

PHILÓSOPOS

A Revista *Philosophos* publicou seu primeiro exemplar em 1996. Desde então temos tido como objetivo publicar material bibliográfico inédito e argumentativo na área de filosofia e promover o debate filosófico. Os trabalhos publicados pela *Philosophos* são sempre de autores dedicados a Pesquisa *em Filosofia*. A publicação é semestral, sob a responsabilidade da Faculdade de Filosofia (FAFIL) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás.

EXPEDIENTE

EDITORES:

Renato Moscateli, Goiânia – GO, Brasil (UFG)

Ricardo Bazilio Dalla Vecchia, Goiânia – GO, Brasil (UFG)

Wellington Damasceno de Almeida – GO, Brasil (UFG)

CONSELHO EDITORIAL

Adriana Delbó Lopes, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

Adriano Correia, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

Araceli R. S. Velloso, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

Cristiano de Novaes Rezende - GO, Goiânia, Brasil (UFG)

Márcia Zebina Araújo, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

COMISSÃO CIENTÍFICA

Abel Lassalle Casanave, Santa Maria - RS, Brasil (UFSM)

Agnaldo Cuoco Portugal, Brasília - DF, Brasil (UnB)

Gonçalo Armijos Palácios, Goiás Velho - GO, Brasil (UFG)

João Carlos Salles Pires da Silva, Salvador - GO, Brasil (UFBA)

João Vergílio Gallerani Cuter, São Paulo - SP, Brasil (USP)

José Nicolau Heck, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

Lucas Angioni, Campinas - SP, Brasil (UNICAMP)

Luiz Carlos Pereira, Rio de Janeiro - RJ, Brasil (PUC/RJ-UERJ)

Marco Antonio Caron Ruffino, Rio de Janeiro - RJ, Brasil (UFRJ)

Maria das Graças de Souza, São Paulo - SP, Brasil (USP)

Nelson G. Gomes, Brasília - DF, Brasil (UnB)

Oswaldo Giacoia Junior, Campinas - SP, Brasil (UNICAMP)

Renato Janine Ribeiro, São Paulo - SP, Brasil (USP)

Robson Ramos dos Reis, Santa Maria - RS, Brasil (UFSM)

Ulysses Pinheiro, Rio de Janeiro - RJ, Brasil (UFRJ)

Zeljko Loparic, Campinas - SP, Brasil (UNICAMP/PUC-SP)

ISSN 1414-2236

PHILÓSOPHOS
REVISTA DE FILOSOFIA

PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA, v. 22, n. 1, Jan./Jun.
2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE

P- 568 PHILÓSOPHOS - v. 1, n. 1, 1996 - GOIÂNIA: FACULDADE DE
FILOSOFIA DA UFG, v. 22, n. 1, JAN./JUN. 2017.

SEMESTRAL

ISSN 1414-2236

1. FILOSOFIA - PERIÓDICOS I. FACULDADE DE FILOSOFIA DA UFG

CDU: 1(05)

APOIO

Faculdade de Filosofia da UFG
Pós-Graduação em Filosofia da UFG

Endereço para correspondência:

Revista *Philosophos*

Caixa Postal 131

74001-970, Goiânia, GO

Telefone: (62) 3521-1129

Endereço eletrônico: revista.philosophos@gmail.com

<https://revistas.ufg.br/philosophos/index>

EDITORIAL

Em nome da equipe editorial da *Philosophos*, tenho a satisfação de apresentar uma nova edição da revista. Neste número, os leitores encontrarão artigos que percorrem temáticas em variados campos da Filosofia, da Teoria do Conhecimento à Política, da Ética à Estética, da Filosofia da Mente à Antropologia. Agradecemos aos autores que nos confiaram o privilégio de divulgar seus trabalhos, cuja qualidade demonstra o vigor da reflexão filosófica no meio acadêmico brasileiro. Em um momento de graves crises que abalam as instituições de nosso país, a perspectiva crítica estimulada pela Filosofia se mostra, sem dúvida, mais do que necessária, e neste sentido convidamos os leitores a pensarem junto com os autores as questões instigantes investigadas em seus artigos.

Prof. Dr. Renato Moscateli

SUMÁRIO

Artigos Originais

- 11 A IDEIA DE ESPAÇO NO TRATADO DA NATUREZA HUMANA, DE HUME
ANDREA CACHEL (UEL)
- 37 LA CIUDADANÍA EN MIGUEL DE UNAMUNO: EL LIBRE EXAMEN Y LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA
EMANUEL JOSÉ MAROCO DOS SANTOS (USAL)
- 67 SOME REMARKS ON PERRY'S REFLEXIVE CONTENT AND COGNITIVE SIGNIFICANCE
FILIPE MARTONE (UNICAMP)
- 85 ÉTICA E ESTÉTICA EM ALBERT CAMUS: A CRIAÇÃO ARTÍSTICA ENQUANTO EDUCAÇÃO MORAL
GILBERTO BETTINI BONADIO (UNIFESP)
- 107 IN SEARCH OF THE THEORETICAL AND CONCEPTUAL FOUNDATIONS OF THE MIND-PROBLEM: WHAT DOES PHYSICS HAVE TO SAY ABOUT THE BASIC CONSTITUTION OF THE WORLD?
LEONARDO FERREIRA ALMADA (UFU)
- 141 SOBRE CONHECIMENTO E JUSTIFICAÇÃO DE CRENÇAS MORAIS
MARCO OLIVEIRA (UFRJ)

163 DA FUNDAÇÃO MÍTICA AO EXERCÍCIO DA SOBERANIA POPULAR: COMO UNIR VONTADE E ENTENDIMENTO?

RENATO MOSCATELI (UFG)

193 A LEITURA DE HORKHEIMER DA CRISE DA RAZÃO – UM ADENDO AO ANÚNCIO DE HUSSERL?

RONALDO FILHO MANZI (USP)

221 SOBRE O ÚTIL E O HONESTO EM MONTAIGNE: ENTRE O ESTOICISMO E A RAZÃO DE ESTADO

TAYNAM SANTOS LUZ BUENO (USP)

RESENHA

249 FOUCAULT E ANTROPOLOGIA KANTIANA: MORTE DO HOMEM E ANALÍTICA DA FINITUDE

RESENHISTA: JOSÉ MAURICIO DE CARVALHO (IPTAN)

AUTOR: MARTIN BUBER

265 FOUCAULT E ANTROPOLOGIA KANTIANA: MORTE DO HOMEM E ANALÍTICA DA FINITUDE

RESENHISTA: RODRIGO DIAZ DE VIVAR Y SOLER (UNISINOS)

AUTOR: MICHEL FOUCAULT

CONTENTS

Original Papers

- 11 THE IDEA OF SPACE IN HUME'S TREATISE OF HUMAN NATURE
ANDREA CACHEL (UEL)
- 37 CITIZENSHIP IN UNAMUNO: FREE EXAMINATION AND POLITICAL PARTICIPATION
EMANUEL JOSÉ MAROCO DOS SANTOS (USAL)
- 67 SOME REMARKS ON PERRY'S REFLEXIVE CONTENT AND COGNITIVE SIGNIFICANCE
FILIPE MARTONE (UNICAMP)
- 85 ETHICS AND AESTHETICS IN ALBERT CAMUS: THE ARTISTIC CREATION AS A MORAL EDUCATION
GILBERTO BETTINI BONADIO (UNIFESP)
- 107 IN SEARCH OF THE THEORETICAL AND CONCEPTUAL FOUNDATIONS OF THE MIND-PROBLEM: WHAT DOES PHYSICS HAVE TO SAY ABOUT THE BASIC CONSTITUTION OF THE WORLD?
LEONARDO FERREIRA ALMADA (UFU)
- 141 ON KNOWLEDGE AND JUSTIFICATION OF MORAL BELIEFS
MARCO OLIVEIRA (UFRJ)

163 FROM MYTHICAL FOUNDATION TO THE EXERCISE OF POPULAR SOVEREIGNTY: HOW TO UNITE WILL AND UNDERSTANDING?

RENATO MOSCATELI (UFG)

193 HORKHEIMER'S READING OF THE CRISIS OF REASON - AN ADDENDUM TO HUSSERL'S ANNOUNCEMENT?

RONALDO FILHO MANZI (USP)

221 ON THE USEFUL AND THE HONEST IN MONTAIGNE: BETWEEN STOICISM AND STATE REASON

TAYNAM SANTOS LUZ BUENO (USP)

REVIEW

249 PATHS IN UTOPIA

REVIEWER: JOSÉ MAURICIO DE CARVALHO (IPTAN)

AUTHOR: MARTIN BUBER

265 FOUCAULT AND KANTIAN ANTHROPOLOGY: DEATH OF MAN AND ANALYTICAL FINITUDE

REVIEWER: RODRIGO DIAZ DE VIVAR Y SOLER (UNISINOS)

AUTHOR: MICHEL FOUCAULT

A IDEIA DE ESPAÇO NO *TRATADO DA NATUREZA HUMANA*, DE HUME¹

Andrea Cachel (UEL)²

andrelmg@hotmail.com

Resumo: O artigo pretende analisar a discussão feita pela filosofia humeana acerca da ideia de espaço, a partir da sua rejeição da tese da divisibilidade infinita da extensão e da sua defesa do atomismo perceptivo. Nesse sentido, o texto parte da abordagem do contexto de análise no qual Hume está inserido: o debate entre as filosofias de Locke e Berkeley quanto à abstração da extensão. Procura-se apontar que a análise de Hume sustenta a existência dos pontos matemáticos e mostrar em que medida a concepção relacional do espaço é a forma humeana de buscar a mediação entre seu atomismo perceptivo e o abstracionismo.

Palavras-chave: Espaço; imagismo; empirismo.

1. INTRODUÇÃO: OS PRESSUPOSTOS DA DISCUSSÃO EM LOCKE E BERKELEY

A abordagem de Hume, a respeito do espaço, está inserida num contexto maior de discussões correntes na ciência e filosofia dos séculos XVII e XVIII, do que se seguiria que, a fim de que se pudesse compreender a totalidade das questões envolvidas no problema do espaço neste autor, tivéssemos que traçar um inventário mais completo dessas influências. No entanto, pensamos poder ao menos iniciar

¹ Recebido: 26-04-2016/ Aceito: 03-08-2016/ Publicado on-line: 31-07-2017.

² Andrea Cachel Professora Adjunta da Universidade Estadual de Londrina, Londrina, PR, Brasil.

um debate mais específico referente a grande parte dos assuntos expostos partindo de dois autores fundamentais do período: Locke e Berkeley³. Isso porque já é célebre a importância deste último na filosofia de Hume e, mais especificamente, porque parece ser inegável a semelhança da estruturação da questão no *Tratado* e nos *Princípios*. Assim, perceber, ao menos brevemente, o estatuto da filosofia berkeleyana acerca do espaço é um meio eficaz de entender o que está em jogo, nesse tocante, na filosofia humeana. Da mesma forma, considerando que um dos alvos principais dos *Princípios* é Locke e que Berkeley, sobretudo, visa apresentar críticas à abstração do espaço, realizada por esse autor, parece interessante iniciar a discussão com o *Ensaio*, tentando ver no mesmo alguns pressupostos centrais do problema.

Em Locke, as questões pertinentes ao espaço estão centralizadas na discussão acerca da diferença entre espaço e corpo, portanto, na necessidade de afirmar uma distinção real entre estas ideias. Será fundamental, para este autor, mostrar que espaço e corpo são ideias distintas, nisso apresentando uma crítica direta às filosofias de cunho cartesiano. Fundamentalmente, o *Ensaio* irá mostrar que a ideia de espaço é abstrata, o que permitirá, ademais, que possa ser considerada divisível infinitamente, ainda que a matéria e a percepção tenham que ser limitadas por um ponto, no caso sensível.

Através da discussão com os cartesianos, Locke procura defender uma independência da noção de espaço com relação às qualidades sensíveis, por intermédio das quais sua

³ Para uma análise das influências de Hutcheson e Bayle na abordagem humeana da noção de espaço, ver KEMP SMITH (1964, p. 279-290 e p. 325-338).

ideia é originada, aspecto no qual Berkeley irá alicerçar sua crítica e que também será alvo da censura humeana. A estratégia lockeana, nesse sentido, parte da tentativa de mostrar que compreender que espaço e corpo são ideias equivalentes é confundir solidez e espaço:

A ideia de solidez é recebida por nós pelo tato e é derivada da resistência que percebemos no corpo, quando qualquer outro corpo tenta ocupar o seu espaço, antes que ele o desocupe. Não há nenhuma Ideia que nós recebemos mais constantemente da sensação que a Solidez. Se nos movemos, ou repousamos, seja qual for a postura em que estejamos, sempre sentimos alguma coisa abaixo de nós, que nos suporta e sustenta, impedindo nossa queda. E os Corpos que tocamos diariamente nos fazem perceber que, enquanto eles permanecem entre nossas mãos, impedem a aproximação delas por meio de uma força indestrutível (LOCKE, 1975, p. 122-3).

Segundo Locke, os cartesianos definem corpo como algo sólido e extenso, mas embora a solidez não exista sem espaço, ambas as ideias são consideradas distintas. Isso porque, para o autor, embora o espaço seja uma ideia simples que é recebida por meio da visão e do tato, não se poderia confundir a extensão e as qualidades sensíveis e táteis que sempre lhe acompanham. Se, de fato, não é possível ver ou tocar um objeto sem receber a impressão de extensão ou espaço⁴, isso não significaria haver uma dependência entre as ideias.

Estabelecida para Locke a independência da *ideia* de espaço, com relação ao corpo ou à matéria, algumas consequências se seguirão, consequências essas que serão um problema crucial para Berkeley e Hume e que consistirão, por exemplo, na possibilidade da divisibilidade infinita des-

⁴Tanto Locke, como Berkeley e Hume utilizam indistintamente as palavras espaço e extensão. Locke apenas especifica o sentido de extensão para diferenciá-la de expansão, quando estiver falando da ideia abstrata de espaço.

ta ideia. Dessa abordagem decorre a compreensão de que o espaço é uma ideia simples, recebida diretamente pelos sentidos. Ainda que distinta da ideia de corpo ou matéria a que estaria anexada, a ideia de espaço é, para Locke, imediatamente percebida pelos sentidos. Conforme o texto do *Ensaio*, independente do modo como consideremos o espaço, seja como a relação entre as partes de um corpo, seja com relação à distância entre as extremidades entre diferentes corpos, é sempre a mesma ideia simples de espaço que está em foco. A ideia de espaço seria originada por meio dos objetos com os quais os sentidos se ocupam, mas uma vez fixada essa ideia no espírito, poder-se-ia repeti-la, lembrá-la e recombina-la. A ideia abstrata de espaço não se confunde com a extensão particular por meio da qual teve origem, tanto que será preciso diferenciar extensão e expansão: "o espaço tem expansão e o corpo tem extensão. Expansão é a ideia abstrata e simples de espaço" (LOCKE, 1975, p. 180). A expansão, portanto a ideia abstrata, não é limitada pela matéria, de modo que poderá ser repetida ao infinito. A ideia abstrata de espaço pode ultrapassar a sua existência particular e estender seus limites. Da mesma forma, tomada como abstrata, ela pode ser dividida ao infinito, pois qualquer divisão, qualquer parte, será ainda ideia simples e abstrata de espaço. Apenas fixaríamos, segundo Locke, uma parte limite, da qual podemos ter uma ideia clara e distinta, no caso do espaço, o ponto sensível.

O infinito, para Locke, é uma modificação do espaço, assim como do tempo. Juntando partes determinadas do espaço, chegamos à ideia da infinitude do espaço. Mas, isso não significa dizer que há atualmente um espaço infinito, ou seja, não é possível ter ideia clara de um espaço infinito. O mesmo ocorre com a divisibilidade infinita. É possível ter

ideia da divisibilidade infinita do espaço, mas isso não implica a concepção direta da ideia de um espaço infinitamente pequeno. Trata-se de uma divisibilidade numérica, uma divisão semelhante à divisão da unidade em frações. Assim, a consequência da separação, no *Ensaio*, entre a ideia de espaço tomada como uma ideia abstrata e o corpo extenso por meio do qual ela é originada será que, embora não seja possível possuir uma ideia clara de um espaço infinitamente grande ou pequeno e que haja um limite no ponto sensível, poder-se-á dividir a ideia abstrata de espaço por meio de uma relação numérica entre as partes limites de que se constituirá um espaço somado ao infinito ou fracionado ao infinito. A abstração permite a Locke não encontrar paradoxo nesse fato, o que não ocorrerá em Berkeley, no que será seguido por Hume.

Ademais, a independência entre a ideia de espaço e a de corpo poderia ser comprovada pela necessidade de afirmarmos ao menos a existência da ideia de vácuo. Inicialmente Locke sustenta o vácuo com base um argumento que apela para a onipotência divina:

Mais do que isso, aqueles que afirmam a impossibilidade do Espaço existir sem a Matéria precisam não apenas pressupor que o corpo é infinito, mas também negar que Deus possa aniquilar qualquer parte da matéria. Ninguém, eu suponho, negaria que Deus pode colocar um fim a qualquer movimento da matéria e deixar todos os corpos do Universo em repouso e fazê-los ficar assim por quanto tempo quiser. Todo aquele que admitir que Deus pode, durante esse repouso, aniquilar tanto este livro como o corpo de quem o está lendo deve admitir a possibilidade de um *Vácuo*. Porque é evidente que o Espaço, que era preenchido pelas partes do corpo aniquilado, permanece e consiste em um Espaço sem Corpo (LOCKE, 1975, p. 176).

Na sequência, argumenta que a possibilidade do movimento implica a existência de um espaço vazio:

E nem precisamos ir tão longe e falarmos das últimas partes dos corpos no Universo ou da onipotência de Deus para sustentarmos o *Vácuo*. O movimento dos corpos que estão ao nosso redor parece-me uma evidência do mesmo. Porque gostaria que alguém tentasse dividir um corpo sólido de qualquer dimensão que escolha e tornasse possível que as partes sólidas se movam livremente para cima e para baixo se não houver um espaço vazio ao menos do mesmo tamanho que a menor parte em que foi dividido o suposto corpo sólido (LOCKE, 1975, p. 177).

O ponto fundamental da crítica de Berkeley a esse tipo de exposição será, então, como já mencionamos, a teoria da abstração. Para ele é porque o espaço é tomado como uma ideia abstrata que alguns paradoxos, dentre os quais o da divisibilidade infinita da ideia de espaço, poderão surgir. Tendo em vista principalmente que um dos fundamentos de sua filosofia é a consideração de que o que existe, existe apenas enquanto ideia, Berkeley não poderá admitir, por um lado, a abstração de uma ideia da sua percepção, e, por outro lado, que se possa propor uma divisibilidade infinita incompatível com a necessidade de haver um mínimo sensível, ou seja, que haja dois níveis naquilo que é, no final das contas, apenas ideia.

A ideia de espaço tal como pensada na filosofia de Locke seria, segundo as críticas berkeleyanas, uma tentativa não só de abstrair a extensão das outras qualidades, mas também de abstrair a extensão de sua percepção, o que seria absurdo levando-se em consideração a defesa berkeleyana de que ideias devem ser sempre percebidas. Se a extensão ou espaço depende da cor, que é uma sensação, com existência meramente na percepção, não haveria como abstrair espaço da sua própria percepção. Não seria possível considerar o espaço em si mesmo e achar que ele pode ser separado das qualidades que o acompanham e da

percepção dessas qualidades. Na medida em que a origem da ideia de espaço estaria ligada aos objetos sensíveis, que se reduziriam apenas em sensações, portanto em ato perceptivo, o espaço não poderia subsistir sem a percepção:

Mas, antes de começar a discutir mais particularmente esse assunto, penso que é apropriado considerar a extensão de maneira abstrata, pois sobre isso se fala muito, e eu tendo a pensar que, quando os homens falam da extensão como sendo uma ideia comum dos dois sentidos, supõem secretamente que podemos isolar a extensão de todas as outras qualidades tangíveis e visíveis e obter dela uma ideia abstrata que afirmam ser comum tanto à vista quanto ao tato. Devemos, portanto, entender por extensão em abstrato um ideia de extensão – por exemplo, uma linha ou superfície – inteiramente despojada de todas as outras qualidades sensíveis e circunstâncias que pudessem determiná-la enquanto uma existência particular qualquer: ela não é nem preta nem branca nem vermelha, nem tem alguma cor ou qualidade tátil; e, conseqüentemente, não tem nenhuma magnitude finita determinada, já que o que limita ou distingue uma extensão de outra é alguma qualidade ou circunstância em que diferem (BERKELEY, 2010, p. 220).

Berkeley ressalta (2010, p. 133) que a vista não percebe a distância, nem imediatamente, nem por meio de linhas e ângulos; esta é apenas sugerida pela visão tendo em vista uma conexão aprendida na experiência entre visão e tato. Além disso, como parece acontecer em Locke (1975, p. 212), para Berkeley é pela adição de partes que se chega a uma extensão infinita. Assim, provar a impossibilidade da divisibilidade infinita do espaço passará pela evidência de que uma extensão finita não pode possuir infinitos números de partes, ou seja, mostrando que ser infinitamente divisível é possuir número infinito de partes, mesmo método utilizado por Hume, como veremos na próxima seção. A refutação da hipótese de divisibilidade infinita de uma extensão finita envolverá o pressuposto de que uma extensão

finita particular (ou seja, não abstrata) só pode ser pensada como algo existente apenas no espírito, portanto enquanto ideia. Sendo esta extensão apenas uma ideia, é necessário que cada parte dessa mesma extensão possa ser percebida pelo espírito. Berkeley estabelece (1998, p. 112) que a hipótese da infinita divisibilidade da matéria se contrapõe ao princípio *ser é ser percebido*. Isso porque essa teoria, segundo ele amplamente aceita, pressupõe que a extensão seria finita apenas porque os sentidos não percebem as partes diminutas e não porque elas não existam. Com os sentidos mais agudos, eles perceberiam um maior número de partes. Todo objeto seria infinitamente extenso e, portanto, sem forma e figura, do que decorre que é só na medida em que são percebidos que eles existem enquanto corpos particulares. O corpo não se alterou, mas tão somente a sua percepção. Portanto, a existência particular dos corpos seria diretamente relacionada com essa percepção. E o que esses teóricos chamam de infinidade de partes, em realidade, apenas representaria a percepção contínua de novas partes, as quais precisam ser determinadas qualitativamente.

Hume, em grande medida, desenvolverá as considerações sobre o espaço de modo muito semelhante a Berkeley, também estruturando a questão em dois eixos principais, a saber, as discussões acerca da divisibilidade infinita e a respeito da origem da ideia de extensão. Suas análises partirão da rejeição à possibilidade de se dividir infinitamente uma extensão finita, primeiro como ideia e depois passando ao espaço considerado nele mesmo, resultando essa recusa na defesa dos pontos matemáticos, esse sendo um ponto bastante peculiar de sua teoria. A recusa da abstração do espaço e o atomismo perceptivo estarão vinculados, tornando-se indispensável, portanto, a compreensão desses aspectos,

o que faremos nas próximas seções. Será fundamental, nesse contexto, o entendimento de que a qualificação humeana da *ideia* de espaço como uma *relação* entre pontos sólidos e tangíveis representa uma tentativa de conciliação entre seu atomismo e o seu modo de compreender o abstracionismo.

2. A NEGAÇÃO HUMEANA DA DIVISIBILIDADE INFINITA DA IDEIA DE ESPAÇO E A DEFESA DOS PONTOS MATEMÁTICOS

O primeiro momento da argumentação humeana contra a divisibilidade infinita do espaço consiste na consideração acerca dessa impossibilidade com relação ao espaço tomado apenas enquanto *ideia*. Para tanto, o pressuposto inicial tomado pela filosofia humeana é a finitude da mente humana, princípio esse que afirma ser corrente na filosofia da época⁵. A mente não seria capaz de formar uma noção adequada do infinito, ou seja, não poderia ter uma ideia atual de infinito. O segundo pressuposto que assume terá como consequência uma rejeição também da noção de infinito potencial. Isso porque, para Hume, seria evidente que o que é divisível infinitamente deve possuir um número infinito de partes e que estabelecer um limite para o número de partes é estabelecer um limite para a própria divisão. Assim, uma mente finita implica não só que não se possa possuir ideia de um número infinito de partes, mas também

⁵ NEWMAN (1981, p. 4-6) destaca que Hume se reporta nesse caso à discussão da distinção aristotélica entre infinito atual e potencial e à recusa de que a mente finita possa compreender o infinito real, portanto, seja capaz de formar uma ideia adequada do mesmo. FRASCA-SPADA (1998, p. 21-22) afirma que Hume assume um pressuposto da filosofia cartesiana, dando a ele um direcionamento bem diverso ao dado por aquela, ou seja, não o utilizando para demonstrar a certeza e imeditividade da ideia de infinito, mas para problematizar a origem de tal ideia na experiência.

que não se possa dividir infinitamente⁶:

Ao rejeitar a capacidade infinita da mente, supomos que podemos chegar a um fim na divisão de suas ideias; não existe qualquer meio possível de fugir da evidência dessa conclusão (HUME 2000, p. 23).

Em Hume, tomar essa evidência, ademais, será aceitar o mínimo sensível. Ou seja, significará que tanto ideia como impressão devem encontrar um limite, chegar a um mínimo, a partir do qual não pode haver divisão sem aniquilação, o que o autor comprova partindo de dois exemplos, o primeiro dos quais diz respeito à composição que podemos fazer para formar a ideia de um corpo. A capacidade finita da mente implica que deva haver um limite na divisão das mesmas. Ainda que se tenha, por exemplo, uma ideia distinta do número e das proporções da milésima ou da décima parte do grão de areia, a imagem pela qual o grão de areia é representado é a mesma pela qual a sua milésima parte o é, não podendo haver diminuição da primeira. Embora um grão de areia seja proporcionalmente maior que a sua divisão, as *ideias* de grão de areia e a da milésima parte de um grão de areia não podem se diferir, justamente porque a milésima parte é menor que o mínimo sensível.

Num segundo exemplo, o texto procura mostrar que o mesmo valerá para as impressões. Hume afirma que também com relação às impressões dos sentidos há um limite, o qual não comporta divisões, sem que haja aniquilação:

Coloque um ponto de tinta sobre um papel, fixe seu olho sobre esse ponto, retire-se para uma distância tal que, finalmente, você o perca

⁶ Nesse ponto, como vimos, Hume parece acompanhar Locke e Berkeley. KEMP SMITH sugere que Bayle é a fonte comum a esses autores e que é de sua filosofia que deriva o pressuposto de que a divisão infinita da matéria implica um número infinito de partes, do que se seguiria a exigência de um infinito atual e real e não potencial. Mas Hume não acompanharia a rejeição de Bayle aos pontos matemáticos (1964, p. 325-330).

de vista. É evidente que, no momento antes de desaparecer, a imagem ou impressão era perfeitamente indivisível. Não é por falta de raios de luz que atinjam nossos olhos que as partes diminutas dos corpos distantes não transmitem qualquer impressão sensível, mas porque eles foram colocados além da distância na qual sua impressão foi reduzida a um *minimum* e era incapaz de qualquer diminuição adicional (HUME, 2000, p. 24).

Nesse caso, o autor se remete ao mínimo perceptivo, mostrando que não é possível haver a própria percepção sensível, para além de um limite. No caso da mancha de tinta, a última impressão sensível era totalmente indivisível, ou seja, não seria possível perceber algo menor que a mesma. Assim, a descoberta de partes menores que aquelas referentes ao mínimo sensível torna necessária uma tarefa de composição dessas partes e de determinação de suas proporções (HUME, 2000, p. 25). Não podemos dividir infinitamente a nossa percepção, ou seja, assim como para as ideias, há um limite para a impressão. A defesa de um mínimo perceptível, portanto, aplica-se tanto às ideias como às impressões. E a composição de um objeto a partir da percepção de suas partes é, em realidade, apenas uma divisão no mesmo objeto já concebido. Tanto as partes diminutas quanto o objeto extremamente pequeno estão no limite da percepção e a composição do objeto pequeno a partir de partes que, do ponto de vista da sua percepção se assemelham a ele, trata-se simplesmente da composição de uma ideia na qual se estabelece uma proporcionalidade pressuposta pela razão e não diretamente pelos sentidos.

Partindo da demonstração de que a *ideia* de espaço não é infinitamente divisível, conjuntamente com a explicação de como as ideias representam as partes mais diminutas da extensão, explicação essa que é bastante complexa, Hume pretenderá dar um passo além. Da consideração de que as

ideias representam adequadamente todas as partes da extensão, o autor irá mostrar que a extensão, nela mesma, não pode ser dividida infinitamente:

Quando ideias são representações adequadas dos objetos, as relações, contradições e acordos entre elas são totalmente aplicáveis aos objetos. E podemos observar, em geral, que essa é a base de todo o conhecimento humano. Nossas ideias são representações adequadas das menores partes da extensão; assim qualquer divisão e subdivisão que possamos supor aplicadas a essas partes não podem ser inferiores a algumas ideias que formamos. A consequência evidente disso é que tudo o que *parece* impossível e contraditório na comparação dessas ideias deve ser *realmente* impossível e contraditório, sem qualquer desculpa ou escapatória (HUME, 2000, p. 24).

A representação adequada de todas as partes da extensão, como dissemos, é, então, fundamental. A adequação, no entanto, é compreendida como circunscrita ao mínimo sensível, ou seja, se chegamos à milésima parte de algo por várias divisões (feitas, ao que parece, pela razão, e não pelos sentidos), isso não faz com que essa parte seja inferior àquelas ideias indivisíveis que possuímos em nossa percepção. Do fato de que nenhuma parte é inferior ao mínimo se seguirá que da contradição e impossibilidade das ideias possa-se chegar à impossibilidade e contradição de fato. Assim, para Hume, se for possível evidenciar a contradição da divisibilidade infinita da ideia de uma extensão finita, poder-se-á estabelecer que em realidade uma extensão finita não pode ser dividida infinitamente⁷.

