Aristóteles entenderia através do *chorismos*, ou seja, através de uma separação real que Platão possivelmente afirmava, que esse último concebia o plano das *Ideias* entendido como uma dualidade no sentido *ôntico*.

⁴⁶ *Fédon*, 96 A - 102 A. (PLATÃO, 2008, pp. 245-254).

⁴⁷ *Fédon*, 96 B. (PLATÃO, 2008, p. 246).

⁴⁸ *Fédon*, 97 B. (PLATÃO, 2008, p. 247).

⁴⁹ *Fédon*, 98 C. (PLATÃO, 2008, p. 249).

⁵⁰ *Fédon*, 99 C. (PLATÃO, 2008, p. 250).

⁵¹ *Fédon*, 99 C. (PLATÃO, 2008, p. 250).

Entre o um e o múltiplo: o problema da *separação* na crítica aristotélica a Platão

SVERSUTTI, William Davidans

propusera-se a “segunda navegação”⁵² que o levaria a estabelecer as *Ideias* como a *causa* pela qual a *inteligência*, ou a *força divina* traria tal ordem⁵³. Interpretando o desenvolvimento do autotestemunho socrático no *Fédon* dessa maneira, evidencia-se que as *Ideias* seriam um *instrumento* da inteligência ordenadora, ou seja, a *causa* da ordem *mediante a ação* dessa última.

Nesse diálogo, emerge o tema da inteligência *demiúrgica* na obra platônica que retornaria nos diálogos *Filebo* e *Timeu*. No *Filebo*, a inteligência ordenadora aparece como o quarto gênero, ou a “causa da mistura”:

Sócrates - Antes dizíamos que, além desses três, havia um quarto gênero a examinar. Examinemo-lo em comum. Considera, com efeito, se não te parece necessário que *todas as coisas que se geram gerem-se por uma certa causa*. **Protarco** - Parece-me que sim. De fato, sem ela, como poderiam gerar-se? **S.** - E a natureza do que produz, exceto no nome, não é em nada diferente da causa, antes, o que produz e o que é causa não podem ser justamente ditos a mesma coisa? **P.** - Justamente. **S.** - E o que é produzido e o que é gerado, exceto no nome, assim como no caso precedente, não os encontraremos em nada diferentes? Ou não? **P.** - Assim é. **S.** - E então, *por sua natureza, o que produz é sempre precedente; enquanto o que é produzido segue aquele, enquanto é gerado*. **P.** - Certamente. **S.** - Portanto, *são diferentes e não são a mesma coisa a causa e o que está a serviço da causa com relação à geração*. **P.** - E daí? **S.** - Pois bem, as coisas que se geram e as de que se geram nos forneceram três gêneros? **P.** - Certamente. **S.** - *Mas o que é artífice de todas as coisas o dizemos quarto gênero, ou seja, a causa, enquanto se mostrou suficientemente diferente daqueles*. **P.** - De fato, é verdadeiramente diferente. **S.** - Então é justo, já que os quatro gêneros foram distinguidos, enumerá-los um a um, para recordá-los. **P.** - Certamente. **S.** - Portanto, o primeiro é o ilimitado, o segundo é o limite, depois como terceiro derivado desses dois, a substância mista e gerada; e se dissesse que a quarta é a causa da mistura e da geração erraria em alguma coisa? **P.** - E comopoderia errar? (*Filebo*, 26 E 1 - 27 C 2). (REALE, 1997, p. 424).

Reale (1997, p. 409) coloca que, no *Filebo*, Platão faz derivar todas as realidades (as físicas e as que entram na esfera da alma, ou seja, as *Ideias*) de uma “mistura”, ou de uma “unidade derivada da fusão sintética de limite e ilimite”, *mistura* a qual se deve a um quarto gênero, que é a causada mistura, ou seja, a *inteligência demiúrgica*. Destaca também que se deve interpretar que, no plano das *Ideias*, as mesmas também surgem de uma mistura entre limite e ilimitado, sendo que “o *peras* e o *apeiron* das coisas na sua natureza primitiva (...) têm natureza não idêntica mas análoga à das *Ideias*” (REALE, 1997, p. 410). Assim, a teoria platônica do *peras* e do *apeiron* como fatores de toda a realidade, que é um “misto”, funda-se na teoria de que o mundo do devir oferece um reflexo do mundo inteligível, contando sempre com a ação da *causa da mistura*⁵⁴.

No *Timeu*, lê-se uma célebre passagem da filosofia platônica nas palavras do seu

⁵² “*Denteron ploun*”, literalmente: a segunda travessia. (PLATÃO, 2008, p. 251, nota 78.)

⁵³ *Fédon*, 100 C - 105 C. (PLATÃO, 2008, pp. 252-261).

⁵⁴ Não pretendemos aqui desenvolver a interpretação de Reale (1997) que verá no *Filebo* um dos principais diálogos para fundamentar a sua interpretação das “Doutrinas não-escritas”, que seria a de que os princípios supremos dos quais derivam todas as *Ideias* e, por conseguinte, toda a realidade, seriam o *Uno* e a *Díade indefinida*. Reale, porém, ressalta que, sem essa devida leitura, o *Filebo* se torna um dos diálogos mais obscuros para a interpretação do paradigma tradicional.

personagem central, que, depois de invocar a ajuda dos deuses e constatar que a linguagem é imperfeita para enunciar o criador e pai deste universo (*pantos*), afirma sua constituição e sua causa:

Na minha opinião, em primeiro lugar é preciso distinguir as seguintes coisas. [1] O que é sempre e não tem geração? [2] E o que se gera perenemente e não é nunca ser? [1] O primeiro é o que é concebível com a inteligência mediante o raciocínio, porque é sempre nas mesmas condições. [2] O segundo, ao contrário, é o que é opinável mediante a percepção sensorial irracional, porque nasce e morre, e nunca é plenamente ser. [3] Ademais, tudo que se gera, é necessariamente gerado por alguma causa. De fato, é impossível que as coisas sejam geradas sem ter uma causa. [4] E quando o Artífice de alguma coisa, olhando sempre para o que é do mesmo modo e servindo-se dele como modelo, leva ao ato a sua Ideia e a sua potência, é necessário que, desse modo, ela se realize inteiramente bela; ao contrário, a coisa produzida a partir de um exemplar gerado não será bela. *Timeu*, 27 D 5 - 28 B 2. (REALE, 1997, p. 441).

Nas passagens desses três diálogos supracitados, percebe-se que Platão possui um elemento (a inteligência ordenadora) que é responsável pela mistura entre os *diferentes modos* de *ser* (Ideias e sensíveis) e que, portanto, seria a causa de tudo que existe. Ao que tudo indica, é uma posição que coloca um ser divino como a fonte da ordem⁵⁵. A *Ideia*, sendo de uma outra ordem do (único) ser (ou seja, de uma ordem *metafísica* diferente e também constituinte do *ser*, porém captável pelo pensamento) é o modelo pelo qual o ser sensível e mutável e em permanente fluxo adquire sua forma (ordem) através da ação do *Demiurgo*. Nota-se, porém, que esse elemento da filosofia platônica não aparece no *Peri Ideon* e no *Livro I* da *Metafísica* aristotélica, que se limita apenas em considerar a *Ideia* como a *causa*. As consequências dessa supressão (pelo menos naquelas obras) são as de que Aristóteles não encontra nenhuma forma possível de união entre aqueles dois domínios *separados*.

Alguns autores são de opinião que Aristóteles claramente distorce o pensamento platônico ao promover tal separação e *reificação* das *Ideias*, como é o caso de Ricoeur (2014), Fine (1995) e Reale (1997). Ricoeur (2014, p. 175) afirma que: “(...) é um platonismo dogmático e ingênuo que é descrito por Aristóteles; é aproximadamente a filosofia do “além mundo” de que Nietzsche zomba; uma espécie de *coisismo* das Ideias” (RICOEUR, 2014, p. 175). Esse autor entende que primeiramente “é nos termos mais ingênuos que o platonismo é descrito - mais ou menos os que o próprio Platão atribuía aos ‘Amigos das Formas’ no *Sofista*, ou ao ‘jovem Sócrates’ no *Parmênides*: as Ideias estão ‘separadas’ do sensível e as coisas sensíveis ‘homônimas’ participam delas por uma ‘imitação’ semelhante a do pitagorismo” (RICOEUR, 2014, p 175)⁵⁶. Segundo Ricoeur é espantosa a ausência de

⁵⁵ Cf. Outra passagem do *Timeu*: “Deus possui de maneira adequada a ciência e, ao mesmo tempo, a potência para misturar muitas coisas na unidade e de novo dissolvê-las da unidade em muitas coisas. Mas não há nenhum dos homens que saiba fazer uma coisa nem outra, nem haverá no futuro.” *Timeu* 68 D 4-7 (REALE, 1997, p. 156).

⁵⁶ No diálogo *Parmênides*, o Jovem Sócrates é confrontado por uma inquirição por parte de Parmênides que considera inicialmente as *Ideias* de forma que sua natureza se assemelha às coisas sensíveis. Tais assunções levariam ao argumento do “terceiro homem” (*Parmênides*, 132 A-B), o que levaria a Sócrates à seguinte consideração: “Mas Parmênides, disse Sócrates, vai ver cada uma dessas formas é um pensamento e não lhe cabe surgir em nenhum outro lugar a não ser nas almas. Pois, sendo assim, cada uma seria *uma*, e não mais seria afetada pelo que há pouco foi dito.” [*Parmênides*, 132 B-C. (PLATÃO, 2003, p. 37.)]. A partir desse momento serão avaliadas as consequências de as *Ideias* serem abstrações do pensamento, o que encaminhará a discussão para a segunda parte do diálogo. Se tomarmos o *Parmênides* como base, colocando o pensamento de Platão (presumivelmente) na boca do jovem Sócrates, admitiríamos ainda assim que Platão não definia suas *Ideias* como sendo aqueles entes que Aristóteles concebia de modo realista.

compreensão e simpatia da obra platônica por parte de um filósofo que viveu vinte anos com o mestre. Um segundo aspecto da crítica aristotélica é destacado por Ricoeur:

O platonismo não só é considerado em seu enunciado menos crítico e mais dogmático como também é projetado no próprio plano da problemática aristotélica de *explicação do real sensível*. Platão “procurando apreender as causas dos seres que nos cercam...” (A 8 990 b 1). De fato, é preciso não perder de vista que essa crítica é introduzida obliquamente no *Livro A*, dominado desde o capítulo 3 pela enumeração das “quatro causas”. (...) Portanto, o “ato filosófico” de Platão é ignorado; se é verdade que a problemática platônica é a possibilidade do sentido e, em última análise, da linguagem, esse problema é reduzido ao de Aristóteles, que é o da *realidade sensível* considerada em seu *dióti*, em seu “porquê”, e não em sua presença bruta, em seu *oti*. (RICOEUR, 2014, p. 176).

Ricoeur toca na problemática do *sentido* do discurso platônico, o qual parece ser transportado para a própria construção conceitual aristotélica (e, portanto, alheia à de Platão). Em sua visão, “a crítica da *reificação* dos universais supõe, por um lado, que a realidade atribuída por Platão às Ideias é a mesma que Aristóteles reconhece para as substâncias individuais; as Ideias são então tratadas como *substâncias individuais*” (RICOEUR, 2014, p. 177). Para Aristóteles, o real é o *sujeito de atribuição* e não o atributo e que a substância nesse caso é entendida precisamente como o que não pode ser atribuído a outra coisa, ou seja, o que nunca é atribuído, mas sempre sujeito. Aristóteles inverteria totalmente, desse modo, a atribuição de realidade para a *coisa* à qual acontece isto ou aquilo. Desse modo, para Ricoeur: “o platonismo é visto então como uma espécie de monstro, em que os universais são tratados como indivíduos separados, como individualidades primordiais, ao passo que não são apenas classes de atribuição. A incompatibilidade entre o universal e a substância embasa toda a crítica” (RICOEUR, 2014, p. 178).

Fine (1993, p. 116), por sua vez, entende que a crítica aristotélica é surpreendente do ponto de vista em que estabelece que o Argumento do *UeM* embasaria uma *separação* das *Ideias*. A autora conclui que Aristóteles parece retirar premissas dos *Diálogos* iniciais e as combina com conclusões apresentadas nos *Diálogos* posteriores. Fine afirma que, todavia, o *argumento da UeM* aparece novamente na *República*, 10⁵⁷: “Efetivamente, estamos habituados a admitir uma certa ideia (sempre uma só) em relação a cada grupo de coisas particulares, a que damos o mesmo nome” (PLATÃO, 1996, p. 452). Para Fine, supõe-se que tal argumento seja um procedimento platônico que consiste em posicionar uma única *Ideia* “F” para explicar a característica comum em virtude da qual muitos (F) são “F”. Sendo assim, entende que Platão não menciona uma *separação* nesses casos. Fine aponta que Platão, em seguida⁵⁸, menciona que, em cada caso que exista *Ideia* de F, existirá apenas *uma* *Ideia*, o que não implica ainda que as *Ideias* existam não instanciadas pelos correspondentes particulares. Serem as ideias *diferentes* desses particulares não implica que deles estejam *separadas*. Em *República*, 597 A, Platão menciona a perfeição das *Ideias* em oposição aos particulares que ela denomina, mas mesmo assim, a perfeição da *Ideia* não implicaria ainda sua *separação*, a qual Aristóteles provavelmente associara àquela. Fine (1993, p. 60) conclui que Platão nunca menciona⁵⁹ tal *separação* relacionada

⁵⁷ *República*, 596 A 6-7. (FINE, 1993, p. 117).

⁵⁸ *República*, 596 B.

⁵⁹ “For one thing, Plato never says that forms are separate; he never, that is, uses any form or cognate of ‘chorizein’ of forms, at least not in the relevant sense. Nor do any of his explicit arguments imply that forms are separate.” (FINE, 1993, pp. 60; 119).

ao argumento do *Um sobre o Múltiplo*, mesmo na *República*, onde parece ter sido a fonte de onde Aristóteles tenha retirado tal compreensão. Sendo assim, pode-se concluir que Fine não concorda com a inferência da “separação”, provavelmente anexada por Aristóteles ao argumento platônico do *UeM* no *Peri Ideon* e na *Metafísica*.

De outro lado, alguns intérpretes do problema da *separação* das Ideias no pensamento platônico, como Vlastos (1987) admitem a correção da interpretação aristotélica de Platão. Vlastos (1987, p. 188), embora considerando que o termo “*chorizein*” não seja aplicado às ideias por Platão “em qualquer lugar de seu *corpus*”, convida o leitor a admitir a sua interpretação do *Fédon* onde as Ideias possuem uma existência “por si só” (*autò kat’ autò*). Em sua visão, o uso da caracterização “em si e por si” é trazido como um apêndice para a expressão “existe separadamente”, utilizada por Sócrates em relação à morte que “encerra a conjunção vitalícia de alma e corpo, separando-os um do outro para seguir seus caminhos separados” (VLASTOS, 1987, p. 192. Trad. nossa). Segundo Vlastos (1987), assim como na passagem em que Platão se refere à existência separada do corpo e da alma depois da morte, também se daria em relação às Ideias e as coisas que dela participam:

Da mesma forma, podemos supor que, quando se diz que a forma existe por si mesma, o que deve ser entendido é que ela também existe separadamente; e quando perguntamos “separadamente de quê?” podemos supor que a resposta deve ser, 'de algo que é para formar como seu corpo é para uma alma; e o que poderia ser senão as formas incorporadas no mundo do tempo - seus participantes? Não precisamos nos contentar com apenas um palpite de que essa seria a resposta correta. O contexto deixa bem claro em todas as ocasiões em que a frase “por si só” é usada (VLASTOS, 1987, p. 193. Trad. nossa).

Vlastos (1987, p. 195) aponta que Morrison (1985, pp. 89-92) considera que a palavra *choristos* não é conhecida em nenhum lugar antes de Aristóteles e sugere que “é razoável supor que o próprio Aristóteles a cunhou” (MORRISON, 1985 apud VLASTOS, 1987, p. 195. Trad. nossa). No entanto, há a possibilidade de que Platão “tenha usado anteriormente a palavra ele mesmo em discussões orais na Academia” (VLASTOS, 1987, p. 195. Trad. nossa). Por outro lado, Cherniss (1945) apontou o fato de que Aristóteles atribui “entidades insensíveis, existindo separadamente, não apenas a Platão, mas também a Speusipo e Xenócrates” e “a interpretação de Aristóteles é aqui apoiada diretamente por Xenócrates, que definiu a Idéia Platônica como *aita paradeigmatike ton kata physin synestóton*, afirmando que a mesma era ‘*choóristê kai theiá*.’” (CHERNISS apud VLASTOS, 1987, p. 195. Trad. nossa). De acordo com Vlastos, nessas circunstâncias: “seria mais provável que Aristóteles tenha encontrado o termo em uso corrente dentro da Academia platônica e tenha expressado sua dissidência em respeito à teoria platônica das Formas segundo essa linguagem interna” (VLASTOS, 1987, p. 195. Trad. nossa).

Aubenque (2012, p. 292) considera que “Aristóteles não contesta que existam seres por si, mas somente que esses seres sejam a realidade do mundo sensível” (AUBENQUE, 2012, p. 292), mas que há, em Aristóteles, realidades que conservarão os mesmos caracteres que as Ideias platônicas, isto é, sua separação: “o chorismos não desaparece com Aristóteles; ele se acentua, transformando-se em “físico”, opondo-se, doravante, um mundo ordenado a um mundo contingente, em lugar de fazer da ordem ideal a ordem deste mundo” (AUBENQUE, 2012, p. 293). Para Aubenque (2012, p. 293), a objeção aristotélica a Platão na questão do *chorismos* talvez o tenha inspirado “em sua última filosofia, notadamente em sua teoria dos mistos, ou ainda pela teoria dos Números ideais” os desenvolvimentos necessários a superá-la.

Entre o um e o múltiplo: o problema da *separação* na crítica aristotélica a Platão

SVERSUTTI, William Davidans

Por fim, quanto à questão do dualismo aplicado a Platão, convém mencionar um importante projeto liderado por Laura Candiotta (2015, p. 15) cujo resultado preliminar (CANDIOTTO, 2015) reuniu a opinião de diversos estudiosos do pensamento platônico como Beatriz Bossi, Luc Brisson, Francesco Fronterotta, Salvatore Lavecchia, Arnaud Macé, Maurizio Migliori, Olivier Renaut, Anca Vasiliu, Mario Vegetti. Nesse estudo, são confrontadas as opiniões diversas de especialistas a respeito do problema do *chorismos*. Candiotta (2015), por sua vez, abre um caminho para uma interpretação capaz de superar ambas as interpretações contrárias (dualismo e monismo), isto é, procura evitar tanto a posição “dualista”, como a interpretação aristotélica de Platão, tanto quanto aquela que promove uma “aristotelização” de Platão em simplesmente imanentizar as Ideias, reduzindo sua filosofia a uma espécie de “monismo”. Sua interpretação cria uma terceira possibilidade: a de que Platão buscava articular dialeticamente tanto a imanência quanto a transcendência das Ideias em relação ao sensível.

Nesse mesmo sentido encontra-se a interpretação de Reale (1997). Reale considera que muitos estudiosos, repetindo ou desenvolvendo de várias maneiras as críticas movidas por Aristóteles, insistem fortemente num “dualismo” platônico, sustentando que a “separação” das *Ideias* das realidades sensíveis, ou seja, sua “transcendência”, compromete a sua função de *causa*, mas que se trata fundamentalmente de puro preconceito teórico a ser devidamente evitado, se se deseja compreender Platão. Segundo Reale⁶⁰, as *Ideias* tem “tanto de imanência quanto de transcendência”, fato que geralmente é silenciado:

Observemos que o primeiro aspecto das Ideias sobre o qual Platão chama a atenção é exatamente o da imanência. Com efeito, os primeiros diálogos apresentam o aspecto das Ideias como o que permanece idêntico nas coisas, como o que faz com que cada coisa seja ela mesma e não outra, o que fixa as coisas na sua natureza e as torna, por conseguinte, inteligíveis. Em seguida, Platão, sobretudo a partir do *Fédon* - onde se introduz o tema da ‘segunda navegação’ e os resultados a ela ligados - desenvolve, além do motivo da imanência, o motivo que, com seus devidos cuidados teóricos, pode ser chamado, na maneira mais correta, de ‘transcendência’. (REALE, 1997, p. 140).

Para Reale, se as Ideias se contrapõem às coisas empíricas como o inteligível ao sensível, o ser ao vir-a-ser, a *unidade à multiplicidade*, etc., é claro que “as Ideias representam uma dimensão diversa da realidade, um plano novo e superior da mesma realidade” (REALE, 1997, p. 142). Porém, o erro de muitos intérpretes consiste em:

(...) ter confundido tal distinção de planos e proclamação da diferença estrutural de sua natureza com a absurda e indevida ‘separação’, em certo sentido considerando que as Ideias fossem ‘supercoisas’ fisicamente e não metafisicamente separadas das coisas, como se elas não fossem mais do que o sensível mistificado e, como tal, contraposto ao sensível. (...) Platão, com as Ideias, descobriu o mundo inteligível como a *dimensão incorpórea e metaempírica do ser*. E esse mundo do inteligível incorpóreo transcende o sensível, não no sentido de uma absurda ‘separação’ e sim no sentido da causa metaempírica (ou seja, da

⁶⁰ Reale indica um extenso esquema proposto por Ross no qual esse enumera as expressões com as quais Platão indica tanto a imanência quanto a transcendência das Ideias e os principais lugares onde aparecem. (REALE, 1997, p. 140).

causa ‘verdadeira’) e portanto a verdadeira razão de ser do sensível. (REALE, 1997, p. 143).

Conclui Reale que o “dualismo metafísico” de Platão nada tem a ver com “o ridículo dualismo que põe o sensível como subsistente e, depois, contrapõe essa subsistência ao próprio sensível” (REALE, 1997, p. 143), uma vez que Platão conceberia, em sua opinião, os dois *planos* ou *modos* de ser (ideal e sensível) como duas *dimensões do mesmo ser*⁶¹.

Tendo em vista as interpretações do problema da Unidade e da Multiplicidade (UeM) em Platão elencadas acima, pretende-se esboçar algumas considerações finais a respeito do problema do *chorismos* na crítica aristotélica a Platão, a partir desse breve estudo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aristóteles está correto em considerar as Ideias *separadas*? É certo que essa caracterização levou grande parte da crítica posterior a considerar Platão como um “dualista” e que a mesma permanece como a interpretação corrente de seu pensamento nos manuais de filosofia contemporâneos. No entanto, segundo os autores consultados quanto ao problema da UeM, não há certeza unânime sobre essa correção. A obra platônica possui diversas dificuldades de exegese, fator que levou ao desenvolvimento de paradigmas de interpretação de sua obra ao longo da história da Filosofia. Porém, o que mais se fez notar a partir de nosso breve estudo é que não há concordância entre os estudiosos quanto à correção daquela interpretação aristotélica. Portanto, as críticas aristotélicas a Platão na questão da UeM podem ser ditas de vários modos. Um deles mostrou que a “*separação*” (*chorismos*) foi concebida por Aristóteles utilizando como parâmetro sua própria ontologia realista tanto em *Peri Ideon* quanto em *Metafísica*. Outro concebeu que, possivelmente, Platão via na ação demiúrgica uma força divina que permeia os diferentes planos do ser, como se percebeu no *Fédon*, no *Filebo* e no *Timeu*. Aristóteles talvez não levasse isso em consideração, retirando o papel do *Demiurgo* da sua exposição por algum motivo. Um desses motivos pode ter sido o fato de Aristóteles centrar-se em escritos intermediários, onde Platão não apresenta de modo claro aquela teoria. Outro modo de leitura possível é a de que a teoria dos “mistos” da última fase da obra platônica tenha sido desenvolvida frente às críticas do próprio Estagirita. É certo que Platão, em seus escritos *Filebo* e *Timeu*, demonstra claramente o papel do *Demiurgo* como um terceiro elemento de sua ontologia capaz de explicar a causalidade que relaciona as Ideias e os particulares sensíveis. Ou, talvez, por fim, também caiba a leitura de que o “*Demiurgo*” tenha sido premeditadamente desconsiderado por Aristóteles com o intuito de apresentar uma teoria dualista inconsistente face à

⁶¹ Autores da escola de Tübingen como Krämer e Gaiser e Giovanni Reale de Milão, reabriram recentemente a discussão sobre os ensinamentos não escritos de Platão, que seriam “os ensinamentos orais de Platão no seio da Academia e transmitidos pelos seus discípulos, sobretudo Aristóteles e os primeiros acadêmicos.” (OLIVEIRA, 2011, p. 2). Nessa reinterpretação da metafísica platônica as Ideias deixam de constituir o vértice metafísico do pensamento de Platão, porque acima delas existem os Princípios Primeiros (Uno e Díade indeterminada) dos quais elas derivam (REALE, 1997, p. 119). Tal interpretação é fundamentada nos autotestemunhos contidos na *Carta VII* e no *Fédro* e contam ainda com a apresentação dos Princípios platônicos feita por comentadores como Aristóteles em *Metafísica*, I, 6 987 b1 18-21; e outros como Teofrasto em *Metafísica*, 6 b 11-16; Alexandre de Afrodísia em *In Arist. Metaph.*; Proclo em *In Plat. Parmenidem*; e Simplício em *In Arist. Phys.*. Esses dois Princípios supremos implicam não um dualismo, mas antes em um “bipolarismo estrutural” enquanto cada Princípio exige estruturalmente o outro. (Cf. REALE, 1997 pp. 159-165).

sua própria proposta de um monismo substancial, sem levar em conta o “princípio da caridade” na apresentação da teoria platônica. Platão apareceria, desse modo, como um dualista ingênuo de fácil refutação, enquanto a teoria aristotélica se sobrepunha frente a mesma. Conclui-se, a partir da breve revisão proposta pelo presente estudo, portanto, que tanto a interpretação aristotélica de Platão quanto a classificação desse último como um dualista pelos manuais de Filosofia devam ser reconsideradas com o cuidado filosófico devido, uma vez que não são de aceitação unânime. Esse cuidado, ao menos, demonstraria maior respeito ao pensamento complexo daquele Filósofo e conservaria sempre viva a atitude de criticidade filosófica.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução / Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. n.1 (2002) -.- Campinas: UNICAMP/IFCH, 2002, 71 p.

ARISTÓTELES. **Órganon**. Trad., textos adicionais e notas Edson Bini. Segunda Edição Revisada, 2010.

AUBENQUE, Pierre. **O problema do Ser em Aristóteles**. Ensaio sobre a problemática aristotélica. São Paulo: Paulus, 2012.

BRUNO, Giordano. **A causa, o princípio e o uno**. Trad. Atílio Cancian. São Paulo: NovaStella editorial, 1988.

CANDIOTTO, Laura. Introduction: “Chorismos?”. *In: Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*. Milano: Mimesis, 2015. pp. 13-19.

CODE, A. D.; SMITH, A. D. **Aristotle: Essence and accident**. 1986.

CHERNISS, H. **Aristotle’s criticism of Plato and the Academy**. Baltimore, 1944. n, v. 4, p. 251, 1945.

FINE, Gail. **On ideas: Aristotle’s criticism of Plato’s theory of forms**. Clarendon Press, 1993.

KNEALE William; KNEALE, Martha. **O desenvolvimento da lógica**. Tradução de M.S. Lourenço. Fundação Calouste Gulbekian, 2a. edição, Lisboa, Portugal, 1980.

MATTÉI, Jean-François. **Platão**. Trad. Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

MANISON, Augustin. Filosofia primeira, filosofia segunda e metafísica em Aristóteles. *In: ZINGANO, M. Org. Sobre a Metafísica de Aristóteles: Textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2005.

MORRISON, Donald. Choristos in Aristotle. **Harvard Studies in Classical Philology**, LXXXIX (1985), 89 ff.

Entre o um e o múltiplo: o problema da *separação* na crítica aristotélica a Platão
SVERSUTTI, William Davidans

OLIVEIRA, Anselmo C. Fundamentos históricos e filosóficos do método hermenêuticoda escola de Tübingen. **Synesis**, v. 3, n. 1, 2011, p. 1.

PLATÃO. **A República**. Introd. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 8 ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Porto, 1996.

PLATÃO. **Diálogos III (socráticos)**. Trad. textos complementares e notas Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2008.

PLATÃO. **Filebo**. Trad. Fernando Muniz. Biblioteca antiqua. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

PLATÃO. **Parmênides**. Edição estabelecida por John Burnet traduzida por Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2013.

PRESS, Gerald A. **Who speaks for plato? Studies in Platonic Anonymity**. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

RICOEUR, Paul. **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

SANTOS, José Trindade. **Para ler Platão: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SHOREY, P. **The unity of Plato's Thought**. Chicago, 1903.

VLASTOS, Gregory. Separation in Plato. *In*: ANNAS, Julia. (ed.). **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, Vol. 5. London: Oxford University Press, 1987.

ZINGANO, M. Org. **Sobre a Metafísica de Aristóteles: Textos selecionados**. São Paulo: Odysseus, 2005.

**UMA DISTINÇÃO DE PREDICADOS DAS IDEIAS PLATÔNICAS NOS
TÓPICOS**

[A DISTINCTION OF PREDICATES OF THE PLATONIC IDEAS IN THE TOPICS]

André Luiz Braga da Silva
anbanguera2005@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4140-2570

Doutor pela Universidade de São Paulo e pesquisador convidado (séjour de recherche post-doctoral) no Centro Léon Robin (Sorbonne Université).

a Samuel F. e Doralice B. da Silva, amados pais

DOI: [10.25244/tf.v15i1.4464](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.4464)

Recebido em: 13 de novembro de 2022. Aprovado em: 23 de janeiro de 2023

Caicó, ano 15, n. 1, 2022, p. 135-152
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i1.4464](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.4464)
Dossiê Aristóteles dito de muitos modos



Uma distinção de predicados das ideias platônicas nos *Tópicos*

SILVA, André Luiz Braga da

Resumo: Em *Tópicos* 137b3-13, Aristóteles diferencia duas perspectivas diferentes a partir das quais é possível distinguir os predicados de uma Ideia ou Forma inteligível platônica. Com base nesta distinção, os estudiosos desenvolveram importantes análises da assim chamada Teoria das Ideias apresentada nos diálogos de Platão (CHERNISS, 1944; OWEN, 1968; KEYT, 1969 e 1971; VLASTOS, 1972 e 1973). Após apresentar uma visão geral dessas análises, o artigo defenderá que a distinção aristotélica, como traçada nos *Tópicos*, é útil para pensar a ontologia platônica, mas, por outro lado, é incompatível com o modo como Platão entendia as Ideias. Em seguida, o artigo proporá uma nova versão da distinção de predicados das Ideias, inspirada pela distinção aristotélica. Por fim, o artigo mostrará que a nova versão da distinção é não apenas compatível com o texto dos diálogos, como é também útil para refletir sobre a ontologia platônica, especialmente sobre a noção de “participação”.