⁷ FRASCA-SPADA (1998, p. 46-55) analisa as implicações ontológicas da defesa humeana de um mínimo perceptivo. Quando discute a noção de existência externa, Hume afirma que não podemos conceber adequadamente objetos externos enquanto existências *especificamente* diferentes das percepções. E na sua análise acerca da crença no mundo exterior, afirma que a pressuposição de que nossas percepções são os próprios objetos é natural e se sobrepõe à reflexão filosófica que defende uma dupla existência, a de percepções e a de objetos. Contudo, Hume deixa aberta a possibilidade de supormos que haja um mundo exterior especificamente diferente das percepções, ainda que reconheça a sua inconceptibilidade. Frasca-Spada argumenta que isso sig-

Cont.

Para o *Tratado*, como no *Ensaio* e nos *Princípios*, conforme já nos referimos, é pela adição de partes indivisíveis que se estabelece uma adição ao infinito e, em decorrência, é pela adição da ideia de partes indivisíveis que é possível aumentar a ideia da extensão. Conforme o autor, se a extensão finita for infinitamente divisível não pode ser contraditório supor que ela contém um número infinito de partes e se for contraditório supor que a extensão finita contém um número infinito de partes, nenhuma extensão finita pode ser infinitamente divisível. Mas, se possuir um número infinito de partes é a mesma coisa que ser uma extensão infinita, é absolutamente contraditório pensar que a extensão finita é infinitamente divisível.

É importante perceber que é pelo entendimento humano de que há uma representação adequada que se pode passar da contradição da ideia de extensão finita infinitamente divisível para a sua impossibilidade real. Ou seja, e essa ponte é bastante questionável, a ideia atômica é correlata do ponto real de extensão. Tanto a defesa de um mínimo perceptivo e a possível correlação entre ele e uma qualidade real da extensão são centrais e explicam a não aceitação de Hume da objeção de que as partes divisíveis infinitamente poderiam ser proporcionais e não alíquotas. A objeção justamente seria no sentido de mostrar que par-

nifica que não é seguro transferir para os objetos externos aquilo que atribuímos às percepções, mas que tudo o que podemos imaginar quanto ao mundo exterior deve ser aplicável às percepções. Microscópios e telescópios, Hume mostraria, não descobrem novos mundos e sim novas perspectivas do mesmo mundo. Quando concebemos que haja partes menores que as que percebemos (e que poderiam ser percebidas por um microscópio, por exemplo) não subvertemos o princípio segundo o qual há um mínimo perceptivo concebível e que a divisão terá um limite. Esse limite da percepção implica que a própria realidade também precise ter um limite, a fim de que não imaginemos algo quanto ao mundo exterior que não possa ser aplicado às percepções. A percepção, contudo, não pode nos dar informações quanto a qual seja esse mínimo na realidade, mas tão somente nos obriga a inferir que ele existe e que a matéria não pode ser infinitamente divisível.

tes proporcionais adicionadas não formam uma extensão infinita e, desse modo, seriam perfeitamente coerentes com a noção de extensão finita. A resposta de Hume leva em conta o princípio da indivisibilidade da ideia, entretanto, mais do que isso, parece oferecer um comprometimento entre essas ideias indivisíveis e a extensão propriamente dita:

Tem sido objetado a mim que a divisibilidade infinita supõe apenas um número infinito de partes proporcionais e não de partes alíquotas, e que um número infinito de partes proporcionais não forma uma extensão infinita. Mas esta distinção é inteiramente frívola. Sejam essas partes chamadas de alíquotas ou proporcionais, elas não podem ser inferiores àquelas partes minutas que nós concebemos; e, portanto, não podem formar uma extensão menor pela sua conjunção (HUME, 2000, p. 25).

A resposta parte de um princípio: essas partes proporcionais não poderiam ser menores que as *ideias* indivisíveis. E isso pareceria valer não apenas para a ideia de partes proporcionais da extensão, mas também para as próprias partes da extensão⁸. Partindo do atomismo perceptivo e entendendo-o às qualidades reais da extensão, ele procura evidenciar a possibilidade dos pontos matemáticos:

Esta é uma máxima estabelecida na metafísica: tudo o que a mente concebe claramente inclui a ideia de existência possível, ou, em outras palavras, nada do que imaginamos é absolutamente impossível. Nós podemos formar a ideia de uma montanha de ouro e disso concluir que tal montanha possa efetivamente existir. Mas não podemos

⁸ NEWMAN (1981, p. 7-9) analisa que essa distinção é discutida por Bayle e diz respeito à diferença entre infinito real e potencial, tendo em vista que partes alíquotas pertencem a magnitudes consideradas discretas e as proporcionais a magnitudes contínuas. Uma defesa de partes proporcionais implicaria a possibilidade de uma divisão infinita em uma extensão finita, porquanto a divisão nesse caso é meramente potencial. Esse comentador argumenta que a recusa de Hume se deve ao atomismo peculiar de sua filosofia, o qual postula um limite para a imaginação e remete esse limite à extensão enquanto tal, conforme será exposto a seguir no artigo.

formular uma ideia de montanha sem um vale, e, devemos, portanto, considerar que é impossível que uma tal montanha exista (HUME, 2000, p. 26).

A noção de que há existências menores que os mínimos perceptíveis derivaria de conclusões que podemos extrair da razão, sem que isso signifique, contudo, qualquer abstração quanto à sensibilidade. É esse o pressuposto humeano para defender a existência dos pontos matemáticos, no *Tratado*. Temos a ideia de extensão. Essa *ideia* não é infinitamente divisível, na medida em que a mente é limitada. Então há a *ideia* de uma extensão composta de partes indivisíveis e ela não é contraditória – portanto ela é possível. Mais do que isso, no *Tratado* fica claro que é porque os pontos matemáticos são possíveis que, definitivamente, a divisibilidade infinita da extensão é absurda (HUME, 2000, p. 26-7). Sendo possíveis os pontos matemáticos, não haveria como negar que a extensão finita encontra neles o seu limite⁹.

Todo esse modo de pensar a extensão resulta em consequências importantes para a forma como Hume qualifica a geometria, especialmente no *Tratado*. Para ele, as definições da geometria só são coerentes caso se admitam os pontos matemáticos: “Um sólido é limitado por uma superfície; a superfície é limitada pela linha; uma linha é limitada por um ponto; mas eu afirmo que, se as ideias de ponto, linha ou superfície não fossem indivisíveis, seria ab-

⁹ BAXTER (1988) sintetiza de forma interessante o argumento humeano. Partes indivisíveis não seriam extensas, sendo assim, a menor coisa extensa seria algo composto no mínimo de duas partes inextensas e indivisíveis. Objetos compostos de partes existem apenas do ponto de vista linguístico, partindo-se do pressuposto de que a existência caberia apenas à unidade. Por isso, tudo que é extenso tem ao menos dois termos, os quais devem existir e ser separáveis. Ademais, a ideia “abstrata” de extensão é a maneira de aparição dos pontos, o que pressupõe que toda extensão deve ser composta de partes, as quais ocupam o espaço. Apenas agrupamentos espaciais das partes são extensos. Esses agrupamentos precisam de limites e esses limites são partes indivisíveis.

solitamente impossível sempre conceber esses limites” (HUME, 2000, p. 33-34). Isso significa, segundo Hume, que as definições dos matemáticos confirmam que a extensão não é infinitamente divisível e que haja pontos matemáticos. Cabe a ele, entretanto, refutar as demonstrações da geometria que possuem um direcionamento contrário ao que estabeleceu em sua discussão sobre o espaço. De modo geral, sua estratégia será negar que as demonstrações da geometria se deem em base exata quando referidas a objetos mínimos como os pontos matemáticos. A igualdade só poderia ser estabelecida com base numa comparação envolvendo os pontos matemáticos. Uma geometria que os negue ou que pretenda não se formular a partir da noção aritmética de unidade só pode apresentar um critério aparente de comparação entre objetos, afirma Hume. Esse autor, em realidade, sustenta a posição de que a igualdade seja estabelecida apenas com base no aspecto global, impreciso, portanto. Não haveria um critério exato para diferenciar linha reta e curva ou um caminho mais curto e mais longo ou para estabelecer o que seja exatamente uma superfície plana. Sendo assim, as próprias demonstrações da geometria não conteriam a força e inquestionabilidade suficientes para serem provas inequívocas contra os pontos matemáticos. Hume está mostrando que a geometria se funda na percepção, tendo em vista que suas entidades básicas não são conceitos abstratos. Uma refutação analítica dos pontos matemáticos, portanto, não pode ser considerada suficiente para que se rejeite essa noção. A análise da experiência perceptiva aponta para a necessidade de que haja pontos matemáticos, destaca a filosofia humeana. Portanto, a geometria, cujas entidades básicas também dependem da percepção, deveria nos encaminhar para a

confirmação da existência dos pontos matemáticos.¹⁰

Mas além do fato da extensão finita encontrar o limite da divisibilidade no ponto matemático, será preciso mostrar que o atomismo implica a dependência da ideia de espaço com relação às suas qualidades sensíveis, o que poderá ser realizado pela argumentação da necessidade de atribuição de cor e solidez aos pontos. Sobretudo, como era a própria estratégia de Berkeley, evidenciando a dependência da ideia de espaço com relação à sensação, e, nessa medida, a impossibilidade de sua abstração.

3. A ORIGEM DA IDEIA DE ESPAÇO: CRÍTICA À ABSTRAÇÃO DA IDEIA DE ESPAÇO

O próximo momento da análise da questão do espaço, no *Tratado*, aparecerá como consequência necessária da refutação de sua divisibilidade infinita e consistirá, acompanhando Berkeley, na negação da possibilidade de separação entre sua *ideia* e suas qualidades sensíveis. A crítica à abstração partirá da consideração de que não podendo haver divisão infinita, deve-se negar a hipótese da ideia de espaço ser composta de um número infinito de partes. Aceitando-se, em contrapartida, que a ideia de espaço contém um número finito de partes, será preciso considerar que cada uma dessas partes deva ser preenchida por algo real e existente, ou seja, que não possa haver abstração de qualidades sensíveis, no caso, cor e tangibilidade.

É através da distinção entre impressões e ideias que a discussão acerca da origem da ideia de espaço é inicialmen-

¹⁰ NEWMAN (1981, p. 21) sustenta que Hume está afirmando que a geometria prática é baseada num critério inexato de igualdade e que a geometria teórica só é possível com base numa aritmética exata do espaço, a qual pressupõe o conceito de ponto matemático.

te enfocada no texto humeano. Por interposição do princípio da cópia, Hume conclui que a ideia de espaço deve estar fundada em alguma impressão. Ou seja, como a filosofia humeana estabelece que toda ideia simples é causada por uma impressão simples à qual se assemelha e que ideias complexas são composições de ideias simples, estabelece-se que a ideia de espaço deve ter sua origem em impressões simples. Como toda impressão é absolutamente clara e evidente, considerando-se de qual impressão deriva a ideia de espaço pode-se, segundo o autor, investigar sua natureza, sem que restem dúvidas na análise. Aplicando essa distinção ao caso da extensão, Hume chegará à conclusão de que a ideia de extensão “não é senão uma cópia desses pontos coloridos e da sua maneira de aparecer” (HUME, 2000, p. 27).

A ideia de um objeto extenso é, na visão exposta no *Tratado*, a ideia da composição de pontos coloridos, dispostos de um certo modo. É do objeto extenso que é recebida a ideia de extensão, da seguinte forma:

Suponhamos que em um objeto extenso, ou composição de pontos coloridos, do qual primeiro obtivemos a ideia de extensão, os pontos fossem da cor púrpura. Seguir-se-ia que em cada repetição dessa ideia não apenas colocaríamos os pontos na mesma ordem, mas também atribuiríamos a ela aquela cor precisa, com a qual estamos exclusivamente familiarizados. Mas após termos experiência de outras cores, como violeta, verde, vermelho, branco e preto, e todas as suas diferentes composições, e encontrando uma semelhança na disposição dos pontos coloridos dos quais são compostas, omitimos o tanto quanto possível as peculiaridades da cor e criamos uma ideia abstrata apenas com base na disposição dos pontos ou no seu modo em comum de aparecer (HUME, 2000, p. 28).

A discussão fundamental de Locke era a necessidade de diferenciar espaço e corpo. Tanto o espaço era considerado, de fato, diferente do corpo, que a existência de um es-

paço absoluto mostrava que embora um corpo seja sempre espacial, o espaço existe sem o corpo, ambos se distinguindo. Hume negará essa possibilidade e, acompanhando Berkeley, verá problema na abstração do espaço, que é sempre relativo. Na discussão a respeito das ideias abstratas, no *Tratado*, sustenta-se que não possuímos ideias gerais, mas apenas ideias particulares que se tornam gerais quando anexadas a um termo geral. Toda concepção é sempre de ideias individuais, perfeitamente determinadas quantitativamente e qualitativamente. Esse seria o caso da ideia de espaço ou extensão. Mais especificamente, nesse caso, ocorreria algo semelhante ao que costuma ser chamado de distinção de razão, sobre a qual Hume discorre também por ocasião do seu comentário acerca da abstração. Propriamente, analisa o autor, a razão não faz distinção, na medida em que a mente não distingue aquilo que não é, de fato, separável; o procedimento é tão somente de comparação, da descoberta de uma relação. Para distinguir a figura de um corpo figurado, por exemplo, há um processo de observação de objetos semelhantes até que se possa por comparação separar a figura da cor. Com relação à ideia de extensão, poderíamos chegar ao modo de aparição dos pontos desconsiderando a sua cor, por uma comparação entre várias experiências e não por abstração. O modo de aparição de pontos determinados, separando-se a cor determinada, é a ideia geral de espaço, uma ideia que é geral apenas porque vinculada a um termo geral, sem deixar de ser em si mesma particular. Isso significará que há uma total dependência da percepção, não só na origem da ideia concebida, mas também quanto à sua natureza.

É interessante perceber que a filosofia humeana está apresentando uma concepção de espaço que o torna não

diretamente sensorial, mas sim em alguma medida relacional. Hume não apenas se contrapõe à análise lockeana da ideia de espaço, segundo a qual esta é uma ideia simples distinta da ideia de corpo e extensão, porém derivada do mesmo ato de percepção. Ele acrescenta a tese de que a ideia de espaço equivale à maneira pela qual os pontos coloridos e tangíveis são dispostos. Evidentemente essa forma de conceber a ideia de espaço é bastante tributária de uma teoria da abstração que em grande medida é derivada da discussão berkleyana sobre o tema. Contudo, Hume não identifica a ideia de espaço com a impressão dos pontos coloridos e tangíveis. A impressão simples de que decorre a ideia complexa e abstrata de espaço é a de um ponto colorido e/ou tangível. Mas a ideia de espaço não é idêntica à ideia desses pontos e sim consiste no modo de disposição dos mesmos.

Evidentemente a forma como Hume aborda a ideia abstrata de espaço traz uma série de questões interpretativas, sobretudo quanto à coerência de sua exposição sobre o espaço e o tempo com o princípio da cópia, que orienta grande parte de sua filosofia. Não nos cabe neste artigo sustentar ou negar a consistência da exposição humeana¹¹.

¹¹ FRASCA-SPADA (1998, p.158) afirma que a ideia de espaço em Hume é tanto atomística quanto relacional. Ademais consistiria em uma ideia ao mesmo tempo estritamente empírica e não totalmente sensorial. Aliar essas características, observa, apresenta uma série de complexidades. De modo geral, a autora defende que a ideia de espaço, ou seja a ideia do *modo de aparição* dos pontos visíveis e tangíveis que se apresentam a nós a partir dos objetos e distâncias à nossa volta, trata-se de uma contribuição da mente, uma ideia formada a partir de poderes e qualidades da mente com base em estímulos sensoriais (p. 56-83). Ademais, argumenta que, em Hume, uma impressão simples deve ser definida pela imediaticidade, portanto, como unidades emocionais e não propriamente visuais (p. 182), tese que de algum modo tenta “livrar” a filosofia humeana da alegação de inconsistência entre a sua análise do espaço e o seu princípio da cópia. COVENTRY (2010, p. 77-88) sintetiza uma série de críticas de comentadores quanto à ideia de espaço e tempo em Hume, sobretudo a de Kemp Smith, segundo o qual a “maneira pela qual os pontos coloridos e sólidos são dispostos” poderia ser objeto de intuição, mas não de sensação. A autora pretende apresentar uma resposta original à tese de inconsistência, propondo uma solução Cont.

Entretanto, parece ser bastante pertinente destacar a originalidade de Hume neste ponto de discussão e perceber em que medida, relativizando ou não o princípio da cópia, a exposição da ideia de espaço ressalta a presença de uma atividade da mente (e não mera passividade) no estabelecimento de certas relações. Optamos neste artigo por investigar apenas a análise humeana do espaço, não abordando conjuntamente com o tema do tempo em Hume, o qual, embora em grande medida envolvendo os mesmos argumentos empregados na discussão sobre o espaço, apresenta grande particularidade. Contudo, o modo como a filosofia humeana aborda a natureza da ideia de tempo é bastante ilustrativa neste momento daquilo em que consiste a originalidade da exposição humeana do espaço:

A ideia de tempo não é derivada de uma impressão particular misturada com outras e totalmente distinta delas, mas deriva da maneira como as impressões aparecem à mente, sem ser uma impressão adicional. Cinco notas tocadas em uma flauta nos dão a impressão e ideia de tempo, sem que o tempo seja uma sexta impressão que se apresente à audição ou a outro sentido. Tampouco ele é uma sexta impressão que a mente por reflexão encontra em si mesma. Esses cinco sons que aparecem dessa maneira particular não excitam nenhuma emoção na mente nem produzem afecção de qualquer tipo, que sendo observadas pela mente pudessem dar origem a uma nova ideia. Para que isso acontecesse seria preciso produzir uma nova ideia de reflexão. Mas a mente não pode, mesmo revirando mil vezes todas as suas ideias de sensação, extrair delas alguma nova ideia original, a menos que a natureza tenha aprimorado suas faculdades a ponto de sentir alguma nova impressão original a partir dessa contemplação. Ela apenas percebe a *maneira* pela qual os diferentes

alternativa a essa de Frasca-Spada, e também as de Falkenstein e Garret, os quais realizam uma discussão acerca da teoria das ideias abstratas aplicada à noção de espaço e tempo. Em síntese, Coventry afirma que a ideia abstrata de espaço, a ideia do modo de aparição de um conjunto de pontos visíveis e tangíveis, é uma ideia complexa derivada do modo de aparição de impressões complexas, as quais são redutíveis a pontos visíveis e tangíveis. Isso garantiria o respeito ao princípio da cópia e a significatividade da ideia de espaço preenchido.

sons aparecem a ela e mais tarde pode considerar essa maneira, independente desses sons particulares, conjugando-a com outros objetos (HUME, 2000, p. 29).

Uma consequência importante das posições assumidas por Hume é a rejeição da ideia de vácuo¹². A ideia abstrata de espaço é a ideia do modo como os pontos coloridos e tangíveis se dispõem, porém, pela natureza das ideias abstratas, tal como entendidas pela filosofia humeana, essa mesma ideia exige uma ideia particular concebível à qual o termo geral *espaço* será anexado. E essa ideia, por sua vez, precisa ser a composição de ideias simples que devem conservar a solidez e tangibilidade das impressões que a originam. Assim, ainda que a ideia abstrata de espaço seja a ideia da *maneira* como os pontos sólidos e tangíveis estão dispostos, e que possamos até mesmo problematizar a coerência dessa abordagem com o princípio da cópia, conforme expusemos acima, uma tal ideia gerada pela comparação não se equivale a ou permite a sustentação de uma ideia de uma extensão sem matéria. Uma total supressão de objetos visíveis e tangíveis ou seu posterior reaparecimento não nos forneceria a impressão de extensão sem matéria, portanto não geraria a ideia de vácuo.

O movimento e a escuridão, sozinhos ou acompanhados de objetos visíveis e tangíveis, afirma Hume, contudo, geram a ficção de que haja tal ideia, pela atuação de certos princípios da imaginação. Haveria uma semelhança entre

¹² FRASCA-SPADA (1998, p. 158) argumenta ser a distância invisível e intangível uma versão radicalizada da noção de *modo de aparição* de pontos coloridos e sólidos que compõem os objetos que nos cercam. A distância imperceptível é um modo de aparição independente de quem percebe, é uma contribuição pura da mente, a partir da relação entre os objetos visíveis e tangíveis que se encontram nos extremos dessa distância imperceptível. COVENTRY (2010, p. 87-88), por sua vez, defende simplesmente que Hume afirma não haver ideia de vácuo tendo em vista que não há impressões de pontos visíveis e tangíveis, os quais dariam origem só à ideia significativa de espaço preenchido, como vimos na interpretação da autora exposta na nota anterior.

dois tipos de experiências, a saber, a de dois objetos visíveis e tangíveis distantes sem que haja alguma extensão entre os mesmo e a experiência de visibilidade e tangibilidade de duas extremidades entre as quais há pontos sólidos e tangíveis (portanto, uma extensão). Essa semelhança se daria tanto pela forma que esses objetos atingem os nossos sentidos, como pelo fato de que essas duas experiências geram a mesma sensação de movimento e porque nos dois casos a distância (preenchida ou não por extensão) diminui a força das qualidades como calor, frio, luz, atração, entre outras:

Essas relações entre os dois tipos de distância nos fornecem uma boa razão pela qual uma é tão frequentemente tomada pela outra e porque imaginamos ter uma ideia de extensão sem a ideia de algum objeto presente à vista ou ao tato. Porque podemos estabelecer como uma máxima geral nesta ciência da natureza humana que sempre que há uma relação estreita entre duas ideias a mente tende a confundí-las e usar uma pela outra em todos os seus discursos e raciocínios (HUME, 2000, p. 44).

Como segundo Hume é um princípio da imaginação confundir ideias ou atos mentais semelhantes, a mente, para equivaler as duas experiências, preencheria a experiência na qual há apenas dois objetos em extremidades sem extensão com a ideia de vácuo, um espaço sem matéria. Assim, quando após um movimento tocamos um objeto tendemos a criar a ficção de que entre o momento da ausência dessa sensação e a sua presença há um espaço que os preenche. O mesmo ocorreria quando há uma alternância da percepção de algo visível, a escuridão e uma nova percepção de algo visível. Dessa forma, Hume rejeita a tese de que o vácuo seja inteligível, sem com isso pretender refutar essa possibilidade quanto à existência real dos corpos e de suas qualidades. Trata-se apenas de apontar que não possuímos ideia inteligível de vácuo. Além disso, fica claro por meio

dessa abordagem que a *maneira* de disposição dos pontos coloridos e sólidos, ainda que seja uma ideia abstrata distinta das ideias desses pontos, exige a presença aos sentidos dos mesmos, os quais devem, ao que parece, ser contínuos.

Suponhamos agora um homem suspenso no ar, sendo transportado por algum poder invisível. É evidente que ele não sente nada e nem recebe qualquer ideia de extensão ou qualquer outra derivada desse movimento invariável. Não recebe essa ideia mesmo se supusermos que movimenta suas pernas de um lado para o outro. Ele teria, nesse caso, uma certa sensação ou impressão, cujas partes sucessivas poderiam lhe fornecer a ideia de tempo. Mas certamente essas partes não estão dispostas de tal maneira que pudessem necessariamente originar a ideia de espaço ou extensão (HUME, 2000, p. 41).

Desse modo, Hume une as duas partes de seu sistema. Se a capacidade da mente é limitada não é possível haver divisão infinita da ideia de espaço. Deve haver ideias indivisíveis, as quais representam adequadamente seus objetos, na medida em que, pelo menos em imagem, nada é menor do que elas¹³. Considerando que os pontos coloridos que compõem a *impressão* da extensão devem preservar essa cor para formar a *ideia* de extensão, a teoria dos pontos matemáticos poderá superar as críticas de que os mesmos seriam não-entidades. Assim, por um lado, se os pontos matemáticos, quando dotados de cor e solidez, são possíveis, a indivisibilidade da extensão não pode ser refutada e, por outro lado, se eles mostram que a extensão não é algo distinto da percepção, é apenas o modo de disposição dos pontos coloridos. Mostrando que a *ideia* de extensão é de-

¹³ MALHERBE (1992, P. 108) destaca que a solidariedade profunda entre as duas questões expostas por Hume tem em vista a defesa do princípio de análise que permeia toda a filosofia humeana. Uma divisão ao infinito do espaço e do tempo implicaria uma subversão da divisão de ideias complexas em ideias simples, decorrentes de impressões simples. A defesa de partes indivisíveis do espaço e do tempo, ademais, ressaltaria a tese empirista de que o ser é necessariamente atual.

pendente dessas qualidades sensíveis, pode-se comprovar que o espaço é sempre relativo e, ademais, sempre particularizado, não podendo haver espaço abstrato, ou seja, uma *ideia* de extensão independente da sensação.

Abstract: In this article, one aims to analyze the Hume's discussion about the idea of space, presenting the debate about the rejection of the theory of infinite divisibility of extension and its defense of the perceptive atomism. Therefore, one starts from the context of analysis which Hume is inserted, that is, the debate between Locke and Berkeley regarding the abstraction of the extension. In this sense, the text attempts to point how Hume's debate concerning space results in sustaining the existence of mathematical points and to show how the thesis regarding the relational nature of space is Hume's form to seek the link between his perceptive atomism and abstractionism.

Keywords: Space; imagism; empiricism.

REFERÊNCIAS

BAXTER, Donalt L. M. Hume on Infinite Divisibility. *History of Philosophy Quarterl*, vol. 5, no. 2 (April) 1988, p. 133-140.

BERKELEY, George. *Tratados sobre a visão: Um ensaio para uma nova teoria da visão e A teoria da visão confirmada e explicada*. Trad. José Oscar de Almeida. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

BERKELEY, George. *The Principles of Human Knowledge*. Ed. Jonathan Dancy. Oxford: Oxford University Press, 1998.

COVENTRY, Angela M. Hume's System of Space and Time: *Logical Analysis & History of Philosophy*, vol. 13 (January) 2010, p. 76-89.

FRASCA-SPADA, Marina. *Space and the self in Hume's Treatise*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

HUME, David. *Treatise of Human Nature*. Ed. David Fate Norton/ Mary Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000.

KEMP SMITH, N. *The Philosophy of David Hume: a Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*. Londres: Macmillan, 1964.

LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Nova York: Oxford University, 1975.

MALHERBE, Michel. *La Philosophie Empiriste de David Hume*. 3 ed. Paris: Vrin, 1992.

NEWMAN, Rosemary. Hume on Space and Geometry. *Hume Studies*, vol. VII, no. 1 (April) 1981, p. 1-31.

LA CIUDADANÍA EN MIGUEL DE UNAMUNO: EL LIBRE EXAMEN Y LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA¹

Emanuel José Maroco dos Santos (USAL)²

emanuel.ejms.santos@gmail.com

Resumen: Unamuno, a semejanza de los grandes clásicos del pensamiento occidental, es eternamente actual. Sus reflexiones sobre lo que ha de ser una *democracia* son a este propósito una expresión de la intemporalidad de su pensamiento político. Si es cierto que la cuestión sobre lo que es, e implica, la *ciudadanía democrática* motiva la reflexión de muchos filósofos actuales; no deja de ser igualmente cierto también que a ningún otro autor se debe la coherencia, llevada al límite, entre su idea de dicho concepto y su concreción en su vida civil. Unamuno – cual irascible “intelectual-político” que se ha desterrado voluntariamente en París por su enfrentamiento a la dictadura de Miguel Primo de Rivera, a la monarquía y al rey – es el ejemplo máximo de cómo deben ser entendidas y practicadas la *democracia* y la *ciudadanía* actuales en cuanto intervención política cimentada en el *libre examen*. Y es, precisamente, aquí donde la influencia del *protestantismo liberal alemán* tuvo un papel decisivo en su formación intelectual, sobre todo para un autor tan adepto de la *herejía* como deconstrucción de ortodoxias y dogmas que anulan el pensamiento individual en su libertad y autonomía.

Palabras clave: Miguel de Unamuno; España; ciudadanía; participación política y libre examen.

1. INTRODUCCIÓN

A la cuestión: ¿qué es una *democracia*?, todos sabemos

¹ Recibido: 20-11-2016/ Aceito: 16-01-2017/ Publicado on-line: 31-07-2017.

² Emanuel José Maroco dos Santos é Doutor em filosofia pela Universidade de Salamanca, Salamanca, Espanha.

aparentemente contestar afirmando ser el régimen político en el que el *pueblo* es el soberano. Sin embargo, a la hora de ir más allá de la mera definición tautológica, muy pocos ciudadanos, incluso algunos de nuestros licenciados, tienen presente que la misma sólo se mantiene a través del *libre examen* y de la *participación política*, esto es, a través de una *ciudadanía consciente*. Es por ello que visitar a Unamuno hoy es comprender que el desfallecimiento de las democracias actuales – que son, como lo refiere y bien nuestro autor, el mejor régimen político de todos los otros posibles – radica en el desinterés por la *res publica*, por la cosa pública.

La inevitabilidad del pecado – o el humano como ser caído – para formularlo a la cristiana, por un lado, y la seducción del poder, por otro, hacen que la *corrupción política* sea algo inevitable. Es algo que es, fue y será siempre así, porque lo humano – recordemos la feliz expresión nietzscheana – es “demasiado humano”. Pero el remedio para dicho problema no radica en la odiosa *resignación*, en que quedemos impasibles ante la misma por su inevitabilidad, sino y *a contrario sensu* en la lucha constante por la *verdad* y por el *bien común*. Y en esto Unamuno es un ejemplo a seguir. Pese al hecho de que no se haya afiliado a ningún partido político después de 1897 – año que señala su conocida *crisis espiritual* que dará origen al segundo período de su formación intelectual y subsiguientes – hizo de la *participación política*, en cuanto ensayista, novelista y periodista –pero sobre todo en cuanto periodista –, su *sagrada misión de apostolado civil*, como tanto gustaba de llamarle. Unamuno es un educador de su pueblo, es consabido, y en cuanto educador, sentía la necesidad de despertar a sus conciudadanos a los problemas de su país

(Unamuno 1966, p. 1022). Por ello, escribió incansablemente sobre lo que era España, es decir, sobre su España ideal, intentando hacer que sus lectores con su acción política no permitiesen, en los políticos, la afirmación del bien particular sobre el bien colectivo.