Palavras-chave: Platão; Aristóteles; Ideias; Tópicos; Predicação; Participação.

ABSTRACT: At *Topics* 137b3-13, Aristotle establishes two different points of view by which it is possible to distinguish the predicates of the Platonic intelligible Ideas. On the basis of this distinction, some scholars have developed important analyses of the so-called Theory of Ideas presented in Plato's dialogues (CHERNISS, 1944; OWEN, 1968; KEYT, 1969 and 1971; VLASTOS, 1972 and 1973). After presenting a short overview of these analyses, this paper will defend that the Aristotelian distinction, as drawn in the *Topics*, is useful to think the Platonic ontology, and, on the other hand, is incompatible with the way Plato understood his Ideas. Further, this paper will propose a new version of the distinction of predicates of the Ideas, inspired by the Aristotelian one. Finally, it will show that the new distinction is not only compatible with the dialogues, but is also useful to think about Platonic ontology, especially its notion of “participation”.

Keywords: Plato; Aristotle; Ideas; Topics; Predication; Participation.

Uma distinção de predicados das ideias platônicas nos *Tópicos*

SILVA, André Luiz Braga da

*Pois veja bem, ó nobre Críton: o falar
incorretamente não é apenas incorrer em erro,
mas fazer mal às almas.*

Personagem Sócrates platônico¹

1 UMA PASSAGEM DE ARISTÓTELES

A certa altura do texto dos *Tópicos* aristotélicos, é possível ler algumas interessantes informações sobre os entes inteligíveis que Platão apresentou em seus diálogos:

Ἐπει' ἐπιβλέπειν ἐπὶ τὴν ἰδέαν τοῦ κειμένου, ἀνασκευάζοντα μὲν εἰ τῇ ἰδέᾳ μὴ ὑπάρχει, ἢ εἰ μὴ κατὰ τοῦτο καθ' ὃ λέγεται τοῦτο οὐ ἴδιον ἀπεδόθη· οὐ γὰρ ἔσται ἴδιον τὸ κείμενον εἶναι ἴδιον. οἷον ἐπεὶ αὐτοανθρώπων οὐχ ὑπάρχει τὸ ἡρεμεῖν, ἢ ἄνθρωπός ἐστιν, ἀλλ' ἢ ἰδέα, οὐκ ἂν εἴη ἀνθρώπου ἴδιον τὸ ἡρεμεῖν. κατασκευάζοντα δὲ εἰ τῇ ἰδέᾳ ὑπάρχει, καὶ κατὰ τοῦτο ὑπάρχει, ἢ λέγεται κατ' αὐτοῦ ἐκεῖνο οὐ κεῖται μὴ εἶναι ἴδιον· ἔσται γὰρ ἴδιον τὸ κείμενον μὴ εἶναι ἴδιον. οἷον ἐπεὶ ὑπάρχει τῷ αὐτοζῳ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συγκεῖσθαι, καὶ ἢ ζῶον αὐτῷ ὑπάρχει τοῦτο, εἴη ἂν ζῶου ἴδιον τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συγκεῖσθαι.

Considere-se [...] a ideia do sujeito proposto e veja-se, para fins de refutação, se a propriedade sugerida não pertence à ideia em questão, ou se deixa de pertencer-lhe devido àquela característica que lhe vale a descrição de que se enunciou a propriedade²: pois, nesse caso, o que se afirmou ser uma propriedade não será tal. Assim, por exemplo, como o “estar em repouso” não pertence a Homem em Si **com relação ao fato de ser homem, mas com relação ao fato de [ser] ideia**, não seria propriedade de homem o “estar em repouso”. Para fins construtivos, por outro lado, veja-se se a propriedade em questão pertence à ideia, e se lhe pertence sobre aquele aspecto devido ao qual se predica dele aquela característica de que se afirmou que o predicado em questão não era uma propriedade: pois, nesse caso, o que se negou que fosse uma propriedade será uma propriedade. Assim, por exemplo, como pertence a Animal em Si o “ser composto de alma e corpo”, e isto pertence a ele **com relação ao fato de [ser] animal**, o “ser composto de alma e corpo” seria propriedade de animal.

(ARISTÓTELES. *Tópicos* 137b3-13³ - grifos nossos)

Em que pese haver nos estudos aristotélicos uma grande querela sobre qual seria o real propósito de Aristóteles nos *Tópicos*⁴, para que não se perca o foco, o presente trabalho se

¹ PLATÃO, *Fédon* 115e4-6.

² Para a variação nos manuscritos com relação a *κατὰ τοῦτο etc.*, ver a nota de Brunschwig *ad. loc.* (in Aristote, 2007, p. 192).

³ ARISTÓTELES. *Tópicos*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores) – com modificações.

⁴ A querela diz respeito a se Aristóteles assume como próprias as posições teóricas que apresenta, por exemplo, sobre as Ideias, ou se seu propósito seria meramente “polêmico”, no sentido de apresentar argumentos que poderiam ser utilizados em discussões com um interlocutor que sustenta doutrinas “platônicas”. Para maiores

Uma distinção de predicados das ideias platônicas nos *Tópicos*

SILVA, André Luiz Braga da

concentrará sobre a problemática com o platonismo que alguns grandes estudiosos viram na passagem acima. Vejamos seus comentários ao trecho.

2 COMENTÁRIOS À PASSAGEM

2.1 Cherniss

Em seu magistral estudo da relação de Aristóteles com o platonismo, Harold Cherniss (1944) explica que, nessa passagem, o Estagirita visa mostrar, primeiro, que é possível refutar a atribuição de uma propriedade a um sujeito “sob o fundamento de que ela não é uma propriedade da ideia correspondente *no sentido no qual é referido o sujeito* ao qual a propriedade foi atribuída”⁵. Em segundo lugar, continua o comentador, o mestre do Liceu também estaria a afirmar que é possível mostrar que um sujeito possui uma propriedade cuja posse lhe é negada, “em mostrando que a ideia correspondente possui essa propriedade e possui essa propriedade *não enquanto ideia mas enquanto ideia do sujeito dado*”⁶. Segundo Cherniss⁷, Aristóteles então exemplifica que “a imobilidade não pode ser predicada de homem como um *proprium*”, porque isso é uma característica da ideia de homem,

não [...] enquanto homem mas enquanto ideia; por outro lado, “complexo de corpo e alma”, sendo uma característica da ideia de animal **enquanto animal e não enquanto ideia**, deve ser um *proprium* de animal. Em outras palavras, a relação entre ideia e propriedade, de um lado, e entre sujeito e propriedade, do outro, é assumida ser idêntica, e a assunção requer a “**análise**” da ideia” [...]. (CHERNISS, 1946 (1944), p. 1-2 - grifos nossos)

2.2 Owen

Para G. E. L. Owen (1968), nesta passagem dos *Tópicos* há pelo menos duas informações fundamentais. A primeira é a de que o fundador do Liceu concebe as Formas platônicas como *autopredicáveis* ou *autoexemplificativas*⁸. Envolvida em uma interminável querela na literatura

detalhes sobre a querela, ver *inter alia* Chernis, 1946 (1944), p. 1-12; Owen, 1986 (1968); Brunschwig, *in* Aristote, 1967, p. VII-XVII; Vlastos, 1973b; Smith, *in* Aristotle, 2003, p. XI-XVII.

⁵ CHERNISS, 1946 (1944), p. 1-2 - grifos nossos.

⁶ CHERNISS, 1946 (1944), p. 1-2.

⁷ CHERNISS, 1946 (1944), p. 1-2.

⁸ OWEN, 1986 (1968), p. 225; p. 232; 236; 237; cf. também CHERNIS, 1946, p. 1-5.

Uma distinção de predicados das ideias platônicas nos *Tópicos*

SILVA, André Luiz Braga da

secundária, a questão da “autopredicação” ou “autoexemplificação” das Formas inteligíveis é, até hoje, assunto extremamente abordado nas publicações de filosofia antiga⁹ – provavelmente, sendo mais debatido do que seria razoável aos olhos do próprio Platão. Assumir que ocorre à Forma a autopredicação é assumir que este ente não é apenas o correspondente inteligível de determinada qualidade, mas que efetiva e literalmente a própria Forma é um “espécime” da qualidade a que ela corresponde, isto é, que ela “exemplifica” ou “possui” a qualidade da qual ela é o correspondente. Em termos gerais: a Forma Φ seria ela também um ente F. Conforme visto no exemplo dado por Aristóteles nos *Tópicos*, a Forma de Homem seria também um homem, e a Forma de Animal seria também um animal. Outras passagens do *corpus aristotelicum* servem igualmente de evidência dessa posição de seu autor, das quais podemos citar:

ἀπορήσειε δ' ἄν τις τί ποτε καὶ βούλονται λέγειν αὐτοέκαστον, εἴπερ ἔν τε αὐτοανθρώπῳ καὶ ἐν ἀνθρώπῳ εἷς καὶ ὁ αὐτὸς λόγος ἐστὶν ὁ τοῦ ἀνθρώπου. ἢ γὰρ ἄνθρωπος, οὐδὲν διοίσουσιν

[...] haveria uma dificuldade sobre o que afinal eles [sc. os que afirmam a existência das Formas inteligíveis] querem dizer com “cada coisa em si”, se afinal tanto para Homem em Si como para homem [em particular] a definição é a mesma: a de homem. Pois, **com relação ao fato de [ser] homem**, eles [sc. Forma de homem e homem particular] diferem em nada [...]
(ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* I 6 1096a34-b5 – grifos nossos)

Paralelamente a isso, Owen considera fundamental na passagem dos *Tópicos* uma segunda informação, cujo conteúdo está baseado nessa assunção da autopredicação eidética por parte de Aristóteles: a diferenciação entre dois tipos de propriedades identificáveis numa Forma platônica. Owen assim nomeia esses dois tipos de atributos da Ideia¹⁰:

“**Predicados A**”: propriedades da Forma de F devido ao seu *status* de Forma, isto é, propriedades comuns a todas Formas: propriedade da Forma de F *qua* Forma (*tò idion hyparchei tēi idéai tou F hēi idéa estin*). Exemplos de “Predicado A” para a Forma de Homem: os atributos “estar em repouso”, “ser eterno”, “ser imutável”, “ser invisível”, etc.

“**Predicados B2**”: propriedades da Forma de F que **definem** a Forma específica que ela é: propriedade da Forma de F *qua* F (*tò idion hyparchei tēi idéai tou F hēi F estin*). Exemplo de “Predicado B2” para a Forma de Homem: o atributo “ser mortal”.

⁹ A título de exemplo: ALLEN, 1960; VLASTOS, 1965, 1965/1966, 1969, 1972, 1973a e 1973b; NEHAMAS, 1972; etc.

¹⁰ OWEN, 1986 (1968), p. 225.

Uma distinção de predicados das ideias platônicas nos *Tópicos*

SILVA, André Luiz Braga da

2.3 Keyt

À mesma época de Owen, D. Keyt visita essa distinção de propriedades em dois artigos (KEYT, 1969 e 1971). Neles, o comentador americano também reconhece na passagem dos *Tópicos* a assunção aristotélica da autopredicação, bem como a distinção entre os dois tipos de atributos eidéticos. Ainda que exiba, para esses tipos de atributos, termos diferentes e definições um pouco mais refinadas do que as de Owen, sua posição não é incompatível com a do outro estudioso¹¹:

“Atributos Próprios”: aqueles atributos de uma Forma cuja ausência em uma coisa ensinaria que esta coisa não fosse um particular participante de uma dada Forma.

“Atributos Ideais ou Formais”: aqueles atributos de uma Forma cuja ausência em uma coisa ensinaria que esta coisa não fosse uma Ideia platônica.

2.4 Vlastos

De todos os comentadores aludidos acima, G. Vlastos sem dúvida foi o que empreendeu as análises mais profundas e, a meu ver, mais lúcidas sobre a matéria. Sua sequência de artigos¹² é hoje considerada referencial na análise da ontologia platônica, seja para concordância, seja para discordância. Vlastos não apresenta termos novos para a distinção traçada por Aristóteles entre os atributos de uma Forma platônica¹³, mas ele a nomeia de “Distinção-P”¹⁴, e mostra, conforme comentarei mais adiante, que essa distinção seria inaceitável aos olhos de Platão.

2.5 O importante do texto aristotélico: a distinção de predicados

Para pensar a ontologia das Ideias espalhada pelo *corpus platonicum*, a passagem aristotélica traz tanto interessantes bases de investigação quanto graves problemas de análise. O ponto mais interessante parece ser a “relativização” da posse de certa qualidade por parte de um sujeito a determinados aspectos dele. Tal relativização é obtida na passagem através do dativo *hêi*,

¹¹ KEYT, 1969, p. 12-13.

¹² VLASTOS, *Degrees of Reality in Plato* (1965); *A Metaphysical Paradox* (1965/1966); *Reason and Causes in the Phaedo* (1969); *The Unity of Virtues in the Protagoras* (1972); *An Ambiguity in the Sophist* (1973a); *The ‘Two-Level’ Paradoxes in Aristotle* (1973b).

¹³ Embora ele estabeleça importantes conceitos e termos novos sobre assuntos correlatos, como a “Predicação Paulina”, que veremos mais à frente.

¹⁴ VLASTOS, 1973b, p. 327.

Uma distinção de predicados das ideias platônicas nos *Tópicos*

SILVA, André Luiz Braga da

frequentemente traduzida pelo latino *qua*: Ideia de F possui a qualidade A *enquanto (qua) F* (isto é, *com relação ao fato de ser F, com relação à sua natureza própria de F*), e possui a qualidade B *enquanto (qua) ideia* (isto é, *com relação ao fato de ser ideia, com relação à sua natureza própria de ideia*). Na linguagem de Cherniss, a Ideia de F sofre assim uma “análise” em dois diferentes aspectos ou “momentos”, ou seja, é possível traçar uma distinção entre seus predicados: características enquanto F, que podemos chamar de “*Propriedades Próprias*”, e características enquanto ideia, que podemos chamar de “*Propriedades Ideais*”.

3 UM TIPO DE DISTINÇÃO REALIZADA POR PLATÃO

O primeiro ponto a ser tratado por mim é a compatibilidade ou não dessa relativização com aquilo que emana dos próprios diálogos platônicos. Vejamos então rapidamente três passagens dos mesmos.

3.1 *República*

Em *República* V 454a1-d3 há algumas afirmações sobre duas atividades ou 'técnicas' de argumentação diferentes, a “antilógica” e a “dialética”. Sobre a primeira, é dito que seus adeptos, ao comparar duas coisas (“X” e “Y”), facilmente identificáveis como diferentes, afirmam simplesmente “ $X \neq Y$ ”, sem atentar para mais nada nisso. Assim, em seus jogos de contradições verbais, eles se divertem ao retirar da afirmativa conclusões absurdas, tais como: dado que concordamos que na cidade as pessoas diferentes não podem exercer a mesma atividade, e que “cabeludos” e “carecas” são diferentes, então conclui-se que, se os membros de um desses grupos poderem ser sapateiros, os membros do outro grupo não o poderão. Essas conclusões a que os adeptos dessa 'técnica' chegam são expressamente ditas serem “ridículas” (cf. *geloíon*, 454c6-6). Já da “dialética”, é dito que seus adeptos, diante da mesma situação, procurariam estar atentos para “*de que modo*” (*hopêi*) e “*com relação ao quê*” (*pròs ti*) X difere de Y, circunscrevendo suas conclusões à atenção a estas relações (454b6-9). Nesse sentido, a diferença entre os cabeludos e os carecas não diz respeito às *naturezas* de ambos que estão relacionadas às atividades que desempenham na cidade, mas apenas às suas condições 'capilares', podendo então os membros de ambos os grupos serem, sem problemas, sapateiros. *Mutatis mutantis*, mulher e homem são diferentes, mas eles não diferem quanto às atividades 'desempenháveis' por cada um: “não há na cidade nenhuma atividade própria à mulher “*devido ao fato de (dioti) [ser] mulher e [nem própria] ao homem devido ao fato de (dioti) [ser] homem*, então ambos podem ter a mesma ocupação na cidade” (455d7-9).

3.2 *Fédon*

Em *Fédon* 102b8-d3, o personagem Sócrates diz o seguinte: quando falamos simplesmente “Símias é maior que Sócrates”, as palavras dispostas simplesmente desse jeito não dizem a “verdade” dos fatos. Porque, ele explica, Símias não é maior que Sócrates “por sua natureza” [de Símias] (*pou pephykénai*), i.e., “com relação ao fato de ser Símias” (*tôi Simmían éinai*, 102c1-2); o que ocorre de fato é que a grandeza do primeiro ultrapassa a pequenez do segundo. Em seguida, ele diz que Símias ultrapassa [em altura] Sócrates não “porque Sócrates é Sócrates” (*bóti Sōkrátēs ho Sōkrátēs estín*), mas porque Sócrates possui pequenez em relação à (*pròs*) grandeza daquele (102c2-4). Se, na cena da *República*, a ausência de relativização da posse de uma propriedade poderia levar a resultados pueris e ridículos, no *Fédon*, o aparecimento dessa relativização parece notável e surpreendentemente positivo: o personagem Sócrates pensa no que realizara, e sorri, dizendo que, ainda que estranhas, as coisas são do jeito que ele diz (cf. *pou hōs légo*, *Fédon* 102d3). Logo, elas devem ser assumidas nesses termos, pois o falar de maneira incorreta seria não apenas “errar” e “soar fora do tom” (cf. *plemmelés*), mas, também, sobretudo, fazer mal às almas (*Fédon* 115e4-6).

3.3 *Mênon*

E, em uníssono ao *Fédon*, no passo 71d4-72d3 do *Mênon* – a famosa cena sobre definição de “virtude” – Sócrates e seu interlocutor chegam à conclusão de que todas as abelhas existentes não diferem nada em relação às características que as fazem abelhas, i.e. as características que elas possuem com relação ao fato de serem abelhas (*tôi melíttas éinai*, 72b4-5; *hēi mellítai eisín*, b8-9). Dizer tais características seria exibir a *essência* (*ousía*) de abelha (72b1).

3.4 Platão distinguindo propriedades

Que, portanto, extrair desses trechos desses três diálogos? Friso que o presente artigo não é ocasião para entrar no mérito da gigante questão se Platão já antecipava ou não a diferenciação aristotélica entre atributos acidentais e essenciais. Todavia, a partir dessas passagens, no mínimo podemos ter certeza de que a 'relativização' da posse de determinada qualidade a algum aspecto de um sujeito não só não era estranha a Platão, como lhe poderia ser significativa e reveladora desse sujeito. Isto no seguinte sentido: dizer as características de um animal com relação ao fato de ele ser animal é dar uma “definição” de animal”, é delimitar a “essência” de “animal”. Ou seja, é dizer o que atravessa e é comum a todos os casos de animal, e cuja pertença é *necessária* para algo ser “animal”. Do mesmo modo, podemos concluir que dizer as características de uma ideia com relação ao fato de ela ser ideia é dar uma “definição” de “ideia”, é delimitar a “essência” de ideia. Isto é, é dizer o que atravessa e é comum a todos os casos de ideia, e cuja pertença é *necessária* para algo ser “ideia”.

4 O PROBLEMA DA DISTINÇÃO-P ARISTOTÉLICA AOS OLHOS DE PLATÃO

Voltando a Aristóteles, munidos agora desses antecedentes platônicos, vimos que o Estagirita traça uma delimitação (“Distinção-P”¹⁵) entre dois tipos de qualidades de uma Ideia: as qualidades da Ideia de F com relação ao fato de ela ser F (as Propriedades Próprias), e as qualidades da Ideia de F com relação ao fato de ela ser ideia (as Propriedades Ideais). No exemplo dado pelo fundador do Liceu na passagem dos *Tópicos* (137b3-13) citada no início deste artigo, uma das características cuja pertença é necessária para algo ser um “animal” é “possuir alma e corpo”; e uma das características necessárias para algo ser uma ideia platônica é a “estabilidade” ou “imutabilidade” (isto é, “não sujeição à mudança” ou “estar em repouso”). Portanto, segundo a apresentação de Aristóteles, a Ideia de Animal, enquanto animal, possui alma e corpo, e, enquanto ideia, é imutável.

Há, contudo, algo de muito problemático na Distinção-P traçada nesses termos. Dentro da perspectiva aristotélica, esta distinção parte, como já assinalado acima, do pressuposto da autopredicação, segundo a qual a Ideia correspondente inteligível da qualidade F seria ela mesma uma coisa F. Por exemplo, a Forma de Justiça seria ela mesma uma coisa justa, e a Forma de Mesa seria ela mesma uma mesa. Exemplos desse entendimento aristotélico não faltam (*Tópicos* 154a16-20; *Ética a Nicômaco* I 6 1096a34-b5; etc). Contudo, se correto, isso geraria uma série de impossibilidades no pensamento platônico. Olhando para a Propriedade Própria e a Propriedade Ideal que Aristóteles apresentou em *Tópicos* 137b da Ideia de Animal, não é difícil ver que, pelo exposto nos diálogos, essas duas propriedades são incompatíveis entre si. Do ponto de vista do *corpus platonicum*, “alma” é princípio de movimento e mudança; e “corpo” é algo sujeito à mudança. Uma Ideia é algo por definição não sujeito à mudança, algo imutável, estável, e sempre incorpóreo. Ou seja, nesse exemplo apresentado nos *Tópicos*, a Ideia de Animal possui predicados incompatíveis entre si: algo não pode ser composto de alma e corpo, portanto ser corpóreo e sujeito a mudança, e ao mesmo tempo ser incorpóreo e imutável.

Assim, conforme muito bem mostrado por Cherniss (1946) e Vlastos (1973b), a Distinção-P em termos aristotélicos seria inaceitável para Platão, pois, enquanto fundamentada na autopredicação¹⁶, ela seria incompatível com a ontologia exposta nos diálogos platônicos. Dito de outro modo: a aceitação da autopredicação como regra geral para todas as Ideias destruiria parte fundamental daquilo que é chamado nos estudos clássicos de “Teoria das Ideias” platônica. Dito de outro modo: por ser sedimentada sobre a autopredicação, a Distinção-P traçada nos *Tópicos* é incompatível com os diálogos platônicos¹⁷.

Outros exemplos poderiam igualmente ilustrar essa incompatibilidade: se a Ideia é por definição incorpórea, eterna, intangível, imortal – logo, uma entidade incapaz de qualquer forma de vida ou de tomar qualquer decisão e realizar escolhas –, que sentido poderia haver então em dizer que a Ideia de Coragem ela mesma é “corajosa”, i.e. realiza atos “corajosos”? Ou dizer que a Ideia de Escudo é ela mesma um “artefato”? Ou que um ente inteligível, sem corpo (intangível) e sem formato (cf. *anaphês*, *aschemátistos*: *Fedro* 247c6-7), é ele mesmo “retangular” (se considerarmos a Ideia de Retângulo)?

¹⁵ VLASTOS, 1973b.

¹⁶ Cf. também OWEN, 1968; KEYT, 1969 e 1971; SANTAS, 1980.

¹⁷ Ver VLASTOS, 1972.

Uma distinção de predicados das ideias platônicas nos *Tópicos*

SILVA, André Luiz Braga da

Segundo Vlastos (1973b), no que concordaria Cherniss (1946), o problema da concepção aristotélica da Ideia como autopredicativa é que esta concepção está carregada demais, carregada com a ontologia que não é de Platão, mas do próprio Aristóteles. Segundo tais estudiosos, o Estagirita foi quem entendeu seus “universais” como imanentes e sendo “apenas os atributos comuns das classes dos particulares” (p. ex., *Metafísica* 1040b32-34; 105913-14; 1086b10-11). Não obstante, tal não era a posição do seu antigo mestre na Academia¹⁸.

5 O PONTO POSITIVO DA DISTINÇÃO-P ARISTOTÉLICA

Entretanto, como vimos, a relativização, que Aristóteles apresenta nos *Tópicos*, da posse de uma qualidade por um sujeito, foi não só utilizada por Platão em outros contextos, como parecia ter, nestes momentos, mesmo uma marcada importância: o personagem Sócrates platônico diz que falar sem *tomar esse cuidado* é não falar a verdade (*Fédon* 102b7-1), é não ser digno de ser considerado dialético, mas estar sujeito a conclusões pueris e ridículas (*República* V 454a1-d3).

É-nos lícito concluir, então, que esse tipo de “cuidado” ou “precisão” pode ser especialmente importante no estudo da ontologia platônica, porque contribui para melhor iluminação das essências (*ousíai*) de que ela trata, como visto na cena aludida do *Ménon*. Ora, diante dessa aparente importância e utilidade da tal “análise da ideia”¹⁹ que a Distinção-P representa, poderíamos nos perguntar: é possível traçar uma nova Distinção-P (isto é, uma distinção por relativização dos atributos das ideias platônicas), a qual, diferentemente daquela traçada por Aristóteles (*Tópicos* 137b3-13), seja compatível com a ontologia apresentada nos diálogos?

6 AS NOÇÕES DE “PREDICAÇÃO PAULINA” E DE “PREDICAÇÃO ORDINÁRIA”

No tratamento de nossa matéria, Vlastos (1972) identifica dois tipos de maneiras de um enunciado atribuir uma propriedade a um sujeito, ou “predicar-lhe um atributo”. Ele chamou essas duas maneiras de “Predicação Paulina” e “Predicação Ordinária” (esta última também chamada por alguns de “não-Paulina”). Conforme veremos, a novidade é a primeira, a “paulina”, haja vista ela fazer apelo a uma demora maior, por parte do intérprete do enunciado, sobre o real sentido da assertiva que a contém. De início, Vlastos procurará mostrar justamente que, ainda que seu esmiuçamento nos cause espécie, esse tipo de predicação é recorrente e perfeitamente normal na linguagem a que estamos todos habituados a empregar. Para evidenciar isso, o estudioso dará dois exemplos aceitáveis de ocorrência perfeitamente detectável de Predicação Paulina²⁰: um em grego antigo (em *koine*), outro em inglês – ambas as passagens são aqui citadas já traduzidas:

¹⁸ Ver VLASTOS, 1973b; CHERNISS, 1946.

¹⁹ CHERNISS, 1946, p. 5.

²⁰ VLASTOS, 1972.

Uma distinção de predicados das ideias platônicas nos *Tópicos*

SILVA, André Luiz Braga da

Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται, ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ, οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται, οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν, οὐ χαιρεῖ ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαιρεῖ δὲ τῇ ἀληθείᾳ: πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει. Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει.

A caridade é paciente, é benigna. A caridade não arde em ciúmes, não se ufana, não se ensoberbece, não se conduz inconvenientemente, não procura os seus interesses, não se exaspera, não se ressentido do mal; não se alegra com a injustiça, mas regozija-se com a verdade; tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. A caridade jamais acaba.

(1 *Coríntios* 13, 4-8 – trad. de J. F. Almeida, com modificações)

O melhor tipo de coragem (aquela a qual faria um homem agir sem egoísmo num campo de concentração) é inabalável, calmo, temperante, inteligente, amável [...].

(MURDOCH, 1970, p. 57²¹)

Em relação ao primeiro exemplo, Vlastos afirma que, quer os próprios destinatários (os coríntios), quer nós mesmos hoje em dia, qualquer um que lesse a epístola do apóstolo Paulo entenderia que ele estava “obviamente predicando “paciência” e “bondade” daqueles que têm a virtude da caridade”, e nada de diferente disso²². Isto é, seria absurdo arguir que algum homem são entenderia que, na sentença bíblica acima, uma qualidade moral como paciência estivesse literalmente sendo atribuída a uma outra qualidade moral, a caridade, que como tal é uma entidade igualmente abstrata e sem possibilidade de ser ela mesma “paciente” ou “impaciente”. E o mesmo vale para a sentença de Murdoch, citada na sequência: o único sentido razoável que existe na mesma é: quem quer que tenha coragem (isto é, que seja “corajoso”), será também “inabalável”, “calmo”, “temperante”, “inteligente” e “amável”. Senão, que sentido poderia haver em dizer que a coragem ela mesma, enquanto qualidade moral, é... “inteligente”? Poderia uma qualidade abstrata ser... “amável” ou “intratável” com alguém?

A partir dessas explicações, podemos agora definir os dois tipos de predicação identificados por Vlastos²³ em sentenças envolvendo qualidades:

“*Predicação Ordinária*”: é quando a propriedade atribuída na sentença à qualidade é para ser entendida como sendo literalmente atribuída à qualidade mesma, enquanto entidade abstrata. Assim como em “Abraão é pio” a piedade está sendo atribuída ao próprio Abraão, nas sentenças “Justiça é um universal”, “Justiça é definível”, “Justiça é uma propriedade moral”, os predicados são para serem entendidos como sendo atribuídos literalmente à “Justiça”, “entidade abstrata” (na linguagem vlastosiana), ou “Ideia inteligível” (na linguagem platônica)²⁴.

²¹ MURDOCH, 1970, p. 57, *apud* VLASTOS, 1972, p. 253.

²² VLASTOS, 1972, p. 253.

²³ VLASTOS, 1972, p. 235-239; 253-254; 1973, p. 272-274.

²⁴ O presente trabalho não é ocasião para entrar no mérito relativo a se o tratamento como “qualidades abstratas” como “conceitos lógico-linguísticos” é ou não apropriado para as Ideias platônicas. Entretanto, sobre isso, eu gostaria de opinar apenas duas coisas: i) eu considero legítima a crítica empreendida a este tratamento por

Uma distinção de predicados das ideias platônicas nos *Tópicos*

SILVA, André Luiz Braga da

“*Predicação Paulina*”: é quando a propriedade atribuída na sentença à qualidade é para ser entendida como sendo literalmente atribuída não a ela mesma, entidade abstrata, mas sim a todo e qualquer caso particular que houver dessa qualidade, e isso de maneira *necessária*. Em linguagem platônica: trata-se da atribuição literal da qualidade não à própria Ideia inteligível, mas sim às coisas que nela participam, de maneira obrigatória. Portanto, sentenças do tipo “paulino” (em vocabulário vlastosiano), como “Justiça é Imparcial” (ou a forma cristalizada proverbialmente em português: “Justiça é cega”), e “Coragem é sábia”, se fossem traduzidas em predicação ordinária, ficariam assim:

“Justiça é imparcial” (Pred. Paul.) = “Se houver algum homem justo (i.e., um caso particular de Justiça), ele *necessariamente* será também imparcial” (Pred. Ord.)

“Coragem é sábia” (Pred. Paul.) = “Se houver algum homem corajoso (i.e., um caso particular de Coragem), ele *necessariamente* será também sábio” (Pred. Ord.)

E o mesmo vale para toda sentença interpretada como paulina: “Justiça é pia”, “Coragem é inabalável”, “Caridade é benigna”, etc. Assim, em termos de ontologia platônica decodificada na linguagem de Vlastos: uma “Predicação Paulina” de uma Ideia inteligível representaria uma Predicação Ordinária necessária para todos os entes particulares que porventura participem nessa Ideia. Nesse sentido, a sentença “Homem em Si (ou a Ideia de Homem) é mortal”, lida como Predicação Paulina, poderia ser traduzida em Predicação Ordinária assim: “todo espécime da Ideia de Homem (i.e. todo “homem” particular) que houver será necessariamente mortal”.

7 SERIA POSSÍVEL UMA VERSÃO DA DISTINÇÃO-P COMPATÍVEL COM OS DIÁLOGOS DE PLATÃO?

Saliento que vou procurar, em minha proposta, dialogar com as definições de propriedades que os comentadores abordados, a partir de Aristóteles, utilizaram, seja incorporando-as, seja explicitando o motivo da rejeição, de acordo com a oportunidade. Considerando o que é afirmado sobre as entidades inteligíveis nos diálogos, eu gostaria de sugerir uma distinção de propriedades numa Ideia inteligível platônica em três tipos:

“*Propriedades Ideais*”: São as propriedades que são exclusivas das Ideias e que as diferenciam dos entes sensíveis. Nesse sentido, é perfeitamente possível dizer que tais qualidades são as causas do que Franco Ferrari (2003) chamou de “separação ontológica”. Chamo atenção que, com minha definição a seguir das “propriedades ideais”, pretendo incorporar as definições de Owen (1968) e de Keyt (1969 e 1971), e até a concepção aristotélica: trata-se de propriedades que todas as Ideias têm, cuja ausência de algo implicaria que algo não fosse uma Ideia platônica (noção de “necessidade”); e são também propriedades da Ideia *qua Ideia*, i.e., *com relação ao fato de ser Ideia*.

autores como Dixsaut (2001); contudo ii) eu não considero que as questões (como a respeito de autopredicação e Predicação Paulina) levantadas por Vlastos nos artigos mencionados neste meu texto deixem de existir mesmo se efetuarmos a “correção” (reclamada por Dixsaut) da visão ‘lógica’ para a ‘ontológica’. Por exemplo, o fato de eu chamar as Ideias de “entidades inteligíveis reais” em vez de “entidades abstratas” ou “conceitos” não faz com que a consideração delas como “autopredicáveis”, como regra geral, deixe de conduzir a absurdos.

Uma distinção de predicados das ideias platônicas nos *Tópicos*

SILVA, André Luiz Braga da

“*Propriedades Definidoras*”: São as propriedades que definem a Ideia específica que cada Ideia é. E, lembrando dos dois tipos de predicação que Vlastos demonstrou, tais propriedades são atribuídas às Ideias na modalidade de Predicação Paulina – o que significa, em termos gerais, que, se houver algum caso particular dessas Ideias, tais propriedades lhe serão necessariamente atribuídas, e atribuídas na modalidade de Predicação Ordinária. Ao dizer então “Homem é animal bípede”, não se está atribuindo literalmente (i.e. em Predicação Ordinária) à própria Ideia Homem a posse de alma e corpo, ou de dois pés. O que está sendo dito é que, se houver algum caso particular desta Ideia (se existir algum “homem”), ele necessariamente deverá ter alma e corpo, bem como lhe ser natural andar sobre dois pés. Como não é difícil ver, a atribuição por uma Ideia destas “propriedades definidoras” às coisas que nela participam é a tradução, na linguagem da predicação (cunhada pelos comentadores analíticos), da relação causal entre Ideia e ente participante conhecida no *corpus platonium* como “participação”. Com esta minha definição, eu tento absorver o que de positivo havia nas definições de Keyt e Owen, a partir do texto dos *Tópicos*, para os “atributos próprios” (“propriedades da Ideia de F *qua* Ideia de F”); “propriedades que definem a Forma específica que a Forma é”), não me vendo contudo obrigado a assumir a autopredicação²⁵ que estes dois comentadores, na esteira de Aristóteles, consideravam como implicada em suas definições.

“*Propriedades Existenciais*”: são comuns a Ideias e entes sensíveis na modalidade de Predicação Ordinária para ambos. Exemplos de Propriedades Existenciais: existência, identidade e alteridade. Frise-se que um determinado ente não recebe estas propriedades através da participação na Ideia correspondente inteligível deste ente, mas sim nas Ideias correspondentes inteligíveis destas próprias qualidades. De fato, possuímos obra platônica que deixa claro que tais propriedades são causadas por participação nos chamados “Gêneros Supremos” (*mégista géne*): Ideia de Ser, Ideia de Mesmo e Ideia de Outro (*Sofista* 250d-259a). Nesse sentido, o ente sensível “este escudo de madeira” não é o mesmo que si mesmo por participação na Ideia de Escudo, mas sim por participação na Ideia de Mesmo.

8 COMPATIBILIDADE DA NOVA DISTINÇÃO-P COM OS DIÁLOGOS PLATÔNICOS

É fato que não encontramos nos textos platônicos uma apresentação expressa dessa nova versão da Distinção-P oferecida acima. Nesse sentido, ela não poderia contar como uma resposta autenticamente “platônica” às dificuldades levantadas por Aristóteles em *Tópicos* 137b. Contudo, resta a pergunta: mas ela seria uma resposta “possível” para Platão? Creio que tenhamos elementos suficientes para dizer que sim.

²⁵ É importante frisar que essa assunção da autopredicação é problemática porque esta noção foi assumida como regra geral para todas as Ideias. Isso entretanto não significa que não haja casos específicos não problemáticos de autopredicação, como por exemplo, para as Ideias que são causa das características que eu chamarei de “*propriedades existenciais*”. Para estas Ideias, como p. ex. a Ideia de Mesmo e Outro, não é problemático elas serem “mesmas” que si mesmas e “outras” que as outras. Estes são casos de autopredicação naturais e “inofensivos”, segundo Vlastos, 1973 (1969b), p. 337. Para maiores detalhes acerca da matéria, ver Anexo 6, in SILVA, 2017. Para uma outra perspectiva possível de abordagem do problema da autopredicação, ver SILVA, 2015.

Uma distinção de predicados das ideias platônicas nos *Tópicos*

SILVA, André Luiz Braga da

Como vimos, existe no *corpus platonicum* o mesmo tipo de procedimento de que se valeu Aristóteles para alcançar a versão original da Distinção-P, a saber, a distinção dos atributos de uma entidade a partir da relativização da posse desses atributos a certos aspectos dessa entidade. Sabemos que Platão utilizou essa distinção no caso dos cabeludos e calvos, na *República*, no caso de Sócrates e Símiias, no *Fédon*, e no caso das abelhas, no *Mênon*. Com relação a estes usos por parte de Platão, a distinção aristotélica tem o diferencial de ter sido aplicada ao caso das ideias inteligíveis. O que leva à pergunta: seria possível aos olhos de Platão uma tal aplicação?

Creio que sim. Ainda que não tenhamos uma apresentação expressa da nova versão da Distinção-P que eu apresento neste artigo, temos uma passagem de obra platônica em que, entendendo, a distinção que eu tracei acima está *subentendida* na reflexão sobre a causa da posse de certas propriedades pelas ideias inteligíveis. Trata-se de *Sofista* 255e3-7:

πέμπτον δὴ τὴν θατέρου φύσιν λεκτέον ἐν τοῖς εἶδεσιν οὕσαν, ἐν οἷς προαιρούμεθα.

ναί.

καὶ διὰ πάντων γε αὐτὴν αὐτῶν φήσομεν εἶναι διεληλυθυῖαν: ἐν ἑκαστον γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ιδέας τῆς θατέρου.

κομιδῆ μὲν οὖν.

[Estrang.] [...] É necessário então considerar a natureza do Outro como uma quinta Ideia entre as que já estabelecemos.

[Tee.] Sim.

[Estrang.] Diremos, também, que ela se estende através de todas as outras.

Cada uma delas, com efeito, é outra que as outras, não em virtude de sua própria natureza, mas pelo fato de que ela participa da Ideia do Outro.

[Tee.] Com certeza.

(PLATÃO, *Sofista* 255d9-e7 – grifos nossos)

Ao fazer a distinção entre um atributo de uma Ideia relacionado à sua “própria natureza”, e um atributo relacionado à sua participação na Ideia de Outro, Platão parece estar partindo de uma *subentendida* distinção entre ao menos dois tipos de atributos, os “próprios” ou “definidores”, i.e. aqueles que pertencem individualmente àquela Ideia em específico, à sua natureza específica, e os “existenciais”, i.e. aqueles que pertencem a todas, e que cada Ideia possui por participação nos Gêneros Supremos apresentados no *Sofista* (Ideia de Mesmo, Ideia de Outro e Ideia de Ser)²⁶.

²⁶ Para um aprofundamento na matéria, ver também SILVA, 2017, Capítulo 5 e Anexo 6.

Uma distinção de predicados das ideias platônicas nos *Tópicos*

SILVA, André Luiz Braga da

ENCAMINHAMENTOS FINAIS: A IMPORTÂNCIA DA NOVA DISTINÇÃO-P PARA OS ESTUDOS PLATÔNICOS

Se pudermos aceitar essa nova versão da Distinção-P, então poderemos ver a sua utilidade para iluminar alguns aspectos da ontologia platônica, como, por exemplo, a dinâmica da “participação”²⁷. Todos conhecemos a regra estabelecida em *Fédon* 100b5-c8, segundo a qual *um ente qualquer possui o atributo F somente devido ao seu participar na Ideia de F*.

Contudo, a partir da nova versão da Distinção-P sugerida acima, essa regra do *Fédon* pode ser reescrita com uma maior precisão: *quando um ente participa numa Ideia, é a posse das Propriedades Definidoras da Ideia que a Ideia causa neste ente. Isto é, a participação de um ente em uma Ideia faz com que o ente possua apenas as Propriedades Definidoras da Ideia*.

Com isso, visa-se delimitar o escopo da participação, e isto representa um ganho não pequeno para os estudos clássicos. Se a regra puder ser aceita como acima definida, então, dentro da ontologia platônica, por participar na Ideia de Belo, uma estátua é bela mas não “imperecível” (*Parmênides* 130e4-131a3; *Fédon* 100b5-c8). E, por participar na Ideia de Lançadeira, um instrumento é uma lançadeira mas não “incorpóreo” (*Crátilo* 389b1-c2). Uma direção diferente se mostraria como inaceitável: se, nestes exemplos, algumas das “propriedades ideais” das Ideias fossem compartilhadas pela participação, como por exemplo a imperecibilidade e a incorporeidade, nosso mundo seria composto de entes que seriam sensíveis, e, ao mesmo tempo, imperecíveis e incorpóreos. Ou seja, nosso mundo seria uma total absurdidade²⁸. Portanto, há de se notar, a nova Distinção-P aqui proposta, quando utilizada para restringir o escopo da participação, é capaz de evitar uma tal absurdidade.

Assim sendo, um início de resposta platônica a *Tópicos* 137b, se alguma for possível, seria reconhecer, ao menos, que não é uma tal absurdidade que está sendo proposta nos diálogos de Platão, e que a distinção de predicados precisa partir de uma perspectiva diferente daquela apresentada na obra aristotélica.

Quiçá, precisa partir de uma distinção como a que fora apresentada no presente trabalho²⁹.

Pois veja bem, ó nobre Criton: o falar incorretamente não é apenas incorrer em erro, mas fazer mal às almas.

Personagem Sócrates platônico (poucos minutos antes da cicuta)³⁰

²⁷ Cf. OWEN, 1968; KEYT, 1969 e 1971; VLASTOS, 1973b.

²⁸ Cf. KEYT, 1971; SHIELDS, 2011.

²⁹ E que, como foi aqui defendido, é passível de ser entrevista nas linhas do *Sofista*.

³⁰ PLATÃO. *Fédon* 115e4-6.

Uma distinção de predicados das ideias platônicas nos *Tópicos*

SILVA, André Luiz Braga da

REFERÊNCIAS

ALLEN, R. E. Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues. *In*: ALLEN, R. E. (ed.). **Studies in Plato's Metaphysics**. London: Routledge and Kegan Paul, 1967 (1960), p. 43-60.

ALLEN, R. E.. **Plato's Parmenides**. London: Routledge & Kegan Paul, 1997.

ARISTOTE. **Topiques**. Tome I. Livres 1-4. Trad. J. Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

ARISTOTE. **Topiques**. Tome II. Livres 5-8. Trad. J. Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres, 2007.

ARISTOTLE. **Topics**. Books I and VIII. Transl. by R. Smith. Oxford: Clarendon Press, 2003 (1997).

ARISTOTLE. **Posterior Analytics. Topica**. Transl. by H. Tredennick and E. S. Forster. Cambridge: Harvard University Press, 1955.

ARISTÓTELES. **Tópicos**. Tradução de L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

BÍBLIA SAGRADA. Tradução J. F. de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

CHERNISS, H. **Aristotle's criticism of Plato and the Academy**. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1946 (1944).

CHERNISS, H. "Parmenides and the Parmenides of Plato". *In*: **The American Journal of Philology**, vol. 53, no. 2 (1932), p. 122-138.

CORNFORD, F. M. **Plato and Parmenides. Parmenides' way of truth and Plato's Parmênides**. London: Routledge & Kegan Paul, 1950.

DIXSAUT, M. **Métamorphoses de la dialectique dans le dialogues de Platon**. Paris: Vrin, 2001.

FERRARI, F. "L'idea del bene: collocazione ontologica e funzioni causale". *In* PLATONE. **La Repubblica**. Vol. V. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003.

FINE, G. (ed.) **Plato. 1, Metaphysics and Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

FRONTEROTTA, F. **METHEXIS: La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche**. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001.

KEYT, D. "Plato's paradox that the Immutable is Unknowable". *In*: **Philosophical Quarterly** 19 (1969), p. 1-14.

Uma distinção de predicados das ideias platônicas nos *Tópicos*

SILVA, André Luiz Braga da

KEYT, D. "The mad craftsman of the *Timaeus*". *In: Philosophical Review* 80 (1971), p. 230-235.

KRAUT, R. (ed.) **Plato's Republic: Critical Essays**. New York: Rowman & Littlefield, 1997.

MURDOCH, I. **The sovereignty of Good**. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.

NATORP, P. **Plato's Theory of Ideas**. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004 (1903).

NEHAMAS, A. "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues". *In: The Review of Metaphysics* (1972).

OWEN, G. E. L. Dialectic and Eristic in the treatment of Forms. *In: OWEN, G. E. L. (ed.). Aristotle on Dialectic: the Topics*. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum. Oxford: Clarendon Press, 1968, p. 103-125.

PLATONE. **Parmenide**. Introduzione, traduzione e note de Franco Ferrari. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2004.

ROSS, W. D. **Plato's Theory of Ideas**. Oxford: Clarendon Press, 1953 (1951).

RYLE, G. "Plato's Parmenides". *In: Mind*, vol. 48, no. 190 (1939).

SANTAS, G. "The Form of the Good in Plato's Republic". *In: Philosophical Inquiry* (1980). Reeditado em: ANTON, J. P.; PREUS, A. (ed.) **Essays in Ancient Greek Philosophy** vol. II. Albany: State University of New York Press, 1983; e em FINE, G. (ed.) **Plato. 1, Metaphysics and Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

SCOLNICOV, S. **Plato's Parmenides**. Berkeley: University of California Press, 2003.

SHIELDS, C. "Surpassing in Dignity and Power: The Metaphysics of Goodness in Plato's Republic". *In: ANAGNOSTOPOULOS, G. (ed.). Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas*. London: Springer Science+Business Media, 2011.

SILVA, A. L. B. "Ideias de Bem e de Belo, os fótons da filosofia? - uma discussão com Gerasimos Santas arbitrada por G. Vlastos". *In: Investigação Filosófica*, Vol. 6 - Edição especial do I Encontro Investigação Filosófica (2015), p. 62-79 (disponível em <http://periodicoinvestigacaofilosofica.blogspot.com.br/> - página de internet, acesso em 18/12/2015, às 15:03).

SILVA, A. L. B.. **Platão, o Bem, e a fragilidade da jangada humana: um estudo sobre o símile do Sol da República**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2017. Tese (Doutorado em Filosofia). Disponível em https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-18072017-160906/publico/2017 AndreLuizBragaDaSilva_VCorr.pdf (acesso em: 02/03/2022)

VLASTOS, G. A metaphysical paradox. *In: VLASTOS, G. Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973 (1965/1966), p. 5-19.

Uma distinção de predicados das ideias platônicas nos *Tópicos*

SILVA, André Luiz Braga da

VLASTOS, G. Degrees of reality. *In*: VLASTOS, G.. **Platonic Studies**. Princeton: PUP, 1973 (1965).

VLASTOS, G.. Reason and Causes in the Phaedo. *In*: VLASTOS, G.. **Platonic Studies**. Princeton: PUP, 1973 (1969).

VLASTOS, G.. Self-predication in Plato's Later Dialogues. *In*: VLASTOS, G. **Platonic Studies**. Princeton: PUP, 1973 (1969b).

VLASTOS, G.. The Unity of Virtues in the Protagoras. *In*: VLASTOS, G.. **Platonic Studies**. Princeton: PUP, 1973 (1972).

VLASTOS, G.. An Ambiguity in the Sophist. *In*: VLASTOS, G.. **Platonic Studies**. Princeton: PUP, 1973. ("1973a").

VLASTOS, G. The "Two-Level Paradoxes" in Aristotle. *In*: VLASTOS, G.. **Platonic Studies**. Princeton: PUP, 1973. ("1973b")

UMA ANÁLISE DO CONCEITO DE *OUSIA* EM ARISTÓTELES

[AN ANALYSIS OF THE CONCEPT OF OUSIA IN ARISTOTLE]

Gerson Leite de Moraes

gerson.moraes@mackenzie.br

ORCID: 0000-0002-8464-983X

Licenciado em História pela UNAR, Bacharel e Licenciado em Filosofia pela FFLCH/USP. Mestre em Filosofia pela PUCCAMP, Doutor em Ciências da Religião pela PUCSP e Doutor em Filosofia pelo IFCH/UNICAMP. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação, Arte e História da Cultura da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

DOI: [10.25244/tf.v15i1.4034](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.4034)

Recebido em: 29 de junho de 2022. Aprovado em: 17 de fevereiro de 2023

Caicó, ano 15, n. 1, 2022, p. 153-165
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i1.4034](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.4034)
Dossiê Aristóteles dito de muitos modos



Resumo: O objetivo deste artigo é descrever e analisar o conceito de *ousia* na *Metafísica* de Aristóteles. Para realizar o exercício reflexivo mencionado, o trabalho em pauta procura mostrar como a *ousia* aparece na obra do Estagirita, privilegiando inicialmente uma análise a partir dos livros VII, VIII e IX (respectivamente, *Dzeta* (Z), *Eta* (H), *Teta* (Θ)), pois é nesta tríade que Aristóteles se esforça para determinar as causas primeiras, ou seja, os princípios. A ciência do ser enquanto ser, típica ciência dos filósofos, que trata de uma certa universalidade, fato que a distingue das ciências particulares, possibilitará a Aristóteles se distinguir de toda uma tradição filosófica, dialogando com a mesma, mas superando-a através de uma investigação profunda a partir da noção de *ousia* (substância). Na sequência, o esforço reflexivo recairá sobre o livro XII (*Lambda* (Λ)), que pode ser descrito como um tratado teórico sobre a *ousia*, pois busca os princípios e as causas das *ousiai*. Neste sentido, através de um recorte epistemológico e metodológico, almeja-se evidenciar de maneira sucinta, a exposição aristotélica sobre a substância sensível e a substância suprassensível.

Palavras-chave: Ousia, Metafísica, Ser, Ciência, Princípios.

Abstract:

The purpose of this article is to describe and analyze the concept of *ousia* in Aristotle's *Metaphysics*. In order to carry out the aforementioned reflective exercise, the work in question seeks to show how *ousia* appears in the work of the Estagirita, initially privileging an analysis from books VII, VIII and IX (respectively, *Dzeta* (Z), *Eta* (H), *Teta* (Θ)), because it is in this triad that Aristotle strives to determine the first causes, that is, the principles. The science of being as being, a typical science of philosophers, which deals with a certain universality, a fact that distinguishes it from the particular sciences, will enable Aristotle to distinguish himself from an entire philosophical tradition, dialoguing with it, but overcoming it through a deep investigation from the notion of *ousia* (substance). Subsequently, the reflective effort will fall on book XII (*Lambda* (Λ)), which can be described as a theoretical treatise on *ousia*, as it seeks the principles and causes of *ousiai*. In this sense, through an epistemological and methodological approach, the aim is to succinctly highlight the Aristotelian exposition about the sensible substance and the supersensible substance.

Keywords: Ousia, Metaphysics, Being, Science, Principles.

INTRODUÇÃO

Falar em ciência¹ [epistêmê] em Aristóteles é algo bastante complexo. A afirmação do Estagirita no início do livro IV (Γ) da *Metafísica* mostra como o projeto ontológico aristotélico é ousado para a época.

Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser quanto ser, mas, delimitando uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte. Assim o fazem, por exemplo, as matemáticas. Ora, dado que buscamos as causas e os princípios supremos, é evidente que estes devem ser causas e princípios de uma realidade que é por si. (*Metafísica*, IV, 1003a 20-28)

As ciências elencadas nos dias de Aristóteles não reservavam um lugar especial para aquilo que pode ser chamado de ontologia. A tradição platônica concebia a filosofia e suas ramificações de uma maneira bem específica.

Os platônicos dividiam, geralmente, o saber especulativo em três ramos: dialética, física e moral. Xenócrates, segundo Sexto Empírico, teria substituído o nome dialética pelo nome lógica, e o próprio Aristóteles, em um escrito, ainda sob influência platônica, os *Tópicos*, conservará esta divisão que devia ter se tornado tradicional da Escola: ‘Para nos limitarmos a um simples esboço, distinguem-se três tipos de proposições e problemas: dentre as proposições, umas são éticas, outras, físicas, e outras, enfim, lógicas’; divisão que Aristóteles apresenta, é verdade, como uma aproximação e a qual ele se preocupa em substituir mais tarde por uma classificação mais científica. (AUBENQUE, 2012, pp.29-30)

Já os estoicos valem-se de várias metáforas para se referir à filosofia e suas ciências. Diógenes Laércio assim registra o entendimento dos estoicos.

¹ Temos pleno conhecimento dos problemas que o uso do vocábulo “ciência” pode causar quando aplicado a um autor da Antiguidade. “Em um primeiro momento, parece curioso e anacrônico encontrar o vocábulo ‘ciência’ em traduções contemporâneas de autores da Antiguidade grega, já que o mesmo termo hoje em dia tem um significado estabelecido e se refere, sobretudo, a corpos de conhecimentos sistematizados adquiridos via observação, identificação, pesquisa e explicação (método científico) de determinadas categorias de fenômenos e fatos, que são formulados de forma metódica e racional. Esse tipo de atividade, que surge no final da Idade Média com a dita Revolução científica, é desconhecido do mundo antigo e de boa parte da sociedade medieval. [...] Traduzir *ἐπιστήμη* por ‘ciência’ pode ser ocasionalmente enganador, mas não é necessariamente errado, como é o caso nos trechos vistos acima. Todavia, consideramos mais apropriado traduzir *ἐπιστήμη* por ‘conhecimento’ ou ‘saber’, que, na época atual, corresponde mais à realidade expressa pelo termo grego, mesmo que ‘ciência’ também possa ser, em certas acepções, sinônimo de ‘conhecimento’”. (HAMELIN, 2018, pp. 2-3)

Uma análise do conceito de *ousia* em Aristóteles

MORAES, Gerson Leite de

Os estoicos dividem a filosofia em três partes: física, ética e lógica. [...] Os estoicos comparam a filosofia a um ser vivo, onde os ossos e os nervos correspondem à lógica, as partes carnosas à ética e a alma à física. Ou então comparam-na a um ovo: a casca à lógica, a parte seguinte (a clara) à ética, e a parte central (a gema) à física. Ou a comparam ainda a um campo fértil: a cerca externa é a lógica, os frutos são a ética, e o solo ou as árvores são a física. Ou comparam-na a uma cidade bem amuralhada e racionalmente administrada. E nenhuma parte é separada das outras, como dizem alguns estoicos, mas ao contrário todas estão estreitamente unidas entre si. (LAËRTIOS, VII, 39-40)

É o mesmo Diógenes que descreve a compreensão dos epicuristas sobre a filosofia e suas partes. Ele diz:

A filosofia se divide em três partes: a canônica, a física e a ética. [...] Os epicuristas, todavia, costumam reunir a canônica e a física e chamam a canônica de ciência do critério da verdade e do primeiro princípio, e também doutrina elementar; chamam a física de ciência do nascimento e da morte, e também da natureza; a ética é chamada pelos mesmos de ciência do que deve ser escolhido e rejeitado, e também dos modos de vida e do fim supremo. (LAËRTIOS, X, 29-30)

O projeto aristotélico que pretendia analisar o ser enquanto ser não encontrou grande ressonância na Antiguidade como pode ser observado a partir das citações acima, neste sentido, a proposta aristotélica possui um grau de ineditismo.

A ciência do ser enquanto ser não tinha ancestrais: também não terá posterioridade imediata. Somente Teofrasto retomará, sob uma forma, aliás, aporética, os problemas metafísicos tratados por seu mestre. A partir de Estraton, a escola aristotélica se ocupará dos estudos físicos, morais e, em menor grau, lógicos, como se isso fosse a totalidade da filosofia: não somente a legitimidade ou sentido, mas a existência mesma dos problemas que não sejam nem físicos nem morais, nem éticos, serão, doravante, perdidos até em um ambiente que pretendia se alimentar do pensamento de Aristóteles. A ciência do ser enquanto ser, recém-criada, cairá por séculos no esquecimento. (AUBENQUE, 2012, p.30)

Não obstante, seja verdadeira a sentença de Pierre Aubenque sobre os séculos de esquecimento que envolveram a proposta de Aristóteles, a intenção deste trabalho é descrever e analisar o conceito de *ousia* (substância) que sustenta a concepção aristotélica, partindo-se da disposição da mesma na *Metafísica*. Para tal, será realizada uma reflexão a partir dos livros VII, VIII e IX (*Dzeta* (Z), *Eta* (H), *Teta* (Θ)), visto por muitos comentadores de Aristóteles como um tratado que traz à tona a perspectiva da noção de *ousia* que evidencia o chamado Hilemorfismo, o composto de matéria e forma. Na sequência, será realizada uma análise da noção de *ousia* no livro XII (*Lambda* (Λ)), que apresenta uma teoria dos princípios, momento em Aristóteles descreve a natureza e a perfeição da substância suprassensível.

A *OUSIA* NOS LIVROS *DZETA (Z)*, *ETA (H)*, *TETA (Θ)*

Há um consenso entre os estudiosos de Aristóteles em compreender que os livros VII, VIII e IX (respectivamente, *Dzeta (Z)*, *Eta (H)*, *Teta (Θ)*) formam uma unidade independente dentro da *Metafísica*. É nesta tríade que Aristóteles se esforça tremendamente na tentativa de determinar as causas primeiras, ou seja, os princípios. Se no livro IV, ele havia anunciado que “existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal” (1003a 20) e também que “o ser se diz em múltiplos significados” (1003a 32), caberá a ele na sequência apresentar os elementos que caracterizam essa ciência. É justamente esta ciência do ser enquanto ser, típica ciência dos filósofos, que trata de uma certa universalidade, fato que a distingue das ciências particulares, que possibilitará a Aristóteles se distinguir de toda uma tradição filosófica, dialogando com a mesma, mas superando-a através de uma investigação profunda a partir da noção de *ousia* (substância).

Vale lembrar o que está registrado no livro I, capítulo 7 da *Metafísica*.

De modo conciso e sumário examinamos os filósofos que discorreram sobre os princípios e a verdade, e o modo como o fizeram. Desse exame extraímos as seguintes conclusões: nenhum dos que trataram do princípio e da causa falou de outras causas que distinguimos nos livros da *Física*, mas todos, de certo modo, parecem ter acenado justamente a elas, ainda que de maneira confusa. (988a 18-23)

O que os filósofos antigos tangenciaram de maneira confusa, em Aristóteles será tratado de maneira objetiva, pois se *o ser tem muitos significados (to on légetai pollakós – 1028a 10)*, o primeiro deles é a *ousia* (a substância), esta ciência que no Estagirita será construída como filosofia primeira, pois deverá buscar fundamentalmente os princípios e as causas primeiras da substância.

Sobre a anterioridade da filosofia primeira, é bom lembrar o que disse Pierre Aubenque.