Si hay algún aspecto de su pensamiento que nos permite comprender su concepción de *ciudadanía* ése es sin duda su concepción de pueblo español, nos referimos, claro, a su *Volksgeist*. Si el primer Unamuno – el Unamuno de los ensayos que componen su *En torno al casticismo* redactados en el año de 1895 –, cuando estaba en cuestión definir el *progreso de la sociedad española*, defendió la necesidad de *europaización* y de *hispanización* de la misma (Unamuno 1966, pp. 785-789), el Unamuno posterior a 1897, redefiniendo su toma de posición, defendió que el *progreso de la sociedad española* no debería ser realizado a partir de la *europaización*, que debería ser rechazada, en cuanto contranatural al espíritu del propio pueblo, sino a través del concepto de *africanización* (Unamuno 1968a, p. 926). La radicalización, como vemos, es máxima. Unamuno ya no habla de la necesidad de *hispanizar* a España, sino de *africanizarla*. El Unamuno moderado da lugar al Unamuno de los extremos.

Ahora bien, la cuestión que nos mueve no es saber si esta nueva actitud del rector salmantino, después de 1897, es correcta o incorrecta, sino la de saber cómo nuestro autor concebía la *ipseidad cultural* de su pueblo español para que a través de la misma podamos comprender su concepción de *ciudadanía*. Asumida esta metodología, nos cabe afirmar que, según don Miguel, varias son las razones por las cuales el *espíritu del pueblo español* era contrario al espíritu de los pueblos europeos. Según su informe, el *Volksgeist*

nacional (1) era contrario al espíritu técnico y científico europeo, es decir, al positivismo y practicismo de finales del siglo XIX, que exhortan a la vida y a la ciencia, porque el *espíritu del pueblo español*, más cercano a la “vieja sabiduría africana” de san Agustín y Tertuliano, tendía a exhortar a los hombres para bien morir (Unamuno 1968a, p. 929), de ahí que no se haya cohibido de afirmar polémicamente “¡Que inventen ellos!” en una España lastrada por el analfabetismo y retraso cultural; (2) era también contrario a la *Kultur alemana*, a su ortodoxia racionalista y dogmática, ya que era *a contrario sensu* fundamentalmente *herético* y *paradójico* (Unamuno 1971, p. 991); y (3) era por último contrario al *espíritu de pueblo francés*, lógico y sensualista, porque el español era naturalmente *pasional*, configurándose a partir de *sentimientos arbitrarios y extremos* (Unamuno 1969b, p. 399).

Si se analiza con algún detalle la posición unamuniana hacia el *positivismo*, la *kultur germánica* y la *estética francesa*, vemos que nada de lo que afirma tiene desperdicio. Sostener que el *espíritu español* no es científico ni pragmático, que no es sensualista ni lógico, y que no es dogmático ni racionalista, es inmediatamente afirmar que el *espíritu español* es *herético* (Unamuno 1971, p. 982) y *pasional* (Unamuno 1968a, p. 935), en una palabra, formado por *herejías* (Unamuno 1971, p. 982), que se constituyen a partir de la *afirmación alternativa o simultánea de los extremos* (Unamuno 1966, p. 784), lo que implica la irrupción de la *paradoja* (Unamuno 1971, p. 982) en cuanto forma característica de decir, afirmar e investigar. ¿Qué significa esto en términos de estructuración y configuración de una democracia? En una palabra: que la *ciudadanía*, en cuanto hija de la *herejía*, debe ser entendida como expre-

sión máxima de *libertad espiritual* y que la *verdad en democracia* radica en la afirmación de los extremos. Y, así definida lo que es una *ciudadanía democrática*, no podemos dejar de sentir una gran admiración por el pensamiento político unamuniano, ya que presenta una idea de *democracia* como participación política autónoma y libre de todos los ciudadanos que están llamados a participar democráticamente en el rumbo político, social, económico, ético y religioso de su país.

Que Unamuno utilice el concepto *herejía* no es fortuito ni casual y menos todavía ingenuo. La *herejía* es lo que se opone al dogma y lo desestructura. Y, claro, en *democracias* formadas a partir de partidos políticos, que representan siempre una parte del todo que es el país, ésta tiene la suma virtud de desestructurar los dogmas ideológicos, que, en su natural forma de ser, quieren imponerse a costa del debilitamiento de otras ideologías políticas que se le oponen y que son igualmente connaturales con el espíritu del propio pueblo. Asimismo, la *herejía*, en cuanto expresión máxima de la libertad de pensamiento, permite, pues, minimizar la fuerza política de los dogmas ideológicos. Pero el interés por el pensamiento político unamuniano no radica únicamente en el concepto de *herejía*, sino también, y con igual importancia, en su método filosófico, si se quiere político, *el de la afirmación alternativa y simultánea de los extremos*. Independientemente de la forma como Unamuno concibió la unión de los extremos, en el antes y en el después de su *crisis espiritual del 97*, nos parece claro que, ya sea concebida a partir del concepto de *nimbo* o de *caleidoscopio* (Morón Arroyo 2003, pp. 42-54) – siendo cierto que la naturaleza humana se estructura siempre a partir de ambas realidades –, la realidad política no podrá dejar de estructu-

rarse a partir de los opuestos, de los partidos de derecha y de izquierda, lo cual implica que los mismos deben ser afirmados con igual intensidad y decisión, si se no se quiere sacrificar el todo a una de las partes.

En las líneas que siguen intentaremos interpretar el pensamiento de nuestro autor a partir de los conceptos de *libre examen* y de *participación política*. Pedimos al lector que se detenga a observar con algún detalle el cuadro teórico-conceptual unamuniano, ya que el mismo es particularmente sugestivo, por cuanto deja trasparecer el vínculo que el autor mantiene con el romanticismo, con el vitalismo y con el existencialismo a partir de su hondo personalismo, que lo obligó a dirigirse a una dimensión autobiográfica de la escritura.

2. LA CIUDADANIA Y EL LIBRE EXAMEN

Tal es mi profesión de fe de ciudadanía española – que se me da de honor –, sin rendirme a dogmas que excluyan herejías y aun negaciones. Desde muy joven frente a dogmas políticos, filosóficos y religiosos, he mantenido el principio liberal del libre examen, sin arredrarme en los lindes del escepticismo y del agnosticismo y haciendo de la rebusca la cura de la esperanza (Unamuno 1971, pp. 459-460).

Si hay algún aspecto del pensamiento de nuestro autor que recorre toda su obra éste es sin duda el del *liberalismo*. Sin embargo, durante la primera etapa de su formación intelectual (1882-1897), dicho tema ocupa tan sólo una pequeña parte de su pensamiento (1887-1890). De este modo, antes mismo de que analicemos los aspectos de su pensamiento filosófico que se conectan con la recepción de las ideas liberales, nos cumple percibir la estructura interna de su propio pensamiento político, sobre todo, durante la

primera etapa de su formación personal, que culmina, como es bien sabido, con su *crisis espiritual del 97*, ya que su análisis nos permitirá comprender mejor su propuesta del *libre examen* como primer acto de ciudadanía. Para ello, pondremos especial énfasis en dos comentaristas de su pensamiento político. Nos referimos, en concreto, a Rivero Gómez y a Pérez de la Dehesa. Si, para el primer comentarista (Rivero Gómez 2008, pp. 165-179), la vida política del autor podría dividirse en cuatro períodos bien definidos, en virtud de su adhesión al *fuero* (-1882), al *republicanismo federal* (1882-1887), al *liberalismo* (1887-1890) y al *socialismo* (1890-1897); para el segundo (Pérez de la Dehesa 1973, pp. 58-66), este último período, el del *socialismo*, podría ser dividido, aun, en dos etapas, la primera de fuerte adhesión al pensamiento marxista (1894-1896) y la segunda de alejamiento de dicho pensamiento (1896-1897).

Los motivos que han obrado en el alejamiento (año de 1890) y en el acercamiento (año de 1897) de Unamuno hacia el *liberalismo* son esencialmente dos: en primer lugar, la comprensión de que el *liberalismo* era la razón por la cual los patronos explotaban vilmente a sus obreros; y, después, la convicción de que los problemas de España eran más de carácter espiritual que material. En lo que concierne al tema, cabría subrayar, como pone de relieve Stephen Roberts, que, al contrario de lo que podría parecer, la *crisis del 97* no supuso el rechazo absoluto de los ideales socialistas en su pensamiento posterior (Roberts 2007a, pp. 91-92), ya que el *socialismo* continuará presente en su pensamiento después de dicha fecha. Pero con una diferencia fundamental, ya que compartirá su presencia con el liberalismo que alimentó a nuestro autor a partir de su lectura de

los protestantes liberales alemanes. No nos extraña pues que, a partir del año de 1897, el pensamiento político unamuniano pasase a estructurarse a partir de un maridaje entre el *socialismo* y el *liberalismo*. Empero con preponderancia de este último, ya que el *liberalismo* terminó por constituirse como la piedra de toque a partir de la cual Unamuno analizó todos los problemas de su España ideal (Roberts 2007b, p. 148).

Como subraya con mucho acierto Victor Ouimette (1989, p. 69), las fuentes del liberalismo unamuniano no fueron tanto “las obras clásicas del liberalismo decimonónico” como “su herencia familiar” y su juventud vivida en Bilbao. Fue, por lo tanto, de una adhesión más sentimental que intelectual, ya que irrumpe, en su pensamiento, fundamentalmente, a partir de sus vivencias familiares y sociales, sólo más tarde corroboradas por la lectura de obras filosóficas, donde se destacan los protestantes liberales alemanes, de entre de los cuales podríamos señalar a Baur, a Strauss, a Schleiermacher, a Harnack y a Ritschl³ (Unamuno 1966, p. 760). En este aspecto, hay que subrayar que Unamuno no dejó de alabar la *Reforma protestante* y su principio liberal del *libre examen*, lo que le valió, entre otras cosas, luchas inflamadas con la *Iglesia católica*, mayormente con los jesuitas, a quienes les criticaba el principio ciego de la obediencia (Unamuno 1971, p. 1200). Con este cambio de perspectiva, es decir, con su toma de posición simultáneamente socialista y liberal, que caracteriza sus

³ Nelson Orringer es un destacado intérprete de la obra de Miguel de Unamuno, a la misma dedicó un precioso estudio que intenta desvelar la influencia que los protestantes liberales alemanes han tenido en la formación del pensamiento religioso y político del insigne rector salmantino. Dicha obra es: *Unamuno y los Protestantes Liberales (1902). Sobre las Fuentes de “Del sentimiento trágico de la vida”*. Madrid: Gredos, 1985.

etapas intelectuales posteriores a su crisis del 97, el pensamiento unamuniano pasará a vertebrarse a partir de ideales antropocéntricos que afirman el “valor individual de la persona” (Luján Palma 2009, p. 255). En esta interpretación, concordamos en lo esencial con Luján Palma, ya que el mayor cambio que evidencia la obra del autor es el paso de la conciencia colectiva a la conciencia individual. A lo antedicho, cabría añadir, tan sólo, en la línea de Stephen Roberts, que fue su *liberalismo* espiritual lo que permitió a Unamuno crear su *España ideal* (Roberts 2007b, pp. 147-148).

En Unamuno, el *liberalismo* se estructura a partir de la noción de *libertad espiritual*, siendo, por ello, contrario a todo tipo de ortodoxia social, política o religiosa. Para el autor, lo decisivo consistía en la afirmación de *herejías*, ya que sólo a través de ellas el hombre podría ser verdaderamente *libre*. En este aspecto, Unamuno no dejó de acercarse al protestantismo liberal alemán y a su noción de libertad espiritual, ya que, para el bilbaíno, nada era más censurable que el deseo de educar a las nuevas generaciones según principios preestablecidos. Para Unamuno, el hombre era un fin en sí mismo y, por ello, un ser sumamente libre para poder autodeterminarse según sus propias convicciones. No nos extraña, pues, que en su artículo “De actualidad: pedagogía y milicia”, de 1921, hubiese escrito:

Hacer patriotas no es hacer fetichistas ni el culto a la patria es culto a trapos y chirimbolos. La idolatría es el peor vicio de la religión, lo mismo en el orden eclesiástico que en el civil. O sea, lo mismo en la religión del reino de Dios que en la del reino de la patria. O de la tierra (Unamuno 1921, Archivo CMU⁴).

4 Siempre que utilicemos la designación “Archivo CMU” en sustitución del número de página se Cont.

Uno de los valores fundamentales de su liberalismo espiritual es el de la *autonomía*. Y en esto concuerda, en lo fundamental, con los ideales de la Ilustración francesa y alemana. En el ensayo “La señora no quiere libros”, de 1915, Unamuno colocó en escena la aversión femenina hacia la lectura (Unamuno 1915, Archivo CMU). Nuestro autor, al analizar las razones de dicha aversión, verificó que éstas se clasificaban en tres grandes grupos: en el de las razones de orden afectivo, en el de las de orden económico y en el de las de orden religioso (Unamuno 1915, Archivo CMU). Dejando a un lado las dos primeras, creemos que merece la pena analizar los motivos de orden religioso, que, según Unamuno, llevaban a la población femenina a rechazar los libros. Para Unamuno, el hecho de que las mujeres sintiesen aversión hacia la lectura radicaba en la orientación espiritual de sus curas. Para don Miguel, el hecho de que los curas animasen a las mujeres a colocarse en contra de la lectura era algo manifiestamente pernicioso, dado que por este medio se limitaba su autonomía intelectual y espiritual, es decir, su capacidad de pensar y obrar según sus propios principios. Para Unamuno, *ser libre es ser autónomo* y ser autónomo es pensar, hablar y elegir por uno mismo. En lo que concierne al tema, cabría subrayar, también, que Unamuno, en el mencionado artículo, no se cohibió de burlarse de la censura hecha por los curas, en virtud de que éstos reprobasen “más lo herético que lo pornográfico” (Unamuno 1915, Archivo CMU). Y dicha bur-

debe al hecho de que dicho documento es un ensayo o artículo periodístico disperso que no se halla recogido en las *Obras Completas* del autor (Ed. Manuel García Blanco). Por otro lado, dado que los mismos han sido recogidos del periódico original sin referencia al número de página, no podemos, en cuanto comentaristas, sino hacer la referencia al *Archivo de la Casa-Museo Unamuno* de Salamanca donde dichos artículos se hallan recogidos.

la tenía tanta más acritud cuanto que lo *herético* era sinónimo de *herejías* y, por lo tanto, de la *libertad espiritual* (Unamuno 1915, Archivo CMU).

(1) Hay que agregar otra aversión y esta es la más tenebrosa. Es la que el confesor les inculca. Ya sabrán mis lectores que hay un precio de quemadero, es decir, que se paga por ciertas obras – las de Víctor Hugo entre ellas, y esto delata la bobería de esas gentes – para quemar sus ejemplares (Unamuno 1915, Archivo CMU).

(2) Pedro – (A José) ¿Qué dices a eso de tu mujer?

José – ¡Bah!, hay que dejarle decir... y opinar... Soy decidido partidario de la libertad de pensamiento.

Raquel – ¿Hasta para la mujer?

José – Precisamente para la mujer... ¡Como no hay peligro...! A la gallina, libertad de volar.

Raquel – ¡Gracias, águila! (Unamuno 1968c, p. 530).

Para Unamuno, las *herejías* eran la mayor expresión de la libertad espiritual. Por ello, desde siempre, se ubicó en las antípodas de la *ideocracia*, término de construcción latina que creó para referirse a la tiranía de las ideas (Unamuno 1966, p. 954), porque, para nuestro autor, el uso de ideas preconcebidas, comúnmente aceptadas por todos, era el mayor símbolo de esclavitud espiritual (Unamuno 1966, p. 956). La radicalidad de su planteamiento surge cuando don Miguel, en las alas de la pura libertad espiritual, se opuso, incluso, a los principios filosóficos (1) de la “concordancia lógica de los conceptos” y (2) de la “*adaequatio intellectus et rei*” (Unamuno 1966, p. 954). Para Unamuno, el hombre era anterior a las ideas. Por ello creyó únicamente en la idea de hombre, ya que, a su juicio, ésta era la única “idea propulsora del progreso”, esto es, porque sólo ésta era una “idea viva [y] encarnada” capaz de gozar, vivir, sufrir y morir (Unamuno 1966, pp. 954-955). A partir de este *antropocentrismo vitalista*, el concepto de *verdad* terminó por metamorfosearse en el concepto de *verdad*

cordial, de tal forma que la *verdad* pasó a identificar lo que hace vivir, independientemente de su correcta adecuación mental o material (Unamuno 1966, p. 958). No nos extraña, pues, que Unamuno, en el artículo “La ideocracia”, de 1900, considerase que el mayor derecho que todos españoles deberían tener era el de la contradicción.

Entre todos los derechos íntimos que tenemos que conquistar, no tanto de las leyes cuanto de las costumbres, no es el menos preciso el inalienable derecho a contradecirme, a ser cada día nuevo, sin dejar por ello de ser el mismo siempre, a afirmar mis distintos aspectos trabajando para que mi vida los integre. Suelo encontrar más compactos, más iguales y más coherentes en su complejidad a los escritores paradójicos y contradictorios que a los que se pasan la vida haciendo de inmovibles apóstoles de una sola doctrina, esclavos de una idea (Unamuno 1966, p. 956).

En Unamuno, la *digestión de ideas* y el *canibalismo espiritual* constituyen las dos formas autorizadas de apropiación de ideas. Para don Miguel, habría que evitar lo más posible la esclavitud ideológica. Para ello, cada individuo, en vez de dejarse esclavizar por sus propias ideas, debería buscar sacar lo más importante de ellas con vistas a construir y alimentar sus propios pensamientos. Y, para Unamuno, ésta era la única actitud vitalista de acercamiento a la vida, siempre cambiante y difusa (Unamuno 1966, p. 955). De este modo, si la *digestión de ideas* constituía la condición de posibilidad de destruir todas las ideas o ideologías de carácter dogmático, tan contrarias a la propia esencia de la vida humana (Unamuno 1968c, p. 1054), el *canibalismo espiritual* constituía, a su vez, la condición de la posibilidad de que cada individuo se alimentase del alma de sus semejantes (Unamuno 1968c, p. 1054).

Si nos es permitido valorar el pensamiento de Unamuno en lo que respecta a su propuesta del *libre examen*

como primer acto democrático y de ciudadanía no podemos sino prestar adhesión intelectual completa a nuestro autor. Para nosotros, así como para Unamuno, la *democracia*, y la *ciudadanía* de que ella deriva, sólo es pensable a partir del concepto de *libertad*, ya que no cohabitan las democracias con la represión de los ciudadanos. Para defender dicha toma de posición, Unamuno, colocándose en las antípodas del principio de *obediencia* de los jesuitas, que criticó incansablemente a lo largo de su producción ensayística, aceptó sin reservas el principio liberal del *libre examen*. Apoyado en los pensadores más importantes del *protestantismo liberal alemán*, alabó la *herejía* hija de la *libertad* en detrimento del *dogma* primo derecho de la *esclavitud intelectual*. Aquí, el concepto de *herejía*, que deriva de *herético* y de *hereje*, maximiza, radicalizando, el pensamiento unamuniano. Sin que deseemos valorar su utilización de forma positiva o negativa, nos parece ineludible que su utilización implica una ruptura total con lo preestablecido. Y dicha toma de posición se hace más comprensible si se ubica en la España de finales del siglo XIX y principios del XX, completamente estructurada a partir de los valores de la Iglesia católica. Pero una cosa es cierta, Unamuno nunca quiso implantar, por lo menos que tengamos conocimiento, el *protestantismo* en su España finisecular. Y, si no lo quiso hacer, el concepto de *herejía* debe ser tomado en sentido figurado como defensa de ideas opuestas a las generalmente admitidas. Y si se define así el concepto de *herejía* en su obra y pensamiento tenemos que admitir que lo que Unamuno quiso fue, ante y sobre todo, *libertad de conciencia*.

La radicalización de su pensamiento surge cuando defiende la *libertad* por encima de los principios lógicos de la

(1) concordancia lógica de los conceptos y (2) de la concordancia entre la conciencia y la realidad exterior a partir de la distinción entre *verdad lógica* y *verdad cordial*. Y, aquí, es necesario observar que don Miguel es un *autor existencialista* fuertemente influenciado por el *romanticismo* y por el *vitalismo* finiseculares. Y analizado su pensamiento desde estos supuestos, verificamos que lo que Unamuno postula es la afirmación del *hombre* y de la *vida humana* por encima de cualquier concepto o dogma lógico-abstracto. Siendo el *hombre* más importante que las ideas, Unamuno apela al *sagrado derecho de contradecirse*. Pero, ¿qué querrá significar dicha toma de posición unamuniana? En un primer momento, no es sencillo de entender, porque decir simultáneamente que algo es blanco y negro no es fácilmente admisible. Empero si se tiene en consideración su método filosófico, el de la afirmación alternada y simultánea de los contradictorios, se percibirá fácilmente que la *contradicción* a que Unamuno apela es a la condición de posibilidad de afirmar lo *humano*, cuya naturaleza es igualmente escindida y contradictoria. Y es justamente aquí que la *herejía*, desestructurando el dogma, permite no ya la destrucción del mismo, sino, y con mayor relieve, la afirmación de lo *humano*, que se ubica entre el *tiempo* y la *eternidad*, entre la *gnosis* y la *pistis*, entre la *interioridad* y la *exterioridad*, y en la política, entre el *socialismo* y el *liberalismo*, para enfocarlo unamunianamente. Coronan su *antropocentrismo vitalista* sus conceptos de *digestión de ideas* y de *canibalismo espiritual*. Siendo lo humano lo principal y lo cardinal, lo decisivo no son las *ideas* sino los *pensamientos*, y de serlo así lo que hay que hacer es *digerir las ideas* que nos habitan para hacer de ellas carne y hueso de nuestros espíritus. No nos extraña, pues, que

Unamuno exhorte a sus lectores al *canibalismo espiritual*, a comerse espiritualmente a nuestro prójimo, lo que es tanto más significativo cuanto que el *hombre* es un *ser inconcluso* en tarea de hacerse a sí mismo con los otros. Y leído de este modo el pensamiento político unamuniano es imposible que el lector no se familiarice con él, apropiándose del mismo.

Veamos a continuación su concepto de *participación política*.

3. LA CIUDADANÍA Y LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA

Sí, yo hago política y la hace todo el que manifiesta públicamente su opinión sobre un problema público. Y para ser político no es menester alistarse en ninguno de los partidos organizados, con mote, bandera y santo y seña, aunque no se me ocurra censurar a los que en ellos se alisten (Unamuno 1968c, p. 1033).

Directamente correlacionado con el tema de la *libertad de pensamiento* surge, en el autor, el de la *participación política*. Y dicho tema es tanto más importante cuanto que recorre todo su pensamiento, desde el inicio hasta el fin de su actividad intelectual, hallándose cristalizado, de forma bien explícita, en su ensayo “Los antipolicistas”, de 1910, donde Unamuno criticó con vehemencia a todos los ciudadanos que afirmaban no participar en la vida pública. La razón de dicha agria toma de posición radicaba en la honda convicción de nuestro autor de que la *política* está detrás de todo el desarrollo social, político, económico y religioso de los Estados. Y dicho supuesto teórico era de tal forma asumido por Unamuno que nuestro autor no lo dejó de subrayar a partir de su interpretación del origen de la grandeza de Atenas y de toda Grecia. Para Unamuno, fue la política, entendida como *ciudadanía* o como participación pública

de todos los ciudadanos, la causa de la grandeza de “la filosofía de Platón, de la lírica de Píndaro, de la tragedia de Esquilo, de la historia de Tucídides [...] [y] de la elocuencia de Demóstenes” (Unamuno 1968a, p. 492). No nos extraña, pues, que don Miguel considerase que donde se desvanecía el interés por la política decaía, de forma inexorable, el desarrollo científico, artístico e industrial de los Estados.

Una de las cosas que más me han llamado la atención durante mi estancia en Canarias es la frecuencia y el tono con que varios me hacían esta advertencia: “Bueno; debo advertirle a usted que yo no soy político”. Decíanlo como defendiéndose de alguna acusación tácita o como recomendándose a mi aprecio. A cada paso oía decir de alguno: “¿Ese? ¡Ese es un político!”. Se habla allí en general de los políticos como de una especie aparte o como de hombres que se dedican a una profesión vitanda. Y son muchos, muchísimos, los que se jactan de su indiferencia respecto a la política. Y éste me parece que es uno de los más graves males de aquel país hermosísimo y no todo lo venturoso que merece ser (Unamuno 1968a, p. 489).

A partir de estos supuestos, Unamuno distinguió, en su ensayo “Los profesionales de la política”, de 1914, dos tipos de políticos: los religiosos y los irreligiosos (Unamuno 1971, p. 1220). Para el catedrático de Salamanca, eran *políticos irreligiosos* todos los que estimaban que su función política no era más que ganar las elecciones, y que las ideas o doctrinas políticas que profesaban no tenían otro objetivo que el de “ganar y acrecentar votos” (Unamuno 1968c, p. 1033). En las antípodas de dicha concepción, Unamuno sostuvo que los *políticos religiosos* eran, por lo contrario, todos los que se proponían “fraguar conciencia colectiva” (Unamuno 1968c, p. 1064), esto es, todos los que se alejaban del deseo de poder (Unamuno 1971, p. 1220), confiando a su acción política una conciencia moral

(Unamuno 1966, p. 1105). En lo que concierne al tema, es muy sugestiva la distinción que el autor hizo en su ensayo “Estética política”, de 1916, entre las dos formas posibles de hacer política. Nos referimos, en concreto, a los conceptos de *estética positiva* y de *estética negativa*. Para Unamuno, la *estética negativa* representaba toda acción política en la que las palabras no eran más que pura palabrería (Unamuno 1968c, p. 1086), es decir, que se perdían en puras formas verbales alejadas de todo el contenido político, mientras que la *estética positiva* era lo que se refería a todo acto político donde las palabras no eran una mera oquedad sino palabras llenas de contenido y significado político (Unamuno 1968c, p. 1087).

La concepción unamuniana de política manifiesta un claro acercamiento a la raíz etimológica del vocablo, donde las voces griegas *πόλις* (ciudad), *πολίτης* (ciudadano) y *πολιτικός* (político), o las voces latinas *civitas* (ciudad), *civis* (ciudadano) y *civilitas* (ciudadanía) participan todas de la misma raíz semántica. De este modo, la política, en Unamuno, no se refiere tan sólo a los políticos profesionales, sino también a todos los ciudadanos y a la forma como éstos plantean y solucionan los problemas públicos de su país. Para Unamuno, si se tiene en consideración su ensayo “Los antipolicistas”, de 1910, el concepto de política era extensible a todos los problemas sociales o, en sus palabras, a todas las grandes cuestiones humanas como las de orden económico, religioso, sanitario o cultural (Unamuno 1968c, p. 492). Con dicha concepción, que abarca todos los temas sociales, así como a todos los ciudadanos electores, Unamuno se acercó, inevitablemente, a la noción de *democracia*. Y quizás sea ésta su propuesta filosófica más relevante para su España de finales del siglo XIX y princi-

pios del XX, donde las altas tasas de analfabetismo constituían el mayor *hándicap* para su concreción. No nos extraña, pues, su aversión a todos los ciudadanos que se consideraban “neutros” (Unamuno 1968a, p. 489), esto es, a los que no se consideraban políticos, ya que, en la vida pública, todos son políticos, es decir, todos deben ser ciudadanos comprometidos con la realidad política, social y económica de su país.

No me entusiasman grandemente las democracias, pero hoy son ya inevitables. La democracia es acaso, como la guerra y tal vez la civilización misma – ¡y quién sabe si la vida!...–, un mal necesario. Hay que aceptarlas o sucumbir. Y la democracia nos impone más obligaciones y deberes que nos confiere privilegios y derechos. Y el primer deber que la democracia nos impone es el de interesarnos en el manejo de la cosa pública, de la *res publica* (Unamuno 1968a, p. 489).

Para Unamuno, el *pueblo* constituye la base de la política democrática. No nos extraña, pues, que, a su juicio, éste debiese “querer ser soberano”, esto es, debiese querer darse a sí mismo las leyes que lo rigen (Unamuno 1916, Archivo CMU), ya que sólo así podía ser verdaderamente *libre* (Unamuno 2003, p. 417). Fue por ello que creyó que lo que había de más perverso en su España finisecular era el desinterés político del propio pueblo; desinterés que permitía, a su juicio, que los poderes pretorianos y gubernamentales entrasen reiteradamente en conflicto (Unamuno 2003, p. 417). Precisamente por ello, Unamuno, en su ensayo “Los profesionales de la política”, de 1914, bromeó con el acto electoral, afirmando que éste no es más que una ficción, en la medida en que el mismo demostraba que el pueblo no era libre, esto es, que no tenía conciencia de su realidad e importancia (Unamuno 1916, Archivo CMU).

– ¡Pero hay que hacer elecciones!...

—Sin duda, y como el pueblo no las hace, como no vota ni puede votar libremente, porque la libertad implica conciencia, la libertad no es sino conciencia, la libertad en un ser es la conciencia de la ley por que se rige; como el pueblo no vota, hacéis ficción vosotros, los profesionales de la política. Y os cuidaréis mucho de hacer conciencia pública, porque eso sería vuestra muerte (Unamuno 1968c, p. 1035).