As expressões *próteros* e *hysteros* são termos cujo livro delta da *Metafísica* estuda as diferentes significações. Aristóteles distingue três sentidos. A princípio, a anterioridade designa uma posição definida em relação a um ponto de referência fixo, chamado primeiro (*proton*) ou princípio (*arkhê*); em geral, o que está mais próximo do princípio é dito anterior, e o que está mais afastado, posterior. A relação de anterioridade supõe, portanto, nesse caso, a escolha de antemão de um princípio, escolha que pode ser sugerida pela natureza (*phusei*) ou de modo arbitrário (*pròs tò tykhón*). O segundo tipo de anterioridade é a anterioridade conforme o conhecimento (*tò tei gnósei próteron*), que é também designada anterioridade tomada absolutamente (*haplos próteron*). [...] Enfim, o terceiro tipo de anterioridade é a anterioridade segundo a natureza e a essência (*katà physin kai ousíam*): nesse sentido, são ditas anteriores ‘todas as coisas que podem existir independentemente de outras coisas, enquanto as outras coisas não podem existir

Uma análise do conceito de *ousía* em Aristóteles

MORAES, Gerson Leite de

sem elas, distinção já utilizada por Platão'. Esse é, complementa Aristóteles, o sentido fundamental de anterioridade, pois todos os outros podem se reduzir àquele. (AUBENQUE, 2012b, pp.51-52)

A concepção aristotélica de substância possui uma polivocidade e a compreensão do que realmente disse Aristóteles sobre isso, requer um delicado trabalho filosófico, histórico e exegético. Para se chegar ao cerne da doutrina da substância em Aristóteles livrando-se de numerosos equívocos na história da filosofia, entre os quais as interpretações histórico-genéticas jaegerianas e antijaegerianas, as interpretações de fundo heideggeriano e as inspiradas pela filosofia analítica, é necessário, segundo Giovanni Reale, fazer um delicado trabalho em duas diferentes direções.

Em primeiro lugar, deve tentar retirar do problema as incrustações, ou seja, deve tentar libertá-lo de todas as interpretações posteriores, e tentar alcançar um estado de objetividade histórica, isto é, de libertação de pressupostos indevidos, que é o único a permitir que ele veja o problema com olhos puros, sem filtros e mediações de diferentes gêneros e, sobretudo, livre de certos condicionamentos específicos de caráter teorético. Em segundo lugar, (e este é trabalho mais difícil), deve defrontar-se com os diferentes e desconcertantes modos segundo os quais Aristóteles discute o problema da substância, verificando, antes de tudo, se existem constantes, quais e quantas; depois, tentando ver se existem relações entre as constantes, e, em caso afirmativo, quais são. (REALE, 2014, p. 87)

Em relação às observações feitas por Reale, vale ressaltar que a segunda (que é o trabalho mais difícil) é aquela que deve ocupar nossa atenção, pois a primeira parece ser um sonho romântico de uma exegese histórico-gramatical há muito abandonada, pois é impossível chegar aos “olhos puros, sem filtros e sem mediações”, a que o autor se refere, pela simples razão de que não há exegese sem pressupostos. O que deve ficar evidente é quais são estes pressupostos e como eles foram usados para analisar os princípios hermenêuticos e teóricos de outros, que porventura, estejam sendo avaliados.

Portanto, neste trabalho, haverá uma ênfase sobre “os diferentes e desconcertantes modos segundo os quais Aristóteles discute o problema da substância”. Primeiramente será apresentada a forma aristotélica de substância a partir de 04 significados principais e, na sequência, será apresentada a definição aristotélica naquilo que ficou conhecido como hilemorfismo.

No capítulo 3 do livro VII, Aristóteles assim define a substância:

A substância é entendida, se não em mais, pelo menos em quatro significados principais: considera-se que a substância de alguma coisa seja a essência, o universal, o gênero e, em quarto lugar, o substrato. (1028b 33-35)

Esta quadripartição de caráter metódico dos significados da substância segue a seguinte ordem, e, em grego se diz que a substância é essência (*tò ti ên êinai*), é universal (*tò kathólou*), é gênero

(*tò génos*) e substrato (*tò hypokeímenon*). O texto da maneira como está parece bastante confuso levando-se em consideração que na seqüência, esse esquema quadripartido apresentado por Aristóteles sobre a substância é desqualificado pela proposta do hilemorfismo, que trabalha com três significados relativos à *ousia*. Mas é importante frisar que a quadripartição não é uma tese propriamente aristotélica. Veja o que diz Reale a respeito:

Essa quadripartição não é a que apresenta o pensamento próprio de Aristóteles. Como já Waitz tinha notado (*Organon*, comm. *Ad 2 a 5*) e Schwegler reafirmou (*Methap.*, IV, p.42), na nossa passagem deve ser sublinhado o *dokeí* (*ousia dokeí éinai* ktl. I. 35), que indica, de modo bastante eloquente, que Aristóteles apresenta uma opinião dos outros, e não a sua. (REALE, 2017, p.335)

Para construir a sua teoria da substância, Aristóteles avalia em primeiro lugar o substrato (*hypokeímenon*), literalmente “aquilo que está debaixo”.

Pois bem, segundo Aristóteles, o substrato, em certo aspecto, pode ser considerado substância, mas, por outro aspecto, não. Por quê? Porque, para ser substância – Aristóteles o afirma aqui no terceiro capítulo do livro *Dzeta* –, uma coisa deve possuir dois requisitos indispensáveis: ser separada, *keboriston* e ser ‘um este’ (1029a 27-28). ‘Separada’ quer dizer que existe em si, e não em outro, que para existir não tem necessidade de ser em outro, mas existe em si, separadamente do resto; por exemplo, a cor branca não é separada porque não existe o branco isoladamente, existe o branco enquanto há objetos brancos, portanto, o branco se encontra sempre em outro, isto é, não é separado; ao contrário, o homem é separado, mais ainda o homem individualmente não é propriedade de outro, portanto, é separado. Ora – diz Aristóteles – o sujeito, o substrato, possui essa característica, possui esse requisito, portanto, é separado, não existe em outro, mas é aquilo no qual as outras coisas são; por isso, sob esse aspecto, o substrato pode ser considerado substância. Porém, ele não tem a segunda característica da substância, que é a de ser – diz Aristóteles – *tode tí*, um este. [...] Ora, ‘este’, ‘um este’ no caso do substrato não se pode dizer que exista, porque o substrato, sendo uma matéria, não é de per si determinado; para ser determinado, necessita de uma forma, de uma característica, de uma determinação que de per si, enquanto substrato, não possui, portanto, o substrato não é a verdadeira *ousia*, a verdadeira substância, não é o melhor candidato ao título de *ousia*. (BERTI, 2012, pp.99-100)

Sobre o universal (*kathólou*), a partir da *Metafísica* (VII, 1038b 8-12), pode-se dizer que para Aristóteles os universais (*aquilo que é comum a muitos indivíduos, aquilo que, por natureza, pertence a uma multiplicidade de coisas*) não são separados, ou seja, não existem em si. Se para Platão, os universais eram separados, seriam aquilo que denominamos como Ideias existentes em si, para Aristóteles os universais são somente predicados de realidades individuais, portanto, pode-se dizer que os universais não são a substância, pois não são separados.

Continuando nossa investigação, pode-se dizer que para Aristóteles, a forma, isto é, a essência, “o que a coisa é”, pode ser definida como substância. Na *Metafísica*, VII, 1032b 1-2, Aristóteles afirma: “*Por forma entendo a essência de cada coisa e sua substância primeira*”. Esta expressão, *substância primeira* que aparece poucas vezes na *Metafísica*, parece ser um resquício de um Tratado de juventude intitulado *Categorias*.

Para exemplificar a questão da forma, pode-se tomar como exemplo a forma do homem. O que é aquilo que faz o homem ser homem, aquilo que o faz viver? Para Aristóteles, o homem é um animal (e este é gênero comum a todos), que possui vida (*zōē*), dotada de *logos*, ou seja, de alma racional.

O que resulta, enfim, é uma forma de determinada espécie realizada nessas carnes e ossos: por exemplo Cálías e Sócrates; e eles são diferentes pela matéria (ela é diversa nos diversos indivíduos), mas são idênticos pela forma (a forma, de fato, é indivisível). (*Metafísica*, VII, 1034a 5-8)

Pode-se concluir que a essência, não compreendida como uma essência separada, pois esta é uma ideia platônica, mas compreendida como a forma das substâncias materiais, dos corpos físicos, esta sim, é uma substância.

Para além desta, há outra substância identificada por Aristóteles que é o composto de matéria e forma, que ele denomina com um termo técnico, o *synólon*; palavra esta que em grego quer dizer “inteiro”, aquilo que está junto todo inteiro, *syn-hólon*.

Como todos os objetos físicos são constituídos de matéria e forma, pode-se dizer que a matéria é aquilo do qual são feitos, e a forma é o modo no qual são organizados.

E chama-se substrato primeiro, em certo sentido, a matéria, noutro sentido a forma e num terceiro sentido o que resulta do conjunto de matéria e forma. Chamo matéria, por exemplo, o bronze; forma a estrutura e a configuração formal; sínolo o que resulta deles, isto é, a estátua. De modo que, se a forma é anterior e mais ser do que a matéria, pela mesma razão ela também será anterior ao composto. (*Metafísica*, VII, 1029a 1-6)

Aqui está, portanto, a noção de substância em Aristóteles, aquilo que a tradição convencionou chamar de Hilemorfismo, a saber, a doutrina do composto (*sínolo*) de matéria (*hylē*) e forma (*morphē*).

É sabido que a partir desta compreensão, muitas coisas podem ser trabalhadas em Aristóteles. Como salienta Lucas Angioni, “as reflexões de Aristóteles sobre as noções de matéria e forma, que dão nome ao ‘hilemorfismo’, se situam numa região limítrofe entre a ontologia e aquilo que hoje denominaríamos ‘filosofia da ciência’”. (ANGIONI, 2000, p.137). De fato, ao explicitar sua compreensão de *ousia*, Aristóteles possibilita o avanço do conhecimento, pois a substância sensível definida, obriga que aqueles que se aventuram na reflexão filosófica busquem

construir seus discursos atentando para a unidade, identidade e universalidade dos objetos apreciados. É bom lembrar o que Aristóteles disse no livro Beta da *Metafísica*.

Há, depois, uma questão afim a esta, que é a mais difícil de todas e cujo exame é o mais necessário. Dela devemos agora falar. Se, com efeito, não existe nada além das coisas individuais, e se as coisas individuais são infinitas, como é possível adquirir ciência dessa multiplicidade infinita? De fato, nós só conhecemos todas as coisas na medida em que existe algo uno, idêntico e universal. (*Metafísica*, III, 999a 24-29)

Portanto, pode-se dizer que é possível adquirir ciência e avançar em matéria de conhecimento porque ao discorrer e definir o conceito de *ousia*, como substância sensível, Aristóteles assegura os meios confiáveis para tal empreitada.

A *OUSIA* NO LIVRO LAMBDA A

Depois de trabalhar a substância sensível, Aristóteles se encarrega de expor as características da substância suprassensível. Vale lembrar que entre as ciências distinguidas por Aristóteles, a saber: *as ciências teóricas* (que buscam o saber em si mesmo), *as ciências práticas* (que buscam o saber para alcançar a perfeição moral) e *as ciências poiéticas ou produtivas* (aquelas que buscam o saber em função do fazer), as primeiras são as mais elevadas. “É claro, portanto, que existem três gêneros de ciências teóricas: física, matemática e teologia. Ora, entre todos os gêneros de ciências o gênero das ciências teóricas é o mais excelente”. (*Metafísica*, XI, 1064b 1-2).

Como se pode depreender da leitura em Aristóteles, a metafísica é a busca das causas primeiras e dos princípios. Afinal quem conhece só conhece de fato pelas causas. “Do que foi dito resulta que o nome do objeto de nossa investigação refere-se a uma única ciência; esta deve especular sobre os princípios primeiros e as causas, pois o bem e o fim das coisas é uma causa”. (*Metafísica*, II, 982b 8-10)

No raciocínio coerente de Aristóteles, a definição de *Metafísica* dada acima leva a outras definições possíveis, como por exemplo, a *Metafísica* que “indaga o ser enquanto ser”; a *Metafísica* que “indaga a substância sensível” e a *Metafísica* que “indaga a substância suprassensível”.

Como já foi realizada a análise da substância sensível, o enfoque neste momento recairá na substância suprassensível. Há toda uma discussão na história da Filosofia sobre o livro Lambda. Desde a Antiguidade, com Alexandre de Afrodísos, cujo comentário sobre o livro Lambda não foi preservado, mas que foi tornado conhecido por Averróis, tem-se a compreensão de que este livro é o último da *Metafísica*, pois nele Aristóteles apresenta a existência da substância primeira, que é a realidade última, mostrando que se atingiu o ápice da elucubração sobre a ciência em questão. Nesta perspectiva de Alexandre de Afrodísos, nos livros subsequentes M e N não haveria nenhuma explicação sobre o objetivo primeiro da metafísica. Tal tendência, ajuda a compreender o porquê de muitos comentadores árabes e latinos simplesmente não discutirem tais livros, considerando, portanto, o livro Lambda como a conclusão da *Metafísica*.

Vale ressaltar também que há quem considere o livro Lambda, um tratado independente dentro da *Metafísica*, neste sentido merecem destaque as figuras de Werner Jaeger (1888-1961) e David Ross (1877-1971) que apontaram para tal peculiaridade ainda no início do século XX.

Seja como for, é importante reforçar a ideia de que Aristóteles apresenta no livro Lambda uma teoria dos princípios, que poderia ser chamada de Protologia.

O livro K já havia anunciado o tema do livro Lambda.

Existe, portanto, outra ciência diferente seja da física seja da matemática, que estuda o ser enquanto separado e imóvel, dado que verdadeiramente exista uma substância desse tipo, ou seja, uma substância separada e imóvel, como tentaremos demonstrar. E se entre os seres existe uma realidade desse gênero, ela deverá ser o divino e também o Princípio primeiro e supremo. (*Metafísica*, XI, 7, 1064a 35-36)

De forma resumida, Enrico Berti assim apresenta os cinco primeiros capítulos do Livro *Λ*.

[...] após haver distinguido três gêneros de *ousiai*, dois móveis e um imóvel (cap.1), Aristóteles indica os princípios das *ousiai* móveis na matéria, isto é, no substrato, na forma e na privação (cap.2), acrescentando a causa motora (cap.3). Na sequência, mostra que esses princípios são diferentes para as diferentes *ousiai*, mas que são os mesmos por analogia, ou seja, que cada *ousia* possui sua própria matéria, sua própria forma, sua própria privação e sua própria causa motora, mas que a função exercida por cada um desses diferentes princípios é a mesma para cada *ousia*, além disso, uma vez que as *ousiai* são os princípios de todos os seres, os princípios das *ousiais* são, com mais forte razão, os princípios de todos os seres (cap.4). Finalmente, ele acrescenta que a primeira de todas as causas motoras, ou seja, ‘o que, como primeiro de todos os seres, os move a todos’ (*to hós prôton pantôn kinoum panta*), é o mesmo princípio para todas as *ousiai*, não por analogia, mas numericamente (cap.5). (BERTI, 2009, p.70)

É na segunda parte do livro Lambda que Aristóteles expõe a famosa demonstração da existência de uma *ousia* imóvel, necessária como causa motora do movimento eterno do céu.

Dissemos acima, que as substâncias são três, duas físicas e uma imóvel. Pois bem, devemos falar agora desta e devemos demonstrar que necessariamente existe uma substância eterna e imóvel. [...] Se existisse um princípio motor e eficiente, mas que não fosse em ato, não haveria movimento; de fato, é possível que o que tem potência não passe ao ato. [...] Também não basta que ela seja em ato, se sua substância implica potência: de fato, nesse caso, poderia não haver o movimento eterno, porque é possível que o que é em potência não passe em ato. Portanto, é necessário que haja um Princípio, cuja substância seja o próprio ato. Assim, também é necessário que essas substâncias sejam privadas de matéria, porque

Uma análise do conceito de *ousia* em Aristóteles

MORAES, Gerson Leite de

devem ser eternas, se é que existe algo de eterno. Portanto, devem ser ato. (*Metafísica, A*, 6, 1071b 3-23)

No capítulo 7, Aristóteles acentua que a substância imóvel e eterna é pura atividade, isto é, atividade de pensamento, que o leva à conclusão de que se trata de um deus, ou seja, um ser vivo, eterno e perfeito.

Se, portanto, nessa feliz condição em que às vezes nos encontramos, Deus se encontra perenemente, isso nos enche de maravilha; e se Ele se encontra numa condição superior, é ainda mais maravilhoso. E ele se encontra efetivamente nessa condição. E ele também é vida, porque a atividade da inteligência é vida, e Ele é, justamente, essa atividade. E sua atividade, subsistente por si, é vida ótima e eterna. Dizemos, com efeito, que Deus é vivente, eterno e ótimo; de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: isto, portanto, é Deus. (*Metafísica, A*, 7, 1072b 25-30)

Desta forma, Aristóteles consegue concluir o programa anunciado nos capítulos precedentes, a saber, o de que indicar os princípios de todas as *ousiai*, exatamente porque a *ousia* imóvel é introduzida enquanto princípio das substâncias móveis e eternas, ou em outras palavras, os céus.

Uma vez que os céus são vários, as *ousiai* imóveis necessárias para explicar seus movimentos eternos devem ser, também elas, várias, mas acima de tudo há uma, o motor do primeiro céu, que corresponde perfeitamente à definição de ‘primeiro de todos os seres’, e que é uno, tanto formal como numericamente. Cada uma dessas *ousiai*, diz-nos Aristóteles, deve ser considerada um deus, e por conseguinte – acrescentamos nós – a primeira delas deve ser considerada a primeira entre os deuses (cap.8). (BERTI, 2009, p.70)

O livro Lambda possui uma conclusão esclarecedora no sentido de confirmar que a tarefa do livro era essencialmente a busca dos princípios das *ousiai*. Aristóteles conclui assim:

Os que sustentam que o princípio é o número matemático e afirmam que há uma sucessão de substâncias sem fim, e que para cada substância existem diversos princípios, reduzem a realidade do universo a uma série de episódios (de fato, a existência ou não de uma substância não tem a menor importância para a outra), e admitem muitos princípios; mas as coisas não querem ser mal governadas: ‘o governo de muitos não é bom, um só seja o governante’. (*Metafísica, A*, 10, 1076a)

Ao estabelecer o primeiro motor como a substância imóvel e eterna, Aristóteles conseguiu garantir a explicação e o funcionamento das demais substâncias. Sabe-se que tanto a tradição cristã como a árabe tentaram encontrar no livro Lambda uma teologia, empreitada esta que é frustrada porque não encontra sustentação na própria obra, o que de fato é possível encontrar neste livro é uma teoria dos princípios, algo que Aristóteles conseguiu fundamentar com maestria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Discutir a noção de *ousia* em Aristóteles é algo que exige cuidado e dedicação, pois a organização da obra como foi preservada pela tradição, desde Andrônico de Rodes, sugere uma estrutura sistemática, o que definitivamente não é real. Mesmo sabendo dos perigos envolvidos numa leitura linear da *Metafísica*, procurou-se neste trabalho, primeiramente evidenciar a noção de substância sensível, pois esta garante a possibilidade de avanços na ontologia e na filosofia da ciência. Ao apresentar as características do hilemorfismo, Aristóteles definiu as regras do debate sobre o que é e como devem ser discutidos os objetos que são alvos do conhecimento racional. Na sequência, houve um esforço para demonstrar que o livro Lambda da *Metafísica* é a construção de uma teoria dos princípios, uma Protologia. Este livro, ou como querem alguns, um tratado, foi ressignificado muitas e muitas vezes por várias tradições religiosas, fato que levou muitos comentadores a confundirem o primeiro motor com o Deus de grupos religiosos, como o Deus dos cristãos e o Deus dos muçulmanos. Foi possível observar que a substância suprassensível não dá margem para isso, a filosofia primeira de Aristóteles não é uma teologia como esta veio a ser conhecida posteriormente, mas uma busca dos primeiros princípios. Quando se olha o conjunto dos trabalhos aristotélicos, tanto voltados para a substância suprassensível como para a substância sensível, pode-se perceber que Aristóteles foi exitoso na empreitada de oferecer um conhecimento das causas primeiras, afinal quem conhece, só conhece pelas causas.

REFERÊNCIAS

ANGIONI, Lucas. **O hilemorfismo como modelo de explicação científica na filosofia da natureza em Aristóteles**. Belo Horizonte: Kriterion, Vol. XLI, n.102, 2000.

ANGIONI, Lucas. **As Noções Aristotélicas Substância e Essência: o livro VII da Metafísica de Aristóteles**. Campinas: UNICAMP, 2008.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2014. Volume I. [Ensaio Introdutório].

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2015. Volume II. [Texto grego com tradução ao lado].

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2017. Volume III. [Sumários e Comentários].

AUBENQUE, Pierre. **Desconstruir a Metafísica?** São Paulo: Loyola, 2012.

AUBENQUE, Pierre. **O problema do ser em Aristóteles: ensaios sobre a problemática aristotélica**. São Paulo: Paulus, 2012.b

BERTI, Enrico. Existe uma teologia de Aristóteles? *In*: LANGLOIS, Luc. ZARKA, Yves Charles. **Os filósofos e a questão de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009.

BERTI, Enrico. **Estrutura e Significado da Metafísica de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2012.

DIÓGENES LAÉRTIOS. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Brasília: UNB, 2008.

HAMELIN, Guy. Ciência e Saber. **A importância da concepção platônica da natureza da epistêmê em Aristóteles**. *Journal of Ancient Philosophy*. ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP. São Paulo, v.12, n.1. p. 1-21, 2018. Disponível em: <file:///C:/Users/dell/Downloads/130745-Article%20Text-296962-1-10-20180619.pdf>

REALE, Giovanni. Ensaio Introdutório. *In*: ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2014. Volume I.

REALE, Giovanni. Sumários e Comentários. *In*: ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2017. Volume III.

ZINGANO, Marco. “As Categorias de Aristóteles e a doutrina dos traços do ser”. *In*: **Revista Dois pontos**: Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Curitiba, São Carlos vol. 10, n. 2, p.225-254, outubro, 2013. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/32185/21775>

A SCALA ANIMAE DE ARISTÓTELES[ARISTOTLE'S *SCALA ANIMAE*]

Felipe Ramos Gall
felipegall@outlook.com
ORCID: 0000-0003-2074-1810

Possui doutorado (2021) e mestrado (2017) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, e graduação (licenciatura) em Filosofia (2014) e em História (2013) pela Universidade Católica de Petrópolis. Atualmente é professor substituto do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília e pós-doutorando do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense. É membro da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC) e do GT Filosofia Antiga, da ANPOF. Integra o grupo de pesquisa Laboratório Aporia, Núcleo de Filosofia Antiga (ICHF/UFF) e o Laboratório Archai, vinculado à Cátedra UNESCO Archai sobre as origens plurais do pensamento ocidental (PPGu/UnB).

DOI: [10.25244/tf.v15i1.4397](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.4397)

Recebido em: 23 de outubro de 2022. Aprovado em: 13 de janeiro de 2023

Caicó, ano 15, n. 1, 2022, p. 167-184
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i1.4397](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.4397)
Dossiê Aristóteles dito de muitos modos



A *Scala Animae* de Aristóteles

GALL, Felipe

Resumo: Partindo de uma consideração prévia acerca da metodologia aristotélica, que visa demonstrar como que a noção de causa final, que Aristóteles se arrogava de ter sido uma descoberta sua, é o método de todas as suas investigações sobre os viventes, o presente artigo pretende apresentar a escalada ascendente entre os três tipos de alma conceituados no pensamento aristotélico, a saber, as almas vegetativa, sensitiva e intelectiva. Nosso objetivo aqui é o de mostrar que, embora o ser humano seja o paradigma em relação ao qual os demais viventes são analisados por Aristóteles, há também uma continuidade natural entre o ser humano e os demais viventes, continuidade esta que é a própria condição de possibilidade das analogias entre eles.

Palavras-chave: Aristóteles. Causa final. Alma.

Abstract: Starting from a previous consideration concerning the Aristotelian methodology, which aims to demonstrate how the notion of final cause, which Aristotle claimed to have been his discovery, is the method of all his investigations about the living beings, this paper intends to present the ascending escalation between the three types of soul conceptualized in Aristotelian thought, namely, the vegetative, sensitive and intellectual souls. Our goal here is to show that, although the human being is the paradigm in relation to which the other living beings are analyzed by Aristotle, there is also a natural continuity between the human being and the other living beings, a continuity that is the very condition of possibility of the analogies between them.

Keywords: Aristotle. Final cause. Soul.

1 INTRODUÇÃO

Nosso objetivo aqui é apresentar como que Aristóteles, em seus tratados “biológicos”, “zoológicos” ou “psicológicos”, se utiliza da sua noção de *causa final* como *método* para demonstrar as gradações entre os três tipos de alma, comumente nomeadas de “vegetativa”, “sensitiva” e “intelectiva”. É nossa intenção deixar claro que se trata de uma progressão ascendente, uma verdadeira *scala animae*.

O tratado *Partes dos animais* já se inicia com uma discussão metodológica. As palavras que abrem a obra são, literalmente: “Περὶ πᾶσαν θεωρίαν τε καὶ μέθοδον...”, isto é, “Acerca de toda teoria e de todo método...” (639a1). Está aqui em questão o método, no sentido do caminho apropriado que devem percorrer aqueles dispostos a realizar φύσιν ἱστορίας, “investigações da natureza”. O termo ἱστορία, “investigação”, utilizado muitas vezes por Aristóteles, é chave aqui: basta pensarmos em sua “história” dos animais, que não tem nada de “histórico” no nosso sentido moderno de sucessão e desenvolvimento temporal ou progressão evolutiva; “historiar”, para Aristóteles, é investigar, e investigar é determinar as causas de algo ser tal como é. Mais precisamente, ἱστορία, para Aristóteles, diz respeito à adequada apreensão dos fenômenos, ou seja, é a arte que estabelece de modo organizado os dados básicos e fundamentais de uma pesquisa ou estudo, a partir dos quais uma ciência pode fazer suas deduções, uma vez que Aristóteles chama de “fenômeno” justamente o “dado” (τὸ ὄντι), o que é de fato (τὰ πράγματα)¹. Podemos pensar que a historiografia, tal como concebida por Heródoto² e levada a cabo por Tucídides, é precisamente uma investigação de causas, no caso, das causas das guerras que marcaram profundamente aquela época, e, desse modo, ἱστορία passou a ser um termo técnico para designar tal prática. E essas histórias são justamente uma investigação, no sentido de um testemunhar, questionar, procurar, experienciar, averiguar, rastrear... em suma, buscar saber e angariar dados, de modo a estabelecer com o máximo de precisão possível um fato. Destarte, parece que Aristóteles se apropriou dessa prática para aplicá-la aos estudos da natureza, mas com uma diferença fundamental: a compreensão de causa. A historiografia opera averiguando a relação de antecedente e consequente, e, assim, partindo do presente vai reconstruindo o passado. Trata-se, portanto, de uma causalidade que determina um movimento e, por conseguinte, uma passagem de tempo em determinado espaço. Entretanto, como tudo em Aristóteles, podemos dizer que causa “λέγεται πολλαχῶς”, isto é, “é dita de muitos modos”³; e, sendo assim, essa causalidade da historiografia é apenas um modo de se compreender causa.

Por conseguinte, Aristóteles não será um historiador no sentido da historiografia (melhor dizendo: *não só* nesse sentido, a julgar por sua *Constituição dos Atenenses*, que é uma verdadeira obra historiográfica⁴), e sim um investigador das causas em sentido amplo. Desse modo, Aristóteles

¹ Cf. ARISTÓTELES, *Analíticos anteriores*, I, 46a17-26. Para uma análise detalhada sobre o conceito de “história” em Aristóteles, cf. CARLI, 2020.

² E, de fato, Heródoto costuma ser citado por Aristóteles como sendo um investigador de fatos que angaria dados fundamentais num processo pré-demonstrativo: cf. ARISTÓTELES, *História dos animais*, III, 523a1; VI, 579b2; *Geração dos animais*, II, 736a10; III, 756b6.

³ Melhor dizendo, “são muitas em número” (“τῶν αἰτίων ἀριθμῶ εἰσὶ πολλοί”) Cf. ARISTÓTELES, *Física*, II, 195a27-8. Cf. também *Metafísica*, Δ, 1013a24 ss.

⁴ Isso fica claro no final da *Ética a Nicômaco* (cf. X, 1181b7 s.), quando Aristóteles fala da utilidade de uma coleção de constituições para o estudo da ciência política. Ou seja, a *Constituição dos Atenenses*, única peça dessa coleção aristotélica que nos foi preservada, é fruto precisamente de uma “história”, de uma investigação de fenômenos, enquanto a coleta e estabelecimento de dados básicos para uma ciência. Os *Econômicos*, especialmente o Livro II, parecem cumprir o mesmo papel.

atuaria quase como um detetive: basta prestarmos atenção no léxico filosófico que ele estabelece: αἴτιον, causa, era um termo jurídico, usado para determinar o responsável por um crime (CHANTRAINE, 1968, p. 41); e determinar a causa, o responsável, possibilita a κατηγορία, a acusação. Desse modo, Aristóteles afirma, em diversos contextos, que conhecer propriamente uma coisa, conhecer a verdade de algo, é conhecer suas causas⁵. Só investigando tudo que é responsável por uma coisa ser precisamente como é — de onde veio? como? de que modo? de que consiste? por quê? em vista de quê? — é que se pode determinar a *essência* dessa coisa, e, conhecendo-se a essência, pode-se então acusá-la, isto é, *categorizar* os seus acidentes, que fazem essa coisa ser especificamente *esta*, e não outra semelhante.