El *Unamuno político*, es decir, el Unamuno comprometido con la realidad política y social de su país, es un modelo de participación política que nos cabe igualmente analizar. Para ello, nos ceñiremos fundamentalmente a su conferencia *Palabras de agradecimiento al ser nombrado ciudadano de honor de la República*, de 1935. En dicho discurso nuestro autor se refirió a un conjunto de datos biográficos a través de los cuales quiso poner de relieve su *ciudadanía* o, si se quiere, su interés por la *res publica*. El primer dato que el autor mencionó se refirió a su nombramiento como rector de la Universidad de Salamanca. En dicho nombramiento, nuestro autor quiso hacer patente que el mismo no supuso ninguna “adhesión doctrinal” o “declaración monárquica” (Unamuno 1971, p. 458), lo que evidencia, a su juicio, y al nuestro, su libertad y autonomía intelectuales. El segundo dato biográfico que indicó fue el de su destitución como rector de la Universidad de Salamanca, que coincidió con el inicio de la *Primera Guerra Mundial*. Pese al hecho de que nuestro autor no hubiese revelado, en dicha ocasión, la discordia que mantuvo con el conde de Romanones, no ha dejado de afirmar que su relación polémica con la causa germánica, con la monarquía y con el rey fue lo que desencadenó la referida destitución (Unamuno 1971, pp. 458-459). El tercer dato biográfico se refirió al año de 1924, año en que Unamuno fue confinado en la isla de Fuerteventura, a consecuencia de su oposición

a la dictadura de Primo de Rivera (Unamuno 1971, p. 459). El cuarto fue el de su exilio voluntario en París, donde hostigó, como ningún otro español, a la dictadura y al monarca (Unamuno 1971, p. 459). Y el quinto fue el de su regreso a España y consecuente proclamación de la República desde la Plaza Mayor de Salamanca (Unamuno 1971, p. 459). Cabría subrayar, también, que, en el mismo año de 1931, Unamuno fue elegido diputado liberal republicano en las Cortes Constituyentes. Pero esta elección, al igual que su nombramiento como rector, no implicó de su parte ninguna adhesión intelectual o partidaria (Unamuno 1971, p. 459). A este propósito, no quisiéramos cerrar el presente apartado sin dejar de transcribir un fragmento del discurso que pronunció en las *Cortes de la República*, el 25 de septiembre de 1931, ya que, en el mismo, nuestro autor afirmó tajantemente ser diputado español independientemente de cualquier contingencia política:

Yo no he estado nunca en ningún partido, no me ha traído aquí ningún partido político; no me ha traído aquí Castilla ni Salamanca. Yo no soy un diputado de Castilla, ni siquiera en rigor creo que me ha traído aquí la República, aunque sea hoy un diputado republicano. Aquí me ha traído España; yo me considero como un diputado de España; no un diputado de un partido, no un diputado castellano, no un diputado republicano, sino un diputado español (Unamuno 1971, p. 394).

Es imposible que quedemos indiferentes a los conceptos íntimamente interconectados de *político* y de *participación política* de Unamuno. Si hay sinceridad intelectual estamos forzados a admitir que dichos conceptos están categóricamente bien dibujados por nuestro autor. Decir como Unamuno dice que el *político* es el ciudadano común y no solo los ciudadanos que componen los partidos políticos y que a raíz de dicho hecho cada *político*, esto es, cada *ciudadano*,

debe estar comprometido con la realidad social, económica, religiosa, sanitaria y cultural de su país – con la *res publica* – es asentar los cimientos de una *democracia* en el verdadero sentido de la palabra.

Para Unamuno, el *pueblo* debería “ser el guía de su propio destino” (Gómez de la Torre 2000, p. 21). Para ello, debería involucrarse con los problemas de su país. No nos extraña, pues, que se indignase con los llamados “neutros”, con aquellos para quienes los problemas de la patria no les importaban. Pero, hay un sentido más hondo en las afirmaciones unamunianas de que el *pueblo* es el cimiento de la política democrática y de que los *actos electorales* de su época histórica no eran más que pura ficción. Y hay un sentido más hondo – decíamos – porque para que el *pueblo* sea el soberano de sí mismo, es decir, se dé a sí mismo las leyes que lo rigen, tiene que poseer un elevado nivel de ilustración, ya que si no la tiene no podrá votar conscientemente en las propuestas políticas que le presentan. Unamuno lo vio claramente en su época, y nos ha alertado sobre ello, diciendo que hay que educar al pueblo analfabeto. Lo que cabe preguntar, pues, es si hoy día con la erradicación del analfabetismo puede el pueblo ser soberano en el sentido genuino de la palabra. Basta ver cómo se realizan las elecciones y la propaganda electoral para ver que no. El pueblo no tiene conocimientos básicos ni de economía, ni de política, ni de ética y por ello no está capacitado para valorar conscientemente los programas partidarios. Don Miguel, teniendo plena conciencia de ello, propuso como asignatura de la formación general de los alumnos de la enseñanza secundaria la de *economía política* (Unamuno 1971, p. 140) y justo es afirmar que su propuesta educativa tiene máximo interés en nuestra época, pues si se quiere

una *democracia* en el verdadero sentido de la palabra los ciudadanos deberán (1) poseer necesariamente conocimientos de macro- y microeconomía, (2) de conocer la génesis y la esencia de las diversas familias políticas y la forma como está organizado el Estado, así como (3) de comprender las diferentes fuentes del pensamiento ético contemporáneo. Y si esto es así podemos decir, como Unamuno lo ha dicho en su época, que el pueblo no es todavía soberano y que las *elecciones* no pasan de una pura ficción incluso en nuestras propias *democracias*. ¿Qué podrá hacerse para cambiar este estado de cosas, para que el pueblo pueda ser efectivamente “el guía de su destino”? La respuesta nos parece sencilla: hacer que sean asignaturas obligatorias de nuestros institutos de segunda enseñanza las de economía, de política y de ética, pues sólo de este modo podrá el pueblo adquirir aquel conjunto de conocimientos esenciales para una ciudadanía consciente. El sueño de una *Ágora ateniense* no puede morir entre nosotros, ni el pueblo puede continuar siendo entontecido con novelas y programas del corazón. Es necesario que el *pueblo sea soberano*, que haya *democracias*, pero no de ficción, donde se pelean a mordiscos los políticos en la búsqueda del ansiado poder. Aquí la distinción unamuniana entre *políticos irreligiosos* y *religiosos* es fundamental, ya que el verdadero *político* es el que “hace [...] opinión pública, [esto es,] [es el que] fragua [...] la conciencia colectiva” (UNAMUNO 1968c, p. 1064). Hacer que nuestros Estados sean democracias en el pleno sentido de la palabra es lo que a todos nos atañe.

4. SINOPSIS DEL ARTÍCULO

En definitiva, en términos políticos, Unamuno fue el má-

ximo defensor de la *libertad espiritual*. Con su defensa, el autor se opuso, de forma directa e inmediata, a toda clase de dogmatismos y totalitarismos religiosos, ideológicos o políticos, exhortando a todos sus conciudadanos a la *herejía* y a la *contradicción*. Con dicha exhortación, Unamuno no hirió el concepto de *verdad*, dado que su existencialismo vitalista reconoce dos tipos de verdad: la *lógica* y la *cordial*. Unamuno, al minimizar la importancia de la primera, concibió la segunda en términos eminentemente vitalistas, de tal forma que creyó ser verdadero todo lo que fuese señal de vida. Coronan su pensamiento los conceptos *digestión de ideas* y *canibalismo espiritual*. Si por el primero cada individuo debería liberarse de la esclavitud de sus ideas, recogiendo de ellas, tan sólo, lo que le permitía aumentar y ensanchar su propia vida, por el segundo cada individuo podría enriquecer su espíritu, alimentándose del alma de sus semejantes. Por otro lado, en Unamuno, la defensa de la *libertad de pensamiento* tiene, también, como finalidad la exhortación a la participación en la vida pública. Lo fundamental era que la sociedad española finisecular fuese consciente de sus problemas económicos, políticos y religiosos, y buscara la solución de los mismos en la plaza pública. En este aspecto, cabría subrayar que Unamuno identificó el concepto de *político* con el de *ciudadano*, intentando convertir la sociedad española en una gran *democracia*, donde todos deberían tener el derecho y el deber de participar. A este propósito, su accidentada vida política podría presentarse como un ejemplo de participación pública y de compromiso político, que todos los españoles deberían intentar imitar, tanto más cuanto que don Miguel colocó el interés político nacional por encima de sus propios intereses particulares, como bien lo demuestra su exilio voluntario. Y en

lo que concierne a los políticos profesionales, Unamuno no dejó de criticar a todos aquellos que asumían la vida política como un medio para sus propios intereses particulares o del partido. Con ello, revistió la política de un carácter ético-religioso, en la medida en que la misma sólo sería verdaderamente digna si estuviese subordinada al interés común, a todos los españoles, esto es, a España.

5. CONCLUSIONES

No quisiéramos terminar este estudio sobre el pensamiento político de Unamuno sin hacer una breve referencia, a guisa de conclusión, a la *participación política* de nuestro autor. De entre los inmensos datos a los cuales nos podríamos referir quisiéramos mencionar los siguientes: primero, su nombramiento como rector de la Universidad de Salamanca en el año de 1900; después, su polémica con el obispo Cámara en 1904; seguidamente, su destitución como rector en el año de 1914; a continuación, su exilio voluntario en 1924; y, por último, la proclamación de la República en el año de 1931.

El hecho de que deseemos mencionar dichos datos, casi todos ya descritos en el presente artículo, radica en el hecho de que consideremos a Unamuno como el *ciudadano político* por excelencia. Primeramente, porque sólo aceptó su nombramiento como rector de la Universidad del Tormes porque el mismo no implicaba “adhesión doctrinal” o “declaración monárquica”, lo cual quiere decir que nunca quiso abdicar de su sagrado derecho a la libertad intelectual. En segundo lugar, porque no se cohibió de enfrentarse al obispo Cámara con sus posicionamientos religiosos hasta el punto de plantear la posibilidad de retirarse con los suyos

en Argentina para “escapar del ambiente agobiante de la pequeña ciudad del Tormes” (Raut 2004, p. 14). Después, porque al no implicarse en la elección de senador por la Universidad de Salamanca, cargo que consideraba ajeno a la maestría universitaria, acabó por ser destituido como rector (García Blanco 1963, p. 21). En cuarto lugar, porque no pudiendo dejar de oponerse a regímenes dictatoriales tuvo que exilarse en Francia lejos de los suyos enfrentándose desde el otro lado de la frontera con los opresores del pueblo español. Y, finalmente, porque fue nuestro autor quien proclamó la República desde la Plaza Mayor de Salamanca. Y mirados de este modo sus actos de ciudadanía no podemos dejar de contemplar al *ciudadano político* Unamuno como un ejemplo máximo de *ciudadanía democrática*. Y es con la invocación de sus actos más importantes de ciudadano comprometido con los problemas de su país que cerramos el presente estudio, sintiendo honda admiración por el “intelectual-político” Unamuno, cuyo ejemplo debería ser imitado por todos los académicos y por todos los ciudadanos en general, es decir, por todos los que posean conocimientos mínimos de cultura general que les permitan ser un motor del progreso social, económico y político en su pueblo, villa o ciudad.

Abstract: Unamuno, like all the great classic Western thinkers, is eternally relevant to the present time. His reflections concerning what a *democracy* should be are in this sense an expression of the timelessness of his political thought. Certainly, the question of what *democratic citizenship* is and involves is motivating the thinking of many of today’s philosophers; it is also no less certain that no other author has been so consistent in taking to the limit the relation between the idea of that concept and its implementation in his civic life. Unamuno – as an irascible “intellectual-politician” in self-exile in Paris owing to his confrontation with the Miguel Primo de Rivera dictatorship, the monarchy and the king – is the highest example of how current *democracy* and *citizenship* should be understood and practised in terms of political intervention established on free examination of conscience. And it is

precisely here where the influence of *German liberal Protestantism* played a decisive role in his intellectual formation, especially for an author so adept in *heresy* as deconstruction of orthodoxies and dogmas that disallow individual thought in its freedom and autonomy.

Keywords: Miguel de Unamuno; Spain; citizenship; political participation and free examination.

REFERENCIAS

FUENTES

Unamuno, M. *Artículos desconocidos en “El Mercantil Valenciano” (1917-1923)*. Valencia: Biblioteca Valenciana, 2003.

_____. Comentario. In: *El Día Gráfico*, Madrid, 15.XII.1916. Archivo Casa Museo Unamuno.

_____. De actualidad: pedagogía y milicia. In: *El Liberal*, Madrid, 12.I.1921. Archivo Casa Museo Unamuno.

_____. La señora no quiere libros. In: *El Día Gráfico*, Barcelona, 4.I.1915. Archivo Casa Museo Unamuno.

_____. *Obras completas I*. Madrid: Escelicer, 1966.

_____. *Obras completas II*. Madrid: Escelicer, 1967.

_____. *Obras completas III*. Madrid: Escelicer, 1968a.

_____. *Obras completas IV*. Madrid: Escelicer, 1968b.

_____. *Obras completas V*. Madrid: Escelicer, 1968c.

_____. *Obras completas VI*. Madrid: Escelicer, 1969a.

_____. *Obras completas VII*. Madrid: Escelicer, 1969b.

_____. *Obras completas VIII*. Madrid: Escelicer, 1970.

_____. *Obras completas IX*. Madrid: Escelicer, 1971.

INVESTIGACIONES

Abellán-García, J. L. *Sociología del noventa y ocho: un acercamiento a su significado*. Madrid: Biblioteca Nueva: 1997.

Álvarez Gómez, M. *Unamuno y Ortega: la búsqueda azarosa de la verdad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

Aubert, P. Miguel de Unamuno y la política: de la predicción cívica a la disidencia. In: Chaguaceda Toledano, A. (ed.). *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, pp. 213-235.

Azaola, J. M. *Unamuno y sus guerras civiles*. Bilbao: Ediciones Laga, 1996.

Béracoud, J. *Miguel de Unamuno y la Segunda República*. Madrid: Taurus, 1965.

Blanco Aguinaga, C. *El socialismo de Unamuno: 1894-1897*. *Revista de Occidente*, 2ª ép., año. IV, nº 41, pp. 166-184, 1966.

Cacho Viu, V. *Repensar el noventa y ocho*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997.

Calvo Carilla, J. L. *La cara oculta del 98. Místicos e intelectuales en la España del fin de siglo (1895-1902)*. Madrid: Cátedra, 1998.

Díaz, E. *Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pen-*

samiento político. Madrid: Tecnos, 1968.

Ereño Altuna, J. A. El pensamiento socialista de Unamuno en La lucha de clases (1894-1897). In: Chaguaceda Toledano, A. (ed.). *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra. III*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008, pp. 99-127.

Fox, I. Unamuno y el nacionalismo: “En torno al casticismo” y la identidad nacional. In: Berchem, Th. y Laitenberger, H. (coords.). *El joven Unamuno en su época. Actas del coloquio internacional Wurzburg 1995*. Valladolid: Junta de Castilla y León-Consejería de Educación y Cultura, 1997, pp. 45-51.

García Blanco, M. Don Miguel y la universidad. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, vol. 13, pp. 13-32, 1963.

García Queipo De Llano, G. *Los intelectuales y la dictadura de Primo de Rivera*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Gómez de la Torre, I. B. Unamuno y la Universidad: rector e intelectual. In: Flórez Miguel, C. (Coord.). *Tu mano es mi destino*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, pp. 21-28.

Luján Palma, E. Unamuno y el pensamiento liberal: los inicios de una larga y peculiar relación. In: Chaguaceda Toledano, A. (ed.). *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra. IV*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2009, pp. 253-274.

Morón Arroyo, C. “Alma nacional”: el trasfondo sociológico de “En torno al casticismo”. In: Berchem, Th., y Lai-

tenberger, H. (coords.). *El joven Unamuno en su época. Actas del coloquio internacional Wurzburg 1995*. Valladolid: Junta de Castilla y León-Consejería de Educación y cultura, 1997, pp. 11-29.

_____. *Hacia el sistema de Unamuno*. Palencia: Ediciones Calamo, 2003.

Orringer, N. *Unamuno y los Protestantes Liberales (1902). Sobre las Fuentes de "Del sentimiento trágico de la vida"*. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

Ouimette, V. Unamuno y la tradición liberal española. In: Gómez Molleda, M.^a D. (ed.). *Actas del Congreso Internacional del Cincuentenario de Unamuno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989, pp. 69-80.

Pérez de la Dehesa, R. *Política y sociedad en el primer Unamuno (1894-1904)*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1973.

Raut, F., Mi defensa o el borrador de una contestación inédita a la tentativa de destitución de Unamuno del rectorado de Salamanca por el obispo Cámara (finales de 1903 principios de 1904). *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, vol. 39, pp. 13-25, 2004.

Regalado García, A. *El siervo y el señor. La dialéctica agónica de Miguel de Unamuno*. Madrid: Editorial Gredos, 1968.

Ribbans, G. Unamuno en 1899: su separación definitiva de la ideología progresista. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, vol. 12, pp. 15-30, 1962.

Rivero Gómez, M. A. Desarrollo político en el joven

Unamuno. Antecedentes de su etapa socialista. In: Chaguaceda Toledano, A. (ed.). *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra. III*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008, pp. 165-179.

Roberts, S. Miguel de Unamuno y su relación con el socialismo entre 1914-1924: una primera aproximación. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, vol. 43, n.º 1, pp. 89-98, 2007a.

_____. *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2007b.

Salcedo, E. *Vida de don Miguel: Unamuno, un hombre en lucha con su leyenda*. Salamanca: Globalia Ediciones Anthema, 2005.

Urrutia León, M. M. *Evolución del pensamiento político de Unamuno*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997.

SOME REMARKS ON PERRY'S REFLEXIVE CONTENT AND COGNITIVE SIGNIFICANCE¹

Filipe Martone (Unicamp)²
filipemartone@gmail.com

Abstract: In this paper I present and discuss the solution offered by John Perry to Frege's Puzzle in terms of the reflexive content of utterances. I first discuss his purported solution for the indexical version of the Puzzle, and argue that reflexive content cannot explain the triviality of some utterances. If this is right, then reflexive content is not the sort of thing that accounts for cognitive significance adequately. I then discuss Perry's solution for the Puzzle as arising for proper names. I argue that, even if reflexive content does explain cognitive significance in this case, it does not do so in terms of the meaning of expressions, as Perry originally intended.

Keywords: reference; cognitive significance; reflexive content; Frege's Puzzle.

Frege's Puzzle is the problem of explaining how coreferential expressions can nevertheless have different cognitive significance. The Puzzle can be roughly stated as follows: how can sentences of the form $a=a$ be trivial and sentences of the form $a=b$ be informative if a and b refer to the same thing? Take sentences "Cicero is Cicero" and "Cicero is

¹ Recebido em: 25-04-2016/ Aprovado em: 20-06-2016/ Publicado on-line em:.

² Filipe Martone é doutorando em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP, Brasil.

Tully” for example. It seems clear that the first is utterly uninteresting, whereas the second apparently conveys relevant historical knowledge. It may be completely silly to be told the first, while it can be very informative to be told the second. One speaker might accept the first unquestionably and vehemently deny the second. How is this possible if both names – “Cicero” and “Tully” – refer to the *same* object? How come they have different cognitive significance? This puzzle has bothered philosophers since Frege (1960a, 1960b) first discussed it. And this problem is not restricted to proper names. Indexical sentences like “that is that” or “he is he”, uttered in the appropriate circumstances, can be informative despite referring to the same object twice.

Frege believed that the differences in the epistemic profiles of these expressions must be explained by differences in their *meaning*. For this reason, he thought that any semantic theory *ought* to be able to account for cognitive significance. In other words, he believed that a solution to Frege’s Puzzle ought to be given on semantic grounds. Wettstein (1986) called this idea the *Frege’s criterion of adequacy* for semantics. Frege (1960b) satisfied this criterion by distinguishing between the *sense* of an expression and its *reference*. The sense of an expression constitutes its semantic contribution to the proposition expressed³ and it provides a cognitive perspective over its referent. “Cicero” and “Tully”, despite having the same reference, express different senses, thus explaining why their epistemic profiles are distinct. Senses, therefore, guarantee the required connection between semantics and epistemology.

³ Or, as Frege (1960b) would put it, its contribution to the *thought* expressed by a complete sentence.

Many philosophers, even endorsing the so-called direct reference theory (which is anti-Fregean by nature), share Frege's intuition that cognitive significance is an aspect of meaning. For this reason, they accept Frege's criterion of adequacy for semantics despite rejecting his theory of sense and reference. The problem is that direct reference theorists hold that the semantic content of singular terms, like indexicals and proper names, is *exhausted by their reference*. Therefore, any coreferential singular terms have identical semantic contents. They make the *same* contribution to the proposition being expressed. If this is right, how can sentences of the form $a=a$ and $a=b$ have different cognitive significance if a and b have the same content? In other words, why do these sentences have distinct epistemic profiles if they express the same proposition?

John Perry is one of those direct reference theorists who share Frege's intuitions about cognitive significance. He tried to explain how this is possible through his notion of *reflexive content*. According to Perry, reflexive content is able to account for cognitive significance without abandoning direct reference, and it does so by appealing to certain aspects of the meaning of the relevant expressions, just as Frege recommended. In this paper, I present and discuss Perry's purported account. I argue that reflexive content, even if it is able to solve the puzzle of cognitive significance, it cannot do so on semantic grounds, and hence does not meet Frege's criterion of adequacy for semantics. In fact, there are reasons to believe that it does not solve the Puzzle *at all*.

Let us start with Perry's solution to the indexical version of the Puzzle. But first, a word about indexicals and how direct reference theorists have traditionally dealt with

them. Indexicals are linguistic expressions that have different semantic contents depending on the context of their utterance. The clearest cases of indexical words are words like “I”, “you”, “me”, “here”, “now”, “this”, “that”: depending on the occasion of their use, they refer or designate different things.

For Perry (1977), indexicals have two levels of meaning. One is what he called the *role* of the indexical and the other is its *value*. The distinction between these two types of meaning is fairly intuitive. As we saw, the semantic content of an indexical shifts from context to context. However, it seems evident that despite this shift of semantic content there is something that remains stable in every use of an indexical. In every utterance of “he”, for instance, there is something that keeps constant despite the fact that this indexical can be used to refer to different people. This “something in common” present in every utterance of an indexical is what Perry (1977) called the *role* of the indexical, and what Kaplan (1989) called its *character* (since “character” is the standard terminology in this debate, I will use it instead of “role”). The character is the linguistic rule of use of the relevant expression. Since linguistic rules are fixed by the linguistic conventions, it is plausible to define the character of an indexical as its *linguistic meaning*. Most importantly, the character is the semantic feature of indexicals that *determines their value* in a context and it is associated with indexicals *as types*. The character of “he”, for example, is something like “the discriminated male”.

Value – or *content*, as Kaplan (1989) called it – is what is determined by the character in the context (like “character”, “content” is the standard term for the semantic content of an indexical, so I shall stick to it hereafter). The

content of an indexical is the contribution it makes to the proposition being expressed. For direct reference theorists, the content of an indexical expression is what is referred to in the occasion of its use. When I utter “he is tall”, for instance, the content of the indexical “he” will be the object being demonstrated. Put another way, it is the *referent* of the indexical that is its semantic content, not its character. This, of course, is the fundamental difference between Fregean semantics and direct reference: it is the *object itself* that constitutes the content of singular terms, not some sort of qualitative or descriptive material. Indexicals, therefore, express singular propositions (propositions that have objects as their constituents) whenever they are used.

Kaplan (1989), and initially Perry (1977, 1979) as well, believed that the character is able to play the epistemic role of Fregean senses: different characters would entail different cognitive significance, and identity of character would entail identity of cognitive significance. But think of the following instance of the indexical version of the Puzzle. Imagine that I am being told that “he is he”, where the speaker is pointing to the same person twice in such a way that this utterance is informative – pointing to a man depicted in a photograph and to the same man in our vicinities, for example. The character of the indexical “he” (its linguistic meaning) is the same in both of its utterances, and both of them obviously refer to the same object. Yet, this utterance is informative: I might be really surprised to learn that the man in the photograph is the same man in front of me. But why? The two levels of meaning – character and content – are identical in this case.

This is essentially the problem Wettstein (1986) raised to the Perry/Kaplan solution to Frege's Puzzle in terms of

character. As this objection seems to show, the same character is involved twice in an utterance, so it should turn out trivial; yet, it does not⁴. Wettstein concluded that the failure of the Perry/Kaplan semantic framework to account for the Puzzle gives us very good reasons to abandon Frege's criterion of adequacy for semantics. In other terms, if the best direct reference semantics cannot accommodate this epistemic dimension of language, then it seems that cognitive significance is not an aspect of meaning after all. Thus, a solution to the Puzzle should not be pursued within semantics.

Perry (1988) is a response to this problem and an attempt to avoid this drastic conclusion. Perry claimed that, besides character and content, we must distinguish between the proposition *expressed* by an utterance and the proposition *created* by an utterance. He argued that the latter is what explains cognitive significance. The proposition expressed by an utterance *u* is its official content (or content_C, in later terminology)⁵. This proposition is what we would normally regard as *what is said* by utterance *u* in the context, i.e., its referential truth conditions. If I utter "I am hungry" in a given context, for example, the proposition *expressed* is the singular proposition containing me and the property of being hungry as its ingredients. It is what we intuitively regard as what I literally express with the utter-

⁴ Kaplan's (1989) theory is more nuanced than expounded here. Kaplan stresses the importance of *demonstrations* in the use of indexicals like "he" or "that". Demonstrations (e.g. pointing gestures, referential intentions) have characters as well, so the two occurrences of "he" in this case of "he is he" would end up with different characters, thus explaining why this utterance is informative. Wettstein (1986) overlooks this point in his criticism. However, as Taschek (1987) pointed out, resorting to demonstrations as Kaplan conceived them does not help to account for some other instances of the Puzzle. Perry's solution *via* reflexive content is supposed to circumvent all these problems.

⁵ Cf. Perry (1997), p. 11.

ance.

On the other hand, the proposition created (or content_M)⁶ by an utterance *u* is the proposition which is generated on the occasion of its production. This proposition has *the utterance itself* as constituent. This created proposition, which Perry calls the *reflexive content* of an utterance, states the conditions under which the utterance *u* is true. This kind of propositional content is determined solely by the linguistic meaning associated with the sentence-type of which utterance *u* is a token. Put another way, the reflexive content is a product of the occasion of an utterance and of the linguistic rules which are attached to the relevant linguistic expressions. These linguistic rules, as we saw, can be thought of as characters. Note also that the speaker does not need to explicitly and consciously think about the reflexive content of an utterance; since this sort of content is derived from linguistic rules, it is presumably grasped automatically and effortlessly by every competent speaker of the language.

Let us see an example. Consider a situation in which, pointing to a certain professor, I utter to you “she is really brilliant”. According to Perry, to fully account for what goes on in this situation, we must distinguish between various levels of meaning. First, there is the character of “she” and of “is really brilliant”, which is associated to these expressions as types by the linguistic norms. Second, there is the proposition I literally express in this context, which is the official content (content_C), of my utterance: the singular proposition containing the professor and the property of being brilliant. Third, there is the reflexive content (con-

⁶ Idem.

tent_M), which is something along the lines of

(a) There is one discriminated female *x* which is the referent of *this utterance* of “she is really brilliant”, and *x* is really brilliant⁷.

The same goes for every indexical that occurs in an utterance of a complete sentence. For example, the reflexive content of an utterance of “you” will be “the addressee of *this utterance* of ‘you’”; the reflexive content of an utterance of “here” will be “the place which is referred to by *this utterance* of ‘here’”, and so on. As we can see, the reflexive content *does not contain the referent as an ingredient*; it contains only the utterance *u* itself and a general description of the referent in terms of the context and its relation to the utterance *u*.

This is why, according to Perry, one can in some sense understand *every utterance* of “she is really brilliant” even if one does not know the referent of “she” in the context: every utterance *u* of this sentence-type creates a proposition that states the conditions that must be met in order for utterance *u* to be true in the relevant context. These conditions, as said above, are derived from the linguistic meanings – the characters– of the relevant expressions. Thus, the hearer grasps the created proposition even if she does not grasp the official content expressed by the utterance. More importantly, since the reflexive content of an utterance has *the utterance itself* and its relevant parts as constituents, each utterance of an indexical will contribute a different ingredient to the created proposition. Every time I say “he” in an utterance, for example, a new constituent

⁷ Cf. Perry (1988), p. 7.

is loaded into the reflexive content of the full utterance.

This is why, according to Perry, utterances containing coreferential indexicals like “he is he” can be informative. Although the official content of both utterances of “he” is identical – the man himself –, the contributions they make to the reflexive content are distinct. And since the reflexive content describes the referent in terms of its relation to the context and to the utterances themselves, and since the utterances of “he” are numerically distinct, the proposition created by “he is he” in the context will contain two *different descriptions* of the referent. Put another way, the reflexive content will contain a description of the referent in terms of its relation to the *first* utterance of “he” and a description of the referent in terms of its relation to the *second* utterance of “he”. Hence, these descriptions provide different cognitive perspectives over the referent. In short, the referent is the same, but the two utterances of “he” have different reflexive contents, and thus they differ in cognitive significance. As Corazza and Dokic (1992, p. 187) put it, although characters do not determine cognitive significance directly, they do so when *applied* to a particular utterance. Perry’s reflexive content, since it is clearly an aspect of (applied) meaning, respects the Fregean criterion of adequacy for semantics.

However, if we individuate cognitive significance in terms of utterances and their reflexive content, numerically different utterances should *always* have different cognitive significance, for each new utterance will generate a new reflexive content. After all, utterances are unrepeatable and always numerically distinct (at least in non-extraordinary circumstances). However, this is clearly not the case. We have many blatantly *trivial* instances of “he is he”, “this is

this”, or even of “that is an F” (said twice pointing to a static object) etc., even though their reflexive contents are distinct. In other terms, every utterance of an indexical will contribute *itself* to the created proposition, and so their reflexive content will always be different; hence, if cognitive significance is individuated in terms of reflexive content, different utterances should always differ in their epistemic profile. But this is obviously not the case⁸. Reflexive content is simply *too* fine-grained to individuate cognitive significance correctly, at least for indexicals. Perry’s solution solves the problem of informativeness but creates a problem for explaining triviality. And triviality, of course, is just the flipside of Frege’s Puzzle.

Now, let us see how reflexive content deals with the name version of the Puzzle. The Puzzle for names, as we saw above, is the problem of explaining why sentences like “Cicero is Cicero” are trivial whereas sentences like “Cicero is Tully” are not. Perry offered two solutions, one in Perry (1988) and the other in Perry (1997). Let us start with the former. In that paper, Perry claims that there is a piece of information that is connected to “Cicero is Tully” that is not connected to “Cicero is Cicero” despite the fact that they express the same proposition: the *metalinguistic* information that “Cicero” and “Tully” stand for the same thing (PERRY, 1988, p. 12). This information is expressed in a proposition such as

(b) “Cicero” and “Tully” refer to the same object.

This information, then, is not expressed at the level of

⁸ Corazza & Dokic (1992) and Loeffler (2001) make the same point about Perry’s reflexive content.

the official or truth-conditional content, but at the level of the *reflexive* content of an utterance of “Cicero is Tully”. Put another way, a speaker who is competent with both “Cicero” and “Tully” may nevertheless acquire new information upon being told that “Cicero is Tully”, and this information is expressed in the reflexive content by containing the *very names* “Cicero” and “Tully”. This is why “Cicero is Tully” is informative whereas “Cicero is Cicero” is not.