Aristóteles, julgando que o estudo da natureza deve ser esse trabalho etiológico de detetive, de investigação das causas, passa então a aplicar esse critério aos seus predecessores, de modo a averiguar quais causas eles tinham descoberto, e também para determinar quantas causas existem⁶. Nos diversos contextos em que ocorre essa prestação de contas com a tradição, a conclusão de Aristóteles é sempre a mesma: os fisiólogos até então, de Tales a Demócrito, e mesmo Platão, em sua busca pela ἀρχή, pelo princípio da realidade, distinguiram, alguns com clareza, outros não, até três causas, a saber: (1) a causa material, compreendendo-se que um ou mais elementos materiais seriam o ὑποκείμενον, o substrato de toda realidade, e por isso princípio; (2) a causa eficiente ou motora (que é aquela causalidade própria da historiografia), ou seja, a causalidade do movimento, pois percebeu-se a necessidade de se explicar como que do princípio simples veio a ser nosso mundo complexo; e (3) a causa formal, entrevista pelos pitagóricos e eleatas e clarificada por Platão, que, constatando que tudo na natureza vem a ser e perece, num processo de constante transformação, percebeu-se que nada de material teria estabilidade para ser o primeiro e derradeiro princípio da realidade, devendo este, portanto, ser a forma, que é eterna e imutável. No entanto, nenhum deles, segundo Aristóteles, havia se dado conta de que havia uma quarta causa para além dessas três: trata-se da causa final, isto é, o ἔνεκα, o *em prol de que, em vista de que* de algo, tanto no sentido de completude e acabamento quanto de finalidade e bem⁷.

Como Aristóteles se arroga de ter sido o primeiro a ter visto claramente esta quarta causa, ele deve ter considerado necessário criar tanto uma expressão quanto um termo para designar sua descoberta, pois não havia nada no léxico filosófico precedente que pudesse se adequar perfeitamente. Por conseguinte, creio que esse fim, esse *em vista de que*, é expresso, numa perspectiva metafísica, primeiramente como τὸ τί ἦν εἶναι, isto é, numa tradução literal, “o que era para ser”, que, sendo a própria causa formal, de certo modo é um λόγος, é uma “definição”, uma expressão de essência, de “quididade”; e, em segundo lugar, o fim também é expresso como ἐντελέχεια, cunhado por Aristóteles a partir de ἐντελής, completude, acabamento, e ἔχειν, ter, possuir — ou seja, ἐντελέχεια seria, literalmente, um estar de posse de sua completude, um ter alcançado a plenitude. Com efeito, o τὸ τί ἦν εἶναι é a causa final projetada, seu *design* ou desígnio, e por isso um λόγος, ao passo que a ἐντελέχεια é causa final realizada: o que era para ser agora é, cumpriu-se. Não à toa Aristóteles expressará claramente: “o ἔνεκα é o τέλος e o λόγος da οὐσία” (ARISTÓTELES, *Geração dos animais*, 715a5). Destarte, essas duas noções são mutuamente complementares e, em certo sentido, dizem o mesmo: as causas formal e final são intrínsecas.

Dito de outro modo: natureza, para Aristóteles, é concebida de duas maneiras, como forma e como matéria. Aos entes que são *por* natureza, isto é, dotados tanto de matéria quanto de forma,

⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 982a12-14; 982b24-25; α, 993b23 ss.; *Física*, II, 194b16-20; *Analíticos posteriores*, 71b9-11; 94a20; *Geração dos animais*, 715a1 s.

⁶ Sobre esse embate de Aristóteles com a tradição acerca das causas, cf. HANKINSON, 1998.

⁷ Para uma apresentação e discussão mais detalhada da noção de causa final aristotélica e suas questões, cf. GUTHRIE, 1981 pp. 106-129; HANKINSON, 1998, pp. 125-160; BROADIE, 2007; DUDLEY, 2012.

e que por si mesmos são dotados de movimento (ou seja, os viventes), a forma é mais natureza do que a matéria, embora a matéria, enquanto substrato, seja imprescindível⁸. Isso quer dizer que, para esses entes, a forma é mais propriamente a sua essência (pois essência é um sentido de natureza), mas que nunca é separável realmente, pois a natureza sempre subsiste num substrato material, sendo separável apenas segundo a definição — e por conta disso que a causa formal é λόγος da οὐσία. A forma dos viventes, sua οὐσία, será denominada por Aristóteles como ψυχή, alma. E a alma, enquanto forma e essência dos viventes, contém em si mesma o movimento e a finalidade, isto é, a alma é tanto a causa eficiente quanto a causa final dos viventes. Isso significa que a causa formal é responsável, responde pelas causas eficiente e final. Por conseguinte, a forma é tanto o que algo é, quanto o que algo era para ser, como também a capacidade de atualização dessas potências em vista de sua plenitude, pois isso, passar da potência ao ato, é movimento. Tudo isso perfaz uma unidade, distinguível apenas no discurso, não *in re*⁹.

Com efeito, o ponto de Aristóteles então é: dado que, segundo ele, nenhum filósofo precedente havia entrevisto com clareza ou mesmo concebido essa noção de causa final, toda a problemática do movimento e do primeiro princípio da natureza estava fadada a nunca se resolver de maneira satisfatória. Pois a causa final é, ontologicamente, a primeira: não o que algo é presentemente, tal como se dá agora, e sim o que algo *era para ser* perfeitamente, é que é o verdadeiro fundamento de sua existência¹⁰. Pois esse *o que era para ser*, sendo a causa formal, implica a definição, o λόγος, de sua plenitude ou completude, isto é, implica o seu *ato*, e ato agora nos seus dois sentidos, tanto no sentido da ἐντελέχεια como também daquilo que Aristóteles chamará de ἐνέργεια, o obrar, a “energia” do movimento em prol da plenitude, e, portanto, implica também o λόγος no sentido de *razão de ser*.

Tudo que é *por natureza*, ou seja, todos os viventes, possuem ἔνεκα; em outras palavras, todos os viventes são, existem em vista de algo. Desse modo, podemos afirmar que o ἔνεκα, a causa final, é a *chave metodológica* das investigações aristotélicas sobre a natureza e a vida, em todos os níveis físicos. Pois três são os saberes, três ciências concernentes à natureza, dado que três são os objetos da natureza (e, segundo Aristóteles, uma ciência se define por seu objeto): (1) há os entes imóveis, isto é, não suscetíveis ao movimento, e por isso eternos e incorruptíveis; (2) há os entes que se movem, mas são incorruptíveis, pois movimento se diz de muitos modos, e nem todo movimento é mutação; e (3) há os entes que se movem e se corrompem. Tratam-se, respectivamente, (1) dos motores transcendententes; (2) dos astros e dos céus; e (3) dos viventes e demais entes “sub-lunares”. Quanto aos primeiros, que são pura forma e não possuem matéria nem movimento (pois o movimentar-se necessita da matéria como substrato da mudança), sua causa final só pode ser a sua própria causa formal, isto é, sua forma é seu próprio fim; quanto aos segundos, que se movimentam, mas o fazem de tal modo que participam do eterno, e se trata de um movimento necessário, já que não se corrompem e nem participam do acaso, a sua causa final é o próprio movimento, isto é, seu movimento é seu próprio fim; quanto aos terceiros, os entes por natureza, que se movimentam em todos os sentidos, seu fim é a sua plenitude ou completude; porém, nesse caso, tais noções devem necessariamente se dar no *tempo*. A espécie é eterna, mas o determinar de uma espécie depende da investigação dos indivíduos que a compõem, deve-se analisar seu desenvolvimento temporal, seu processo peculiar de amadurecimento, enfim, suas *diferenças específicas* que definirão tal espécie enquanto um universal. E, como a noção de completude varia de espécie para espécie, e há uma miríade abissal de diferentes espécies na natureza, a causa final dos

⁸ Para os sentidos de natureza em Aristóteles, cf. *Metafísica*, Δ, 1014b17-35.

⁹ Sobre as quatro causas na filosofia da natureza de Aristóteles, cf. ANGIONI, 2011.

¹⁰ Leitura esta que vai de encontro à grande parte das interpretações modernas e contemporâneas de Aristóteles, que viam a causa final na física e biologia aristotélica como meramente ôntica, e não ontológica. Para uma melhor contextualização dessa discussão, cf. CAMERON, 2002.

diversos viventes é uma questão, um problema, e é isso que o investigador da natureza deve pesquisar e descobrir, é essa a sua tarefa. Notem que em toda essa gradação dos saberes a causa final é sempre a chave da investigação, é sempre o método, o caminho a se percorrer rumo à verdade.

Aristóteles admite que a contemplação dos astros eternos é mais nobre e divina do que os estudos daquilo que vem a ser e perece. Contudo, nossos sentidos são muito limitados para se investigar propriamente esses entes celestes, e então temos muito mais sucesso estudando os entes que nos são mais próximos. Ou seja, a investigação dos viventes é mais instigante e mais precisa, e tal exequibilidade concede valor a essa tarefa. Ainda assim, ele diz (num raro arroubo poético, diga-se de passagem) que a alegria que obtemos contemplando as coisas celestes, ainda que nosso saber sobre elas seja escasso, ainda é maior do que a alegria advinda do estudo mais acertado de outras coisas, do mesmo modo que um vislumbre fugaz do amado causa-nos mais alegria do que a visão acurada de uma outra coisa qualquer (ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, I, 644b23-35).

Nesse sentido, Aristóteles dirá que o movimento da natureza se dá de dois modos, pois há tanto o movimento dos entes incorruptíveis quanto o movimento dos corruptíveis. Dado que o movimento sempre se dá por *ἀνάγκη*, necessidade, e que duplo é o movimento, então deverá também ser dupla a compreensão de necessidade. Há uma necessidade *ἄπλως*, simples, “absoluta”, própria dos *αἰῶδιοις*, dos eternos, e há uma necessidade *ἐξ ὑποθέσεως*, “condicional”, própria de tudo do âmbito da geração e corrupção (ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, I, 639b23-25). Tais necessidades são impostas pela causa final: como a causa final dos astros é seu próprio movimento, tal movimento é necessário e neste simples mover está a sua plenitude; como a causa final dos viventes, sua completude, sua *ἐντελέχεια*, dá-se no tempo, em meio ao acaso e corrupção, suas necessidades serão várias e complexas, condicionadas em prol de seu *τὸ τί ἦν εἶναι*, de seu *design* ontológico. Por conta disso, a investigação desses dois tipos de entes não pode seguir o mesmo método, ou seja, o investigador dos viventes não pode operar como um astrólogo em sua investigação dos astros. Para Aristóteles, o grande erro de seus predecessores foi justamente o de terem investigado todos os âmbitos da natureza indistintamente, seguindo o mesmo método, e cometeram esse erro por carecerem da noção de causa final (ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, I, 639b5-10; 642a24-26).

2 A ESCALADA ANÍMICA

Levando-se em conta que o método aristotélico é sempre o de seguir a causa final, guiando-se e tendo por horizonte aquilo que algo era para ser perfeitamente, tem-se então que, para falar do ser humano em sua integralidade de corpo e alma, Aristóteles não vai partir do corpo de um ser humano à vista como se fosse um dado pronto e acabado, cheirando a formol, e dissecá-lo; ao contrário: ele, contemplando a causa final do ser humano, o que ele *era para ser*, vai se orientar *sub specie anima*, já que a alma é a natureza, a essência e a forma dos viventes, princípio e fim de seu movimento, e construir, por meio do discurso, um corpo perfeito e acabado, um modelo ideal, conforme o projeto delineado pela alma.

Ademais, no pensamento aristotélico o ser humano será como que o modelo dos demais viventes, que serão explicados na maior parte das vezes por analogia em relação a ele; Aristóteles parece ter um certo espírito protagórico, onde o homem acaba sendo a medida, se não de todas as coisas, ao menos de todos os viventes. Inclusive porque, sendo a alma humana a mais complexa,

ela potencialmente abarca em si todas as demais. Ela é como um pentágono: potencialmente abarca em si um quadrado, no caso, a alma sensitiva, que, por sua vez, potencialmente abarca um triângulo, a alma vegetativa¹¹. Ou seja, a alma humana possui em comum as faculdades e aptidões das almas dos demais animais e das almas das plantas, mas ainda assim há algo nela que transborda, há nela umas pontas soltas.

De modo geral, a alma, ainda que nascendo num mundo de mudanças e transformações com uma boa dose de acaso, operará sempre a partir de uma série de necessidades em prol de seu movimento próprio tendo em vista sua completude, e serão essas necessidades que irão pautar seu desenvolvimento e seus graus, no sentido de que o vivente menos complexo será o que tiver menos necessidades, e o mais complexo, o ser humano, o que possuirá mais necessidades¹². Essas necessidades expressar-se-ão por meio de funções, aptidões, faculdades, capacidades etc. Do mesmo modo que, para o camponês se aquecer no inverno, é necessário que faça uma fogueira, e, para fazer a fogueira, é necessário cortar lenha, e para tal é necessário um machado afiado, e, para ser afiado e funcionar bem, é necessário que seja de ferro ou bronze, também a alma vai manifestando e produzindo seus instrumentos conforme a necessidade. É necessário para a alma, sobretudo, nutrir-se para se manter viva e poder crescer e se desenvolver; para que seu medrar seja possível, são necessários órgãos aptos para consumir e processar alimentos; para isso os órgãos terão que ser constituídos de elementos determinados, como terra, fogo ou água; mas tais elementos e suas propriedades, como o seco e o úmido, não se complementam de qualquer maneira; por conseguinte, para que esses órgãos funcionem propriamente, é necessário um organismo que harmonize os diferentes elementos e propriedades dos diferentes órgãos, bem como as diferentes funções e aptidões da miríade de necessidades da alma; para que tal organismo seja possível, é necessário um *corpo*. E é por causa disso que Aristóteles assevera, com todas as letras: “assim como o machado, o corpo é instrumento” (ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, I, 642a9-11). Organismo, órgão, ὄργανον, diz, literalmente, “instrumento”. Cada órgão é um instrumento da alma para realizar suas aptidões, suas funções, *suas necessidades*.

Logo, conforme o método aristotélico, *não é por haver o órgão que há a função*, mas justamente o contrário: *é por haver a função, a aptidão, que há o órgão*. Não é porque o homem tem olhos que ele vê, é porque ele é apto para ver que ele desenvolve olhos. O órgão é feito pela alma pelo mesmo motivo que o ninho é construído pelo joão-de-barro e o machado é produzido pelo homem: para suprir uma de suas necessidades. É por isso que o corpo, σῶμα, por si só, sem uma alma a insuflá-lo, é meramente um cadáver, um boneco de marionete sem titereiro, conservando apenas acidentalmente a aparência de uma pessoa.

2.1 A alma vegetativa

O primeiro degrau da escada anímica é, naturalmente, a geração da vida. Segundo a concepção aristotélica, a semente do macho é responsável pela forma do novo ser, pois é princípio de movimento e geração, e a fêmea fornece a matéria, a terra ou solo onde se planta a semente¹³.

¹¹ Essa analogia da alma com as figuras é insinuada pelo próprio Aristóteles: cf. *De anima*, II, 414b20-32.

¹² Que o ser humano é o mais carente dos animais já havia sido tematizado por Hesíodo e Platão, no mito de Prometeu. Cf. HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 42-105; PLATÃO, *Protágoras*, 320c8-322d5.

¹³ Cf. ARISTÓTELES, *Geração dos animais*, I, 716a-b12; *Sobre as plantas*, 817a. Nessa passagem de *Geração dos animais*, Aristóteles associa explicitamente o feminino à terra, e o masculino ao sol e ao céu.

O próprio termo “matéria”, que vem de *mater rerum*, “mãe das coisas”, evoca maternidade. No caso das plantas, a semente é literalmente plantada no solo, na (mãe-)terra. Excetuando-se a agricultura, que é técnica humana, na natureza é necessário que o vento carregue a semente das plantas para que elas possam se reproduzir; nos animais ocorre algo análogo: diz Aristóteles que toda emissão de esperma é antes precedida por um πνεῦμα¹⁴, sendo a ejaculação da semente do macho no útero da fêmea o insuflar de uma nova vida, vida que, em si mesma, é vento que sopra. Tais são as causas eficientes de tudo que vive (ARISTÓTELES, *Geração dos animais*, I, 715a13).

Essa união de matéria e forma, fêmea e macho, dá origem a um σύνολον, σύν-όλον, um conjunto, uma totalidade, que no caso é a vida mesma, que se individua num todo complexo de um organismo, ainda que em potência. Das quatro causas que Aristóteles distingue em seu pensamento, a alma, como vimos, responde por três: ela é causa formal, eficiente e final; a matéria, naturalmente, corresponde à causa material. Mas a matéria é também o ὑποκείμενον, o substrato ou sujeito de todo movimento e toda mudança. Sem a matéria, e, portanto, sem o corpo, a alma, e, por conseguinte, a vida, não tem seu instrumento de trabalho. A alma se desenvolve como se montasse a sua oficina de ferramentas: quanto mais ferramentas tiver, mais capacidades poderá desenvolver e mais obras poderá realizar. Ou seja, a matéria, o corpo, é indispensável, é de uma necessidade absoluta para que a vida sub-lunar possa alcançar sua plenitude. É por isso que deficiências físicas serão pensadas por Aristóteles em termos de privação, στέρησις: assim como ocorre com um carpinteiro, que, caso perca seu serrote, terá seu trabalho, sua função limitada, pois estará privado da capacidade de serrar madeira, também a alma, privada de um de seus órgãos, ficará privada de uma capacidade ou função.

A primeira coisa que a alma precisa garantir é a sua nutrição, sua subsistência. Portanto, a primeira parte da alma a ser desenvolvida é sempre a vegetativa, que, além de produzir os órgãos necessários para se nutrir, também é responsável pelo crescimento e amadurecimento do organismo, e seu fim é a sua reprodução. Todos nós começamos a viver “vegetando” no útero de nossas mães, obtendo dela nutrição, como se o cordão umbilical fosse uma raiz plantada no rico solo materno, e, graças a isso, vamos conseguindo formar nossos próprios órgãos, o que nos faz crescer e desenvolve nosso corpo. A parte vegetativa da alma é a primeira porque é a base, o fundamento de toda a vida (ARISTÓTELES, *De anima*, II, 413a31 s.)¹⁵. O próprio termo φυτόν, planta, vem do verbo φύω, brotar, medrar, nascer, florescer, trazer à luz, mesma raiz de φύσις. Ela não só perpassa o todo da existência de tudo que vive, como também é a que possibilita a perpetuação da espécie. Um organismo propriamente maduro é aquele que alcançou o amadurecimento sexual, que é o ἔνεκα da alma vegetativa, e, em certo sentido, também o ἔνεκα de toda a vida.

Como se comprovasse que a natureza da vida é *ascendente*, a alma vegetativa é responsável por todos os órgãos considerados por Aristóteles como *inferiores*, tanto em sentido espacial quanto em dignidade: estômago, intestinos, órgãos sexuais etc. As plantas, que dão nome à alma vegetativa, pois esta lhe é a sua própria, têm, por analogia, apenas órgãos desse tipo: as raízes que se nutrem do solo, o caule que propicia o crescimento, as flores e os frutos para a reprodução etc. Por isso que Aristóteles dirá que as noções de “alto” e “baixo” para cada ente são relativas: em relação ao

¹⁴ “Ἐν δὲ τῇ τοῦ σπέρματος ἐξόδῳ πρῶτον μὲν ἡγεῖται πνεῦμα” ARISTÓTELES, *História dos animais*, IX, 586a15. Cf. também *Geração dos animais*, 718a14, 728a10, 737b30-36, 738a1; *Partes dos animais*, 689a30-31; *Sobre as plantas*, 821a; *Problemas*, 878b39, 879a15, 953b33.

¹⁵ Se voltarmos a pensar na metáfora das figuras para representar as partes da alma, onde a alma vegetativa seria um triângulo, tem-se que o quadrado da alma sensitiva pode ser composto por dois triângulos, e o pentágono da alma intelectual, por três. Ou seja, a alma vegetativa, a dimensão mais bruta da vida, é a peça chave capaz de compor todas as demais.

universo, a raiz, que para as plantas é como a boca, está embaixo, e as flores e frutos, seus órgãos sexuais, estão em cima.

No ser humano, mais do que nos outros animais, a distinção entre parte superior e inferior faz-se segundo as próprias posições naturais. Por outras palavras, as partes alta e baixa do homem são definidas de acordo com as partes alta e baixa do universo (ARISTÓTELES, *História dos animais*, I, 494a26-29)

Assim, o fato do homem andar ereto sobre duas pernas, com o corpo disposto conforme as orientações próprias do universo, seria mais uma prova de sua maior ascendência na hierarquia dos viventes.

2.2 A alma sensitiva

Mas a vida se expressa de muitos modos¹⁶, e Aristóteles dirá que, como o próprio nome indica, participam mais intensamente do ζῆν, do viver, os ζῷα, os animais¹⁷. O aspecto essencial dos animais, em contraposição às plantas, é que eles são dotados de αἴσθησις, percepção sensível. É por isso que se convencionou dizer que a alma dos animais é “sensitiva”. É claro que muitos dos animais são dotados também de locomoção, e alguns, como veremos, até de memória, mas a única característica que engloba todos, do elefante ao pólipo, é a αἴσθησις. Dizer isso já indica que há uma escala, uma hierarquia entre os animais, há uns que são muito pouco complexos, ao passo que outros são extremamente complexos. Quanto mais complexo for um animal, mais faculdades, aptidões ou potências ele terá; o ser humano, solitário no topo dessa escala, será tão mais complexo que a sua alma será de outro tipo, apesar de ele continuar sendo um animal.

Consideraremos aqui apenas os animais mais complexos, que Aristóteles denomina animais sanguíneos. E isso porque o sangue é, para Aristóteles, um princípio vital; prova disso é que, segundo ele, o próprio esperma seria fundamentalmente sangue, e por isso é gerador de vida. Os animais sanguíneos seriam, assim, os “mais vivos”, seres onde a vida se dá ou acontece de maneira mais intensa. Para esses seres, há uma miríade de riquíssimas novas funções e aptidões da alma, e conseqüentemente ela formará órgãos de uma complexidade impressionante e de um detalhamento tão perfeccionista que, dirá Aristóteles, a análise do organismo dos animais nunca cessará de causar espanto e maravilhamento aos que realmente amam o conhecimento. Mas dentre todas as suas exuberantes ferramentas, cérebro, pulmões, fígado, baço, pâncreas, rins etc., a alma sensitiva deve, sobretudo, cuidar do coração. Para Aristóteles, o coração, καρδιά, é a sede da alma sensitiva; ele

¹⁶ Sobre a continuidade entre vegetais e animais, cf. ARISTÓTELES, *História dos animais*, VIII, 588b.

¹⁷ Nosso termo “animal” vem do termo latino *anima*, que significa sopro, e é como se verteu para o latim o termo grego ψυχή. Literalmente, então, animal é o “animado”, o que possui alma, o que é insuflado pelo sopro de vida. *Anima* é também cognato de *animus*, ânimo, termo que, apesar de expressar aquilo que os gregos chamavam de θυμός, que, em certo sentido, é a sede das paixões, curiosamente não advém dele: *animus* vem, na verdade, do grego ἄνεμος, que significa vendaval ou uma forte brisa. Se a *anima* é um sopro, o *animus* é a sua turbulência, uma procela, quando o sopro revoltado se transforma num vento de tempestade, uma tormenta de paixões.

A *Scala Animae* de Aristóteles

GALL, Felipe

diz expressamente: o coração é “αἰσθητικῆς ψυχῆς ἀρχή”, “o princípio da alma sensitiva” (ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, III, 672b17). Prova disso, segundo Aristóteles, é que a sábia natureza reservou para ele o lugar de honra no corpo:

E <o coração> tem também a posição do espaço de primado e governança: pois está próximo do centro, <porém> mais para cima do que para baixo, e mais para frente do que para trás; porque a natureza assenta o mais honrado no <lugar> mais honroso, a não ser que algo maior a previna (ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, III, 665b17-21).

E a comprovação desse lugar privilegiado que a natureza concedeu ao coração encontra-se por excelência no ser humano, o mais complexo, logo, o mais realizado, de seus rebentos. Ademais, diz Aristóteles que já nos embriões se nota que o coração é a primeira parte a se mover: *primum vivens, ultimum moriens*, o primeiro a viver e o último a morrer, como se ele próprio fosse dotado de vida — o animal dentro do animal. Trata-se do monarca do corpo animal, seu ἀρχός ou *príncipe*.

Falar em alma sensitiva acarreta, claro, o tema dos sentidos. Dos cinco sentidos, o tato parece ser o único sentido comum a todos os animais. Podemos até mesmo ousar ir além, e afirmar que o tato é o sentido por sinédoque. Diz Aristóteles: “o tato é o primeiro a subsistir de todos sentidos” (ARISTÓTELES, *De anima*, II, 413b4-5), como também afirma que “sem o tato, nenhum dos outros sentidos subsiste, embora o tato subsista sem os outros, pois diversos animais não têm nem visão, nem audição, nem percepção de odor, [mas têm tato]” (ARISTÓTELES, *De anima*, II, 415a5-6). E o fato de todos os animais possuírem tato vai implicar também que todos os animais experimentam sensações de prazer e dor, o que, por sua vez, implica que os animais devam ser dotados de ὄρεξις, desejo, que se desdobra em ἐπιθυμία, apetite, e θυμός, ânimo. Todas essas faculdades ou potências radicam-se, segundo Aristóteles, no coração, assim como o próprio tato; em outras palavras, portanto, o tato é o sentido próprio do coração (ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, II, 10, 656a27-31). O paladar, sentido do gosto, que evidentemente está relacionado à sensação de prazer e com o desejo e o apetite, é tido por Aristóteles explicitamente como uma forma de tato¹⁸, e por isso também é um sentido radicado no coração, por mais que a língua seja seu órgão imediato.

E o motivo disso é que, para Aristóteles, o meio corpóreo que a alma usa para sentir é o sangue. Ou seja, não é a pele o órgão próprio do tato, pois a pele só pode sentir na medida em que esteja irrigada de sangue. Ora, o coração é o princípio de todo o sangue (ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, III, 666a33), e o responsável por sua circulação pelo corpo. Por conseguinte, é ele, em última instância, a sede do tato. É também por isso que até mesmo os sentidos mais elevados e mais imateriais, a audição e a visão, são, de certo modo, formas de tato: não só porque até mesmo os olhos e os ouvidos necessitam de sangue para operarem, mas também porque sentir algo é propriamente ter *contato* com algo. Ademais, um barulho muito alto, ou uma súbita luz ofuscante, *causam dor* aos ouvidos e aos olhos, pois há demasiado contato com os órgãos, um contato muito forte. É justamente por isso que o tato é não só o primeiro sentido, como é também aquele que subsiste em todos os demais; logo, o princípio de toda sensação. Poderíamos pensar que o tato, por si só, distingue as propriedades da matéria, do que é tangível: áspero e liso, seco e úmido,

¹⁸ “ἡ γὰρ ἀφή τῆς τροφῆς αἰσθησις.” Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, II, 414b7 s. Cf. também ARISTÓTELES, *Do sentido e dos sensíveis*, II, 439a1-2. É por isso que Aristóteles dirá que “ὅτι τῶν ζῶντων τοῖς ἔχουσιν ἀφήν καὶ ὄρεξις ὑπάρχει”. *De anima*, II, 414b15.

A *Scala Animae* de Aristóteles

GALL, Felipe

quente e frio etc.; já a visão capta a forma, e por isso, sendo metafisicamente coerente, a visão é, para Aristóteles, o sentido mais elevado e mais nobre. Entretanto, ainda assim a visão necessita, para operar, de luz e de cores, que beiram a imaterialidade, mas ainda são materiais. Destarte, poderíamos dizer que a visão é o grau mais refinado e elevado de tato, logo, o mais refinado e elevado sentido. Assim, embora todos os cinco sentidos possuam órgãos de captação *imediate*, todos acabam, no fim das contas, remetendo-se ao coração, que faz a *mediação*.

Em última instância, é porque a alma sensitiva é fundamentalmente dotada de tato, e consequentemente, de capacidade de sentir e distinguir prazer e dor, que ela desenvolve um corpo com capacidade motora como instrumento para realizar o fim de buscar o prazer e evitar a dor. Dito de outro modo: muitos dos animais são dotados de locomoção, ou seja, de um corpo com membros articulados capazes de movimento e deslocamento, porque se locomover é uma necessidade vital da alma sensitiva para alcançar seu fim de ter prazer e se satisfazer, e de evitar a dor e fugir do sofrimento. Com esse instrumento, isto é, o corpo flexível capaz de se locomover, a alma pode atualizar suas potências desejantes. O animal pode caçar o que lhe é aprazível, como também fugir dos perigos que o ameaçam. Destarte, o fim do movimento animal é a satisfação e o repouso. Assim, o coração, núcleo da sensibilidade, é também tanto o princípio do movimento dos animais e de sua percepção de prazer e dor, como também é o seu fim ou limite (ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, III, 666a11-14).

No fundo, há nos animais esse instinto de sobrevivência tão acentuado porque eles têm necessidade de preservar a própria vida para poderem se reproduzir. Garantir a prole e a consequente perpetuação da espécie é a programação básica *hardwired* em todos os animais, é a grande necessidade que pulsa em seu ser. E não é coincidência que o sexo entre animais sanguíneos envolva tudo aquilo que é próprio e essencial da alma sensitiva: tanto o uso aflorado de todos os sentidos, mas em especial do tato, como também prazer, dor, desejo, apetite, ânimo... Donde pode-se concluir que o sexo é a expressão essencial da animalidade do animal, a própria realização e consumação da alma sensitiva, sua plenitude. Por isso que, fundamentalmente, o *ἔνεκα* da alma sensitiva não difere do da alma vegetativa: o animal também busca, essencialmente, nutrição, crescimento e reprodução, só que o faz de maneira muito mais complexa, intensificada e *animada* que as plantas, com muito mais recursos, mais emoções, enfim, com muito mais *vida*.

Entretanto, por mais que a reprodução seja a grande obra dos animais, seu modo de se perpetuar na eternidade, que é talvez o principal fim da vida, Aristóteles vai afirmar que:

A reprodução não é a única obra dos animais (já que ela é comum a todos os viventes), mas eles também participam de algum conhecimento, uns mais, outros menos, e outros muito pouco. Pois eles possuem percepção sensível, e a percepção é um modo de conhecimento (*γνώσις*) (ARISTÓTELES, *Geração dos animais*, I, 731a30-33).

Ou seja, também a *αἴσθησις* tem gradações, diferentes graus de *μετέχω*, do participar, de *participação* no conhecimento. Todos os animais, sendo dotados de alma sensitiva, participam do conhecimento em algum grau. Na famosa passagem bem no início do primeiro livro de sua *Metafísica*, lemos: “Os animais são, por natureza, dotados de *αἴσθησις*; embora em alguns deles ela não engendre memória, em outros, por outro lado, ela engendra” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 980a27-29). Esses animais que são dotados de memória são, consequentemente, também dotados

de φαντασία, imaginação, pois a memória opera com os φαντάσματα oriundos da imaginação, que, por sua vez, são retenções imagéticas da experiência sensível; como são também μαθητικός, capazes de aprender (ou de serem adestrados), e, por conta disso, participam um pouco da *experiência* (ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 980b27). E, sendo partícipes da experiência, tem-se que tais animais são também, de certo modo, φρόνιμοι (ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 980b21), que podemos traduzir por *sensatos*, mantendo a semântica comum com a sensação.

Numa passagem chave do *De anima*, Aristóteles vai afirmar que a alma, segundo a dupla potência definidora dos animais, é capaz tanto de *discernir* — que é obra tanto do pensamento quanto da αἴσθησις — quanto de se movimentar e locomover (ARISTÓTELES, *De anima*, III, 432a15-17). Repito aqui para enfatizar: também os animais são κριτικοί, capazes de discernir. Por conseguinte, a αἴσθησις é, de certo modo, um *judgar*, só que, no caso dos animais, é como se fosse um juízo “pré-predicativo”, pois não é verbal ou verbalizável, é meramente, puramente instintivo. Desse modo, os animais são capazes de *experimentar*, compreender a realidade ao seu redor, sabendo distinguir o prazer da dor, o doce do amargo, o quente do frio, o seguro do perigoso, o saudável do doente ou nocivo, enfim, uma série de distinções e, de certo modo, juízos, que conduzem constantemente a decisões de como agir. Confirmando isso, Aristóteles assevera:

Sempre que se quiser apontar sobre a correção e o erro da αἴσθησις, então tem-se que admitir que o percebido é um distinguir, sendo o distinguir ou correto ou incorreto, e desse modo a αἴσθησις seria sobre a correção (ὀρθότης) e o erro (ἀμαρτία) (ARISTÓTELES, *Tópicos*, II, 111a15-18).

A grande diferença entre a ação animal e o agir humano é que não há reflexão moral nas ações dos animais, dado que eles não deliberam e não possuem φρόνησις, que é uma sensatez *racional*, ou “prudência”. E basta observarmos a (entre muitas outras) “crueldade” e a “inclemência” do mundo animal para constatar isso. Todavia, a experiência dos animais demonstra que, ainda assim, alguns deles de fato são φρόνιμοι, sensatos. Podemos agora passar a também traduzir o φρονέω por *ponderar*, já que implica um pesar, um pender da decisão, uma inclinação. No caso dos animais, o φρονέω, ponderar enquanto o peso da inclinação, é puro instinto. No fundo, o que está sendo dito aqui é que, segundo a perspectiva aristotélica, o coração, em última instância, é também a fonte, a origem e a sede da chamada *faculdade de julgar*¹⁹.

Munidos dessas reflexões, fica agora claro o sentido dessa estranha passagem de Aristóteles:

Pois o olfato parece análogo à gustação e, similarmente, as espécies dos sabores são análogas às dos odores. Mas temos a gustação mais acurada, por ser uma espécie de tato, e por ser este o mais acurado sentido do homem; pois, quanto aos outros, ele é inferior a muitos animais, mas, quanto ao tato, em muito se distingue dos outros em acuidade. Por isso também é o de melhor ponderação entre os animais (φρονιμώτατόν ἐστι τῶν ζώων) (ARISTÓTELES, *De anima*, II, 421a16-23).

¹⁹ Basta olharmos para as reflexões da Modernidade sobre essa faculdade para percebermos que ela sempre e invariavelmente está relacionada com a *estética* e o *gosto*. E, do gosto, vem também o sabor, que é, radicalmente, saber: *sapere* é *sapere*, e vice-versa.

O ser humano é o animal que possui o gosto mais refinado e o tato mais apurado, e por isso ele é o mais *sensato* e o mais *ponderado* dos animais: o mais capaz de discernir e de julgar. Isso significa que *o homem é o mais sensível dos animais*, é o ser com a alma sensitiva mais intensificada, ou melhor, o ser onde o aspecto sensitivo da vida mais se intensifica: uma sensibilidade tão exorbitante que vai extrapolar até mesmo os limites do corpo e, desse modo, acaba revelando outras capacidades e potências da vida.

2.3 A alma intelectiva

A sensibilidade do ser humano é tão intensa que o coração não dá conta de governá-la sozinho. Não podemos nos esquecer que o coração, por mais especial e importante que seja, ainda é um órgão, ainda é um instrumento da alma sensitiva, é o palácio que ela constrói para abrigar-se e exercer suas régias funções. Se no caso dos animais o coração exerce o controle pleno de todo o corpo, com o ser humano não é assim: a alma humana até preserva o coração como o regente do corpo, mas elege um primeiro-ministro para lidar com suas funções próprias, e este é o *voûç*, o intelecto ou espírito.

O *voûç*, a essência mesma da alma humana, não é corpóreo, e por isso Aristóteles dirá que o homem é o único animal que participa do divino (ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, II, 656a7-8). E a razão para tal é a seguinte:

Ora, se o pensar é como o perceber, ele seria ou um certo modo de ser afetado pelo inteligível ou alguma outra coisa desse tipo. É preciso então que esta parte da alma seja impassível, e que seja capaz de receber a forma e seja em potência tal qual, mas não o próprio objeto; e que, assim como o perceptivo está para os objetos perceptíveis, do mesmo modo o intelecto está para os inteligíveis. Há necessidade então, já que ele pensa tudo, de que seja sem mistura — como diz Anaxágoras —, a fim de que domine, isto é, a fim de que tome conhecimento: pois a interferência de algo alheio impede e atrapalha. De modo que dele tampouco há outra natureza, senão esta: que é capaz. Logo, o assim chamado intelecto da alma (e chamo de intelecto isto pelo qual a alma raciocina e supõe) não é em atividade nenhum dos seres antes de pensar. Por isso, é razoável que tampouco ele seja misturado ao corpo, do contrário se tornaria alguma qualidade — ou frio ou quente — e haveria um órgão, tal como há para a parte perceptiva, mas efetivamente não há nenhum órgão (ARISTÓTELES, *De anima*, III, 429a13-27)

O *voûç*, potencialmente, pode pensar tudo. Se ele tivesse uma causa material, um órgão físico, as afecções corpóreas implicariam uma necessária limitação de sua capacidade; logo, o *voûç* é imaterial e como que separado do corpo. O *voûç*, a essência do humano, por ser potencialmente infinito, não tem *lugar* no corpo, que é a própria expressão natural da finitude, e por isso o ser

A *Scala Animae* de Aristóteles

GALL, Felipe

humano é, fundamentalmente, ἄτοπος, estranho, estrangeiro em meio à natureza. A alma humana, embora unida ao corpo, excede a sua proporção: é como se o corpo humano fosse um cobertor curto, que, se cobre a cabeça, descobre os pés. O ser humano é, efetivamente, desproporcional, um todo maior do que a soma das partes.

Ainda assim, Aristóteles não vê outra solução para falar do νοῦς a não ser compará-lo, metaforicamente, a um instrumento:

O intelecto é de certa maneira em potência os objetos inteligíveis, mas antes de pensar nada é em atualidade; e em potência é assim como uma tabuleta em que nada subsiste atualmente escrito, e é precisamente isto o que ocorre no caso do intelecto. E ele próprio é inteligível tal como os objetos inteligíveis, pois no tocante ao que é sem matéria, o que pensa é o mesmo que o pensado (ARISTÓTELES, *De anima*, III, 429b30-430a4, grifo meu).

O intelecto, a mente ou o espírito, não é, portanto, uma “coisa”, mas pura potência. A tabuleta de cera, a famosa *tabula rasa*, enquanto não é grafada, pode potencialmente abarcar qualquer letra, palavra e enunciado, seja para formar um silogismo ou para escrever um conto, uma estória, um roteiro, um *script*; como também pode ser usada para se desenhar imagens, projetos, diagramas, e até mesmo criar histórias em quadrinhos numa sucessão imagética; assim como pode também ser usada para se fazer cálculos, contas, expressões algébricas e figuras geométricas. E o mais admirável é que, mesmo depois de ter sido marcada por qualquer uma dessas coisas, ela sempre pode ser apagada mais uma vez, voltando a ser pura potência.

Não podemos deixar de notar o quanto essa metáfora é *material*: o νοῦς seria algo análogo à *materia prima*, isto é, uma matéria sem nenhuma forma, e que justamente por isso é infinita potência de receber qualquer forma, mas que, propriamente dizendo, inexistente na natureza, pois nela toda matéria já sempre e necessariamente está unida a uma forma. Com efeito, sendo uma metáfora material, logo, *sensível*, não deveria nos surpreender que Aristóteles ilustrasse o seu modo de agir recorrendo a uma metáfora *tátil*: “E o intelecto pensa a si mesmo conforme a participação do inteligível: pois é tocando (θιγγάνων) o inteligível que o intelecto vem-a-ser, de modo que o intelecto e o inteligível são o mesmo” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Λ, 1072b20-21), o que corrobora a citação anterior, que diz que o próprio νοῦς é inteligível tal como o é aquilo por ele apreendido, “pois no tocante ao que é sem matéria, o que pensa é o mesmo que o pensado”. Tal como o sentido é potência para o sentir, e o sentir (contato) só é propriamente em ato, também o intelecto é potência para o contato com o inteligível, sendo em ato apenas durante esse contato.

Se prestarmos atenção, todos os exemplos enumerados acima quanto aos possíveis usos da tabuleta noética estão essencialmente ligados à *linguagem*, pois até mesmo a matemática é uma linguagem. Ora, se a alma humana é noética, e se é próprio da alma desenvolver seus órgãos, seus instrumentos, para consumir suas necessidades, e se o νοῦς tem *necessidade* da linguagem para ser propriamente, então a alma humana desenvolverá a linguagem. O ser humano é, pois, o animal dotado de λόγος. Dado que o intelecto é imaterial, conseqüentemente o seu instrumento, de modo essencial, também o será. Metaforicamente, contudo, o λόγος é o estilete que grava sinais e símbolos na tabuleta de cera, e, com isso, dá *alguma forma* à pura matéria do intelecto; segundo Aristóteles, algo que une em si matéria e forma é um *existente*. O cortar e grafar do λόγος *através* do νοῦς gera a διάνοια, o pensamento, que é algo que existe, ainda que exista apenas na mente. Mas a alma humana

não se limita a apenas poetar pensamentos para si própria, ela tem também a necessidade de os expressar; e, por conta disso, o ser humano desenvolve a fala, ele é capaz de comunicar seus pensamentos. Mas essa comunicação, para ser efetiva, necessita de alguns princípios e algum ordenamento, o pensamento deve ter alguma estruturação para que sua expressão faça sentido para os outros; assim, a alma humana, de modo a aprimorar o seu instrumento, deixar o seu λόγος mais afiado e preciso, desenvolve a *lógica* — e não deve ter sido por uma felicíssima coincidência do destino que os tratados aristotélicos sobre a linguagem tenham sido reunidos numa obra nomeada *Órganon*.

Desse modo, como não poderia deixar de ser, o desenvolvimento dessas nossas faculdades próprias será o *ἔνεκα* do ser humano: “Para nós, a linguagem (λόγος) e o intelecto (νοῦς) são os fins da natureza” (ARISTÓTELES, *Política*, VII, 1334b15), assevera Aristóteles. Quer dizer: nossa natureza, nossa essência, tem como necessidade última desenvolver a linguagem, e, por meio desta, o intelecto. Esse é o nosso fim, nosso propósito, tal como decretado pela natureza, segundo Aristóteles. Seremos perfeitamente humanos se concretizarmos esse fim.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que gostaríamos de ter deixado claro nas considerações acima é que, nos estudos sobre os animais, o ser humano, por mais que sirva tacitamente de modelo, é constantemente listado como mais um animal dentre os demais²⁰. A razão disso é simples: a física é o estudo do movimento, e movimento em sentido amplo; ora, para que ocorra movimento, há a necessidade da matéria, enquanto o substrato que opera como o sujeito da mudança. Dado que o intelecto é imaterial, ele não pode ser assunto da física e da biologia, e, por conta disso, a análise do ser humano nesses tratados limitar-se-á aos seus aspectos sensitivos e motores²¹. Ou seja: na perspectiva das

²⁰ Por exemplo, nesta passagem: “Há também animais mansos e bravios; uns se mantêm sempre mansos, como o homem e a mula; outros, caso do leopardo e do lobo, são sempre bravios. Outros podem ser rapidamente domesticáveis, como o elefante. Mas a questão pode pôr-se numa outra perspectiva: todos os tipos de animal manso podem encontrar-se também em estado bravo, como os cavalos, os bois, os porcos, os homens, os carneiros, as cabras e os cães.” (“Ἐτι δ' ἡμερᾶ καὶ ἄγρια, καὶ τὰ μὲν αἰεὶ, οἷον ὄνος καὶ ὄρεὺς αἰεὶ ἡμερᾶ, τὰ δ' ἄγρια, ὥσπερ πάροδαλις καὶ λύκος· τὰ δὲ καὶ ἡμεροῦσθαι δύνανται ταχὺ, οἷον ἐλέφας. Ἐτι ἄλλον τρόπον· πάντα γὰρ ὅσα ἡμερᾶ ἐστὶ γένη, καὶ ἄγρια ἐστὶν, οἷον ἵπποι, βόες, ὄες, ἄνθρωποι, πρόβατα, αἴγες, κύνες.”) ARISTÓTELES, *História dos animais*, I, 488a26-30. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Cf. também *Partes dos animais*, 643b4-6.

²¹ “Vejam atentamente agora se compete à física falar acerca da alma como um todo ou sobre algo específico. Pois se é da alma como um todo, nada resta para a filosofia em contraposição à ciência física, porque nesse caso o conhecimento físico seria o da totalidade, tanto do que pode ser quanto do intelecto e dos entes inteligíveis; pois como a alma em sua totalidade abrange o intelecto, também abrange os entes inteligíveis objetos da contemplação, porque do mesmo modo que é para uma, é exatamente para outra: tanto o saber teórico é contemplação da totalidade inteligível, quanto também o saber sensível é de tudo que pode ser percebido, <isto é, falar de uma faculdade da alma implica em também falar de seus objetos; se a física tratasse da alma como um todo, ela tambémalaria de tudo que existe>. <Dado que a física é o estudo do movimento,> pode ser também que não seja a alma em sua totalidade princípio de movimento, ou nem <todas> as suas partes tomadas em conjunto; tem-se que por um lado, portanto, a parte responsável pelo crescimento é aquela das plantas, e por outro lado uma outra parte é responsável pela alteração e percepção, e outra pelo deslocamento, e nenhuma delas é a parte intelectual: pois o princípio de deslocamento também está nos outros animais, e eles não têm pensamento. Portanto fica claro que a física não fala acerca da alma em sua totalidade, pois não é a alma como um todo que é a natureza dos animais, mas são próprias deles apenas algumas partes.” (“(...) νῦν... ἐπιβλέψας, πότερον περὶ πάσης ψυχῆς τῆς φυσικῆς ἐστὶ τὸ εἰπεῖν ἢ περὶ τινος. εἰ γὰρ περὶ πάσης, οὐδεμία λείπεται παρὰ τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην φιλοσοφία. ὁ γὰρ νοῦς τῶν νοητῶν, ὥστε περὶ πάντων ἢ φυσικῆ γνῶσις

investigações físicas, o ser humano é só mais um animal, a questão do intelecto foge de seu escopo. Desse ponto de vista, não há nenhuma descontinuidade, nenhum salto ou ruptura radical na ordem dos seres²².

O motivo disto já foi apresentado: para Aristóteles, o ser humano nada mais é do que a intensificação máxima do animal. Os animais manifestam rastros, vestígios, daquilo que a natureza vai consumir no homem; no degradê da vida, os animais são como que tonalidades mais fracas das mesmas cores que pintam o ser humano. É por conta disso que a linguagem aristotélica costuma sempre demarcar uma gradação; por exemplo, dirá Aristóteles que o ser humano é *o mais* capaz de aprender, porque é *o mais* mimético dos animais (ARISTÓTELES, *Poética*, 1448b.). Da mesma maneira, poderíamos acrescentar que o ser humano é *o mais* “ativo” ou “prático” dos animais, o que *mais* possui possibilidades distintas de modos de vida, o *mais* emocionalmente complexo etc. Aristóteles assevera:

Estes são traços que se registram, por assim dizer, em todos os animais, mas com maior nitidez nos que têm um caráter mais complexo, e em particular no homem. É este de fato o animal que tem um caráter mais aperfeiçoado, de modo que é nele que estas diversas disposições são mais perceptíveis (ARISTÓTELES, *História dos animais*, VIII, 608b4-8).

Praticamente tudo que é próprio do homem pode ser encontrado, por analogia, nos outros animais. Nossa proximidade para com eles é tamanha que Aristóteles chegará a dizer que o ser humano, durante a infância — isto é, numa fase da vida em que nem o *lóγος* e nem o *νοῦς* foram ainda propriamente atualizados —, em nada difere dos demais animais²³. Nossa primeira infância é como se fosse uma alma sensitiva com o intelecto em potência, um animal *capaz* de se tornar um ser humano.

Se os animais são explicados por analogia com o ser humano, este, como vimos, é análogo ao universo. E isto não só porque a sua disposição corporal espelha o todo do mundo: há na essência do ser humano a mesma clivagem entre o eterno e o corruptível, o metafísico e o físico; para Aristóteles, o ser humano é verdadeiramente, e no pleno sentido da palavra, um *microcosmo*.

άν εἴη· τῆς γὰρ αὐτῆς περὶ νοῦ καὶ τοῦ νοητοῦ θεωρηῆσαι, εἴπερ πρός ἀλλήλα, καὶ ἡ αὐτὴ θεωρία τῶν πρός ἀλλήλα πάντων, καθαπερ καὶ περὶ αἰσθησεως καὶ τῶν αἰσθητῶν. ἢ οὐκ ἔστι πάντα ἡ ψυχὴ κινήσεως ἀρχή, οὐδὲ τὰ μέρη πάντα, ἀλλ' αὐξήσεως μὲν ὅπερ καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς, ἀλλοιώσεως δὲ τὸ αἰσθητικόν. φορᾶς δ' ἕτερον τι καὶ οὐ τὸ νοητικόν· ὑπάρχει γὰρ ἡ φορὰ καὶ ἐν ἑτέροις τῶν ζώων, διάνοια δ' οὐδέν. δηλον οὖν ὡς οὐ περὶ πάσης ψυχῆς λεκτέον· οὐδὲ γὰρ πάντα ψυχὴ φύσις, ἀλλὰ τι μέρος αὐτῆς ἐν ἡ καὶ πλείω.”) ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, I, 641a33-b10. Tradução minha.

²² Ideia que é sintetizada no adágio neoplatônico “*semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi*”, isto é, “o superior do inferior sempre toca o inferior do superior”.

²³ “Assim, ao que no homem é arte, sabedoria e inteligência corresponde, em alguns animais, outro tipo de capacidade natural equivalente. Esta relação é particularmente óbvia se considerarmos as crianças na primeira infância. Nelas percebem-se os traços e os germes das disposições futuras, mas, em termos intelectuais, não há, por assim dizer, nesta fase diferenças em relação aos animais; de modo que nada há de estranho em se dizer que determinados traços psíquicos se correspondem, entre o homem e os outros animais, que outros são parecidos e outros ainda análogos.” (“ὡς γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ τέχνη καὶ σοφία καὶ σύνεσις, οὕτως ἐνίοις τῶν ζώων ἐστὶ τις ἕτερα τοιαύτη φυσικὴ δύναμις. Φανερώτατον δ' ἐστὶ τὸ τοιοῦτον ἐπὶ τῶν παίδων ἡλικίαν βλέψασιν· ἐν τούτοις γὰρ τῶν μὲν ὑστερον ἕξων ἔσομένων ἐστὶν ἰδεῖν οἶον ἴχνη καὶ σπέρματα, διαφέρει δ' οὐδὲν ὡς εἶπεν ἡ ψυχὴ τῆς τῶν θηρίων ψυχῆς κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον, ὥστ' οὐδὲν ἄλογον εἶ τὰ μὲν ταῦτα τὰ δὲ παραπλήσια τὰ δ' ἀνάλογον ὑπάρχει τοῖς ἄλλοις ζώοις.”) ARISTÓTELES, *História dos animais*, VII, 588a29-588b3. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva.

É devido a essa estranhíssima condição do ser humano que ele tem necessidade de uma “ética”, isto é, de uma investigação sobre qual é, afinal de contas, o seu fim próprio, o seu verdadeiro bem. Para alcançarem sua plenitude e perfeição, todos os demais viventes não precisam de nada mais do que aquilo que a própria vida e a natureza oferecem. A natureza mesma, por si só, em condições normais, dá conta de levar a cabo a ἐντελέχεια de todas as plantas e animais. É como se a essência deles fosse algo dado de antemão, bastando um desenvolvimento natural para concretizá-la. Com o ser humano não é assim. Para ele, a natureza mesma não basta; para realizar o seu fim, ele terá necessidade de desenvolver uma “segunda natureza”.

Ou seja, ao fim e ao cabo, a filosofia prática de Aristóteles, enquanto uma investigação acerca da causa final do ser humano, ou seja, uma investigação do ser humano segundo o que ele *era para ser*, é uma progressão ou consequência natural de suas investigações físicas e biológicas, mais um degrau da *scala animae* aristotélica.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **De anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. António de Castro Caeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2017.
- ARISTÓTELES. **Física**: Livros I e II. Trad. Lucas Angioni. São Paulo: Ed. UNICAMP, 2009.
- ARISTÓTELES. **Generation of animals**. Trad. A. L. Peck. Cambridge: Harvard University Press, 1943.
- ARISTÓTELES. **História dos animais**. 2 vols. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- ARISTÓTELES. **Oeuvres Completes**. Trad. Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2014.
- ARISTÓTELES. **On the Soul. Parva Naturalia. On Breath**. Trad. W. S. Hett. Cambridge: Harvard University Press, 1957.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. **Minor Works: On Colours. On Things Heard. Physiognomics. On Plants. On Marvellous Things Heard. Mechanical Problems. On Indivisible: On Winds. On Melissus, Xenophanes, Gorgias**. Trad. W. S. Hett. Cambridge: Harvard University Press, 1936.
- ARISTÓTELES. **Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales**. Trad. Elvira Jiménez Sánchez-Escariche. Madrid: Gredos, 2000.
- ARISTÓTELES. **Parts of Animals; Movement of Animals; Progression of Animals**. Trad. A. L. Peck and E. S. Forster. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

ARISTÓTELES. **Physics**. 2 vols. Trad. P. H. Wicksteed and F. M. Cornford. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ARISTÓTELES. **Posterior Analytics. Topica**. Trad. Hugh Tredennick and E. S. Forster. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

ARISTÓTELES. **Problems**. 2 vols. Trad. W. S. Hett. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

ARISTÓTELES. **Reproducción de los animales**. Trad. Ester Sánchez. Madrid: Gredos, 1994.

ARISTÓTELES. **Tópicos**. Trad. José António Segurado e Campos. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2008.

ANGIONI, Lucas. “As quatro causas na filosofia da natureza de Aristóteles”. *In: Anais de Filosofia Clássica*, vol. V, n.º. 10 (2011), pp. 1-19.

ANGIONI, Lucas. “Prioridade e substância na metafísica de Aristóteles”. *In: DoisPontos*, vol. 7, n.º. 3 (2010), pp. 75-106.

BROADIE, Sarah. **Aristotle and Beyond: Essays on Metaphysics and Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

CAMERON, Rich. “The Ontology of Aristotle’s Final Cause”. *In: Apeiron*, vol. 35, n.º. 2 (2002), pp. 153-179.

CARLI, Silvia. Poetry and historia. *In: DESTRÉE, P; HEATH, M.; MUNTEANU, D. (Org.). The Poetics in its Aristotelian Context*. London: Routledge, 2020.

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque**. Paris: Klincksieck, 1968.

DUDLEY, John. **Aristotle’s Concept of Chance: Accidents, Cause, Necessity and Determinism**. Albany: State University of New York Press, 2012.

GUTHRIE, W. K. C. **History of Greek Philosophy, A; vol. 6: Aristotle, an encounter**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

HANKINSON, R. J. **Cause and Explanation in Ancient Greek Thought**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

HESÍODO. **Trabalhos e os dias, Os**. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

PLATÃO. **Protágoras**. Trad. Daniel Reis Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.

**O RESGATE DA ÉTICA DAS VIRTUDES DE ARISTÓTELES NA
EPISTEMOLOGIA CONTEMPORÂNEA**

[THE RESCUE OF ARISTOTLE'S VIRTUE ETHICS IN CONTEMPORARY
EPISTEMOLOGY]

Anna Carolina Velozo Nader Temporão

carolinavelozo@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6106-5076

Doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO). Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO) com bolsa de fomento concedida pela FAPERJ na modalidade mestrado nota 10 e dissertação indicada ao prêmio Filósofas 2022.

DOI: [10.25244/tf.v15i1.3946](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.3946)

Recebido em: 16 de junho de 2022. Aprovado em: 11 de fevereiro de 2023

Caicó, ano 15, n. 1, 2022, p. 185-205

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i1.3946](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.3946)

Dossiê Aristóteles dito de muitos modos



O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea
TEMPORÃO, Anna

Resumo: A teoria das virtudes de Aristóteles, constante sobretudo na obra *Ética a Nicômaco*, parte da análise das faculdades e virtudes individuais do sujeito, relacionando-as com suas ações e impactos no contexto social da *πόλις* grega. Meu objetivo consiste em ressaltar como a corrente filosófica contemporânea da Epistemologia das Virtudes pode ser lida como um resgate da teoria das virtudes de Aristóteles, proporcionando com isso uma nova forma de abordar antigas questões epistêmicas.

Palavras-chave: Ética das Virtudes. Epistemologia das Virtudes. Ética à Nicômaco. Aristóteles. História da Filosofia.

Abstract: Aristotle's theory of virtues, which is mainly present in *Nicomachean Ethics*, starts from the analysis of the individual's faculties and virtues, relating them to their actions and impacts on the social context within the Greek *πόλις*. I intend to highlight in the present work how the contemporary philosophical approach of Virtue Epistemology can be read as a rescue of Aristotle's theory of virtues, thus providing a new way of approaching old epistemic questions.

Keywords: Virtue Ethics. Virtue Epistemology. Nicomachean Ethics. Aristotle. History of Philosophy.

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

1 INTRODUÇÃO

Em *Teeteto*, Platão nos convida ao debate sobre o que seria o conhecimento, por meio do diálogo de final aporético que se passa entre Sócrates e seu aluno homônimo ao texto. Nesta obra, encontramos como uma possível definição de conhecimento a ideia de “[...] μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι [...]”, traduzido para o português como “[...] opinião¹ verdadeira com um *logos*² é ciência³ [...]” (PLATÃO, 2020, [201d] p. 214-215). Essa definição de conhecimento parece ter sido, dentre todas, aquela que mais conquistou adeptos pelos epistemólogos contemporâneos de modo geral (ICHIKAWA & STEUP, 2018). Os pensadores que aderiram à chamada *concepção tripartite de conhecimento*, originalmente encontrada em Platão⁴, frequentemente a traduziram para o inglês como *justified true belief* (traduzida para o português como *opinião verdadeira justificada*). Além disso, é comum entre os adeptos da análise tripartite tomarem como ponto de partida para a definição do conhecimento, a leitura de que estaria faltando algum ingrediente a ser acrescentado à equação tríplice a fim de resolver as supostas lacunas deixadas em aberto por Platão. Estaria faltando algum elemento capaz de transformar *δόξα* verdadeira em conhecimento?

Existem diversas teorias que buscam responder essa questão, como por exemplo a teoria do confiabilismo, a teoria causal, a teoria do rastreamento, dentre outras. Essas teorias sugerem diferentes condições suplementares que precisam ser adicionadas a uma crença verdadeira para transformá-la em conhecimento. No entanto, seriam essas teorias livres de problemas?

Em meados do século XX, as correntes fundacionais e coerentistas sobre a justificação do conhecimento se destacaram na busca por uma definição perfeita do conhecimento que seja à prova de qualquer possível refutação, seguindo a lógica da análise tripartite⁵. Por um lado, a concepção fundacional atribuiu ao problema a centralidade do conceito de crenças de base, defendendo que

¹ O termo *δόξα* é uma daquelas palavras de difícil tradução do grego para o português, presente nos textos antigos com uma enorme gama de significados, variando de acordo com seu contexto histórico e de seus autores (Harrison, 1950, p. 18). Via de regra, os tradutores de *δόξα* para o inglês podem ser divididos em dois grandes grupos; aqueles que entendem *δόξα* por *opinion* como Harold Fowler (PLATÃO, 1921, [264a] [n.p.]) e os que entendem *δόξα* por *belief* como Francis MacDonald Cornford (1935, p. 142). Esta questão também existe entre os autores de língua portuguesa, que ora entendem *δόξα* como *crença* como Danilo Marcondes (2020, p. 50), ora por *opinião* como Maura Iglésias e Fernando Rodrigues (PLATÃO, 2020, p. 215).

² Embora o termo *λόγος* seja frequentemente traduzido por *razão* e *justificação*, trata-se de outro termo de difícil tradução. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues (PLATÃO, 2020, p. 215) optaram por manter o termo no seu original (*logos*), adaptando-o apenas para o alfabeto romano. Sobre a dificuldade em se traduzir *λόγος* para o inglês, Francis MacDonald Cornford (1935, p. 142) menciona em nota de rodapé: “O inglês não nos fornece uma tradução única para *logos*, sendo esta uma palavra que abrange (1) declaração, discurso; (2) expressão, definição, descrição, fórmula; (3) 'narrativa' ou enumeração, (4) explicação, relato, fundamento. O tradutor é forçado a usar ora uma, ora outra daquelas expressões”. No original: “English provides no single equivalent for *logos*, a word which covers (1) statement, speech; (2) expression, definition, description, formula; (3) 'tale' or enumeration, (4) explanation, account, ground. A translator is forced to use now one, now another of those expressions”.