This is all well, except for one thing: contrary to the reflexive content of indexical sentences, this metalinguistic information is not in any sense derived from the *meanings* of the names in question. Perry, being a direct reference theorist, believes that all there is to the meaning of a name is its referent, so “Cicero” and “Tully” simply mean the same thing. Their semantic properties are completely identical. The reflexive proposition (b), therefore, is not in any sense derived from the meanings of these proper names. It expresses information about English *sentences* and *names qua syntactic objects*. This is not even a solution in terms of *applied* linguistic meanings, as was the solution to the indexical version of the Puzzle. In short, this sort of metalinguistic information is *pre-semantic*. Hence, if Perry wants to explain cognitive significance in terms of *meaning*, he cannot appeal to this kind of metalinguistic information to do so. This information is simply outside the realm of semantics. In fact, this metalinguistic strategy is very similar to Salmon's (1986) strategy for accounting for the Puzzle. As is well known, Salmon does not sympathize with Frege's criterion of adequacy for semantics.

As I said earlier, in his (1988) paper Perry was trying to answer Wettstein's (1986) challenge to Frege's criterion of

adequacy for semantics. However, Perry's interpretation of that paper is not entirely correct. He interpreted Wettstein as claiming that, since the propositional content of "Cicero is Cicero" and "Cicero is Tully" is identical – the proposition that *Cicero is self-identical* –, there is no difference whatsoever between their cognitive significance, and hence there is nothing for direct reference theorists to worry about. Perry's solution sketched above clearly meets *this* challenge. After all, there *is* an important difference between the cognitive significance of "Cicero is Cicero" and "Cicero is Tully", and this fact could possibly be explained by Perry's reflexive content. But that is not what Wettstein was claiming in that paper. He was claiming that it is not *semantics'* business to explain cognitive significance, not that there is no phenomena of cognitive significance at all. And this challenge is not successfully met by Perry (1988), since his solution is not based on any semantic properties of proper names. Unfortunately, the solution he offered in his (1997) is not able to meet it either. Let us see why.

In Perry (1997), his theory of reflexive content is a little bit different. He claims that, for an utterance *g* of the sentence "David uses LISP", for example, its reflexive content is something like

R: There is a person *x* and a convention *C* such that

- (i) *C* is exploited by *g*;
- (ii) *C* permits one to designate *x* with "David";
- (iii) *x* uses LISP⁹.

⁹ Cf. Perry (1997), p. 8.

A convention *C* for Perry is the convention that is established in a baptism ceremony. As he puts it, “When a person or thing is assigned a name, a *permissive convention* is established: that name *may* be used to designate that person” (PERRY, 1997, p. 6). So, when we use names, we are exploiting these conventions, and it is in virtue of them that we refer to the objects we do. Essentially, then, conventions *C* are things like Kripke’s causal-historical chains, which determine the referent of a given token of a name, and they are part of a given utterance’s reflexive content *R*. Furthermore, *R* is known by every competent speaker: even if we do not know who the referent of “David” is, we would still grasp *R* because we know how language works and how names refer.

This is presumably why sentences like “Cicero is Tully” can be informative (Perry does not explicitly talk about these cases in that paper): these names exploit different conventions, *C* and *C'*, and this fact is expressed by the reflexive content of the sentence “Cicero is Tully”. Conversely, this also explains why “Cicero is Cicero” is trivial: the same convention is being exploited twice, and this information is encoded in its reflexive content. Since all competent speakers grasp reflexive contents effortlessly, this is not something too esoteric. Contents *R* like the above are easily available for the speaker’s cognition every time an utterance is produced.

However, Perry believes that these conventions *C* are not in any sense an aspect of the *meaning* of the names they introduce. They are not like the characters of indexicals that, in a context, determine the referent. The determination of reference is done *before* any semantic evaluation. Conventions *C*, then, are pre-semantic. I quote:

The role of context in resolving the issues of which naming conventions are being exploited is quite different from its role with indexicals. In the case of indexicals, the meaning of a given expression determines that certain specific contextual relationships to the utterance and utterer—who is speaking, or to whom, or when—determine designation. Different facts are relevant for different indexicals, and the meaning of the indexical determines which. *Names don't work like this*. The difference between “David” and “Harold” is not that they are tied, *by their meanings*, to different relationships to the utterance or utterer. The role of context is simply to help us narrow down the possibilities for the permissive conventions that are being exploited (PERRY, 1997, p. 7, italics mine).

As we can see, Perry believes that conventions *C* are not in any sense encoded at any level of the meaning of a proper name. They are external relations that fix its reference. Figuring out which relation is being exploited and thus which thing is being referred to is a matter of contextual ingenuity for sure. But this is not something that is determined by meanings, or even by applied meanings, as happens with indexical expressions. Discovering which name and which permissive convention is at play is like figuring out which sense of the word “bank” is intended in a given utterance of “Mary went to the bank”: there are no rules built into the meaning of “bank” that tell us which meaning is being intended in this situation. If this is correct, then Perry’s (1997) proposal does not explain cognitive significance on semantic grounds, and it fails to meet Frege’s criterion of adequacy for semantics. Wettstein’s challenge remains unscathed.

In fact, I am not sure that this proposal is able to account for cognitive significance *at all*. Take Kripke’s (2011) famous Paderewski case. Imagine that Peter is a huge fan of the Polish pianist called “Paderewski”. Peter longs to meet him and to get his autograph. Imagine also that Peter

has nothing but contempt for the polish politician “Paderewski”. However, unbeknownst to him, they are the very same person. It can be informative for him (and certainly shocking) to be told that “Paderewski is Paderewski”. But how is this possible? Arguably, both occurrences of “Paderewski” are occurrences of *the same name*, since they exploit exactly the same permissive convention: Paderewski was baptized only *once* with the name “Paderewski”, not twice. The reflexive contents of both occurrences of “Paderewski”, therefore, are identical, since they exploit the same convention *C*. If this is correct, then the utterance ought to be trivial, but it is not.

Note that I am not claiming here that Perry’s reflexive content is implausible *qua* theory of content. I am just claiming that it cannot account for Frege’s Puzzle as Perry believed. If I am right, then Wettstein’s claim that we have reasons to reject Frege’s criterion of adequacy for semantics is considerably strengthened, for one of the most promising semantic solutions to Frege’s Puzzle available to direct reference theorists is inadequate. Cognitive significance seems to depend on things *external* to official or reflexive contents, like contexts, background knowledge, speakers’ intentions, and so on. In order to find a plausible solution, it would not hurt to look more attentively to pragmatics and not so much to semantics.

Resumo: Neste artigo, apresento e discuto a solução oferecida por John Perry para o Problema de Frege em termos do conteúdo reflexivo de elocuições. Em primeiro lugar, discuto sua solução para a versão indexical do Problema de Frege, e argumento que o conteúdo reflexivo não pode explicar a trivialidade de certas elocuições. Se isso está correto, então o conteúdo reflexivo não é o tipo de coisa que explica adequadamente o valor cognitivo. Depois, discuto a solução de Perry para o Problema de Frege envolvendo nomes próprios. Argumento que, mesmo que esse conteúdo explique o valor cognitivo, ele não o faz em termos do significado das expressões, como Perry pre-

tendia originalmente.

Palavras-chave: Referência; valor cognitivo; conteúdo reflexivo; Problema de Frege.

REFERENCES

CORAZZA, Eros. & DOKIC, Jérôme. “On the Cognitive Significance of Indexicals”. *Philosophical Studies* 66: 183-196, 1992.

FREGE, Gottlob. “Begriffsschrift (Chapter 1)”. In BLACK, M. and GEACH, P. (ed). *Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege*. 1-21. Oxford: B. Blackwell, 1960a. (first published in 1879).

FREGE, Gottlob. “Über Sinn und Bedeutung [On sense and reference]”. In BLACK, Max. and GEACH, Peter. (ed). *Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege*. 56–78. Oxford: B. Blackwell, 1960b. (first published in 1892).

KAPLAN, David. “Demonstratives”, in ALMOG, Joseph; PERRY, John; and WETTSTEIN, Howard (ed). *Themes from Kaplan* (pp. 481-564). Oxford: Oxford University Press, 1989.

KRIPKE, Saul. “A Puzzle about Belief”. In *Philosophical Troubles. Collected Papers Vol. 1*. New York: Oxford University Press, 2011.

LOEFFLER, Ronald. “Demonstrative reference and cognitive significance”. *Synthese* 128, pp. 229–244, 2001.

PERRY, John. “Frege on demonstratives”. *The Philosophical Review* Vol. 86, No. 4, pp. 474-497, Oct, 1977.

_____. "The Problem of the Essential Indexical" *Noûs*, Vol. 13, No. 1, pp. 3-21, Mar., 1979.

_____. "Cognitive Significance and New Theories of Reference". *Noûs*, Vol. 22, No. 1, A.P.A. Central Division Meetings, pp. 1-18, Mar., 1988.

_____. "Reflexivity, Indexicality, and Names". In *Direct Reference, Indexicality and Proposition Attitudes*, ed. by KUNNE, Wolfgang, ANDUSCHUS, Martin, and NEWEN, Albert. Stanford, CA: CSLI-Cambridge University Press, 3-20. 1997.

TASCHEK, William. "Content, Character, and Cognitive Significance". *Philosophical Studies*, 52, 161-189. 1987.

WETTSTEIN, Howard. "Has Semantics Rested on a Mistake?" *The Journal of Philosophy*, Volume 83, Issue 4, pp. 185-209, 1986.

ÉTICA E ESTÉTICA EM ALBERT CAMUS: A CRIAÇÃO ARTÍSTICA ENQUANTO EDUCAÇÃO MORAL¹

Gilberto Bettini Bonadio (UNIFESP)²

gilbonadio@gmail.com

Resumo: Na obra *O Homem Revoltado*, o capítulo “Revolta e arte” evidencia a significação ética e metafísica do romance que em seu próprio movimento criativo propõe a “correção” do mundo real para que o homem encontre os limites e a forma que atribuiriam um sentido às suas vivências. Uma vez que Camus enxerga na atividade artística uma forma que sugere outro valor à vida humana, o presente artigo pretende investigar como a criação estética constitui para o autor a atividade suprema pela qual o homem busca conferir sentido à existência marcada pelo absurdo.

Palavras-chave: Camus; estética; ética; romance.

Para Camus, o romance enquanto obra de arte literária testemunha a paixão pela unidade na vida e só a partir daí pode ser compreendido, uma vez que constitui “uma das marcas dessa cumplicidade que nos une aos homens em nossa luta comum” (CAMUS 2002, p. 48). De acordo com o autor, o romance é a arte que procura adentrar o real, o devir, para lhe dotar do estilo que ele não tem, já que a realidade é dispersa e motivo de constante insatisfação e sofri-

¹ Recebido: 16-03-2017/ Aceito: 03-07-2017/ Publicado on-line: 31-07-2017.

² Gilberto Bettini Bonadio é Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, SP, Brasil.

mento. Os homens erguem seu coração em busca de um amor que dure, mas este sempre acaba e, mesmo que dure pela vida inteira, ainda assim será considerado incompleto; prendem-se uns aos outros esperando encontrar a palavra que os confortaria diante da hostilidade mundana, mas se deparam com o silêncio ou a incompreensão; mesmo nos mais calorosos e ternos momentos de encontros ou despedidas, respiram uma ausência, um gesto que ficou por fazer, uma palavra por dizer; seguindo sempre incompletos, imaginam a vida dos outros como dotada de coerência e plena da alegria e da tranquilidade que falta à sua, sem se dar conta que o outro olha para ele com a mesma inveja e que os problemas e os detalhes que o corroem se manifestam também no coração de todos os homens. O romance, portanto, não deve ser encarado simplesmente como evasão do mundo, pois não supõe uma fuga da realidade, mas sim uma espécie de recusa em relação a ela: “o homem recusa o mundo como ele é, sem desejar fugir dele. Na verdade, os homens agarram-se ao mundo e, em sua imensa maioria, não querem deixá-lo. Longe de desejar realmente esquecê-lo, eles sofrem, ao contrário, por não possuí-lo suficientemente [...]” (CAMUS 2013a, p. 299).³ Nesse sentido, para Camus, qualquer tentativa de aproximação, compreensão ou dominação da realidade é uma tentativa de lhe atribuir uma forma que ela não tem, de reduzi-la ao pensamento, à linguagem, é o gesto de antropomorfizar o

³ Como esclarece Franklin Leopoldo e Silva (2000, p. 3), “possuir o mundo ‘suficientemente’ significa: possuir a unidade do mundo, que é o mesmo que a unidade da existência no mundo. É o que todos buscam, e o artista expressa essa busca, que tem em si mesma um caráter patético, pois está de antemão destinada ao fracasso, devido à finitude e transitoriedade. A incompletude do mundo deriva de ser ele uma criação finita. A desmedida da pretensão humana está em questionar esta relação lógica e ontologicamente necessária entre finitude e incompletude [...] Por isso a arte está tão intimamente ligada à revolta. Quando a criatura finita deseja o infinito, este torna-se uma paixão necessariamente irrealizada”.

mundo, marcá-lo com o selo do que é humano. Ligada à tradição metafísica, essa “nostalgia de unidade”, nas palavras do autor, configura o desejo profundo, arrebatador e impossível que ilustra “o movimento essencial do drama humano”: a paixão pela completude ou unidade na vida, a qual, segundo Camus, advém de uma evidência constatável, ou seja, do fato de que há uma defasagem irredutível entre o que imaginamos saber e o que realmente sabemos, uma distância que nos separa de nossas próprias criações uma vez que o mundo se oferece ao conhecimento não enquanto algo uno e passível de ser compreendido em seu sentido último, mas enquanto uma diversidade inesgotável, uma “infinidade de cintilações reverberantes” que evidenciam a impossibilidade de aquisição de um suposto verdadeiro conhecimento ou saber definitivo sobre as coisas. A paixão pela unidade, assim, eleva as aspirações humanas acima do mundo finito, transitório e sem estilo, do qual, contudo, o homem não consegue se desprender; todo seu esforço corresponderá à busca intensa e desesperada que pretende conferir à vida a forma da qual carece, de modo que esse movimento em busca da unidade, assim como conduz às religiões e às ideologias, conduzirá também à criação romanesca.⁴

⁴ Cabe aqui, resumidamente, um paralelo entre as ideias de Camus discutidas até então e algumas reflexões estéticas do filósofo húngaro e contemporâneo seu, Gyorg Lukács. Embora não haja indicações sobre possíveis leituras de Camus a respeito da estética do jovem Lukács, podemos notar que para ambos os pensadores o romance não é visto como gênero literário que propõe a evasão do mundo, mas como forma artística que procura compreender a vida, dando forma a ela. Inicialmente, para Camus, o romance é fruto do sentimento do absurdo experimentado pelo homem em sua vivência, sentimento este que, assim como a dissonância de que fala Lukács, constata uma cisão, uma fragmentação ou, nas palavras de Camus, um divórcio entre a subjetividade e o mundo. Para o autor francês, o romance se constitui como expressão da cisão experimentada pelo eu; para Lukács, de modo semelhante, o romance aparece como símbolo de uma época histórica em que o sujeito se encontra fragmentado, divorciado do mundo, carente de uma pátria na qual possa estar reconciliado consigo e com a exterioridade. O paralelo importante a ser ressaltado aqui Cont.

O romance para Camus será então o universo em que ação encontra sua forma, em que as palavras finais são pronunciadas, em que a vida adquire o rosto do destino. Trata-se do mesmo mundo que o nosso: as mentiras são as mesmas, o sofrimento e o amor também; os heróis falam nossa linguagem, apresentam os mesmos desvios de caráter e as mesmas virtudes que as nossas, seu universo não é mais belo nem mais edificante, mas ali os seres terminam aquilo que na vida real o homem nunca chega a consumir, ali eles seguem até o fim seus destinos. Para Camus, Mme. de La Fayette, por exemplo, como escritora, conheceu ao menos alguns dos momentos do amor pungente que descreve em seu livro *A princesa de Clèves*, contudo para ela não houve ponto final em sua experiência, ela sobreviveu a esse amor e deixou de vivê-lo, seguindo com o curso dos dias. Foi uma experiência a mais pela qual a autora passou, mas que, de acordo com Camus, só pode ser conhecida em sua intensidade e clareza ao ser desenhada pela linguagem, ganhando os contornos que a experiência mesma não possuía, organizando em uma forma o que estava disperso na experiência vivida. Sendo assim, o romance constitui-se como um mundo criado a partir e dentro do mundo real, todo um universo em que os mesmos sentimentos perduram até a morte dos seres, no qual suas paixões estão sem-

consiste em que, para os dois autores, a obra de arte nasce de um abismo insuperável entre o mundo da vida e a subjetividade e não da reconciliação entre os dois; igualmente, a obra exige do artista um pensamento crítico que ordene as experiências vividas (seja sob o signo da absurdidade – como em Camus – ou sob o registro da modernidade demoníaca – como em Lukács), almejando produzir a partir delas um sentido que, por si mesmas, elas não possuem. Assim, podemos supor que também Camus procura, tal como Lukács já realizara, pensar uma teoria do romance, tomando este enquanto obra de arte inscrita na tentativa nostálgica do homem de produzir a unidade na vida, de encontrar a pátria perdida para que, mesmo sabendo impossível sua reconciliação pacífica com a realidade, ele possa de algum modo sentir-se em casa num mundo estrangeiro.

pre presentes e seu pensamento continuamente atrelado a uma ideia que o distingue de todos os outros. Na atividade romanesca o artista cria limites e contornos para as falas, ações e pensamentos humanos, executando uma correção de sua própria experiência e que traduz, antes, uma necessidade metafísica: “neste nível o romance é antes de tudo um exercício da inteligência a serviço de uma sensibilidade nostálgica ou revoltada” (CAMUS 2013a, p. 304), o que significa, para o autor, que a arte não visa à superação ou uma reconciliação do homem com sua realidade histórica, mas ao ultrapassamento metafísico – impraticável – da finitude e da incompletude características da condição humana. Nesse âmbito, *Em busca do tempo perdido*, de Marcel Proust, constitui para Camus o exemplo da busca revoltada por unidade que a criação artística revela, pois a partir da realidade contemplada obstinadamente Proust dá vida a um mundo fechado e insubstituível, marcando uma vitória sobre a transitoriedade das coisas e sobre a morte; ele *elege* momentos privilegiados do passado por meio de uma memória que recusa mas não nega a dispersão do mundo tal como ele é, não suprimindo, com isso, o lado mecânico e cotidiano da vida, de modo que consegue reunir “em uma unidade superior a lembrança perdida e a sensação presente, o pé torcido e os dias felizes de outrora” (CAMUS 2013a, p. 306). Assim corrigido entre a memória e o esquecimento, o mundo proustiano possui a ambição de ser uma perfeição completa, o que significa dizer que seu autor busca conferir à eternidade características humanas; aliando-se à beleza do mundo e dos seres contra a morte e o esquecimento, de acordo com Camus, a revolta de Proust é criadora, pois dá forma a um valor arrancado à dispersão do devir e que sua obra realiza.

O tratamento que o artista confere à realidade é o que evidencia, portanto, o potencial criador de sua obra, isto é, aquilo que ele nega e aceita do real, sua força de recusa e seu consentimento na busca pela unidade da existência que a criação artística revela. A recusa não pode ser total e, igualmente, não há aceitação absoluta do real que possa ser transposta para uma obra; o que está em jogo, segundo o autor, refere-se à escolha que o artista necessita fazer entre os aspectos ou elementos da realidade que serão recusados e a perspectiva do mundo que será privilegiada, de modo que a unidade buscada surgirá dessa correção oriunda de uma escolha que o artista opera sobre o real. Nesse caso, para Camus, o romance é exemplar porque ilustra a impossibilidade de uma arte que provenha unicamente do imaginário do artista. A criação romanesca tenta encarnar o mundo e este “suporte de carne” proporcionado pelo real é o que faz com que a unidade concebida pelo artista seja comunicável: mesmo que fosse possível um romance sem relação alguma com a realidade, fruto unicamente dos jogos da imaginação consigo mesma, ele careceria de significação artística uma vez que sua comunicação seria impossível. Diante disso, observa-se que para Camus a unidade realizada na obra só terá sentido se ela for acessada e fruída enquanto tal; a unidade que se excede em sua dose de imaginação, bem como aquela que se baseia no puro raciocínio, são falsas, segundo o autor, pois não estabelecem conexão com o real. Compreende-se assim porque Camus rejeita o sistema filosófico para a apresentação de sua reflexão, pois sendo este um exemplo do que o autor chama de “jogo do espírito consigo mesmo”, o pensamento termina por se esquecer do mundo da experiência vivida ou da realidade para divagar no céu dos conceitos, de mo-

do que a unidade – desejada tanto na filosofia quanto na arte – perde os laços que a ligavam à vida e degenera em falácia: “a unidade do raciocínio puro é uma falsa unidade, de vez que não se baseia no real. [...] A verdadeira criação romanesca, ao contrário, utiliza o real e só ele, com seu calor e seu sangue, suas paixões ou seus gritos [...] ela lhe acrescenta algo que o transfigura” (CAMUS 2013a, p. 309).

O acréscimo de que fala o autor trata-se da escolha, pois utilizar-se do real para a criação artística sem nele nada eleger, seria repeti-lo de modo estéril; nesse sentido, a criação artística para Camus não pode ser pensada como uma atividade imediata, pois pressupõe, antes de tudo, o “filtro” da escolha do artista entre o sim e o não ao real. A obra de arte constitui-se enquanto fruto desta mediação que a inteligência realiza entre os elementos dispersos da empiria e sua reordenação formal em busca da unidade, por isso, como quer o autor, a arte não é realista e nunca o será, ainda que seja esta a sua intenção. A escolha implica aqui na própria condição de possibilidade da arte e do pensamento, os quais ultrapassam ou superam o mundo caótico e sem forma da experiência imediata; para Camus (2013a, p. 310), escrever é já escolher, o que supõe uma “tensão ininterrupta entre a forma e a matéria, o devir e a mente, a história e os valores”, pois o acontecimento e a experiência não podem escravizar criador, assim como este não deve negá-los absolutamente. Na opinião do autor, a arte moderna não é uma arte de criadores, pois a quase totalidade de seus artistas se constitui de tiranos e escravos que se submetem de maneira exagerada à realidade ou a recusam duramente; para ser um criador, portanto, de acordo com Camus, não basta ser artista. O princípio co-

mum a todos os criadores é a estilização independentemente da perspectiva escolhida pelo artista, de modo que é por meio do estilo que o esforço criador corrige o mundo e o “distorce”, isto é, força a realidade à unidade de acordo com o vigor da revolta do artista, de seu desejo arrebatador pela clareza, coerência, justiça... que o real não possui. Entrementes, a aspiração à correção do real que o artista efetua na obra por meio da estilização resume uma intervenção do homem sobre o mundo e, dessa forma, para o pensamento camusiano, a arte constitui-se como tentativa de realização do impossível, encontrando aí seu caráter revolucionário. Observa-se, com isso, que para Camus o mundo da experiência vivida – o real – não pode ser negligenciado em favor do pensamento conceitual para que a reflexão profunda ou filosófica esteja imbricada na obra: o romance evidencia justamente o entrecruzamento da experiência sensível com a inteligência que procura conceder-lhe uma forma. De acordo com o autor, os grandes romances franceses “testemunham a eficácia da criação humana. Com eles, persuadimo-nos de que a obra de arte é uma coisa humana, sempre muito humana, e que o criador prescinde de exercícios de transcendência” (CAMUS 2002, p. 24). Fruto do suor diário do artista dedicado à sua obra, o romance coloca em evidência uma arte advinda da liberdade individual e que busca encarar o sofrimento incompreensível da condição humana; o destino humano absurdo, assim, é transfigurado por meio da arte: o desespero e a irracionalidade da vida adquirem contornos mais nítidos e podem ser, de certa forma, dominados.

Camus fala em “certa tradição clássica do romance francês”, composta por autores que parecem preocupados unicamente em levar seus personagens ao encontro daquilo

que os aguarda, ou seja, por meio da atividade romanesca tais autores procuram dar um destino à vida confusa e dispersa levada pelos homens cotidianamente. A obstinação deles pode ser entendida como seu clamor por unidade na existência que impulsionará a correção do artista sobre o real, de modo que para satisfazer tal anseio, segundo Camus, o gênero romanesco exige que se encontre uma linguagem, um estilo que se submeta e consiga dar voz às aspirações de unidade que ressoam na subjetividade do artista. Para o autor (2002, p. 23), o romance clássico francês traz o ensinamento de uma vida estilizada que, distinto em cada romancista, busca “remodelar a aflição humana numa existência inteiramente privilegiada”; assim as qualidades formais da obra não serão as únicas responsáveis pela sua grandeza e força, mas também a obstinação do artista atrelada à forma que lhe convém para dizer o que ali necessita ser dito, isto é, para que se possa reorganizar o sofrimento, ordenar as paixões, impondo-lhes os limites configurados pela inteligência. No romance o esforço necessário à criação artística, bem como sua eficácia, reside na possibilidade de disciplinar a angústia e dominar o sofrimento pelo discurso, fazendo nascer daí, segundo Camus, a grande obra de arte, aquela que ensina ao homem como se conduzir. “Vemos assim que, se essa literatura é uma escola de vida, é justamente porque ela é uma escola de arte. Mais precisamente, a lição dessas existências e de suas obras não é somente de arte, mas de estilo. Aprende-se aí a dar forma a sua conduta” (CAMUS 2002, pp. 22-23).⁵ Para o autor, os grandes romances franceses de tradi-

⁵Na obra camusiana o questionamento sobre a ação humana ou o modo como conduzir-se no mundo implica necessariamente na reflexão e na investigação teórica sobre o problema filosófico da arte de viver, o que para Georges Pascal (1997, p. 175) evidencia que “Camus advém desta Cont.

ção clássica como os de Proust, Stendhal, Sade ou Mme. De Lafayette realizam uma ética, executam um modo de viver como se fossem uma consciência que age no mundo procurando uma forma para sua conduta. A intenção consciente em estabelecer limites à expressão dos sentimentos, em conferir objetividade às impressões advindas da experiência é o que caracteriza, para Camus, a grande arte que só pode realizar-se com o auxílio da inteligência em seu esforço de dominação daquilo que se encontra disperso no real e no coração dos homens.

A inteligência presente no que Camus nomeia de “o romance clássico francês” não se deixa levar pela criação a qualquer custo, pela busca puramente formal do estilo (como em Joyce, segundo o autor) ou por aquilo que lhe agradaria dizer, mas procura articular uma ideia central de modo que ela se repita sem cair na monotonia; assim, a repetição obstinada de uma ideia profunda é o que atribuirá sentido à obra, pois trata-se de uma tentativa de vencer sobre a desorganização do conteúdo literário e fazer triunfar

tradição filosófica que se pode chamar, retomando o termo de Fichte, o ‘moralismo’ e que consiste em se interessar ao problema da ação antes que ao problema do ser. [...] o importante não é conhecer a natureza das coisas [...] mas a relação do homem com o mundo”. Assim, o pensamento filosófico de Camus é por vezes associado ao dos chamados moralistas franceses dos séculos XVII e XVIII, os quais empreenderam uma crítica dos costumes e da moral de sua época aliada a uma análise sobre a constituição do que eles entendiam por “natureza humana”, isto é, características humanas essenciais, universais e atemporais tais como a bondade ou a maldade, sentimentos como a inveja e a ambição e sensações como a dor ou o medo da morte. Além da preocupação do autor em extrair reflexões morais de situações descritas ou vivenciadas, A ideia camusiana de uma condição humana marcada pelo sentimento do absurdo e da revolta, bem como pelo desejo de unidade que reina como a paixão mais dilacerante em todos os homens, ligada à tradição metafísica e que existe independentemente das condições históricas, constitui um exemplo da proximidade do pensamento de Camus com a ideia de uma natureza humana tal como se pode encontrar em Chamfort, Vauvenargues, La Bruyère, La Fontaine e Pascal, entre outros. (Cf. PASCAL, G. Camus ou le philosophe malgré lui. In: AMIOT, A-M.; MATTÉI, J-F. (org.). *Albert Camus et la philosophie*. Paris: Presses Universitaire de France, 1997, p. 173- 188, tradução nossa).

“a perfeição apolínea da forma”.⁶ Para Camus, a tradição clássica do romance francês evidencia o trabalho inteligente de ordenação da paixão por meio da linguagem e a inteligência aí se sobressai como princípio formal atribuidor de sentido à multiplicidade dispersa dos afetos. Os romancistas dessa tradição, segundo o autor, parecem preocupados unicamente com uma questão desenvolvida obstinadamente e que ressoará por toda a obra; essa “unidade da intenção” é o que fará com que o romancista consiga renunciar a uma parte de sua subjetividade e criar uma linguagem compreensível, feita de sacrifícios e teimosia: “nas questões que nossos grandes romancistas se colocaram não interessava a forma pela forma, mas somente a relação precisa que eles queriam introduzir entre seu tom e seu pensamento [...], eles tinham que encontrar uma linguagem para sua obstinação” (CAMUS 2002, p. 16). Como nota Édouard Morot-Sir (1982, p. 95, grifos do autor),⁷ em Camus a experiência da configuração de limites e a exigência de coe-

⁶ A influência da filosofia de Nietzsche sobre Camus não é pequena e o auxilia, entre outros aspectos, na constituição de seu pensamento estético. Em *O nascimento da tragédia* (1872), Nietzsche pensa a arte a partir de duas categorias encontradas, segundo ele, na tragédia antiga da Grécia pré-socrática: o apolíneo e o dionisíaco. Tais categorias são consideradas como dois impulsos presentes tanto na natureza quanto na arte, segundo Nietzsche, e inspiradas em Apolo e Dionísio, deuses da mitologia grega. O apolíneo é relacionado à luminosidade, racionalidade, à sabedoria, às artes plásticas, à estética do sonho, à busca pela perfeição da forma, de modo que sua presença na natureza faz com que cada coisa possua um contorno específico, distinguindo-se de todas as outras. A arte apolínea (a epopeia de Homero, por exemplo) seria então um impulso de ordenação do caos da vida, uma expressão estético-racional originada da perplexidade diante da natureza, do devir e do absurdo da existência. A partir disso, a beleza constitui-se como aparência, fenômeno, como representação que tem por objetivo mascarar ou encobrir a verdade essencial e aterrorizante do mundo. De acordo com Nietzsche, a beleza, para o grego antigo, em vez de expressar a verdade do mundo, é uma estratégia para que esta não desponte; produzir beleza significa então deixar-se iludir pela aparência e ocultar o verdadeiro real. Em Camus, o romance busca a perfeição apolínea da forma ao procurar ordenar as paixões e corrigir o mundo, de modo que a expressão do desejo de completude humano aparecerá sob a exatidão de um estilo.

⁷ MOROT-SIR, E. L'esthétique d'Albert Camus: logique de la limite, mesure de la mystique. In: GAY-CROSIER, R. LÉVI-VALENSI, J. (org.). *Albert Camus : œuvre fermée, œuvre ouvert ?* Paris : Gallimard, 1982, p. 93-112, tradução nossa.

rência entre o tom ou o estilo do romancista e seu pensamento pertencem à ordem estética da linguagem, a qual “é sentida como uma resistência que é necessário ‘dominar’ (verbo que retorna frequentemente quando Camus fala de sua arte), e esta resistência *da* linguagem provoca uma resistência à linguagem, isto é, às suas dispersões semânticas e formais”. A resistência da linguagem é pensada por Camus como um caos inicial, indisciplinável, que corresponde tanto à desordem dos signos de que uma língua dispõe quanto à desordem do sentido que as significações múltiplas da língua podem acarretar. Assim, para Morot-Sir (1982, p. 97), a razão (ou inteligência) adquire papel fundamental na estética camusiana, pois, dado seu poder de análise das consequências, ela “será o instrumento pelo qual a sensibilidade profunda se examinará e, por isso mesmo, submeterá a linguagem à prova dos limites artísticos”. A análise das consequências das ações pela razão leva também a uma descoberta de limites para essas ações, limites que deverão ser traçados também na composição artística: “a resistência à linguagem, a vontade de a dominar, de lhe controlar e se controlar, está na origem de uma estética da coerência em que a lógica das consequências se identifica com a consciência lúcida dos limites” (MOROT-SIR 1982, p. 99). Desse modo, a noção de limite necessita, antes de tudo, ser *vivenciada* enquanto exercício de dominação de si e, posteriormente, da linguagem, para que daí possa surgir a beleza da grande obra de arte ou a de uma vida eticamente vivida. A ética que a literatura – o romance – propõe será então uma ética dos limites cuja reflexão é impulsionada pela própria obra de arte literária: pensar sobre os limites da obra, da aceitação e recusa do real converte-se em reflexão sobre a própria ação do indivíduo no mundo,

de modo que ética e estética, a ação cotidiana e o gesto artístico, vida e arte podem ser pensadas conjuntamente.

Étienne Barilier (1982, p. 139)⁸ nota que a principal correção que o artista opera sobre o real consiste, como foi visto, em submetê-lo ao que Camus nomeia a forma ou o estilo: “um texto merece o nome de obra de arte unicamente na medida em que ele dá uma forma acabada, exemplar, às personagens ou aos destinos que, eles, não são nem acabados nem exemplares, ou que, ao menos, não o são necessariamente”. A obra de arte, assim, não procura corrigir os destinos individuais ou coletivos, mas a incompletude e a dispersão do real por meio do poder unificante da forma. Segundo Barilier, para Camus, o romance, a pintura ou a música dão ao mundo uma “unidade superior”, a completude que lhe falta e que possui relação direta com a beleza; a ficção romanesca ou o esforço artístico de conferir unidade ao mundo não consiste em torná-lo mais belo, mas colocá-lo, tal como ele é, sob o signo do Belo: “não se trata jamais de corrigir as criaturas, mas sim de projetar a luz do estilo sobre a imperfeição do real, a fim de tornar visível a sombra perfeita” (BARILIER 1982, p. 140). A partir disso, Barilier afirma que no pensamento de Camus o mundo “corrigido” pela obra de arte mantém com o mundo real uma relação semelhante àquela que o mundo Inteligível, o mundo platônico das Ideias mantém com o mundo sensível: como existe uma Ideia de cada ser e de cada objeto, para o pensamento platônico o mundo Inteligível não se constitui como a negação pura e simples do mundo sensível, mas como um mundo sensível salvo da dispersão e da

⁸ BARILIER, E. La création corrigée. In : GAY-CROSIER, R. LÉVI-VALENSI, J. (org.). *Albert Camus : œuvre fermée, œuvre ouverte ?* Paris : Gallimard, 1982, p.135-150, tradução nossa.

imperfeição, salvo do tempo porque é eterno e salvo de toda insuficiência porque é completo. Para Barilier, Camus “não descreve senão as virtudes do mundo Inteligível” ao discorrer sobre a forma que a obra de arte confere ao real, uma vez que, segundo o comentador, a noção de forma em Camus constitui uma exata tradução da Ideia em Platão: “graças à forma, a obra de arte não se evade do mundo; ela não o idealiza; ela não constrói um contra universo estrangeiro ao aqui de baixo; ela faz este mundo, tal qual é, aceder à perfeição. Ele que permanece mortal, ela o subtrai à morte. Ela é a figura perfeita da imperfeição” (BARILIER 1982, p. 142).

Em alguns textos platônicos como *Fedro* ou *O Banquete*, a beleza é a única Ideia que toca diretamente os sentidos, que constitui um meio de perceber o mundo Inteligível sob o registro sensível; para Barilier (1982, p. 143), de certa maneira a beleza realiza aqui e agora uma impossível transfiguração do real que remete ao mundo das Ideias: “a beleza nos designa um mistério além dos objetos que ela ilumina ou dos seres que ela habita. Ela é mediadora, graças à dor com a qual ela invade nossa felicidade. Dor de uma perfeição pressentida, no seio mesmo de nossa experiência imperfeita e limitada”. Não por acaso, segundo o comentador, a teoria camusiana da arte define a beleza como “a parte intacta do real” ou como a paradoxal presença da perfeição na imperfeição mesma do mundo, pois a beleza corresponde ao poder unificante do homem criador: poder de alçar o mundo imperfeito à completude, à perfeição; poder suscetível de ser exercido tanto no universo artístico quanto no universo moral por meio de um limite a ser encontrado, de uma forma que ordenaria o caos da realidade daria sentido à ação humana. Contudo, para Ba-

Barilier (1982, p. 147), a teoria camusiana da arte não responde como a recusa da imperfeição e da dispersão do real que leva o homem a criar, pode ser transposta da obra de arte para a ação política, ou ainda, da teoria para a prática: “como [...] corrigir a criação sem cair na utopia do romancista? Como colocar a história concreta sob o signo da beleza, ainda que tenhamos concordado que a beleza é apenas a figura visível do bem?”. Para o comentador, tais questões não são solucionadas por Camus, pois seus textos se aproximam mais dos escritos de um moralista do que de um legislador ou mesmo de um filósofo. Mesmo assim, segundo Barilier (1982, p. 149), se se pretende criticar a visão de mundo camusiana seria necessário, antes, criticar a trindade platônica Belo-Bem-Verdade ou a intuição de uma equivalência, de uma correspondência ou “fraternidade ontológica” entre o universo da estética e o da ética.

O que Barilier parece notar é uma relação entre a concepção platônica idealista da arte, que decorre de uma realidade transcendente para a explicação da forma artística, e a concepção camusiana, que deriva, antes, do sofrimento advindo do apetite humano desmesurado de unidade que busca a correção da imperfeição existente no mundo. Porém, a forma artística em Camus não parece corresponder às características transcendentais do mundo platônico das Ideias, como quer Barilier. O real não é elevado à uma perfeição transcendente manifesta na obra de arte por meio da forma ou do estilo, pois a correção do mundo realizada pelo artista, mesmo ávida por transcender a incompletude e a finitude da vida, não transforma ou aperfeiçoa os elementos dispersos com os quais a experiência se defrontou, mas cria um universo em que eles estão presentes tais como são e os reorganiza sob uma forma que sugere aquilo que lhes

falta, um sentido. O universo criado artisticamente, assim, não confere à realidade uma forma na qual a imperfeição concreta do mundo sensível transforma-se na perfeição da Ideia de Belo; para Camus, a arte é, em parte, uma exigência metafísica de unidade na existência na qual, contudo, a busca pela transcendência da incompletude inerente à condição humana esbarrará sempre na contradição entre o desejo infinito de conquista do homem e sua condição inescapavelmente finita. Apesar da consciência revoltada exigir também na arte a unidade não encontrada no mundo, isso não significa que exista uma identidade entre essa reivindicação apaixonada do homem e a busca por qualquer ideal de perfeição; ao contrário, muitas vezes o que se viu na história da arte foi uma busca pela aniquilação completa, inclusive do ideal de perfeição e do belo. Se na arte, para Camus, a vida humana é encarada enquanto um destino, não é porque a atribuição de unidade à obra faz com que a realidade imperfeita ali seja negada, modificada e alçada à perfeição, mas porque os elementos do real com os quais se depara o homem em sua experiência são recolhidos e reorganizados de modo que sua vivência é resignificada, adquirindo os valores que lhe faltam no mundo e que somente a forma da obra de arte pode lhe conferir. Assim, os elementos da experiência cotidiana, os afetos e as aventuras humanas em sua inexatidão, incompletude e incompreensibilidade são escolhidos pelo artista, isolados na obra e investidos do desejo metafísico de unidade humano que, mesmo condenado à insatisfação, procurará lhes conferir a forma duradoura e significativa que eles não possuem em seu estado bruto na vida.

O primeiro ato do paisagista é emoldurar sua tela. Ele tanto elimina quanto elege. Do mesmo modo, a pintura temática isola tanto no

tempo quanto no espaço a ação que normalmente se perde em outra ação. O pintor procede então a uma fixação. Os grandes criadores são aqueles que, como Piero dela Francesca, dão a impressão de que essa fixação acaba de ser feita, que o projetor acaba de parar. Todos os seus personagens dão a impressão de que, pelo milagre da arte, continuam vivos, deixando entretanto de serem mortais. Muito tempo após sua morte, o filósofo de Rembrandt continua a meditar, entre a sombra e a luz, sobre a mesma questão (CAMUS 2013b, p. 295).

A arte para Camus manifesta, então, um desejo de transcendência nunca realizado, incompleto, que permanece nas fronteiras da condição humana. O desejo de unidade busca conferir sentido às coisas e não necessariamente reclamar a perfeição para elas, de modo que este sentido ofertado pela arte permanece sempre em aberto, como uma tensão na qual o homem, de acordo com Camus, deve procurar manter-se para não enganar a si mesmo e não trair a vida, refugiando-se em abstrações e transcendências que lhe fazem esquecer a realidade imperfeita e incompleta de onde provém e que também o constitui.

A arte pela arte, um divertimento do artista solitário, é justamente a arte artificial de uma sociedade fictícia e abstrata. Sua consequência lógica é arte dos salões ou a arte puramente formal que se nutre de preciosidades e abstrações, levando à destruição de toda realidade. [...] Finalmente, a arte se constitui fora da sociedade e se desfaz de suas raízes vivas (CAMUS 2013b, p. 343).

Tampouco a arte deve refugiar-se em abstrações e símbolos somente, tampouco deve aderir completamente ao real, aceitando tudo o que dele provenha. Embora a realidade do mundo seja, para o autor, a pátria comum dos homens – o que os reúne em seus desejos e sofrimentos –, a ambição do artista que pretende ser absolutamente leal à realidade e alcançar uma comunicação plena entre os homens, mesmo que desejável, é incerta. Nesse aspecto, como

foi visto, ao pretender a reprodução fiel da realidade o realismo, tal como o entende Camus, seria para a arte o que para o senso comum é a fotografia: a reprodução exata de uma imagem do real. Entretanto, nem mesmo a melhor das fotografias consegue uma reprodução perfeita e realista, pois a vida se desdobra a cada instante em acontecimentos distintos e simultâneos, em movimentos e relações impossíveis de serem capturados completamente. Mesmo por meio de um filme que se propusesse a registrar dia e noite a vida de um homem em seus menores detalhes, o realismo não seria possível uma vez que, para o autor, a vida de um homem não se reduz apenas ao espaço que ele percorre, o que faz, etc., mas compreende aspectos outros como a vida dos seres que ama, das pessoas com que encontra durante sua existência, que influenciam sua conduta ou seus pensamentos; tudo isso precisa ser considerado para que o realismo possa manter-se fiel à sua proposta. Nesse sentido, para Camus (2013b, p. 346), “o único artista realista seria Deus, se ele existir. Todos os outros artistas são, necessariamente, desleais ao real [...]. Eles desejam submeter sua arte à realidade e não podem descrever a realidade sem nela operar uma escolha que a submete à originalidade de uma arte”. A escolha de que fala Camus refere-se, portanto, ao trabalho inteligente que ordena o mundo conferindo-lhe, assim, uma *unidade de sentido*. Aqueles que almejam a reprodução fiel da realidade se deparam com o impasse de que não se pode representá-la sem, com isso, atribuir-lhe inevitavelmente uma forma, pois ao organizar os elementos dispersos do real, o artista elege inescapavelmente um valor que o impulsiona em seu esforço de correção da existência e à criação da obra de arte.

Para Camus, a arte não traz soluções ou respostas ime-

diatas sobre como se conduzir no mundo, ao contrário, se ela se constitui como arte verdadeira, então procurará não a reconciliação entre o homem e o mundo, mas o equilíbrio, a tensão constante que o artista diante de sua obra e o homem diante da existência deverão manter para que nasça a sabedoria de como prosseguir daí em diante.

A obra mais elevada sempre será [...] a obra que mantém um equilíbrio entre a realidade e a rejeição dessa realidade, cada uma fazendo saltar a outra incessantemente, como se percebe nos momentos mais felizes e aflitos da vida. Assim, de vez em quando, um novo mundo aparece, diferente daquele do dia-a-dia e, no entanto, o mesmo, particular, mas universal, repleto de insegurança inocente [...] (CAMUS 2013b, p. 350).

O artista viverá sempre nessa ambiguidade, impossibilitado de negar o real de onde retira a emoção para sua obra e, ao mesmo tempo, constantemente dedicado a contestar a incompletude característica do real; é por isso que o grande estilo, segundo Camus, não é obra da inteligência privilegiada do gênio solitário, mas provém da relação que o artista estabelece com o mundo. Nesse caso, não se trata de determinar se arte deve evadir-se do real ou submeter-se a ele e vice-versa, mas somente pensar “com qual dose exata do real a obra deve se fartar a fim de não desaparecer nas nuvens, ou se arrastar, ao contrário, com solas de chumbo. Cada artista resolve esse problema da maneira como ele sente e pode” (CAMUS 2013b, p. 350). A partir da consciência criadora e lúcida do artista que se mantém nesta tensão entre a recusa e o consentimento ao real é que a obra conseguirá conceber a beleza que alivia a opressão dos homens e absolve a todos: “é por isso que a beleza [...] não pode servir a nenhum partido; ela não pode servir, a longo e a curto prazo, a nada que não seja o sofrimento dos ho-

mens ou sua liberdade [...]. A lição que ele [o artista] encontra na beleza, se ele a traça honestamente, não é uma lição de egoísmo, mas uma dura fraternidade” (CAMUS 2013b, p. 351). Sendo assim, para o autor, a beleza pode trazer aos homens a noção moral da fraternidade que, longe de ser algo simples e fácil a ser conquistado, conseguiria tanto na arte quanto na vida liberá-los da servidão absoluta à uma realidade inaceitável. Ao contrário do que pensa Platão, para Camus a beleza não paira acima do mundo, mas mantém-se entre os homens e por isso pode lhes prometer uma “transcendência viva”, isto é, a sugestão de um valor, ainda disperso no devir, mas que o artista verdadeiramente criador presente em sua exigência revoltada e metafísica de unidade e configura por meio da obra de arte.

Abstract: In the book "The Rebel", the chapter "Revolt and Art" shows the ethical and metaphysical meaning of the novel which, in its own creative movement, proposes the "correction" of the real world so that man finds the limits and the form that would assign a meaning to the their experiences. Once Camus sees a form that suggests another value to human life in the artistic activity, this article aims investigate how the aesthetic creation constitutes for the author the supreme activity by which man seeks confer meaning to the existence marked by the absurd.

Keywords: Camus; aesthetics; ethics; novel.

REFERÊNCIAS

AMIOT, Anne-Marie; MATTÈI, Jean François (org.). *Albert Camus et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

BARILIER, Etienne. *Albert Camus, littérature et philosophie*. Paris: L'Age d'Homme, 1977.

CAMUS, A. *A Inteligência e o Cadafalso e outros ensai-*

os. Trad.: Valerie Rumjanek. São Paulo: Record, 2002.

_____. *Bodas em Tipasa*. Trad.: Sergio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1964.

_____. *Essais*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965.

_____. O artista e seu tempo. Trad.: Lídia Rogatto. In: *Lettres françaises* n. 14 (2), 2013b, pp. 339-354. Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/lettres/article/view/6240/5173>. Acesso em 28/04/2016.

_____. *O avesso e o direito*. Trad.: Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2011.

_____. *O Homem revoltado*. Trad.: Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2013a.

_____. *O mito de Sísifo*. Trad.: Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2010.

_____. *Théâtre, récits, nouvelles*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962.

LEOPOLDO e SILVA, Franklin. Arte, Subjetividade e História em Sartre e Camus. In: *Revista Olhar*, Ano 2, nº 3, Junho, 2000. Disponível em: <http://www.olhar.ufscar.br/index.php/olhar/article/viewFile/20/19>.

LÉVI-VALENSI, Jacqueline. *Albert Camus ou la naissance d'un romancier*. Paris: Gallimard, 2006.

_____. GAY-CROSIER, R. Albert Camus: œuvre fermée,

œuvre ouverte? In: *Cahiers Albert Camus V*. Paris : Gallimard, 1982.

____ (org.). *Les critiques de notre temps et CAMUS*. Paris: Garnier, 1970.

LUKÁCS, G. *A Teoria do Romance*. Trad.: José Marcos Mariani de Macedo São Paulo: Ed 34, 2000.

MÉLANÇON, Marcel. *Albert Camus : analyse de sa pensée*. Suisse: Les Éditions Universitaire Fribourg, 1976.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

IN SEARCH OF THE THEORETICAL AND CONCEPTUAL FOUNDATIONS OF THE MIND-PROBLEM: WHAT DOES PHYSICS HAVE TO SAY ABOUT THE BASIC CONSTITUTION OF THE WORLD?¹

Leonardo Ferreira Almada (UFU)²

umamenteconsciente@gmail.com

Abstract: This paper is the first of a sequence designed to achieve a theoretical project I aim at developing along two interconnected parts, although independent of each other. This first part outlines the foundations on which I have supported my general treatment to the multiple problems raised by the interaction and integration relations between consciousness, mind, encephalon, body and environment. Therein I seek to outline what is known about the physical constitution of the world in the light of the best available theories of physics from the Standard Model of particle physics. Throughout the paper I attempt to show that, despite its limitations and shortcomings, the Standard Model is sufficient for my original purposes, although the gravitational force can only be incorporated through revisions and extensions of this model. The development of the arguments of this paper makes room for my next step, namely, to maintain that the basic theses of emergentism (physical monism, synchronic determination and systemic and emergent properties) offer the best material available for the research on consciousness and its place within natural world beyond the shortcomings of reductive physicalisms.

Keywords: Problem of consciousness-mind-encephalon-body-environment relations; Standard Model of particle physics; Physical constitution of the world; Physical monism.

¹ Recebido: 21-06-2016/ Aceito: 17-12-2016/ Publicado online: 31-07-2017.

² Professor Adjunto IV do Instituto de Filosofia e do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, MG, Brasil.

1. INTRODUCTION

This present paper is driven by my interest to develop a sequence of interrelated and interdependent studies, all intended for the achievement of a theoretical project I propose to develop over two deeply interconnected parts. The first part of this project focuses on the foundations of the theoretical position I will try to consolidate in the second part. Its purpose is to demarcate and to clarify the structural, methodological, theoretical and conceptual foundations on which I establish the tools I need for supporting a general treatment to the multiple problems raised by the interaction and integration relations between consciousness, mind, whole brain or encephalon³ (cerebrum,

³Note to the Brazilian readers: About the use of the terms ‘brain’ and ‘encephalon’, I agree with the translator (Laura Teixeira Motta) of the Brazilian version of the book published in 1999 by Antonio Damasio, entitled ‘*The feeling of what happens: body and emotion in the making of consciousness*’, whose translated version was released in 2000 in Brazil under the title *O Mistério da Consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. According to the translator (DAMASIO 2000, p. 41): “In English, the word ‘brain’ has two meanings: the first is the ‘brain’ itself, which corresponds to the usual sense of the word (*cérebro*) in Portuguese, designating the cerebral hemispheres and the deep structures of the hemispheres, including the basal ganglia, thalamus and hypothalamus; the second meaning — targeted here by the author — is equivalent to the use of the term ‘encephalon’ (*encéfalo*) in Portuguese, and includes not only the ‘brain’ itself, as explained above, but also the other structures that make up the central nervous system: the ‘brain stem’ — best saying, ‘encephalic’ — and the ‘cerebellum’. In the translation of this book (*O Mistério da Consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*) we used uniformly the word brain (*cérebro*) — and its correlates — with the two meanings, both because of the difficulty to discern the meaning of the single term of the original and because of the current use of the word brain in the neurology, which often refers to the two senses of the term”. The same understanding appears in numerous papers available on the internet. In Brazil, the notion of ‘brain’ (*cérebro*) as one of the parts of the ‘encephalon’ (*encéfalo*) also is supported by the classic and consecrated neuroanatomy guidebooks written by Angelo Machado (2006) and Roberto Lent (2010). In an interview to a Brazilian popular science website, Claudio Santos (2011) — a Brazilian neuroscientist who also supports this view — states: “It is worth starting off by establishing the difference between two terms: ‘encephalon’ (*encéfalo*) and ‘brain’ (*cérebro*). Between us (Brazilians), although improper, ‘brain’ is the most common and the most used term in everyday language. This is probably due to a translation problem happened long ago. The word ‘brain’ (*cérebro*), which in English refers to the ‘encephalon’ (*encéfalo*) was translated as ‘brain’ (*cérebro*) in Portuguese and so it remains today. In fact, human cognition depends on the ‘encephalon’ (*encéfalo*), that is, everything we have inside the head. The ‘central nervous system’ is divided into ‘encephalon’ (*encéfalo*) and ‘spinal cord’. One of the parts of the ‘encephalon’ is the Cont.

cerebellum and brainstem), body, and environment. In its turn, the second step of this project — whose achievement depends on the full development of the first — has been planned to support my answers to the set of hypotheses that I have formulated with respect to the role played by the interaction and integration relationship between encephalon, body and environment in the constitution of the (conscious) mind.

In general, the first part of this rising project is divided into a textual sequence previously designed to outline the elements which ensure the unity, consistency and cohesion necessary to the set of positions that has guided my answers to the following problems: (i) What are the nature and the ontological status of the (conscious) mind?; (ii) What is the place occupied by the (conscious) mind within the natural world?; (iii) How does the (conscious) mind appear/arise from or emerges (as I want to argue) in organisms with nervous systems of sufficient complexity to instantiate the conscious life?; (iv) What is required for the appearance/onset or emergence of the (conscious) mind?; (v) Can mind and consciousness be treated as synonymous expressions?; (vi) Does the body play a significant role in the structuring and/or in the constitution of the (conscious) mind?; (vii) What is the role of the environment in the interaction and integration relationships between body-brain and the (conscious) mind?; and, among many other possible issues, (viii) Do the current discussions in philosophy of

'brain'. Why is it important to make this reservation? Because there are several cognitive aspects depending on the 'cerebellum' or the 'brainstem' and these two areas are not part of the 'brain' (*cérebro*). The neuroimaging techniques have allowed to verify that structures such as the 'cerebellum' (in the past related to motor function and balance) are very important for the excellence of the bodily movement, and more than that essential for writing, playing sports and all other types of bodily movements.

mind require structural and/or paradigmatic amendments to overcome the structural, methodological, theoretical, and conceptual limitations and weaknesses that have typified the philosophical treatment of the classic problem of mind-body relationships?

The first part of my project was structured and motivated by my conviction that a safe and well-established ground is crucial to ensure the consistency, cohesion and the sense of unity needed to consistently address the problem of mind-body relation considering the inextricable interaction between consciousness, mind, encephalon, body and environment. Such a conviction is also what explains why this series of works of the first part of the aforesaid project is in the service of my attempt to delineate the basic components and the general orientation of the position to be subsequently supported. Through this path — which can be metaphorically expressed by ‘debris removal’, ‘preparing the ground’, and ‘establishment of foundations and structures’ tasks — I aspire to ‘erect a building’ as immune as possible from the fundamental weaknesses and from the explanatory gaps that present themselves in the various and known contemporary ‘sciences’ of the mind, including the studies that have been conducted by philosophers, psychologists, psychiatrists, cognitive scientists, neurobiologists and neuroscientists in general.

In the current stage of the project, I would like to present what is known about the physical composition of the world in the light of the best — although incomplete — available theories of physics. The lack of a well-defined delineation of the basic physical components of the world and hence of the organisms’ composition is perhaps what explains the multiplicity of perspectives — often incompatible

with each other — concerning the nature and the ontological status of the (conscious) mind, and the place of the mind in the natural world.

The purpose to scrutinizing the basic components of the natural world requires that I carry out a comprehensive list of the set of elementary particles of the world, as well as their laws, forms of interactions and charges, as well as the forces and fundamental fields of nature. My intention, therefore, is to come back to the original vocation of philosophy and hence to the task that typified the entrepreneurship of those we have considered the forerunners of Western philosophy, namely, the pre-Socratic philosophers: in common with them, my intention is to search for the Arche and for the most fundamental elements of the physis. This theoretical goal is still relevant for scientists who rely on dialogue with physics, especially in philosophy, psychology and neuroscience fields; it is true, on the other hand, that there is no current metaphilosophical consensus on the philosophical legitimacy of this assignment. Despite any agreement on this issue, this paper is a starting point for the development of my major undertaking.

2. METHODOLOGY

Although papers in philosophy rarely spell out the methodology on which they are based, I have chosen to present the path by which I developed this research to account for the difficulties raised by the highly unusual feature of my research in Brazil: I do not confine myself to authors — especially those who are included in the ‘list’ of genuine philosophers.

I seek to be as close as possible to the methodological

procedure that in methodology is often called ‘systematic review of literature’. Given, however, that this methodological procedure is only a reference target, I will allow myself to seek the benefits of systematic reviews without restricting myself to its methodological constraints, although they are very effective for the researchers who pursue rigorous and legitimate methods and paths. On the one hand, the methodological rigor and scientific legitimacy of systematic reviews is what enables a consistent structural cohesion between (a) the guiding question of this work and (b) the necessary mechanisms to achieve (c) the goals motivated by the question. On the other hand, extremely rigorous methodological procedures can minimize the argumentative flow expected from philosophical works. Based on this diagnosis, I would like to go beyond the systematic review without sacrificing a clear definition of the steps and tools needed to maximize the effectiveness of the path I have chosen. In accordance with the systematic review of literature, this work is divided into five steps: (1) definition of the question; (2) search for evidence; (3) review and selection of the studies; (4) analysis of the methodological quality of the studies; and (5) presentation of the results.

(1) The present paper is motivated by the following question: what do the best available theories in physics teach us about the constitution of the world?

(2) To address the above issue, I have selected texts (especially papers and books) of the field of knowledge devoted to support theoretical models in physics. I will not make a complete detailing of my papers selection process for space limitations and respect for the reader. However, it might be appropriate to emphasize: after mapping the best current physical theories devoted to the world elementary

particles, the demarcation of the fundamental interactions and charges thereof, as well as to the forces and fundamental fields of nature, I have first picked up doctoral theses of these areas written since 2014. The theses were selected because (I believe) they provide the most reliable sources to acknowledge the current state of the art and are endowed with a high number of references. The temporal character of this selection is justified by my intention to find references that have followed the last confirmation of the Standard Model of particle physics. From these references, I have taken into consideration papers, current textbooks, texts of renowned researchers available on the Web (although not published in journals) and texts of the most respected institutions dedicated to promoting these areas of knowledge. I have also selected texts prior to 2014, if they are considered enlightening and informative;

(3) With respect to the review and selection of studies, I spent a couple of months confronting data and references to verify the amount of citations related to selected texts, as well as to investigate the impact factor of the selected papers, in addition to the legitimacy of publishers, websites and institutions in case of institutional papers or texts available in informal format. Given that I have no training in physics, I have adopted as exclusion criteria papers less basic and with bold proposals. An important inclusion criteria has been the sobriety of the proposal, the commitment to basic discussions of physical and the legitimacy of the references or the researcher institution, despite the ever-imminent and dangerous risk of appeal to authority (*argumentum ad verecundiam*). Much of the references were collected as the problems presented themselves;

(4) The doctoral thesis defended at the consecrated

universities were primarily chosen based on my belief that they follow the best methodological principles available. References presented in these theses were chosen for the same reasons, including articles, books and institutional texts;

(5) I will present my results from the next section on.

3. IS THERE A ROLE FOR PHYSICS IN THE ELUCIDATION OF THE PLACE OF THE MIND IN THE NATURAL WORLD?

As highlighted in my introduction, my intention is to outline the basic components of the natural world in the light of the best physical theories available, so that later I will have the needed tools to investigate the place of the (conscious) mind in the natural world. Such a task requires an effort and an ambition that certainly seem presumptuous for any of the more contemporary eminent physicists. Indeed, the theoretical and methodological care we expect from scientists justify the fear and suspicion that they probably nourished by those who (like me) seek to draw up a comprehensive list not only of the elementary particles of the world, but also of their fundamental interactions as well as their charges and, moreover, of the forces and fundamental fields of nature. Many are the physicists who routinely deal with critical gaps by the best and the most prominent theories and that consequently admit their frustrations on the many still unsolvable issues, especially those without expectations of resolution. Therefore, it is natural that I grant to my readers the right of perplexity. I will grant them the following issue: how can I aspire a goal whose achievement is not expected even by the most eminent living physicists?