³ Cabe ressaltar que alguns autores traduzem *ἐπιστήμη* por *ciência*, como Maura Iglésias e Fernando Rodrigues (PLATÃO, 2001, p. 63). Proponho que *ἐπιστήμη* seja traduzido por *conhecimento* e não por *ciência*, sobretudo em virtude do termo ciência, nos sentidos que hoje concebemos dele, só tenha se desenvolvido posteriormente durante o período moderno.

⁴ Grande evidência da influência de Platão nessa concepção tripartite de conhecimento encontra-se no famoso artigo de Gettier *Is justified true belief knowledge?* (1963), onde ele menciona em nota de rodapé, “Platão parece estar considerando tal definição [tripartite] em *Teeteto* 201, e talvez aceitando uma em *Mem* 98” (GETTIER, 1963, p. 121). No original, “Plato seems to be considering some such definition at *Theaetetus* 201, and perhaps accepting one at *Mem* 98.”

⁵ Embora nem todos os seus autores das correntes funcionais e coerentistas foram adeptos da mencionada análise tripartite do conhecimento. Falarei um pouco mais das duas correntes no ponto cinco.

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

uma crença justificada e verdadeira não poderia estar apoiada sobre nenhuma outra crença de base que não seja igualmente justificada. Os filósofos divergem quanto aos requisitos dessa crença base, advogando alguns pelo requisito da autoevidência; outros pela obrigatoriedade de a crença-base ser oriunda da observação empírica; outros pela crença-base ser proveniente da experiência sensorial (GONDIM, 2017, p. 229). Por outro lado, a corrente coerentista não atribuiu tanto peso à análise das crenças de base, conferindo destaque para as relações simétricas e recíprocas entre as crenças, advogando pela necessidade de consistência no conjunto dessas crenças para o atendimento do requisito de coerência (GONDIM, 2017, p. 235).

No entanto, a *diafonia* existente sobre o assunto ainda suscitava amplo debate sobre o problema da definição e da justificação do conhecimento, os quais ainda se encontram em aberto. Um grande marco deste fato refere-se ao impacto causado pela publicação do artigo *Is justified true belief knowledge?* (1963) onde Edmund Gettier ataca a definição de conhecimento enquanto uma crença ou opinião verdadeira justificada⁶. Munido de apenas dois contraexemplos, Gettier gerou um número sem precedentes de citações e inspirou 98 (noventa e oito) contraexemplos em vinte anos (SHOPE, 1983 apud CAO, 2006, p. 677). A enorme repercussão do artigo de Gettier nos mostra que o problema acerca da definição do conhecimento ainda carece de maiores desenvolvimentos por parte da comunidade filosófica.

Surge nesse contexto a abordagem contemporânea da teoria do conhecimento, denominada Epistemologia das Virtudes (*Virtue Epistemology*)⁷. Trata-se de uma corrente filosófica oriunda da filosofia analítica da segunda metade do século XX, que se propõe a apresentar uma nova forma de responder aos antigos dilemas epistêmicos, sobretudo em relação ao problema da definição do conhecimento.

O surgimento desta corrente foi fortemente marcado pela publicação do artigo *The raft and the pyramid: Coherence versus foundations in the theory of knowledge* (1980) de Ernest Sosa (1980), onde ele defende o resgate da teoria das virtudes enquanto uma possível resposta eficiente ao impasse existente entre as teorias fundacionalistas e as teorias coerentistas da justificação. Outro grande marco teórico consiste na publicação do artigo *The inescapability of Gettier problems* (1994) de Linda Zagzebski, autora da abordagem neoaristotélica da Epistemologia das Virtudes. Neste artigo, Zagzebski apresenta uma poderosa receita que torna possível a criação de qualquer contraexemplo apto a refutar todas as soluções aos problemas de Gettier. A receita geral de Zagzebski para criar

⁶ Gettier questiona nesse artigo se essa análise tripartite seria suficiente para dar conta de uma definição satisfatória do conhecimento. A tradicional análise tripartite (ou análise CVJ) parte do pressuposto de que um sujeito S conhece uma proposição p se, e somente se (Gettier, 1963, p. 121), (i) p é verdadeira (requisito da verdade); (ii) S acredita que p (requisito da crença); (iii) S está justificado em acreditar que p (requisito da justificação). Em um dos contraexemplos mencionado por Gettier, Smith e Jones são candidatos a um certo emprego. Smith possui forte evidência para a seguinte proposição conjuntiva: “(d) Jones é aquele que irá conseguir o emprego, e Jones tem dez moedas no seu bolso” (Gettier, 1963, p. 122). A proposição (d) implica que: “(e) Aquele que irá conseguir o emprego tem dez moedas em seu bolso.” (Ibid., p. 121). E Gettier continua a narrativa do contraexemplo: Suponhamos que Smith vê a implicação de (d) para (e), e aceita (e) com base em (d), para a qual ele possui forte evidência. Nesse caso, Smith claramente está justificado em acreditar que (e) é verdadeira. Mas imagine que, sem Smith saber, ele mesmo e não Jones irá conseguir o emprego. E igualmente, sem Smith saber, ele mesmo possui dez moedas no seu bolso. Então a proposição (e) é verdadeira, embora a proposição (d), a partir da qual Smith inferiu (e), seja falsa. No nosso exemplo, portanto, todas as seguintes condições são verdadeiras: (i) (e) é verdadeira, (ii) Smith acredita que (e) é verdadeira, e (iii) Smith está justificado em acreditar que (e) é verdadeira. Porém é igualmente claro que Smith não sabe que (e) é verdadeira; pois (e) é verdadeira em virtude do número de moedas no bolso de Smith, ao passo que Smith não sabe quantas moedas estão no bolso de Smith, e baseia sua crença em (e) numa contagem das moedas no bolso de Jones, quem ele acredita, erroneamente, ser aquele que irá conseguir o emprego” (Ibid., p. 122)

⁷ Originada pelos autores de língua inglesa, optei por traduzir *Virtue Epistemology* por Epistemologia das Virtudes em seu plural, em função da ampla variedade de virtudes que são estudadas por esta corrente.

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

contraexemplos foi poderosa o suficiente para levantar sérias dúvidas sobre todo o projeto de produção de uma análise do conhecimento baseado na lógica da justificação.

Para os teóricos da Epistemologia das Virtudes, aquilo que torna a opinião ou a crença verdadeira em um conhecimento são as virtudes do sujeito que professa ou sustenta a crença. O conhecimento passa a ser visto não como uma fórmula objetiva, mas como um "contato cognitivo com a realidade", relacionado a aspectos subjetivos e variáveis de cada conhecedor (ZAGZEBSKI, 1996, p. 267).

Pretendendo apresentar com o presente trabalho⁸ como o resgate da teoria das virtudes de Aristóteles representou uma grande virada na epistemologia ao mudar o enfoque objetivo para uma abordagem mais subjetiva quanto ao problema do conhecimento. Tal fato possibilitou que a teoria do conhecimento contemporânea pudesse chegar a uma nova definição de conhecimento que parte do papel e do mérito do sujeito inserido no processo cognitivo, deslocando a análise objetiva do conhecimento para uma relação entre sujeito e realidade. Para tanto, pretendo inicialmente apresentar a ética das virtudes e a abordagem *arética* do conhecimento de Aristóteles, constante em sua *Ética a Nicômaco*. Em seguida, farei uma breve contextualização e apresentação da corrente contemporânea denominada Epistemologia das Virtudes. Por fim, farei uma relação entre a filosofia aristotélica e a Epistemologia das Virtudes, seguido de uma conclusão. Por ser um campo bastante vasto, embora relativamente recente, abordar todas as vertentes da Epistemologia das Virtudes iria ultrapassar o escopo desse artigo, razão pela qual iremos atribuir um destaque maior para a teoria confiabilista de Ernest Sosa (1980) e a teoria responsabilista de Linda Zagzebski (1996).

2 A ÉTICA DA VIRTUDE E A ABORDAGEM ARÉTICA DO CONHECIMENTO DE ARISTÓTELES

A Epistemologia das Virtudes consiste em uma corrente inserida no contexto contemporâneo, fortemente influenciada pelos escritos da antiguidade Grega, sobretudo pela ética das virtudes de Aristóteles, constantes da obra *Ética a Nicômaco*. A própria palavra *ética* vem do grego *ἔθος* e *ἦθος* que significam, respectivamente, costume e caráter⁹. Posteriormente, este termo foi traduzido para o latim como *mos* ou *mor*, dando origem à palavra *moral* da língua portuguesa.

Para Aristóteles, a ética trata da ação e do bem no âmbito do indivíduo que é “por natureza, um ser vivo político” (ARISTÓTELES, 1998, p. 53), isto é, tem sua essência e se atualiza exclusiva e necessariamente na vida na *πόλις*. Segundo o estagirita, a ética consiste em uma ciência prática (*πρακτική*) acessória e subordinada à política, a ciência prática maior.

Em *Ética a Nicômaco* (2014), Aristóteles lista uma série de práticas humanas que resultam em excessos e deficiências (vícios ou *κακία*), tidos como extremos opostos em relação à virtude ou excelência (*αρετή*), que se encontra em sua mediania.

Neste ponto, é importante destacar a necessidade de se compreender o sentido de *αρετή* conforme empregado por Aristóteles, enquanto um termo se aproxima mais da ideia de *excelência*

⁸ Em sentido semelhante e complementar ao já outrora exposto em outra oportunidade (cf. TEMPORÃO, 2022).

⁹ *ἔθος* (*éthos* - hábito) possui grande semelhança com *ἦθος* (*éthos* - caráter), com a diferença do uso das letras *ε* [e] e *η* [e]. Neste ponto, entendo por razoável a concepção de ambos como vocábulos congêneres.

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

do que da ideia vigente do senso comum que o relaciona sobretudo ao seu aspecto moral ou ético. Sobre o significado do termo em sua aplicação original, MacINTYRE (2001, p. 211) informa que:

A palavra aretê, que mais tarde veio a ser traduzida como “virtude”, é empregada nos poemas homéricos para definir a excelência de qualquer tipo; o corredor veloz exibe a aretê dos pés (Íliada 20. 411) e o filho supera o pai em todos os tipos de aretê — como atleta, soldado e intelectualmente (Íliada 15. 642).

No entanto, ao contrastar o termo em sua aplicação original com sua tradução para o português, observamos uma distinção no significado de ambos, conforme se observa pela consulta ao dicionário Michaelis online (2021):

Vir.tu.de: 1. Inclinação para o bem. 2. Qualidade ou atributo que está de acordo com a moral, a religião, a lei etc. 3. (...) Força de caráter. 4. Atitude virtuosa. 5. Capacidade de realização em que se emprega grande eficiência. 6. Total abstinência dos prazeres do sexo. 7. Forma austera de viver. 8. Incentivo para que se tenha disposição para algo (...).

Observa-se com a definição acima que termo *αρετή* no qual a teoria filosófica das virtudes foi introduzida na Grécia antiga, não corresponde exatamente à sua tradução como *virtude* na língua portuguesa. A tradução *virtude* do português possui uma concepção mais associada à uma conotação moral, fruto do processo de secularização ocorrido após a tradução do termo *αρετή* para o latim *virtus*. No entanto, a partir das aplicações de *αρετή* na concepção original do grego antigo, é possível extrair um uso mais amplo do termo, referindo-se também a animais, objetos inanimados ou qualquer coisa que possua uma função específica. Neste sentido, a *αρετή* de uma águia seria sua capacidade em notar presas a longas distâncias, sendo essa a superioridade da águia; a *αρετή* de uma faca seria sua capacidade em cortar bem, sendo esta a sua qualidade excelente.

Sobre os diferentes tipos de *αρετή*, Aristóteles as classifica em dois grandes grupos, referentes às virtudes morais (*ἀρετὴ ἠθικὰς*) e as intelectuais (*ἀρετὴ διανοητικὰς*) (Aristóteles, 2014, p. 77). Por um lado, as virtudes morais estão relacionadas com os hábitos (*ἔθος*) práticos (*πρᾶξις*), na medida em que com a repetição constante de determinados atos, forma-se o caráter (*ἦθος*), entendido como uma disposição habitual para o agir virtuoso (ARISTÓTELES, 2014, p. 77). Para ele “[...] a virtude moral ou ética é o produto do hábito [...]” (Idem, p. 81). É agindo virtuosamente que o indivíduo se torna virtuoso. Assim, a virtude moral (*ἀρετὴ ἠθικὰς*) só é atingida através da prática e da disciplina, requerendo do sujeito um agir com firmeza de animo e determinação de modo a torná-lo capaz de perseverar ante eventuais obstáculos que porventura se coloquem no caminho.

As virtudes intelectuais (*αρετή διανοητικὰς*), por outro lado, relacionam-se com a formação intelectual do humano. Diferentemente das virtudes morais, as intelectuais progredem com o ensino e a aquisição gradual do conhecimento. As virtudes intelectuais, segundo Aristóteles, consistem nos “meios através dos quais a alma alcança a verdade por afirmação ou negação” (2014, p. 223),

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

sendo eles de cinco espécies: *τέχνη* (arte), *ἐπιστήμην* (conhecimento), *φρόνησιν* (prudência ou sabedoria prática), *σοφίαν* (sabedoria) e *νόος* (entendimento ou compreensão). Trata-se, portanto, de uma abordagem *arética* da capacidade dos sujeitos em adquirirem conhecimento.

Aristóteles também acrescenta que há uma finalidade (*τέλος*) inerente à natureza humana, referente “a toda ação e projeto previamente deliberado (...) objetivar algum bem (*ἀγαθός*)”, sendo este bem a finalidade de todas as coisas (ARISTÓTELES, 2014, p. 46). E completa dizendo que o senso comum atribui à boa vida (*εὐδαιμονία*) como sendo o bem último de toda ação, embora aquilo que cada um entenda por felicidade seja uma matéria polêmica (ARISTÓTELES, 2014, p. 49).

Mas o que seria essa boa vida? Seria uma vida de prazer, de honra, de virtude? Para resolver esse impasse, Aristóteles desenvolveu a ideia de que a função de uma coisa é determinada pelo tipo de coisa que ela é. Peixes, cachorros, porcos e humanos possuem funções diferentes, as quais são determinadas segundo aquilo que os tornam diferentes uns dos outros. Para os humanos, Aristóteles (2014, p. 59-60) diz que sua função consiste na conformação no das faculdades da alma ao *λόγος*, sendo esta função bem executada quando ocorre de acordo com sua própria excelência, isto é, de modo virtuoso. As excelências ou as virtudes (*αρετή*) seriam, portanto, os caminhos pelos quais as faculdades da alma operam em conformidade ao *λόγος*. E conclui Aristóteles (2014, p. 60) que, deste modo: “o bem humano é a atividade das faculdades da alma em conformidade com a virtude, ou se houver mais de uma, em conformidade com a melhor e mais completa delas.”

Segundo Aristóteles, a temperança, a coragem, a justiça, a sabedoria, as virtudes comunicativas e sociais, as virtudes da amizade, as virtudes que nos permitem lidar adequadamente com a honra e com a vergonha, as virtudes que nos permitem administrar adequadamente o dinheiro, são características que os humanos precisam para viver uma vida de bem-estar e felicidade, chamada no grego antigo de *εὐδαιμονία*.

A ideia presente na ética aristotélica que pressupõe a existência de uma ordem social onde cada indivíduo é dotado de distintos papéis sociais e de suas respectivas virtudes individuais já se faz presente em escritos anteriores a Platão e Aristóteles, como na *Íliada* de Homero e a na *Odisseia*. No entanto, enquanto a escala de valores homérica enfatizava as virtudes do guerreiro, como coragem e a luta; no período posterior dos séculos V e IV a.C. em Atenas, observa-se um maior destaque atribuído às virtudes relacionadas com vida na *πόλις*, como por exemplo, a justiça.

Deste modo, para Aristóteles, uma vida humana de bem-estar ou felicidade (*εὐδαιμονία*) seria, portanto, uma vida em plena conformidade com as finalidades de cada indivíduo (*τέλος*), isto é, vivida coletivamente em sociedade (*πόλις*) e individualmente através do exercício virtuoso (*ἀρετή*) das faculdades da alma em conformidade ao *λόγος*.

3 CONTEXTO HISTÓRICO DO SURGIMENTO DA EPISTEMOLOGIA DAS VIRTUDES

3.1 Do retorno da ética nos estudos na filosofia analítica à sua inserção na epistemologia.

No final do século XIX e no início do século XX, a ética não era o assunto principal dos debates entre os filósofos analíticos, sobretudo para os membros do Círculo de Viena.

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

Conforme já mencionado, a Epistemologia das Virtudes consiste em uma corrente do pensamento cuja origem se deu dentre os filósofos chamados de analíticos. Deste modo, a história da própria filosofia analítica possui uma estreita relação com a história da Epistemologia das Virtudes. Pretendo, a seguir, fazer uma breve contextualização da filosofia analítica do final do século XIX e início do século XX e como esse cenário influenciou na formação dessa corrente filosófica.

Durante muito tempo no decorrer do século XX, o clássico livro *Principia Ethica*, de George Edward Moore, de 1903, ficou sendo a única grande obra de ética dentro da filosofia analítica do começo do século XX. A ideia geral dentre esses pensadores consistia em que o filósofo não deveria dar conselhos pessoais ou fazer qualquer tipo de exortação pessoal dentro de sua filosofia (MOORE, 1960, p. 259). Era comum aos filósofos analíticos do começo do século XX a ideia de que se algo não pudesse ser reduzido em termos matemáticos, não poderia estar dentro do domínio do conhecimento ou sequer ser considerado como cognoscível (RUSSELL, 1974, p. 230-231).

Deste modo, as questões morais passaram a serem tidas como secundárias por não poderem ser respondidas pela ciência, conforme ilustra a seguinte passagem de Bertrand Russell (1974, p. 237):

A ética, se a análise acima estiver correta, não contém afirmações, sejam verdadeiras ou falsas, mas consiste em desejos de um certo tipo geral, a saber, aqueles que se preocupam com os desejos da humanidade em geral - e com os anjos e demônios, se eles existem. A ciência pode discutir as causas dos desejos e os meios para realizá-los, mas não pode conter quaisquer sentenças genuinamente éticas, porque está preocupada com o que é verdadeiro ou falso.¹⁰

Assim, tanto a ética quanto a metafísica nesse período foram postas de lado, com base na ideia de que as questões morais seriam secundárias por não poderem ser respondidas pela ciência (Schwartz, 2017, p. 259).

Outra grande contribuição filosófica para essa mudança de paradigma refere-se à concepção de Michael Polanyi (2005) sobre o conhecimento. Polanyi compreendeu o conhecimento na contramão do entendimento de Frege e Popper, no sentido de que não há como se chegar a um conhecimento que seja objetivo pois todo conhecimento é antes de tudo o conhecimento das pessoas, sendo impossível a separação do conhecimento em si do seu sujeito. O máximo que todo conhecimento pessoal pode ter é uma reivindicação da verdade, fruto das realizações pessoais e da dedicação intelectual do sujeito. Para o autor, é o ato de compromisso do sujeito de conhecimento que evita que o conhecimento pessoal seja meramente subjetivo, sendo tal compromisso entendido como uma decisão responsável relativa às reivindicações convincentes daquilo que o sujeito considera ser verdade (POLANYI, 2005, p. 67).

A Epistemologia das Virtudes segue a lógica de Polanyi, na medida em que abandona as pretensões de se atingir um conhecimento objetivo para se limitar ao modo como esse

¹⁰ No original: "Ethics, if the above analysis is correct, contains no statements, whether true or false, but consists of desires of a certain general kind, namely such as are concerned with the desires of mankind in general - and with the angels, and devils, if they exist. Science can discuss the causes of desires, and the means for realizing them, but it cannot contain any genuinely ethical sentences, because it is concerned with what is true or false".

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

conhecimento é obtido. O que importa para ambos não é o resultado do conhecimento, mas como esse resultado é obtido.

Outro importante passo que serviu para atenuar a excessiva relevância atribuída ao formalismo, à ciência e à matemática (Schwartz, 2017, p. 260) por parte dos filósofos analíticos, refere-se ao fenômeno iniciado antes mesmo da eclosão da Segunda Guerra Mundial, referente ao movimento inaugurado pelos filósofos da linguagem comum, fortemente marcado pela publicação das *Investigações filosóficas* enquanto obra da maturidade de Wittgenstein (1996). Essa mudança de perspectiva ofereceu as bases ao que posteriormente viria a ser o renascimento da *ética das virtudes* no século XX, que possui como marco histórico a importante publicação de Elizabeth Anscombe (1958, p. 1–19) ex-aluna de Wittgenstein e uma das sistematizadoras de sua obra *Investigações Filosóficas*. Anscombe e a inglesa Philippa Foot (Foot, 1968/1958, p. 7-21) começaram seus trabalhos refutando a ideia de “falácia naturalista”¹¹ (Cf. Anscombe, 1968/1958, p. 188). Anscombe alegou que não há nada de falacioso em tentar definir o que seja o “bom”, pois uma “[...] 'Falácia', no contexto da lógica e da filosofia, não significa apenas uma crença falsa. Significa uma espécie de argumento inválido, baseado em distorções ou artifícios que são superficiais e só persuasivos para quem não está pensando muito claramente” (Schwartz, 2017, p. 270). Philippa Foot argumentou que algo para ser considerado como “bom” num contexto moral deve estar relacionado “[...] a algo que valha a pena, seja benéfico ou valioso [...]” (Schwartz, 2017, p. 272). Nesse sentido, um empreendimento privado ou arbitrário não poderia ser considerado como “bom” num contexto moral.

Foot e Anscombe deram um passo adiante para romper com o estudo lógico da linguagem da moral, típicos da abordagem da ética não cognitivista de C. L. Stevenson e R. M. Hare. Foot ainda ressaltou a importância do retorno à ética normativa, e na investigação das relações entre os conceitos morais e as ações humanas. Outro grande mérito dessas autoras foi o resgate de uma solução antiga ao clássico problema do valor na ética, ao explorar a moralidade normativa como um domínio cognitivo. A distinção fato/valor é uma visão típica dos filósofos positivistas lógicos do começo do século XX, influenciados pelo *Tractatus Logico-Philosophicus* do jovem Wittgenstein. Segundo essa visão, todo conhecimento pertence ao campo científico, o qual, por sua vez, não cabe estabelecer valores se não sejam baseados ou derivados de fatos. Deste modo, os valores são, por excelência, não-cognitivos, não representando conhecimento ou possuindo valências verdadeiras ou falsas, sendo meramente emotivos ou prescritivos (Schwartz, 2017, p. 272). Foot argumentou contra a divisão fato/valor apontando que conceitos como crueldade ou rudeza são avaliativos e ao mesmo tempo baseados em critérios factuais. Assim, para que alguém possa julgar se algo foi cruel ou não deverá necessariamente atribuir valores aos fatos, o que faz com que essa separação fato/valor caia por terra.

A influência da ética Aristotélica nos trabalhos de Anscombe e Foot é patente na medida em que ambas abandonam a definição daquilo que seja relativo ao bom, mau ou até mesmo do dever para se dedicarem a conceitos como justiça, igualdade, liberdade, dentre outros. A abordagem da ética passou, então, a ter uma preocupação maior com os estados mentais e o domínio cognitivo aos moldes da teoria ética de Aristóteles. Segundo a narrativa de Stephen Schwartz (2017, p. 276):

¹¹ O termo “falácia naturalista” foi originalmente cunhado por Moore em *Principia Ethica*, dentro do contexto do seu argumento da questão aberta, para se referir a qualquer tentativa de definição pelos filósofos em geral daquilo que seja o “bom”, o que, para ele, refere-se a uma “[...] propriedade simples, indefinível, não natural, que é apreendida por intuição moral - e isso é tudo [a ser dito] sobre o assunto” (Moore, 1960, p. 10).

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

Anscombe é desdenhosa quanto ao que ela chama de filosofia moral consequencialista de seus colegas analíticos e predecessores moralistas britânicos. [...] Como alternativa, Foot e Anscombe fundamentam uma escola de ética analítica, baseada na ética de Aristóteles, chamada ética das virtudes que rapidamente se tornou um dos principais ramos da ética normativa. Elas enfatizaram o caráter moral, em vez de deveres morais e bondade. A ética da virtude é uma alternativa genuína ao utilitarismo e ao kantismo. Quebrar o domínio da distinção fato/valor teve o efeito de liberar um enorme derramamento de ética normativa. Esta era, iniciada no final da década de 1950, foi chamada de "a Grande Expansão". [...] A Grande Expansão da ética normativa gerou, por sua vez, um renovado interesse em questões metaéticas, tais como a questão realismo ético versus antirrealismo ético, que é uma versão atualizada e mais sofisticada do debate cognitivista/não cognitivista.

A urgência do resgate dos estudos da ética para dentro da filosofia analítica não se limitou ao seu próprio campo, transbordando para outras áreas como a epistemologia. Alguns epistemólogos perceberam que era preciso uma nova abordagem aos velhos questionamentos de modo a superar antigos limites até então intransponíveis pela epistemologia tradicional. Somente a partir de 1980 que ocorreu o renascimento da teoria das virtudes dentro da epistemologia, com o surgimento da corrente da Epistemologia das Virtudes enquanto uma tentativa de se resgatar a centralidade do sujeito do conhecimento no campo da epistemologia, objetivando responder aos grandes impasses que ainda permanecem em aberto.

3.2 O conflito entre fundacionalistas e coerentistas na epistemologia do século XX

A Epistemologia das Virtudes consiste em um movimento filosófico que nasceu dentro da filosofia analítica do século XX, dotado de uma abordagem inovadora que busca introduzir um novo olhar sobre os antigos e modernos dilemas epistêmicos. A ideia central de seu corpo teórico parte da concepção que considera uma abordagem puramente epistêmica não tão eficaz quanto um estudo que também leve em conta aspectos éticos e morais do agir individual, sobretudo em relação às virtudes e às capacidades cognitivas do sujeito conhecedor. Esta corrente contemporânea também se propõe a apresentar possíveis respostas para as disputas que monopolizaram os debates epistemológicos entre as décadas de 1960 e 1980, sobretudo pelo conflito entre as teorias fundacionais e coerentistas sobre a justificação epistêmica e das concepções externalistas e internalistas sobre a natureza do conhecimento (SILVA FILHO, 2021, p. 15). Dentro da corrente internalista, existem três subcorrentes que merecem destaque, que são as linhas fundacionalismo tradicional, fundacionalismo moderado e o coerentismo.

Ernest Sosa (1980) em *The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge*, tida como uma das principais publicações que deram origem à Epistemologia das Virtudes, discute o impasse existente entre as correntes fundacionais (*foundationalists*) e coerentistas (*coherentists*) quanto ao problema da justificação do conhecimento. Ele inicia seu artigo

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

mencionando que “[e]xistem duas perguntas chave na teoria do conhecimento: (i) O que nós sabemos? (ii) Como nós sabemos?” (SOSA, 1980, p. 03).

A resposta para a primeira pergunta se refere ao conteúdo do conhecimento, enquanto a resposta para a segunda refere-se ao critério, método para justificar aquilo que nós conhecemos (Sosa, 1980, p. 04). Para responder a essa segunda pergunta, a teoria tradicional do conhecimento desenvolveu duas abordagens principais, que podem ser designadas metaforicamente como a “pirâmide” (fundacionalismo) e a “jangada” (coerentismo).

Na idade moderna, muitos filósofos como Descartes viam a estrutura do conhecimento como algo análogo a uma estrutura arquitetônica, sendo comum a utilização de metáforas como “bases”, “fundações” e “grande edifício do conhecimento” (SOSA, 1980, p. 05; DESCARTES, 2006, p. 32). Para Descartes, na base desse edifício do conhecimento estão as intuições enquanto “aquilo que é claro e distinto, o que é indubitável e creditável sem medo de errar. Assim, para Descartes o conhecimento básico é sempre uma crença infalível em uma verdade indubitável. Todos os outros conhecimentos devem estar baseados neste através de provas dedutivas” (SOSA, 1980, p. 04).¹²

Para os fundacionalistas, sejam eles empiristas ou racionalistas, “[a] crença básica não requer qualquer justificação inferencial adicional [...] A ameaça de uma regressão infinita da justificação é evitada por se chegar a um conjunto básico de crenças que são não-inferencialmente justificadas” (O’BRIAN, 2006, p. 48). O fundacionalista tradicional assume que o nosso envolvimento com o mundo é não conceptual (O’BRIAN, 2006, p. 50), podendo servir de fundamento para o conhecimento. É fundamental que a base dessa pirâmide contenha julgamentos que sejam verdadeiros, sem possibilidade de erro. Essa condição é fatal para o fundacionalismo, em função da grande dificuldade em se encontrar julgamentos que não poderiam ser falsos sob certas condições.

Por exemplo, Descartes se refere a um exemplo de julgamento óbvio a afirmação “Deus existe”. Mas essa obviedade não é a mesma para os empiristas, os quais consideram como óbvios os julgamentos baseados em percepções sensoriais. Já para David Hume, “não há como provar tal suposto conhecimento com base no que é óbvio em um dado momento através da razão ou da experiência. E ele conclui [...] que na verdade não existe tal conhecimento” (SOSA, 1980, p. 04).¹³

Assim, diante da ausência de fundamentos indiscutíveis para a pirâmide do conhecimento, o fundacionalismo poderá conduzir inevitavelmente ao um ceticismo radical (Sosa, 1980, p. 06). Como a pirâmide das crenças é organizada hierarquicamente, caso sua fundação seja falsa ela inevitavelmente entrará em colapso.

Uma alternativa que se apresenta aos problemas do fundacionalismo refere-se à proposta do coerentismo. Historicamente, o coerentismo está associado aos conceitos ligados ao idealismo alemão, mas no século XX, ele encontrou apoiadores entre os positivistas lógicos na questão da fundamentação do conhecimento. Uma conhecida metáfora de Otto Neurath que explica bem essa corrente menciona que:

¹² No original: “For Descartes it is what we know by intuition, what is clear and distinct, what is indubitable and credible with no fear of error. Thus for Descartes basic knowledge is always an infallible belief in an indubitable truth. All other knowledge must stand on that basis through deductive proof”.

¹³ No original: “Hume rejects all but a miniscule portion of our supposed commonsense knowledge. He establishes first that there is no way to prove such supposed knowledge on the basis of what is obvious at any given moment through reason or experience. And he concludes, in keeping with this methodism, that in point of fact there really is no such knowledge”.