I now offer an immediate and optimistic response, although cautious: the success in describing the physical constitution of the world to think about consciousness and its place in the natural world does not depend on a final and definitive elaboration of a ‘theory of everything’ (or ‘theory of all things’), a theory which can fully explain nature from its most microphysical level to its most macrophysical level. Indeed, the current state of art has been relatively satisfactory for those who intend to scrutinize the ‘physical basis’ of conscious mental life. After all, contributions from physics and from sciences thereon they most closely depend have been crucial for the explanatory success we have achieved in relation to: (i) the understanding of the nature and the ontological status of the mind in the light of the interactive, self-organizing and complex dynamics of organisms; (ii) the technologies we have developed not only to the knowledge of the central and peripheral nervous system — from which the most diverse brain scientists were benefited —, but also for practical applications regarding the neurological and mental health, promoting best practices in neurosurgery as well as more successful diagnosis and treatment by psychiatry and by neuroscientifically oriented research on human mind.

It would not be prudent to claim that the various brain and mind sciences as well as the biomedical areas dedicated to neurological and mental health have reached their full-fledged stage or have become sciences with full explanatory power regarding the mode of appearance/onset or emergence of conscious mind from the working of the nervous systems of the living organisms. Many gaps remain to be filled, and many facts need to be known. Even so, and regarding the problem of the mind-body relationship, we can

say we have reached a satisfactory level and now have some explanatory success compared to the level at which the philosophical and scientific conceptions of the mind were before the development of neurosciences and natural sciences. This comparison, however, should be at the service of a strategic intellectual modesty. Through a scientifically informed imaginative experience, we can place ourselves in a not too distant past to project that our current ideas will be refuted and/or falsified in the future, as evidenced by the numerous examples in the history of science (LAUDAN 1981).

Moreover, we have no reason to believe that experimental brain sciences offer incontestable reductive explanations for the qualitative aspects of consciousness. Maybe in the future our current conceptions have the same degree that we ascribe today to the Platonic, Augustinian or Cartesian doctrine of soul and mind-body relationships: at this moment, we do not have even the possibility to predict if someday we will achieve a thorough knowledge of the basic constituents of nature and its laws, interactions and charges, and of the forces and fundamental fields of nature. Indeed, the current gaps of the most respected contemporary physical theories leave no doubt that there is still no unification in physics nor much hope for such a unification.

I wish, nonetheless, to support a philosophical view about the role of the interaction and integration relationships between encephalon, body and environment in the constitution of the mind. And this view depends on the use of the currently available knowledge about the structure and the physical laws of the world and the organisms that occupy it.

From here, the paper will be guided by the following

question: What can we state about the physical constitution of the world in the light of the best physical theories available?

4. WHAT THE STANDARD MODEL OF PARTICLE PHYSICS SHOULD SAY ABOUT THE BUILDING BLOCKS OF THE WORLD?

I could be satisfied with the definition — borrowed from the Standard Model of particle physics — that “the world is entirely composed of microparticles in force fields” (MOGRABI 2008, p. 17). We are now, in the year 2016, under the same conditions in which we were at the time of publication of the above reference (in 2008): the notion that “the world is entirely composed of microparticles in force fields” (i) remains problematic and (ii) demands revisions and enlargements. These two restrictions, however, should not lead us to discouragement; its limitations are not greater than its successes. My last statement is based on the continuing success of the LHC’s experiments (Large Hadron Collider). Though legitimate theories are, in principle, falsifiable (POPPER 1961), I will take the particle physics — with emphasis on the current Standard Model — as the first reference source to everyone who aims to delineate the most basic constituent components of the world.

The Standard Model of particle physics is a quantum field theory that dates to 1935 — when Fermi and Yukawa respectively proposed their theories of the weak and strong interactions (NAGASHIMA 2014) — and has established itself as the Standard Model for the study of particle physics in the 1970s. This model was recently enhanced with the provisional confirmation of the Higgs boson on March

14, 2013, after its discovery on July 4, 2012 by the European Organization for Nuclear Research (CERN, former acronym for Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire) and after its prediction in 1964 by Peter Higgs.

From the 70s to the latest advances in particle physics, including the discoveries of the bottom quark (1977), the top quark (1995), as well as the publication in 2015 of sharper images of the Higgs boson — which was possible thanks to a more precise measurement of the properties and interactions of the Higgs boson with other particles and their masses (<http://home.cern/about/updates/2015/09/atlas-and-cms-experiments-shed-light-higgs-properties>) — the Standard Model has been very successful in mapping almost all properties and interactions of the basic constituents of the visible matter in the universe at its most fundamental level (NGUYEN 2014). Through the identification of basic particles known and the specification of almost all its known nuclear interactions, this theory has become a reference source for the knowledge we have concerning to the structure of matter (SKINNARI 2012). Undoubtedly, the Standard Model is a theory whose explanatory success stems from the incorporation of three of the four fundamental forces which govern the interactions between elementary particles at its most fundamental level, namely: electromagnetic, strong and weak nuclear interactions. The gravitational force has not yet been included in the mathematical structure of the Standard Model. The hypothetical elementary particle which supposedly carries the gravitational force is still outside of the scope of the Standard Model, since it has not yet been confirmed in the experiments performed by the LHC (AUBIN 2015; BAMBI,

DOLGOV 2016; BARR 2014; BRAIBORD, GIACOMELLI, SPURIO 2012; CHATTERJEE 2013; CMS COLABORATION 2015; DAI 2012; KIBBLE 2013; LINDNER, RODEJOHANN 2014; NAGASHIMA 2014; NGUYEN 2014; SCHELLEKENS 2016; SKINNARI 2012; T'HOOFT 2007; WEINBERG 2004; WIESE 2010).

In its current version, considering its revisions and enlargements, particle physics deals with (i) the most basic and elementary constituents of the physical world, called fermions, corresponding to different kinds of quark (divided, in its turn, into different flavors, colors and generations) and leptons (divided into different types and generations); it also deals with (ii) the manner how these elementary particles interact through the four fundamental forces of nature, (a) electromagnetic force, (b) strong force, (c) weak force and (d) gravitational force; also with (iii) the particles responsible for the mediation of nuclear interactions, called bosons, like the (a) photons, the mediators of the electromagnetic interaction, the (b) gluons, the mediators of the strong force, the (c) W and Z bosons or intermediate vector bosons, the mediators of the weak force, (d) the Higgs boson, which is responsible for the origin of mass of elementary particles, and (e) the graviton, the hypothetical mediator of gravitational force; finally, the Standard Model of particles physics handles (iv) the antiparticles, which quantitatively correspond to most of the particles, and which are endowed with the same mass and are opposite charged with regard their corresponding particles. The complex scheme extracted from the interactions between (i) elementary particles, (ii) fundamental forces and (iii) mediator particles have been successfully explained by par-

ticle physics and by theories that revise and expand them, although, as I have said, the gravitational force and the hypothetical graviton have not yet been embraced by the mathematical structure through which it is supported the model currently adopted for particle physics, the Standard Model (MAAS 2016; RATCLIFFE 2016).

In line with the most consensual and dominant set of current theories on elementary particles, on their force fields and on their dynamic interaction, I will conceive particles as excitations of quantum fields, in accordance with quantum field theory (QFT), the theory that provides the mathematical structure for the Standard Model, and through which quantum mechanics and special relativity could be incorporated in the Standard Model (PESKIN, SCHROEDER 1995; ZEE 2010). The view of particles as excitations of quantum fields conflicts with the classical atomistic view. Consequently, I will base myself on the principle that non-atomistic explanations of matter are closer to the results of modern physics; moreover, if we consider the atomistic view whereby the material world is made up of (i) immutable and rigid atoms, on one side, and of (ii) void, on the other, we must conclude that modern physics has reached a non-atomistic point of view (KUHLMANN 2000, p. 18). The particles, moreover, may not be located at any finite region of space and time (KUHLMANN 2000, p. 152), which means that the quantum theory of fields confront several atomistic arguments, although it is still difficult to establish viable concepts of fields as the basic entities of quantum field theory (KUHLMANN 2000, p. 152). Anyway, the notion of nature as composed of bits of matter precludes our understanding of the interactive dynamics of particles interaction, since it is mathe-

matically impossible to simultaneously determine the position and movement of an electron (GREINER, 2001). Indeed, what is now understood as atoms does not refer to those entities that are candidates for “the atoms of atomism”; there is, in fact, “the possibility of a superposition of particle states with different numbers of particles”; moreover, “demonstrations for the non-objectivity of the particle number of a physical system” and of its non-localizability suggest that the theory of quantum fields puts forward evidence contrary to a classical atomistic interpretation of particles (KUHLMANN 2000, p. 149 - 151).

It is also necessary to ask the following question: Which and how many are these elementary particles from which the world — including the organisms within it — is made up? According to the Standard Model, and in compliance with the method which distinguishes particles of antiparticles, and, moreover, includes the color states and flavors of quarks and gluons, it is correct to say that, according to the Standard Model of particle physics, the world is basically composed of 61 elementary particles, which are intertwined with each other within the four fundamental forces of nature: this criterion considers 24 fermions + 24 antifermions + 12 vector bosons + 1 Higgs boson (BRAIBORD, GIACOMELLI, SPURIO 2012, p. 314). In accordance with a more direct method of particle counting, we can refer to the 17 particles that make up the set of all existing things: 6 flavors of quarks (up quark, down quark, strange quark, charm quark, bottom quark, top quark), 6 types of leptons (electron, muon, tau, electron neutrino, muon neutrino and tau neutrino), 4 gauge bosons, divided into three types (photons, gluons, W and Z bosons), and 1 Higgs boson.

There is a quite extensive literature devoted to explaining the Standard Model. The literature dealing with its limitations is almost of the same length, and it is usual that the same materials proclaim the explanatory success and, at the same time, highlight the limitations of the Standard Model (AUBIN 2015; BAMBI, DOLGOV 2016; BARR 2014; BERTONE, HOOPER, SILK 2005; BETTINI 2014; BOYARKIN 2007; BRAIBORD, GIACOMELLI, SPURIO 2012; CHATTERJEE 2013; CMS COLLABORATION 2015; DAI 2012; KIBBLE 2013; KUHLMANN 2000; LINDNER, RODEJOHANN 2014; MAAS 2016; NAGASHIMA 2014; NGUYEN 2014; NYAMBUYA 2014; RATCLIFFE 2016; SCHELLEKENS 2016; SKINNARI 2012; T'HOOFT 2007; WEINBERG 2004; WIESE 2010). For this reason, it appears that although the Standard Model of particle physics is needed to support a position on the problem of the consciousness-mind-self-encephalon-body-environment relations, this model to the study of the particle physics is not complete in its proposal to hold a philosophical position about the role played by the corporality and the environment in the constitution of the mind (conscious): indeed, the role of gravity is undeniable both in the origin and effectiveness of bodily information channels, from which derives our sense of bodily self-consciousness.

In addition to the limitations regarding the non-incorporation of the gravitational interaction just like described by general relativity, the Standard Model of particle physics leaves unexplained, at least until now, some other phenomena concerning the matter and the forces of our universe. The Standard Model does not account for dark matter, covering only a small part of the known com-

position of the universe. Besides, this model does not account for the asymmetry between the matter and the anti-matter observed in the universe, which limits its epistemology capability to explain what happened after the moment of the Big Bang and, consequently, its explanatory power is small with respect to evolution. Also, the discovery of neutrino oscillations has called into question the initial formulation of the Standard Model, which did not foresee non-zero neutrino masses: even with reformulations, it is difficult for the Standard Model to understand why neutrinos are so slight and tiny compared to other elementary particles. Furthermore, the Standard Model still need to handle the hierarchy problem, which consists in the significant discrepancy between the gravitational scale and the weak nuclear force of the typical phenomena of elementary particles. There is also the challenge of the spontaneous electroweak symmetry breaking (EWSB) (AUBIN 2015; BAMBI, DOLGOV 2016; BARR 2014; BERTONE, HOOPER, SILK 2005; BRAIBORD, GIACOMELLI, SPURIO 2012; CHATTERJEE 2013; CMS COLLABORATION 2015; DAI 2012; KIBBLE 2013; KUHLMANN 2000; LINDNER, RODEJOHANN 2014; NAGASHIMA 2014; NGUYEN 2014; SCHELLEKENS 2016; SKINNARI 2012; T'HOOFT 2007; WEINBERG 2004; WIESE 2010). Of course, these limitations do not remove the relevance of the Standard Model, which has justifiably been called the 'theory of almost everything' (OERTER 2006; SCHELLEKENS 2016).

For my purposes, the most severe limitation of the Standard Model of particle physics lies in its failure to deal with gravitational force. Given my intention to support a theoretical position which demands both the particle phys-

ics and the gravitational force, I will depart from the Standard Model of particles with their revisions and enlargements. I will consider what is known of the gravitational force via the very gravitational theories which successfully explain the power exerted by gravity on the constitution of the living organisms from which emerges the mind (conscious). At this moment, it may be less relevant to ask for the best gravitational theory than to wonder about what we know about the influence of gravitational force in living organisms, especially with respect to organisms endowed with mental abilities.

5. CONFRONTING THE GAP OF THE STANDARD MODEL OF PARTICLE PHYSICS: IS THERE A ROLE FOR GRAVITATIONAL FORCE IN HUMAN CONSCIOUSNESS STUDIES?

Standard model of particle physics inability to encompass gravitational interaction is undoubtedly one of the major gaps in one of the best and most legitimate contemporary theories of physics. The standard model confesses its own fragility, and therefore this gap does not imply any suspicion about the role of gravitational force in the arrangement of bodies and organisms: in fact, most quantum field theory models do not resign themselves to this limitation; almost all these models postulate a hypothetical mediator for gravitational interaction, the so-called graviton. Although their own structure and their supposed mode of existence are completely unknown, quantum field theories support the belief that the existence of a particle responsible for the transmission or mediation of gravitational force is quite plausible. Despite this common belief, gravity remains the subject of controversy among physicists. One

example of difficulty in this matter is the historical controversy between the notions of action at a distance and action by contact (or mediated action), which extends from Faraday to Einstein, including the recent demonstrations of what Einstein called *spooky action at a distance*. The difficulty of physicists is also expressed in the fact that quantum gravitation has not yet undertaken the reconciliation between general relativity and quantum mechanics.

Such a difficulty undoubtedly creates a justified skepticism about the possibility of philosophy and physics subsidizing an investigation of self-consciousness as a function of gravitational force. At this point, it is not my intention to offer an answer to this supposed group of skeptics. At this point, my goal is not to demonstrate that the key to a definite explanation of consciousness resides in the gravitational force. Rather, it is a matter of recognizing what the best theories of physics usually recognize: gravity is still recognized as one of the four fundamental forces of the universe, and more importantly, gravitational interaction is usually recognized as one of the four forces. In fact, gravitational interaction is the only one that acts universally in all matter and energy. In addition, is undeniable the force exerted by gravity in the disposition of the bodies at all moments.

In this sense, I only recognize the dominant role of the gravitational force in the physiological mechanisms behind the constitution of self-consciousness at its most primordial level. An example of this influence is the ability of the cerebrospinal fluid (CSF) — within the vestibular system — to deal with the impact generated by the gravitational force on the body, as well as its capacity to perpetrate conscious proprioceptive sensations. The recognition of the gravitational force's ascendancy over living organisms lies behind

the numerous attempts in gravitational biology to formulate theoretical models dedicated to delineating the participation of gravity in biological processes and their impact on the health and function of organisms.

One of the best-known examples of this effort concerns the quantum model of consciousness developed by Sir Roger Penrose and Stuart Hameroff (HAMEROFF 1998; HAMEROFF, PENROSE 1996; PENROSE 1989, 1994, 1996, 1997). The relevance of Penrose and Hameroff in this debate is undeniable. If my objective at this point were not to demarcate the foundations of my theoretical model, but to offer a theory of consciousness (and given the present state of physics), it would indeed be important that I formulate a hypothesis regarding the relation between the quantum fields of the elementary particles and conscious states, including a discussion of the possibility of reducing consciousness to quantum fields and the relation of gravitational force to these fields. It would be important, moreover, that I seek to account for a phenomenology of consciousness which considers the gravitational force. In other words, it would be important for me to present a theoretical framework within which the relationship or bridges between the first- and third-person aspects of the impact of gravitational force on (conscious) mental organisms were discussed, in order to account for the link between gravitational force and our conscious sense of its effects.

Given, however, that my immediate goal is to argue that the standard model of particle physics is theoretically satisfactory for my ulterior purpose of supporting a theory of consciousness based on a discussion of the 'space' occupied by consciousness in the world, it is now necessary to recognize the relevance of these discussions and to point

out the need to equate them. For my present purposes, the countless studies that problematize the role of gravity in the constitution of conscious and nonconscious mental states are of great relevance. A common research line of these studies is represented by works such as Pozzo et al. (1998) and Clément (2007). In common, these works propose to demarcate some of the most relevant participations of the gravitational force in the proprioceptive mechanisms which correspond to the most basic levels of self-consciousness. I am interested in scrutinizing the following principles: (a) the awareness of the environment implies its perception through the nervous regions dedicated to sensory and motor functions; (b) these functions are dependent on micro-gravity, especially with respect to sensory organs responsible for balance and sensory orientation; (c) investigations carried out in space reveal that superior cortical functions are impaired or at least radically altered under conditions of different gravitational levels; and, among others, (d) cognitive processes of spatial orientation contribute to the constitution of self-consciousness, and the way we perceive the world (which determines even how we make art and science) are crucially dependent on the gravity whose impact on the human body we can measure.

It is not wrong to claim that the limitations of the Standard Model with respect to gravity can be minimized by the fact that at the level of the minuscule scale of particles, the effect of gravity is weak enough so that we may neglect it. That is why the non-incorporation of the gravitational interaction by the Standard Model does not seem to be in principle such a severe restriction of its explanatory power (CERN, THE EUROPEAN ORGANIZATION FOR NUCLEAR RESEARCH s/d.).

For my purposes, nevertheless, this limitation is very significant. After all, the gravitational interaction is a dominant force at the macrophysical level, and therefore in the voluminous bodies, like human organisms. In a paper filled with current and prevalent arguments — although written 18 years ago — Pozzo, Papaxanthis, Stapley and Berthoz (1998) have maintained that gravity is not just a force or a load acting continuously on the body members, but it is also one of the fundamental basis of the higher-level processes of the nervous system. The role of gravity in the vestibular and proprioceptive systems establishes a reference frame of dynamic orientation of the body in space, through which are made possible our motor activities and our proprioceptive, interoceptive and exteroceptive mechanisms. Based on this understanding, Pozzo and his collaborators (1998) scrutinized a set of research devoted to mapping the role played by gravity in the coordination between posture and movement and, subsequently, in the cognitive mental functions responsible both for spatial orientation and motor planning. This research also paved the way for understanding (still in force) that, through gravitational force, our motor activities stem from the ability of the central nervous system of dynamic balance adjustment, both by the stabilization of the head in relation to the environment and in the eye-head coordination. Also, this research has resulted in a notion that remains relevant, namely, that the gravitational force is the condition of possibility for postural control in space, for planning the motor control as well as for the increasing of the adaptive effectiveness of our proprioceptive mechanisms.

The overall results of this research published in 1998 have also been obtained by the most recent studies, like the

papers published by Jamon (2014), De La Torre (2014) and, among many others, the official texts written and publicized by NASA. In common, these texts usually depart from the assumption that gravity —or lack thereof — directly interfere in many of our motor, perceptual and cognitive abilities, including postural functions, vestibular system (balance), speed and accuracy of movements, attentional and perceptual processes, detection of the member's position and, consequently, motor planning and situational awareness of the environment.

Indeed, gravity has shaped the architecture, form, and function of the biological systems, or even the very life on Earth. Moreover, it was decisive for the development of our bipedal posture. Gravity played a decisive role so that human became bipedal and so that they (we) could be in the environment in just the way bipeds perceive and explore the surrounding world. On the same grounds, the gravitational force has afforded us the conditions of interaction and integration with the environment in a different way from the ones offered to animals such as quadrupeds, creeping and crawling animals, flying and gliding animals, as well as those living in trees or any other animals which are in the world from a spatial paradigm which are distinct from ours. Gravity shaped life on Earth by providing a framework for the orientation of the body in the surrounding space. Given its ubiquity, its importance and its stability, the gravitational force has allowed that organisms have developed their specific forms of sensitivity and particular modes of insertion in the environment, their typical internal maps of the spatial navigation, their ways of maintaining balance, as well as their patterns of height, muscle mass, blood mass, bone mass, and their distinctive ionic composi-

tion and properties; in addition to all the above features, the gravitational force permanently influences the structure of DNA (DE LA TORRE 2014; JAMON 2014).

For all these features, there is no doubt that the role played by the gravitational force in the constitution of the bodily awareness is of paramount significance not only for my purposes, but for the philosophy of mind in general. Given that self-consciousness significantly involves the multiple ways in which we use, are aware or mentally represent our bodies, and given that the gravitational force is crucial for all ways of using, perceiving and representing the body, there are many reasons why we cannot neglect the gravity to support a complete philosophical position on the problem of consciousness-mind-self-encephalon-body-environment relation, particularly with regard to the investigations both on the role of corporeality (including its information channels) and the environment in the understanding of how the (conscious) mind emerges from an organism embedded in and interacting with its environment.

6. CONCLUDING REMARKS

I have sought to answer the proposed hypotheses more succinctly than I wanted or expected to do when I began to plan this work. I hope, however, to have provided sufficient information for my philosophical purposes. This first paper of my theoretical project is part of the first step of my project, and its purpose, as stated earlier, is to explain and clarify the structural, methodological, theoretical and conceptual pillars on which I support a general treatment to the multiple ontological and phenomenological problems

raised by interaction and integration relationships between consciousness, mind, self, encephalon, body and environment. From a pre-defined methodology, I have tried to give an answer to the following problem: is there a role for physics with respect to the investigation of the place of mind within a world governed by physical laws? As my paper has shown, my answer to this question is positive, since we are physical organisms embedded in and interacting with its environment, which is the natural world.

In order to provide an answer to this question and to fulfill the purposes of the first among the two parts of this project, I have sought to outline what is known about the physical constitution of the world in the light of the best — although incomplete — available theories of physics, which are gathered into the Standard Model of particles physics, such as quantum field theory and its ambition to be the language that could make quantum mechanics and spatial relativity compatible to each other. Within the Standard Model, the possibility of compatibility between quantum field theory and relativity would be the most effective way of the Standard Model makes room for the long-awaited ‘theory of everything’.

Physical, especially the Standard Model of particle physics, has much to teach us about the basic physical elements of our constitution. I have also explained, albeit briefly, the limitations of this model as well as the need to extend and revise its scope. I have concluded from these findings that the limitations of the Standard Model are not sufficient to mitigate their success at least with respect to my purposes. The main exception (a noteworthy one) is the non-incorporation of the gravitational force, which I sought to address in the section dedicated to the role of

gravitational force in the investigation of human consciousness.

In other words, I sought to minimize expectations regarding the incorporation of gravity. For us philosophers it is necessary to depart from the achievements of the Standard Model of particles physics and from what we know about the influence of the gravity in the constitution of the conscious mind. In this sense, I am flirting with the Physics beyond the Standard Model (BSM) without the need to scrutinize the minute details of the theories that have been appearing to fill the gaps of the Standard Model.

The structure and the matters discussed in this paper, and the role that this text performs in my project is due to my belief that the absence of a well-defined conception of the basic physical components of the world is part of what explains the multiplicity of perspectives — not often contradictory to each other — concerning to the nature and ontological status of the mind, with regard to the ‘space’ occupied by the mind in the natural world, with respect to its mode of appearance/onset or emergence, and, moreover, with regards to what is required for appearance or emergence of the mind.

I have now the possibility to develop, in the next text, the other grounds of my philosophical position, specifically the three basic theses of emergentism: (i) physical monism, according to which entities existing or coming into being in the universe consist solely of material parts, (ii) the existence of emerging systemic properties, an argument which holds that there are systemic properties and that the emergent properties are systemic ones, and (iii) synchronic determination of systemic properties in relation to its parts, according to which a system’s properties and dispositions to

behave depend nomologically on its microstructure (STEPHAN 1998, 1999, 2004, 2006).

I have sought along these lines to roughly define what I mean by ‘physical’. Consequently, I hope I have achieved more clarity regarding the understanding of the substrate/composition of the organisms from which the mind emerges.

Resumo: O presente texto é o primeiro de uma sequência destinada à consecução de um projeto que proponho empreender ao longo de duas partes interconectadas, posto que independentes. A partir do propósito que elegi para desenvolver sua primeira parte, qual seja, demarcar os pilares sobre os quais me alicerço para subsidiar o tratamento que ofereço aos múltiplos problemas suscitados pelas relações de interação e de integração entre consciência, mente, encéfalo, corpo e ambiente, busco, neste primeiro texto desta primeira parte, delinear o que se sabe da constituição física do mundo à luz das melhores teorias disponíveis da física, especialmente do Modelo Padrão de física das partículas. Ao longo do texto, busco demonstrar que, a despeito de suas limitações e lacunas, o Modelo Padrão é suficiente para meus propósitos iniciais, ainda que a força gravitacional só possa ser incorporada por meio de revisões e ampliações deste modelo. O desenvolvimento dos argumentos deste texto abre espaço para o meu próximo passo, a saber, sustentar que as teses básicas do emergentismo (monismo físico, determinação sincrônica e propriedades sistêmicas e emergentes) oferecem o melhor material disponível para a investigação do ‘espaço’ ocupado pela consciência no mundo natural para além das limitações dos fisicalismos reduutivo.

Palavras-chave: Problema das relações consciência-mente-encéfalo-corpo-ambiente; Modelo Padrão de física das partículas; Constituição física do mundo; Monismo físico.

REFERENCES

ASHTEKAR, Abhay (editor in chief); REUTER, Martin; ROVELLI, Carlo. From General Relativity to Quantum Gravity. In: ASHTEKAR, Abhay; BERGER, Beverly; ISENBERG, James; MACCALLUM, Malcolm. *General Relativity and Gravitation: A Centennial Perspective*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015.

AUBIN, Alexandre. *Recherche de partenaire pour le quark top dans l'expérience CMS*. 2015. 196 p. Tese (Doutorado em Física) – École Doctorale de Physique et Chimie Physique, Université de Strasbourg, Strasbourg, Alsace, 2015.

BAMBI, Cosimo; DOLGOV, Alexandre. *Introduction to Particle Cosmology: The Standard Model of Cosmology and its Open Problems*. New York: Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 2016.

BARR, Alan. *The Standard Model*. 2014. Disponível em:

<<http://www-pnp.physics.ox.ac.uk/~barra/teaching/standard-model.pdf>>. Acesso em: 22 mar. 2016.

BERTONE, Gianfranco; HOOPER, Dan; SILK, Joseph. Particle Dark Matter: Evidence, Candidates and Constraints. *Physics Reports*, v. 405, n. 5-6, p. 279-390, 2005.

BETTINI, Alessandro. *Introduction to Elementary Particle Physics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014.

BOYARKIN, Oleg Mikhailovich. *Introduction to Physics of Elementary Particles*. New York, NY: Nova Science Publishers, Inc., 2007.

BRAIBORD, Sylvie; GIACOMELLI, Giorgio; SPURIO, Maurizio. *Particles and Fundamental Interactions: An Introduction to Particle Physics*. New York: Springer Dordrecht Heidelberg, 2012.

CERN, THE EUROPEAN ORGANIZATION FOR

NUCLEAR RESEARCH. *The Standard Model*. Geneva, Switzerland: [s.n], s/d. Disponível em: <<http://home.cern/about/physics/standard-model>>. Acesso em: 21 mar. 2016.

CHATTERJEE, Avishek. *Search for Supersymmetry in Events with a Single Lepton, Jets, and Missing Transverse Momentum using a Neural Network*. 2013. 148 p. Tese (Doutorado em Física) – Cornell University, Ithaca, New York, 2013.

CLÉMENT, Gilles. Using your Head: Cognition and Sensorimotor functions in Microgravity. *Gravitational and Space Biology*, v. 20, n. 2, p. 65-78, 2007.

CMS COLLABORATION. Search for physics beyond the Standard Model in final states with a lepton and missing transverse energy in proton-proton collisions at $\sqrt{s} = 8\text{TeV}$. *Physical Review D*, v. 91, n. 9, p. 092005-1-092005-37, 2015a.

DAI, Jiapei. ‘Universe collapse model’ and its roles in the unification of four fundamental forces and the origin and the evolution of the universe. *Natural Science*, v. 4, p. 199-203, 2012.

DAMASIO, Antonio. *The feeling of what happens: body and emotion in the making of consciousness*. London: Heinemann, 1999.

_____. *O Mistério da Consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DE LA TORRE, Gabriel. Cognitive neuroscience in space.

Life, v. 4, p. 281-294, 2014.

GREINER, Walter. *Quantum Mechanics: an Introduction*. Berlin: Springer-Verlag, 2001.

HAMEROFF, Stuart. Quantum computation in microtubules? The Penrose-Hameroff ‘Orch OR’ model of consciousness. *Philosophical Transactions of the Royal Society A* (London), v. 356, p. 1869-1896, 1998.

HAMEROFF, Stuart; PENROSE, Roger. Orchestrated Reduction of Quantum Coherence in

Brain Microtubules. In: HAMEROFF, Stuart; KASSZNIAK, Alfred; SCOTT, Alwyn. *Toward a Science of Consciousness: The First Tucson Discussions and Debates* (Complex Adaptive Systems). Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

KIBBLE, Tom. Palestra [set. 2013]. Wrocław, Polônia: Academia Europaea: The Academy of Europe, 2013. Palestra proferida por ocasião do 25th Anniversary Meeting of the Academia Europaea— *The Standard Model of Particle Physics*. Disponível em: <<http://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/1412/1412.4094.pdf>>. Acesso em: 22 mar. 2016.

KUHLMANN, Meinard. *In Search of an Ontology for Quantum Field Theory*. 2000. 192 p. Tese (Doutorado em Física) – German Universität Bremen, 2000.

JAMON, Marc. The Development of Vestibular System and Related Function in Mammals: Impact of Gravity. *Frontiers in Integrative Neurosciences*, v. 8, n. 11, p. 1-13, 2014.