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

Não há como estabelecer declarações organizadas e totalmente seguras como pontos de partida das ciências. Não existe tabula rasa. Somos como os marinheiros que têm que reconstruir o seu navio em alto mar, sem nunca poder desmontá-lo em uma doca seca para reconstruí-lo com melhores componentes. Apenas a metafísica pode desaparecer sem deixar vestígios. Os 'Aglomerados verbais' imprecisos [*Ballungen*] estão, de alguma forma, sempre presentes como parte do navio. Se a imprecisão é diminuída em um lugar, ela pode reaparecer em outro lugar em um grau mais forte (citado na p. 155) (NEURATH, 1983, p. 92).¹⁴

Deste modo, segundo a metáfora exposta acima, o conhecimento pode ser comparado a uma jangada que flutua livremente no mar, estando em constante transformação. As crenças estão conectadas não pela confiança em uma base indestrutível e inconfundível, mas pela coerência mútua e pela sua relação de consistência (SOSA, 1980, p. 06).

Uma crítica direcionada ao fundacionalismo consiste no fato desta corrente apresentar os estados mentais subjetivos, isto é, as ideias, como fundamentos ao conhecimento: sejam elas as ideias intuitivas e evidentes (Descartes) ou estados de percepção sensorial (Hume). Quando o sujeito está em um certo estado mental e subjetivo, isto é, contemplando as ideias óbvias de Descartes ou experimentando sensações de Hume, ele não está em contato direto com a realidade. Nesse sentido, Sosa conclui que nenhum estado mental pode servir de base para o conhecimento” (SOSA, 1980, p. 07), pouco importando se os estados mentais são ou não dotados de conteúdo proposicional, conforme se observa na linha de raciocínio abaixo:

- a. (i) Se um estado mental incorpora uma atitude proposicional, então ele não nos dá contato direto com a realidade, por exemplo, com uma experiência pura, conceitos e crenças não filtradas.
- (ii) Se um estado mental não nos dá contato direto com a realidade, então ele não oferece nenhuma garantia contra erros.
- (iii) Se um estado mental não oferece nenhuma garantia contra o erro, então não pode servir como base para o conhecimento.
- (iv) Portanto, se um estado mental incorpora uma atitude proposicional, então ele não pode servir como base para o conhecimento.
- b. (i) Se um estado mental não incorporar uma atitude proposicional, então é um enigma como tal estado pode dar suporte a qualquer hipótese, aumentando sua credibilidade de forma seletiva, em contraste com suas alternativas. (Se o estado mental não tem conteúdo conceitual ou proposicional, então que relação lógica ele pode suportar com qualquer hipótese? A crença em uma hipótese seria uma atitude proposicional com a própria hipótese como objeto. Como se pode depender logicamente para tal crença de uma experiência sem conteúdo proposicional?)

¹⁴ No original: “There is no way to establish fully secured, neat protocol statements as starting points of the sciences. There is no tabula rasa. We are like sailors who have to rebuild their ship on the open sea, without ever being able to dismantle it in dry dock and reconstruct it from the best components. Only metaphysics can disappear without a trace. Imprecise 'verbal clusters' [*Ballungen*] are somehow always part of the ship. If imprecision is diminished in one place, it may well reappear at another place to a stronger degree. (quoted on p. 155)”

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

- (ii) Se um estado mental não tem conteúdo proposicional e não pode fornecer suporte lógico para qualquer hipótese, então ele não pode servir como base para o conhecimento.
 - (iii) Portanto, se um estado mental não incorporar uma atitude proposicional, então não pode servir como base para o conhecimento.
 - c. Todo estado mental ou incorpora ou não incorpora uma atitude proposicional.
 - d. Portanto, nenhum estado mental pode servir de base para o conhecimento.¹⁵
- (De a (iv), b (iii), e c.) (Sosa, 1980, p. 06-07).

Outra crítica famosa ao fundacionalismo tradicional refere-se ao mito do dado de Wilfried Sellars (1997). Segundo o filósofo, “ao caracterizar um episódio ou um estado como o de conhecer, estamos a colocá-lo no espaço lógico das razões, da justificação e da capacidade de justificar o que se diz” (SELLARS, 1997, p. 76). Além disso, “[p]ara ser uma expressão de conhecimento, um relato não só tem de ter autoridade, como essa autoridade tem de ser, de algum modo, reconhecida pela pessoa a quem pertence esse relato” (SELLARS, 1997, p. 74). A justificação, para ele, é uma ideia essencialmente inferencial, e “as crenças relativas à experiência não podem ser concebidas como não inferencialmente justificadas” (O’BRIAN, 2006, p. 55).

No entanto, sabemos que a experiência perceptual é falível, pois uma coisa pode parecer de um modo para uns e parecer de outro modo para outros. Deste modo, ele conclui que a mera presença do dado não pode fundamentar o nosso conhecimento empírico, pois:

A forma como descrevemos a nossa experiência perceptual pode ser tomada como indício de que temos um acesso infalível a certas experiências privadas, experiências acerca das quais não podemos estar enganados. Contudo, devemos reconhecer também que há uma interpretação alternativa para declarações como «isto parece-me vermelho», sendo que esta outra interpretação não nos compromete com um tal acesso epistemicamente privilegiado à nossa experiência perceptual (O’BRIAN, 2006, p. 49).

A ideia de que as crenças pessoais precisam ser tomadas como infalíveis do fundacionalismo tradicional recebeu muitas críticas por parte da doutrina. Jerry Fondor (1984 apud

¹⁵ No original: “a. (i) If a mental state incorporates a propositional attitude, then it does not give us direct contact with reality, e.g., with pure experience, unfiltered by concepts or beliefs. (ii) If a mental state does not give us direct contact with reality, then it provides no guarantee against error. (iii) If a mental state provides no guarantee against error, then it cannot serve as a foundation for knowledge. (iv) Therefore, if a mental state incorporates a propositional attitude, then it cannot serve as a foundation for knowledge. b. (i) If a mental state does not incorporate a propositional attitude, then it is an enigma how such a state can provide support for any hypothesis, raising its credibility selectively by contrast with its alternatives. (If the mental state has no conceptual or propositional content, then what logical relation can it possibly bear to any hypothesis? Belief in a hypothesis would be a propositional attitude with the hypothesis itself as object. How can one depend logically for such a belief on an experience with no propositional content?) (ii) If a mental state has no propositional content and cannot provide logical support for any hypothesis, then it cannot serve as a foundation for knowledge. (iii) Therefore, if a mental state does not incorporate a propositional attitude, then it cannot serve as a foundation for knowledge. c. Every mental state either does or does not incorporate a propositional attitude. d. Therefore, no mental state can serve as a foundation for knowledge. (From a(iv), b(iii), and c.)

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

O'BRIAN, 2006, p. 54) menciona como exemplo de equívoco das experiências perceptuais o problema da ilusão de Muller-Lyer, onde duas retas do mesmo tamanho parecem ter tamanhos distintos conta de uma ilusão de ótica ocasionada pelos adereços que se encontram em anexo a elas. O fundacionalista moderado busca evitar o problema das crenças infalíveis do fundacionalismo tradicional, usadas para evitar o problema lógico do *regressus ad infinitum*. Ele passa a admitir que as crenças podem não serem infalíveis.

Eles também possuem uma resposta ao mito do dado de Sellars. Sellars parte da ideia de que o dado é essencialmente não conceptual em contraste com a justificação que possui conteúdo conceitual. Para o fundacionalista moderado, a experiência perceptual é conceitual. No entanto, essa afirmação não os priva de críticas. Se antes com o fundacionalismo tradicional, o problema era justamente o conteúdo da experiência perceptual não admitir justificação por não possuir um conteúdo conceitual, para o fundacionalismo moderado (que resolve esse problema) passa a ser o problema do critério, isto é, qual critério determina que uma experiência perceptual seja de um determinado jeito e não de outro? No caso de duas experiências perceptuais distintas sobre um mesmo fato, qual das duas estará certa? Para Laurence Bonjour, esse problema é o grande dilema do fundacionalista, pois este é, de acordo com Laurence Bonjour (1985), o dilema do fundacionalista, pois “[a] experiência perceptual não conceptual pode deter a regressão da justificação porque não levanta questões epistêmicas relativas ao conteúdo dessa experiência. Esse conteúdo, porém, não permite dar suporte justificatório às nossas crenças empíricas.” (BONJOUR apud O'BRIAN, 2006, p. 56).

O coerentismo rejeita a tese de que as nossas ideias devem de alguma forma estar conectadas com a realidade (SOSA, 1980, p. 18). De acordo com o coerentismo, o fundamento de uma crença deve pertencer a uma certa classe de crenças mutuamente consistentes. A confirmação de uma ideia é outra ideia.

Então, qualquer crença depende de uma conexão lógica em uma cadeia de outras crenças. Como essa cadeia de crenças é fechada, logicamente acabará recaindo em um círculo vicioso ou no velho problema da circularidade. Mas isso para os coerentistas não representa um problema, pois “[...] a justificação não envolve cadeias de crenças inferencialmente relacionadas em que a justificação é conferida localmente por membros adjacentes da cadeia. A justificação é holística: é a coerência global de um sistema de crenças que determina se uma determinada crença é ou não justificada (O'BRIAN, 2006, p. 59).

No entanto, o coerentismo também não está livre de críticas. Uma primeira crítica refere-se à circularidade presente no seu sistema holístico, onde uma crença A pode ter coerência com a crença B e C, sendo A fundamento de C. Isso conduziria o sujeito do conhecimento ao problema do isolamento, perdendo contato com o mundo “[...] na medida em que a sua perspectiva da justificação diz respeito apenas às relações válidas entre as nossas crenças, isto é, relações internas dos nossos sistemas de crenças (O'BRIAN, 2006, p. 60).

Além disso, podem existir perfeitamente “[...] sistemas de crenças alternativos que sejam simultaneamente coerentes e consistentes com a nossa experiência” (O'BRIAN, 2006, p. 60), tornando impossível escolher um correto entre eles. Deste modo, ambas as correntes apresentam seus problemas sob o olhar da lógica: Assim como o fundacionalismo pode nos conduzir logicamente a um ceticismo radical, o coerentismo também pode nos conduzir logicamente ao solipsismo.

Diante deste impasse narrado por Sosa, o filósofo conclui seu artigo de 1980 chamando atenção para a importância que um resgate da ética das virtudes poderia representar ante o impasse entre ambas as correntes, sendo, para tanto, necessário “considerar mais cuidadosamente o

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

conceito de virtude e a distinção entre virtudes morais e intelectuais [...] mas também [o] seu ambiente e [...] sua comunidade epistêmica” (Sosa, 1980, p. 23).¹⁶

Alguns fundacionalistas tentaram uma versão moderada do fundacionalismo tradicional, como foi o caso de Robert Audi e Alvin Plantinga. Eles continuam a linha de defesa dos fundacionalistas tradicionais no sentido de manter a ideia de crenças não-inferencialmente justificadas, no entanto, passam a admitir que a justificção dessas crenças possa ser revogada. Em outras palavras, “é razoável aceitar que essas crenças são verdadeiras, a menos que eu tenha provas que indiquem o contrário” (O’BRIAN, 2006, p. 55). No entanto, ainda não está claro como tal crença pode fundamentar o conhecimento, considerando que elas ainda podem não se referir ao mundo externo, mantendo o sujeito preso ao problema do solipsismo.

3.3 O nascimento da Epistemologia das Virtudes

A primeira onda da Epistemologia das Virtudes é frequentemente apontada com a publicação do artigo de 1980 de Ernest Sosa, conforme vimos no ponto anterior. A teoria de Sosa entendia a atividade cognitiva atingindo seu ponto ótimo por meio das virtudes intelectuais, compreendidas por ele como habilidades cognitivas, tais como a boa memória, a boa visão, a boa audição, a habilidade para dedução etc. (SOSA, 1980, p. 23). Sua abordagem foi chamada de *confiabilismo* pela primeira vez em 1979 por Alvin Goldman, por entender as virtudes intelectuais enquanto processos cognitivos capazes de gerar crenças verdadeiras de modo confiável (GOLDMAN, 1979, p. 1–23), embora uma grande parte das epistemologias confiabilistas não se apresentem como Epistemologias da Virtude.

A segunda onda da Epistemologia das Virtudes está associada à publicação de um artigo de Lorraine Code chamado *Towards a Responsibility Epistemology* (1984), no qual ela introduziu a corrente que ela chamou de *responsabilista* (CODE, 1984, p. 39). Code argumenta, neste mencionado artigo, que as virtudes intelectuais não são suficientes para oferecerem uma receita capaz de avaliar as afirmações sobre conhecimentos e crenças (CODE, 1984, p. 47-48), sendo necessário se analisar, para tanto, a relação entre o sujeito e sua comunidade epistêmica. Code defende um grau de vital dependência entre o sujeito do conhecimento e sua comunidade epistêmica (CODE, 1984, p. 48), destacando a importância da responsabilidade epistêmica em função da dependência entre o sucesso de uma empreitada cognitiva a um prévio acordo cooperativo entre duas partes, mesmo que este acordo seja tácito (CODE, 1984, p. 48). Code menciona expressamente a teoria das virtudes de Aristóteles e sua distinção entre virtudes intelectuais e caráter virtuoso (CODE, 1984, p. 44). As virtudes intelectuais, nessa concepção, são benéficas primordialmente ao seu possuidor enquanto o caráter virtuoso não necessariamente possuiria essa característica. No entanto, segundo a filósofa, a visão solipsista da teoria do conhecimento herdada pela tradição parece não considerar que enquanto seres humanos, somos todos cognitivamente interdependentes (CODE, 1984, p. 45), o que traz à tona a importância para se abordar a teoria das virtudes de uma maneira ampliada em comparação à abordagem inicial de Ernest Sosa. A abordagem responsabilista de Code foi posteriormente desenvolvida por Jonathan Kvanvig (1992), John Montmarket (1993) e pelo neoaristotelismo de Linda Zagzebski (1996).

¹⁶ No original: “We need to consider more carefully the concept of a virtue and the distinction between moral and intellectual virtues [...] also to [the] environment and to [the] epistemic community”.

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

Desde então, outras abordagens da Epistemologia das Virtudes continuam a surgir. Um importante estudo envolvendo as virtudes intelectuais, ética e política, por exemplo, foi desenvolvido por Miranda Fricker (2003, p. 154 passim), em sua teoria sobre a injustiça epistêmica (*Epistemic Injustice*), que pode ser resumida, em linhas gerais, como os erros cometidos às pessoas especificamente envolvendo suas capacidades como conhecedores e transmissores de conhecimento. Fricker argumenta que o remédio para essa injustiça é o cultivo do que ela chamou de *virtude da justiça testemunhal*. Aqueles que dominarem essa virtude serão capazes de neutralizar de modo confiável o preconceito em seus julgamentos de credibilidade, tratando assim os testemunhos com o devido respeito epistêmico que eles merecem. Um exemplo central do fenômeno é o que ocorre quando o testemunho de alguém recebe pouca credibilidade em virtude de preconceitos e estereótipos negativos. Tomando um exemplo emprestado do romance de Harper Lee, *O Sol é para Todos*, Tom é um homem negro que vivia no Alabama dos anos 30, acusado falsamente de estuprar uma mulher branca. O testemunho no qual Tom se inocentava foi totalmente rejeitado pelo júri, composto em sua maioria por homens brancos, aos quais a honestidade de Tom não lhes pareceu genuína. Fricker desenvolve um relato detalhado dessa virtude em seu trabalho, demonstrando como Epistemologia das Virtudes pode desempenhar um papel importante na luta contra várias formas de dominação, opressão e injustiças.

4 O RESGATE DA ÉTICA ARISTOTÉLICA DA EPISTEMOLOGIA DAS VIRTUDES

A filósofa Linda Zagzebski, no seu livro *The Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (1996) proclamou o retorno da teoria das virtudes de Aristóteles na teoria do conhecimento contemporânea, ressaltando o papel do lado ético no processo cognitivo. A filósofa fez a primeira tentativa na história recente da epistemologia em fornecer uma compreensão detalhada e sistemática das virtudes intelectuais enquanto qualidades morais e intelectuais do sujeito.

Segundo a filósofa, Ernest Sosa em sua teoria confiabilista se foca primordialmente nas faculdades intelectuais e não em virtudes, razão pela qual sua abordagem se distancia da abordagem dos gregos antigos. Zagzebski menciona que os gregos identificaram as virtudes enquanto a excelência das faculdades intelectuais e não como sinônimo das próprias faculdades, aos moldes da teoria de Sosa (ZAGZEBSKI, 1996, p. 10).

Zagzebski entende o conhecimento como "[...] um estado de contato cognitivo com a realidade derivada de atos de virtude intelectual".¹⁷ As virtudes intelectuais são os guias para as habilidades intelectuais adequadas ao conhecimento. Nesse sentido, as virtudes intelectuais são conceituais, psicologicamente primárias e fornecem motivação para o desenvolvimento de dessas habilidades (ZAGZEBSKI, 1996, p. 166).

Assim como Aristóteles, Zagzebski entende que as habilidades intelectuais consistem em um conjunto de procedimentos que promovem o conhecimento da verdade, sendo estas adquiridas por meio da prática repetida e reiterada (ZAGZEBSKI, 1996, p. 177). No entanto, tais virtudes só passam a ser consideradas enquanto tal se estiverem enraizadas no caráter intelectual do indivíduo.

¹⁷ No original, "[...] a state of cognitive contact with reality arising out of acts of intellectual virtue" (ZAGZEBSKI, 1996, p. 298).

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

Estar enraizado é necessário, segundo Zagzebski, pois é quando encontramos resistência que mais precisamos das virtudes. Como exemplo, a autora menciona que a tendência para ser motivado a avaliar com justiça os argumentos dos outros não indica a existência da virtude da justiça intelectual se a pessoa perde essa motivação quando é confrontada com conclusões desagradáveis (ZAGZEBSKI, 1996, p. 178). Para Zagzebski, as virtudes não surgem única e exclusivamente da motivação para se alcançar a verdade, caso contrário, só seria possível atribuí-las aos cientistas e aos filósofos. Pelo contrário, as virtudes intelectuais também ajudam os artistas a criarem suas obras de arte, aos poetas a escreverem seus sonetos, aos engenheiros a criarem tecnologias, dentre inúmeras outras aplicações (ZAGZEBSKI, 1996, p. 179).

Conforme vimos, em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles atribuindo duas categorias para as virtudes, sendo o primeiro tipo as virtudes intelectuais (*ἀρετὴ διανοητικὰς*), a exemplo da sabedoria e do entendimento e o segundo tipo as virtudes morais (*ἀρετὴ ἠθικὰς*) a exemplo da generosidade e da moderação (ARISTÓTELES, 2014, p. 77). Diferente de Aristóteles, Zagzebski insere o conceito de virtude intelectual dentro da categoria geral de virtudes morais, se distanciando da dicotomia entre as virtudes morais das intelectuais do estagirita¹⁸. Segundo a filósofa, o conceito comum que temos do termo moral é estreito demais e deve ser estendido para cobrir os aspectos normativos das atividades cognitivas.

Zagzebski, assim como os confiabilistas, conecta o conceito de virtudes intelectuais ao conceito de confiabilidade. Segundo a filósofa, a motivação para alcançar o conhecimento de um certo tipo ou para agir de certa forma não contribui de forma confiável para o sucesso, embora contribua de forma confiável para o fato de que o sujeito fez tudo ao seu alcance para alcançar o sucesso (na cognição ou nas ações). Além disso, de acordo com Zagzebski, as virtudes intelectuais podem ser indutoras ou condutoras da verdade em diferentes sentidos. Do ponto de vista do confiabilismo, a capacidade de conduzir à verdade é uma função do número de crenças verdadeiras sobre as falsas produzidas pela cognição (ZAGZEBSKI, 1996, p. 181). No entanto, isso não funciona em áreas que geram poucas ideias e crenças novas. Zagzebski sugere, em sua corrente responsabilista, que podemos também considerar uma característica intelectual como propícia para a obtenção da verdade se for ela for um pré-requisito para expansão do conhecimento em um campo específico, mesmo que gere poucas crenças verdadeiras ou mesmo se uma grande parte das crenças formadas sejam falsas (ZAGZEBSKI, 1996, p. 181).

A descoberta de uma única verdade costuma ser precedida de muitos erros. Talvez algum desses caminhos não nos leve à verdade, mas a uma compreensão mais profunda de uma verdade já conhecida. Zagzebski acrescenta também que o conhecimento sempre foi, ao longo da história, associado à certeza e ao entendimento, mas não aos dois ao mesmo tempo. As virtudes que levam ao tipo de conhecimento que dá certeza ao possuidor podem ser diferentes das virtudes que levam ao entendimento, por exemplo, considerando que desejar a certeza não se trata apenas de desejar a verdade, mas de ter uma consciência da verdade (ZAGZEBSKI, 1996, p. 186).

¹⁸ O sentido de *ἠθικὰς* nesse contexto está vinculado à ideia daquilo que advém com a prática, o costume, o hábito. Posteriormente, este termo foi traduzido para o latim *mores* com sentido semelhante ao exposto aqui.

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

5 CONCLUSÃO

A Epistemologia das Virtudes é uma abordagem distinta e crescente da epistemologia que se foca no caráter intelectual dos sujeitos, sugerindo novas abordagens para os problemas epistemológicos tradicionais e prometendo oferecer orientações normativas com intuito de melhorar nossas vidas intelectuais, individuais e coletivas.

Essa corrente não se propõe apenas a ser uma nova forma de resolução de disputas epistemológicas tradicionais. Trata-se de uma linha filosófica contemporânea, traduzida como um conjunto de abordagens de natureza normativa, no qual agentes e comunidades intelectuais consistem na principal fonte de valor epistêmico e o foco principal de sua avaliação.

A abordagem denominada *arética*, presente tanto na ética das virtudes de Aristóteles como na Epistemologia das Virtudes contemporânea, parte da ideia segundo a qual as virtudes intelectuais possuem importância primária ou central para a cognição. Nesse sentido, Aristóteles foi o fundador dessa abordagem na teoria do conhecimento, embora não esteja correto afirmar que Aristóteles seja um representante da Epistemologia das Virtudes na forma como ela vêm se desenvolvendo desde os anos 80 do século XX na filosofia contemporânea. No entanto, a importância da Ética das Virtudes de Aristóteles consiste em um elemento central para o surgimento desta nova corrente, sobretudo pela relação estabelecida entre as capacidades subjetivas (intelectuais e morais) do sujeito com seu papel na *πόλις*, isto é, na vida em sociedade. Sua influência pode ser observada dentro da Epistemologia das Virtudes tanto na forma direta e expressa, como na abordagem neoaristotelica de Linda Zagzebski; como de modo indireto.

Em certa medida, podemos observar a influência do filósofo estagirita na Epistemologia das Virtudes observando, por um lado, algumas semelhanças existentes entre os autores que aderiram à corrente confiabilista, como Sosa (1980) e Goldman (1979), os quais atribuíram maior ênfase ao papel daquilo que Aristóteles chamou de virtudes intelectuais (*ἀρετὴ διανοητικὰς*) em seus estudos; e por outro, as semelhanças existentes entre os autores pertencentes à corrente responsabilista, como a de Code (1984) e Zagzebski (1996), os quais atribuíram maior ênfase ao papel daquilo que o estagirita chamou de virtudes morais (*ἀρετὴ ἠθικὰς*).

Os epistemólogos da virtude estabelecem importantes conexões entre a epistemologia, ética, política, religião, espiritualidade, artes, educação etc. Segundo a visão deles, essa nova linha filosófica pode nos ajudar a restaurar a epistemologia a um lugar central na filosofia e na pesquisa humanística, atribuindo ao sujeito o papel de destaque na definição do conhecimento.

A ética de Aristóteles pode ser considerada como um projeto da teoria normativa do conhecimento. O projeto de Aristóteles de uma epistemologia idealizada possibilitou o nascimento de uma concepção contemporânea da epistemologia das virtudes, na medida em que concebeu, dentro de sua ética, uma série de conceitos normativos referentes às virtudes humanas enquanto perfeições ou excelências cognitivas.

Graças a essa estrutura idealizada por Aristóteles que hoje a teoria contemporânea do conhecimento pode definir um padrão ético através do qual o conhecimento deve ser avaliado, se apresentando como um verdadeiro ponto de inflexão na filosofia contemporânea, sendo um passo adiante rumo ao oferecimento de novas respostas aos antigos questionamentos filosóficos.

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea
TEMPORÃO, Anna

REFERÊNCIAS

ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. *In: Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers*. volume III. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991. p. 26

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. São Paulo: Vega, 1998.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Edson Bini. 4a edição. São Paulo: EDIPRO, 2014.

CAO, J. “A Critique to the Significance of Gettier Counter-Examples”. *In: Frontiers of Philosophy in China*, vol. 1, no. 4, pp. 675–687, 2006. Disponível em: <www.jstor.org/stable/30209882>. Acesso em: 30 de maio de 2021.

CODE, L. “Toward a Responsibilist Epistemology”. *In: Philosophy and Phenomenological Research*, v. 45, n. 01, p. 29–50. International Phenomenological Society, 1984. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2107325>>. Acesso em: 30 de maio de 2021.

CORNFORD, F. M. **Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato** Translated with a Running Commentary. Nova Iorque (EUA): Harcourt, Brace & Company, Londres (R.U.): Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltda, 1935

DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. Tradução Edson Bini. Rio de Janeiro: Edipro, 2016. Título Original: Méditations Métaphysiques.

FOOT, P. Moral Arguments. *In: Virtues and vices and other essays in moral philosophy*. Nova Iorque, EUA: Oxford University Press, 2002. p. 80-105.

FRICKER, M. **Epistemic Injustice: Power & the Ethics of Knowing**. Nova Iorque, EUA: Oxford University Press, 2007.

GETTIER, E. “Is Justified True Belief Knowledge?” *In: Analysis*, v. 23, n. 6, p. 121-123, 1963.

GOLDMAN, A. “What Is Justified Belief?”. *In: PAPPAS, G. S. (Org.). Justification and Knowledge*. Dordrecht, Holanda: Reidel, 1979, p. 1–23.

GONDIM, E. “Justificação epistêmica: fundacionismo e coerentismo”. *In: Ideas y Valores*, 66 (163), 2017, p. 223-241.

ICHIKAWA, J. J.; STEUP, M. The Analysis of Knowledge. In ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2018. Metaphysics Research Lab, Stanford University. Disponível online em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/knowledge-analysis/>>

KVANVIG, J. **The Intellectual Virtue and the Life of the Mind**. Lanham: Roeman & Littlefields. 1992.

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea
TEMPORÃO, Anna

MACINTYRE, A. **Depois da virtude**. Tradução de Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001. Título original: *After Virtude: A Study in Moral Theory*.

MARCONDES, D. **Iniciação à História da Filosofia**: Dos pré-socráticos a Wittgenstein. 2a ed. Rio de Janeiro: Zahar. 2007.

MARCONDES, D. **Textos básicos de linguagem**: de Platão a Foucault. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MICHAELIS, **Moderno dicionário da língua portuguesa**. São Paulo: Melhoramentos, 2021. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/virtude/>>. Acesso em: 29 de maio de 2021.

MONTMARQUET, J. **Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility**. Lanham: Rowman & Littlefields, 1993.

NEURATH, O. Protocol Statements. In: COHEN, R. S; NEURATH, M. (Eds.). **Philosophical Papers 1913-1946**. Traduzido por R. S. Cohen e M. Neurath. Dordrecht: Reidel, 1983.

O'BRIAN, D. **Uma Introdução à Teoria do Conhecimento**. Tradução Pedro Gaspar. Lisboa: Gradiva, 2013. Título Original: *An Introduction to the Theory of Knowledge*.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Ed. bilíngue. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, São Paulo: Edições Loyola, 2020.

POLANYI, M. **Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy**. Londres: Routledge, 2005.

POPPER, K. R. Epistemology Without a Knowing Subject. **Studies in Logic and the Foundations of Mathematics**, Elsevier, Volume 52, p. 333-373, 1968. Disponível em: [https://doi.org/10.1016/S0049-237X\(08\)71204-7](https://doi.org/10.1016/S0049-237X(08)71204-7)>. Acesso em: 29 de maio de 2021.

QUINE, W. “Epistemologia Naturalizada”. Tradução Andrea Loparic. 1969. In: RYLE, G., AUSTIN, J. L., QUINE, W. e STRAWSON, P. F. **Ensaio**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 157-169. Título Original: *Naturalized Epistemology*.

RUSSELL, B. **Religion and Science**. Nova Iorque, EUA: Oxford University Press, 1974.

SELLARS, W. **Empiricism and the Philosophy of Mind**. Cambridge, Massachusetts (EUA): Harvard University Press, 1997.

SILVA FILHO, W. J. Ernest Sosa: a philosophy for the 21st century. **TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 44, edição especial 2, p. 13–18, 2021. DOI: 10.1590/0101-3173.2021.v44dossier2.02.p13. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/11923>>. Acesso em: 15 nov. 2021.

SOSA, E. “The raft and the pyramid: Coherence versus foundations in the theory of knowledge”. In: **Midwest studies in philosophy**, v. 5, p. 3-25, 1980.

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea
TEMPORÃO, Anna

SCHWARTZ, S. P. **Uma breve história da filosofia analítica**: De Russell a Rawls. Tradução de Milton C. Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2017. Título original: A brief history of analytic philosophy.

TEMPORÃO, A. “A filosofia no divã”. *In*: **Eleuthería - Revista do Curso de Filosofia da UFMS**, v. 6, n. Especial, p. 35 - 70, 22 out. 2021.

TEMPORÃO, A. **Epistemologia das Virtudes**: A virada ética da filosofia contemporânea. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro [Dissertação de mestrado]. Orientador: Danilo Marcondes de Souza Filho. Departamento de Filosofia, Rio de Janeiro, 2022.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. Coleção Os pensadores. Tradução de Jose Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Título original: Philosophische Untersuchungen.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 2017. Título original: Tractatus Logico-Philosophicus.

ZAGZEBSKI, L. “The inescapability of Gettier problems”. *In*: **The Philosophical Quarterly**. v. 44, n. 174, p. 65-73, 1994.

ZAGZEBSKI, L. **Virtues of the Mind**: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.