LAUDAN, Larry. A Confutation of Convergent Realism. *Philosophy of Science*, v. 48, n. 1, p. 19-49, 1981.

LENT, Roberto. *Cem Bilhões de neurônios: conceitos fundamentais de neurociências*. São Paulo: Atheneu, 2010

LINDNER, Manfred; RODEJOHANN, Werner. 2016. 2 p. *Theoretical Elementary Particle Physics beyond the Standard Model: Tracing the Secrets of Matter*. Progress Report of Max Planck Institute for Nuclear Physics, Heidelberg, Germany, 2014. Disponível em: <https://www.mpi-hd.mpg.de/mpi/fileadmin/files-mpi/Flyer/BeyondSM_new.pdf>. Acesso em: 24 mar. 2016

MAAS, Axel. *Nuclear and Particle Physics*. 2016. 137 p. Lecture Notes, KFU Graz, Institute of Physics - Karl Franzens University Graz, Graz, Austria, 2016. Disponível em: <<http://www.nikhef.nl/~t58/BSM.pdf>>. Acesso em: 17 mai. 2016.

MACHADO, Ângelo. *Neuroanatomia funcional*. São Paulo: Atheneu, 2006.

MOGRABI, Gabriel José Corrêa. *Emergência, Mente e Decisão: A Relevância Causal de Diferentes Níveis*. 2008. 332 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2008.

NAGASHIMA, Yorikiyo. *Beyond the Standard Model of Elementary Particle Physics*. Weinheim, Germany: Wiley-VCH Verlag GmbH & Co. KGaA, 2014.

NGUYEN, Huong Thi. *Search for the Standard Model Higgs Boson in Leptons plus Jets Final States*. 2014. 186

p. Tese (Doutorado em Física) – University of Virginia, Charlottesville, VA, 2014.

NYAMBUYA, Golden Gadzirayi. Unified Field Theory in a Nutshell. *Journal of Modern Physics*, v. 5, 1733-1766, 2014.

OERTER, Robert. *The theory of almost everything: The Standard Model, the unsung triumph of modern physics*. New York: Penguin Book, 2006.

PENROSE, Roger. *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1989.

_____. *Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1994.

_____. On gravity's role in quantum state reduction. *General Relativity and Gravitation*, v. 8, n. 5, p. 581-600, 1996.

_____. *The Large, the Small and the Human Mind*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997.

PESKIN, Michae; SCHROEDER, Daniel. *An Introduction to Quantum Field Theory*. Boulder, CO: Westview Press, 1995.

POPPER, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Basic Books, 1961.

POZZO, Thierry; PAPAXANTHIS, Charalambos; STAPLEY, Paul; BERTHOZ, Alain. The Sensorimotor

and Cognitive Integration of Gravity. *Brain Research Reviews*, v. 28, p. 92-101, 1998.

RATCLIFFE, Philip G. *Introduction to Elementary Particle Phenomenology*. Bristol, England: Iop Publishing Ltda, 2016.

SANTOS, Cláudio Guimarães dos. *Plasticidade Neuronal: entrevista [03 de outubro, 2011]*. São Paulo: Dr. Drauzio. Entrevista concedida a Drauzio Varella. Disponível em:

<<http://drauziovarella.com.br/envelhecimento/plasticidade-neuronal/>>. Acesso em: 08 jun. 2016.

SCHELLEKENS, A. N. *Beyond the Standard Model*. 2016. 241 p. Lecture Notes, AIO-School, The National Institute for Nuclear Physics and High Energy Physics in Amsterdam, Amsterdam, 2016. Disponível em: <<http://www.nikhef.nl/~t58/BSM.pdf>>. Acesso em: 22 mar. 2016.

SKINNARI, Louise Anastasia. *A Search for Physics Beyond the Standard Model using Like-Sign Muon Pairs in pp Collisions at $\sqrt{s} = 7$ TeV with the ATLAS Detector*. 2012. 212 p. Tese (Doutorado em Física) – University of California, Berkley, California, 2012.

STEPHAN, Achim. Varieties of Emergence in Artificial and Natural Systems. *Zeitschrift für Naturforschung: a Journal of Biosciences*, v. 53c, p. 639-656, 1998.

_____. Varieties of emergentism. *Evolution and Cognition*, v. 5, n. 1, p. 49-59, 1999.

_____. Phenomenal Emergence. *Networks*, v. 3, n. 4, p. 91-

102, 2004.

_____. The Dual Role of ‘Emergence’ in the Philosophy of Mind and in Cognitive Science. *Synthese*, v. 151, n. 3, p. 485-498, 2006.

STOLJAR, Daniel. Physicalism. In: ZALTA, Edward N. (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Standord, CA: Center for the Study of Language and Information, 2016. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/physicalism/>>. Acesso 08 mar. 2016.

WIESE, Uwe-Jens. *The Standard Model of Particle Physics*. 2010. 180 p. Lecture Notes, Institute for Theoretical Physics, Bern University, 2010. Disponível em: <<http://www.wiese.itp.unibe.ch/lectures/standard.pdf>>. Acesso em: 22 mar. 2016.

ZEE, Anthony. *Quantum Field Theory in a Nutshell*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010.

SOBRE CONHECIMENTO E JUSTIFICAÇÃO DE CRENÇAS MORAIS¹

Marco Oliveira (UFRJ)²
marco.oliveira@gmx.com

Resumo: Como em epistemologia, a discussão entre internalistas e externalistas sobre a justificação de crenças também pode ser aplicada em casos morais. Poderíamos imaginar, por exemplo, situações nas quais um agente adquire crenças morais por sorte ou acidentalmente; de um modo que não poderíamos afirmar que ele estaria *autorizado* em manter essas crenças. Uma posição tipicamente externalista seria afirmar que o status epistêmico das crenças morais de um agente não depende daquilo que está disponível a esse agente. Ao contestar a necessidade da evidência, defendida por internalistas, o externalismo epistêmico questiona uma tradição epistemológica que remonta a Descartes. Em outras palavras, podemos estar justificados sem o saber. Embora a relação entre o problema do conhecimento e as crenças morais não seja uma novidade, a epistemologia moral, entendida como um ramo da Metaética, ainda é um campo de estudo pouco explorado. Depois de uma breve apresentação do problema da justificação de crenças morais, comentarei sobre uma interessante analogia do famoso caso do chicken-sexter.

Palavras-chave: Epistemologia moral; externalismo epistêmico; justificação de crenças; metaética.

1. INTRODUÇÃO

Qualquer pessoa, em seu *uso* da linguagem moral, dificilmente utilizaria palavras próximas a termos técnicos como

¹ Recebido: 26-12-2016/ Aceito: 16-05-2017/ Publicado on-line: 31-07-2017.

² Marco Oliveira é Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

“justificação”, como na sentença “Estou *justificado* a acreditar que o aborto é errado”.³ Em geral, usamos os termos morais para comunicar nossas crenças de *primeira ordem*.⁴ Em todo o caso, é plausível considerar que aquele que afirma (sinceramente) uma sentença moral toma o conteúdo do que é afirmado como verdadeiro.⁵ E agora caberia a pergunta: ele ou ela está *justificado* em manter tal crença?⁶

Conhecer envolve, necessariamente, crenças verdadeiras, já que não seria possível alguém afirmar que *sabe* ou *conhece* algo – casos nos quais não estamos encenando, enganando ou simulando⁷ – sem *tomar* aquilo em que acredita como verdadeiro. Em todo o caso, já é aceito por muitos que só temos *conhecimento* quando estamos *justificados* a manter nossa crença nisto que tomamos como verdadeiro – em vez de abandonar a crença.⁸

³ Não abordarei neste artigo os detalhes da distinção entre justificação *proposicional* e *doxástica*: “[p]ropositional justification concerns whether a subject has sufficient reason to believe a given proposition; doxastic justification concerns whether a given belief is held appropriately.” (ICHIKAWA; STEUP, 2012) Cf. também Poston (2008).

⁴ Especificamente: crenças cujo conteúdo indica que são de primeira ordem, ou seja, aqueles que atribuem um valor moral a alguma ação, como na sentença de exemplo acima: *o aborto é errado*. Questões metafísicas, semânticas ou epistemológicas sobre nossos julgamentos morais são de segunda ordem. Esses e outros estudos compõem a Metaética.

⁵ É certo que só *acreditamos* naquilo que tomamos como verdadeiro. Quero enfatizar aqui apenas que o ato de acreditar não ocorreria caso soubéssemos de antemão que o objeto da nossa crença é falso, ou provável de ser falso – nesse caso, por exemplo, estaríamos em dúvida. É nesse contexto que podemos entender a afirmação de Aaron Zimmerman (2010, p. 1, tradução nossa): “Assim que sabemos que uma proposição é falsa, sabemos que aqueles que acreditam nela não a conhecem.”

⁶ O termo “crença”, no contexto do artigo, se remete de forma específica aos nossos conteúdos mentais, a saber, àqueles que representam possíveis estados do mundo. Desse modo, uma crença pode ser *verdadeira* ou *falsa*.

⁷ Quero dizer: considerarei contextos nos quais alguém está *asserindo* ou *alegando* que algo seja o caso.

⁸ Em certo momento do artigo *Evidence*, Richard Swinburne apresenta algumas crenças como sendo *obviamente verdadeiras*, dentre elas, a crença de que “minha cabeça não é feita de serra-gen.” (2011, p. 196, tradução nossa) Seria possível encontrar algumas crenças morais *obviamente verdadeiras* em Ética? Como exemplo, podemos tomar a proposição “É errado humilhar outros apenas por diversão”: deveríamos considerar seriamente alguma teoria normativa que atribua um valor de verdade negativo a essa proposição?

O ato de acreditar, nesse contexto, remete à noção tripartida do conhecimento, que é algo diferente de *considerar* ou *pensar sobre*. Já passou pelas mentes de muitas pessoas, por exemplo, o conteúdo mental “o aborto é moralmente permissível”. Ao refletirmos sobre essa questão, precisamos compreender cada termo, *pensar sobre* o sentido dessa proposição ou mesmo *imaginar* as implicações de aceitar moralmente esse ato. Alguém que realize algumas dessas ações mentais não *acredita*, necessariamente, nessa proposição. *Acreditar* aqui seria adotar um posicionamento moral *compatível* com o conteúdo da proposição, por exemplo: recomendar o aborto, defender o aborto, etc.⁹

Essa breve digressão retoma uma distinção já bem difundida em epistemologia, a saber: a relação entre conhecimento e opinião¹⁰. Gostaria de propor a seguinte situação: Nathália decide, com base na razão *R*, denunciar um colega de trabalho por furto. Concedamos que ela acredite que *R* é indicativo da verdade. Percebemos, assim, que a crença em *R* é *suficiente* para a ação, desde que não a tomemos como falsa simplesmente ou a desqualifiquemos de outra forma – caso no qual estaríamos agindo irracionalmente. Agora, se *R* é ou não uma consideração que *conta a favor* da ação de Nathália, a saber, acusar alguém de furto, é uma discussão sobre a justificação de sua ação.¹¹ Assim como nossas ações podem ou não estar *justificadas*, o mesmo ocorre com nossas crenças morais: podemos estar

⁹ Aqui me aproximo da seguinte afirmação: “[a]ny ‘belief’ which had no affect on a person's actions or other beliefs would not be a belief of theirs at all.” (SWINBURNE, 2011, p. 204)

¹⁰ Uso o termo “opinião” por ser mais comum nos textos sobre teoria do conhecimento. O sentido aqui é semelhante ao de “crença”, algo que pode ser tanto falso como verdadeiro e que não é manifestamente *conhecimento*.

¹¹ Uma descrição introdutória da noção de razões para agir em Metaética pode ser encontrada em Oliveira (2011, p. 201-204).

ou não justificados em manter algumas de nossas crenças morais.¹²

O problema da justificação, em epistemologia, é abordado, geralmente, com exemplos sobre a *acidentalidade* de determinada crença. Basicamente, não poderíamos dizer que um(a) agente qualquer está *justificado(a)* a acreditar em uma proposição *p* se a forma como essa crença é adquirida for *por meio de* palpite, suposição, má argumentação, etc. A justificação pode ser pensada como o *status* de um(a) agente, conferido pelos detalhes de *como* ele ou ela alcança a justificação.

Tentar especificar melhor o que significa dizer que alguém está justificado em manter alguma crença moral já seria optar por uma das duas interpretações mencionadas acima.¹³ Em vez de tentar apresentar uma definição, farei a apresentação através da colocação de um problema: muitos filósofos assumem o princípio de que Conhecimento *requer* Justificação, a saber, só se pode afirmar que alguém sabe ou conhece algo se ele ou ela possui justificação para o que acredita. Nesse sentido, a atribuição “A conhece/sabe (que) *p*” *implica* na afirmação “A está justificado em acreditar que *p*”.¹⁴ Sendo assim, ou alguém está justificado ou

¹² Não é minha intenção relacionar essas duas discussões sobre justificação neste artigo. Apenas considero que a noção de *justificação* está, cotidianamente, mais relacionada com as nossas ações do que com as nossas crenças. David Boersema não está equivocado quando afirma que, ao considerarmos teorias morais, discussões sobre o conhecimento moral estão subordinadas à discussão sobre a agência moral. Cf. Boersema (2014, p. 3-4). Afinal, a *Ética é prática*.

¹³ Apesar de considerar que a noção é compreendida pela maioria das pessoas, não são comuns tentativas de torná-la mais explícita no vocabulário moral ordinário. Por *justificação*, geralmente, as pessoas tem em mente a noção de “certeza”. O problema é que esta última, via de regra, está muito mais próxima de uma explicação em grau de confiança em determinada crença do que na apresentação de uma base inferencial ou um cálculo de probabilidade que sirva de fundamento para uma crença.

¹⁴ Sigo, aqui, a exposição apresentada por Walter Sinnott-Armstrong. Cf. (2006, p. 60-63).

não tem conhecimento.

Walter Sinnott-Armstrong (2006) pensa que não há meios de decidir sobre essa discussão em epistemologia geral, embora a implicação pareça válida em Ética. Em suas palavras: “na moralidade nós queremos e precisamos de alguma fundamentação para acreditar [for believing] que nossas respostas estão corretas.” (SINNOTT-AMRSTRONG, 2006, p. 61, nota 4, tradução nossa) O filósofo nos apresenta ainda um comentário que esclarece melhor a questão: “crença justificada é especialmente importante em epistemologia moral porque muitos têm receio em dizer que as ações dos outros são moralmente erradas sem que estejam ao menos justificadas em acreditar que essas ações sejam moralmente erradas.” (SINNOTT-AMRSTRONG, 2006, p. 62, tradução nossa)¹⁵

A noção de justificação que tentei esclarecer nesta seção está relacionada àquela criticada por Edmund Gettier, a saber, a que nos levaria de crenças verdadeiras a conhecimento. A formulação que me parece mais interessante é a de Alvin Plantinga (1993, p. 3, tradução nossa): “aquilo, seja o que for, precisamente, que junto com a verdade efetua a diferença entre conhecimento e pura crença verdadeira.”¹⁶ A falta dessa *diferença* nos levaria a endossar o ceticismo moral, já que não poderíamos garantir as crenças que tomamos como verdadeiras.¹⁷

¹⁵ Deixarei meu comentário sobre essa motivação para as considerações finais.

¹⁶ O autor nomeia essa qualidade de *warrant*. Em todo o caso, em um sentido geral, ela também descreve o que se toma comumente por “justificação”. Ver nota 16.

¹⁷ Esse filósofo comenta ainda que a atribuição de justificação exhibe certa *normatividade*. Dizer que alguém está *justificado* é *avaliar positivamente*: “To say that a belief is *warranted* or *justified* for a person is to evaluate it or him or (both) positively; his holding that believe in his circumstances is *right*, or *proper*, or *acceptable*, or *approvable*, or *up to standard*” (PLANTINGA, 1993, p. 3, grifo do autor)

2. INTERNALISMO E EXTERNALISMO

As possíveis formas de interpretar ou julgar se alguém está ou não justificado em alguma crença nos levaria a considerar a distinção entre *internalistas* e *externalistas* quanto aos fatores determinantes para a justificação de crenças, ou, nas palavras de Goldman (2012, p. 51, grifo nosso, tradução nossa), na resposta à pergunta: “Que tipo de *estado de coisas* determinam, ou encerram uma diferença, para o status justificador de uma crença?”.¹⁸ Seriam eles internos ou externos em sua natureza? Esses dois grupos de filósofos divergem, mais especificamente, sobre as condições necessárias para se alcançar status epistêmico positivo.

O internalismo a respeito da justificação de crenças teoriza sobre a noção de *evidência*, que precisa estar *disponível* a esse sujeito.¹⁹ Tudo o que está conscientemente disponível ao sujeito epistêmico, sua vida mental em outros termos, pode ser entendido, epistemologicamente, como o conjunto de crenças desse sujeito. (É importante frisar que não se trata de uma exclusão de emoções e sensações – já que esses estados mentais estão acessíveis também.) Fazem parte desse conjunto tudo o que se lembra, as opiniões sobre diversos assuntos, impressões sobre nossos estados internos e outros.²⁰

Ao usar o termo “interno” não se exclui o que quer que aconteça ou exista *fora* de nossas mentes. Richard Feldman (2004), em *Internalism Defended*, apresenta vários exem-

¹⁸ Cf. também Prichard (2014, p. 62).

¹⁹ A noção de *disponibilidade* pretende ser comum às teorias internalistas. Embora possamos dividi-las em teorias mentalistas e acessibilistas, ambas precisam estabelecer *como* o sujeito epistêmico toma ciência da ocorrência do fator interno que elas adotam.

²⁰ Quando o sujeito epistêmico afirma, efetivamente, que *sabe* algo, aquilo que sabe, necessariamente, faz parte do seu conjunto de crenças – mesmo que esse conteúdo mental seja falso e não se constitua em conhecimento.

plos do que poderia ser tomado como algo “interno” – do ponto de vista epistemológico. Em um dos exemplos, ele descreve alguém que lê em um jornal a previsão de que o dia estará quente. Como essa pessoa está em um ambiente climatizado, ela sai desse ambiente para verificar como está o clima do lado de fora do prédio. Nesse momento, essa pessoa não apenas confirma a informação do jornal, mas *internaliza* o fato de que o clima está quente.²¹ Em outro exemplo, ele questiona qual seria a diferença entre um novato e um especialista que observam um pica-pau: “o especialista possui crenças completamente razoáveis a cerca de como pica-paus se parecem. O novato não possui boas razões para acreditar que aquilo é um pica-pau e não está justificado em acreditar que é.” (FELDMAN, 2004, p. 59, tradução nossa) Qualquer que seja a diferença, ela é *interna*, ou seja, o especialista *sabe* algo que o novato não sabe.

Acompanhemos esta explicação sobre os tipos de fatores que podem determinar ou provocar diferença na justificação:

As razões da pessoa são as coisas que a pessoa se baseia ao formar crenças, e incluirão como as coisas se apresentam à pessoa, as memórias verossímeis da pessoa, e as outras crenças da pessoa. Essas coisas são mentais. E o internalismo [...] é a visão de que essas coisas mentais determinam determinados fatos epistêmicos cruciais. [...] Assim, se um internalista mantém que a justificação é uma questão epistêmica interna, então esse internalista está comprometido com a visão de que se duas pessoas são mentalmente semelhantes de todas as maneiras que incidem na justificação de uma determinada proposição, então ou ambas estão justificadas em acreditar [in believing] nessa proposição ou ambas não estão justificadas em acreditar [in believing] nessa proposição. Do modo equivalente, se eles diferem

²¹ O estado no qual alguém se encontra é sempre um *fator* interno. O que é internalizado é o *fato* de que o clima está quente. O que o agente *sente* ao sair do prédio, a sensação térmica, por exemplo, é mais um fator interno.

em relação à justificação, então deve haver uma diferença interna ou mental. (FELDMAN, 2014, p. 340, tradução nossa)

Desconsiderando a exigência da evidência, o externalismo interrompe uma tradição epistemológica que remonta a René Descartes.²² Tomando como exemplo nosso processo deliberativo, o externalista defende que fatores que não estão disponíveis ao raciocinarmos sobre o que fazer podem conferir justificação às nossas crenças.²³ Podemos entender a perspectiva do externalista, em certo sentido, como a aceitação de que nossa ciência sobre nosso processo deliberativo não é total. Nesse sentido, a teoria acomoda tanto nossas impressões sobre limitação epistêmica, quanto uma visão *objetivista* da justificação. Em contrapartida, parece filosoficamente desinteressante ao internalista propor que fatores inacessíveis conscientemente ao sujeito epistêmico sejam necessários à justificação. Considerando nossa perspectiva em 1ª pessoa, nunca saberíamos se estamos ou não justificados.²⁴ Resumindo essas duas posições:

Internalistas condicionam a avaliação epistêmica ao que está em algum sentido disponível a um agente, "interno" à sua rede de crenças

²² Richard Feldman nos lembra que o primeiro uso do termo "externalismo", relevante para o contexto discutido, inicia com David Armstrong, que tinha o objetivo de distinguir sua teoria das teorias tradicionais sobre o conhecimento. Cf. Feldman (2014, p. 344). Bonjour (2002) deixa essa herança teórica evidente em seu texto, ao afirmar que a razão de ser central do internalismo é, essencialmente, a mesma questão que Descartes apresenta nas *Meditações*. Cf. Bonjour (2002, p. 238).

²³ O sentido do termo 'externo' é semelhante a uma *independência* da *perspectiva* do agente. Além do Confiabilismo, conto entre as teorias externalistas aquelas baseadas na descrição do funcionamento apropriado [*proper functioning*], como a defendida por Alvin Plantinga, e as diversas teorias que defendem a prioridade das virtudes intelectuais ou epistêmicas na determinação de avaliações epistêmicas, propostas por Ernest Sosa, John Grego, Linda Zagzebski, dentre outros.

²⁴ Talvez essa crítica seja mais relevante no contexto da Ética do que em outros campos de estudo, já que a posse da razão é um elemento essencial para a justificação da ação. Relevante para o julgamento moral, poderíamos considerar, é o que o agente *sabe*, mesmo que não seja capaz de considerar as implicações lógicas de suas crenças, ou oferecer explicações para elas.

e poderes doxásticos. Para estar epistemicamente justificado, por exemplo, a base da justificação deve, em princípio, ser acessível; considerações das quais não se pode estar ciente não podem fornecer os fundamentos que conferem justificação epistêmica. (SHAFFER-LANDAU, 2003, p. 243, tradução nossa)

Externalistas alegarão que um agente pode estar justificado [*warranted*] em suas crenças mesmo se ele não reconhecer que está, ou não possa apreciar as relações de doação de justificação [*warrant-conferring relations*] que ocorrem entre suas crenças, ou entre os mecanismos de formação de crenças confiáveis, ou mecanismos cujo funcionamento apropriado transforma crença verdadeira em conhecimento. (Shafer-Landau, 2003, p. 243, tradução nossa)

Um dos casos mais interessantes para contrastar essas duas teorias sobre a justificação é o famoso caso do *chicken-sexter*. No que segue, apresentarei uma interessante adaptação desse caso ao campo da Ética.

3. O CASO DO *CHICKEN-SEXTER*²⁵

Podemos entender o *chicken-sexter* como o funcionário de aviários responsável por separar os pintinhos em machos e fêmeas. Essa tarefa exige, além de treinamento, uma habilidade que muitos consideram única, já que não se sabe ao certo como se tem certeza sobre o gênero dos filhotes. Em epistemologia, esse caso ficou conhecido por permitir a atribuição de conhecimento ao funcionário, mesmo que este não seja capaz, de forma precisa, de indicar como sabe realizar seu serviço.

Daniel Star (2008, p. 333, tradução nossa) não só propõe que nós *temos* conhecimento moral, como pleiteia que

²⁵ Uma apresentação mais detalhada dessa argumentação pode ser encontrada em Prichard (2014, p. 60-63).

muitas “crenças morais são bons candidatos a conhecimento”.²⁶ Muitos filósofos que investigam o fenômeno moral concordariam que, ao menos em relação a proposições de conteúdo mais geral, aparentemente indisputáveis, como *assassinar crianças indefesas é moralmente errado e roubar de uma pessoa pobre apenas para aumentar as posses de alguém consideravelmente rico é moralmente errado*, temos conhecimento moral.

O internalista epistêmico, como Richard Feldman, Laurence Bonkour e outros, argumentaria que é possível estar ciente de elementos internos – em geral outras crenças – que atuariam como *fatores justificadores* para essas e outras crenças morais. Nesse momento, a diferença entre os casos comuns (conhecimento perceptual, o problema do testemunho, e outros²⁷) e o fenômeno moral torna-se mais evidente. Ao passo que poderíamos indicar o testemunho de outros, nos remeter às nossas lembranças ou à nossa habilidade sensorial para a maioria das questões do dia a dia, caso alguém tome por base, por exemplo, de *todo* o seu conhecimento moral apenas o testemunho, poderia ter suas razões morais criticadas.²⁸

Embora o externalista epistêmico afirme que a ciência dessa base justificacional não está disponível conscientemente, a atribuição de conhecimento é feita, caso contrário, cederíamos aos argumentos céticos.²⁹ Se é possível

²⁶ Em suas palavras: “I will argue here that ordinary, everyday morality actually provides us with a *better* source of examples that strongly incline us towards accepting epistemic externalism than the traditional chicken-sexing example does.” (STAR, 2008, p. 331)

²⁷ Refiro-me às chamadas *fontes* do conhecimento, a saber, percepção, introspecção, memória, razão e testemunho. Cf. Steup (2005)

²⁸ Certamente não está sendo afirmado aqui, ou posto em questão, a falibilidade de qualquer dessas fontes de conhecimento.

²⁹ O ceticismo moral consiste, simplesmente, na tese de que não é possível *apreender* verdades morais. O Nihilismo moral pode ser visto como uma tese mais forte, que *afirma* a inexistência de Cont.

justificar ou não algumas de nossas convicções morais, é justamente a questão. Entretanto, não vejo na argumentação de Daniel Star uma concessão ao senso moral como um fenômeno confiável para basearmos nossas investigações, simplesmente.

De acordo com Star (2008), a comparação entre o caso do *chicken-sexter* e a questão moral poderia ser exemplificada ao propormos uma espécie de pesquisa de opinião, baseada em perguntas de conteúdo moral, com respostas ‘sim’ e ‘não’. Ao verificar as respostas, é esperado haver maior consenso nas perguntas mais simples, como ‘Espancar crianças é correto?’. No entanto, ao continuar o questionário, muitos teriam dificuldades em basear suas respostas, mesmo aquelas nas quais houve maior consenso. Essa dificuldade, acredito, é a principal comparação entre o caso do *chicken-sexter* a moralidade.

A primeira razão que esse filósofo apresenta para a preferência da moralidade ordinária como caso paradigmático a favor do externalismo epistemológico é que há muito mais crenças candidatas a conhecimento no fenômeno moral do que no caso do *chicken-sexter*. De fato, essa é uma profissão rara, enquanto que certas situações cotidianas nos remetem a considerações morais quase que diariamente. O próprio autor afirmou que essa é uma questão *simples*, mas devemos considerar que, assim como no caso do *chicken-sexter*, é tentador atribuir conhecimento moral a alguém ou a nós mesmos, quando, na verdade, ocorreu apenas sorte.³⁰

Talvez menos relevante, a segunda razão é que “as pes-

verdades morais. Cf. Brink (1984, p. 111-112) e Shafer-Landau (2003, p. 231).

³⁰ O paralelo com as ações surge naturalmente. Para agir, a crença é *suficiente*, verdadeira ou não. E nossas ações, não poucas vezes, são baseadas em crenças falsas. A racionalidade ou a moralidade dessas ações é justamente a investigação pelas razões que as justificam.

soas discordam apaixonadamente a respeito da base justificacional de seu conhecimento moral” (STAR, 2008, p. 335, tradução nossa), mais do que se esperaria em uma convenção aviária ou em uma palestra sobre a separação de pintinhos em machos e fêmeas. Não está claro porque Daniel Star elencou essa razão, mas a sugestão de uma discussão acalorada que *não interfira* no conhecimento moral de primeira ordem seria interessante. Talvez o autor tenha em mente as bases da discussão racional, ou esteja tentando defender certa distinção entre as visões metaéticas e as questões de Ética normativa! Sabemos que os cétricos, assim como os teóricos do erro, mantêm muitas crenças morais de primeira ordem, apesar de suas teorias metaéticas.³¹

Por fim, e a razão de maior importância, é que “a história do chicken-sexer admite, na verdade, uma interpretação internalista alternativa de um tipo que não está disponível no caso moral.” (STAR, 2008, p. 335, tradução nossa) O internalista poderia propor que funcionários que executam esse serviço especializado e raro recebam alguma forma de retorno positivo [*positive feedback*] de seus supervisores ou empregadores, que se configuraria como uma evidência de que eles estão executando seu serviço corretamente.³² Seria importante que esse retorno seja contínuo, para que a confiança do funcionário em suas crenças permaneça. Essa possível abordagem internalista, segundo o filósofo, pode ser facilmente negligenciada quando se discute essa experiência de pensamento.

Após essa consideração, esse filósofo acredita que a

³¹ Aquele que não possui crenças morais seria o amoral.

³² É interessante aqui apresentar o comentário de Poston (2008): “In the chicken-sexer case internalists respond by either denying that the subject has knowledge or claiming that there are features of the chicken-sexer’s experience that indicate the sex of the chicken”.

analogia com o caso moral acaba! Em suas palavras: “sinos não badalam quando formamos ou agimos com base em crenças morais falsas” (STAR, 2008, p. 335, tradução nossa) O exemplo do retorno positivo, nesse sentido, é interessante. Nas empresas e fábricas, podemos considerar que há algum tipo de alerta para identificar procedimentos incorretos ou inadequados, seja uma notificação pessoal, seja um alarme eletrônico. Em nossa experiência moral, por outro lado, não há nenhum mecanismo que nos informe o erro ou o acerto em nossas decisões.

Antes de explorar essa interessante consideração, apresento abaixo a forma como Daniel Star pensa que um aviário funcionaria, caso fosse semelhante à nossa experiência moral:

Uma descrição da prática do *chicken-sexter* que a tornaria mais parecida com a moral seria uma prática onde todos nós somos mantidos em uma fábrica e nos empenhamos em fazer julgamentos sobre [os pintinhos], sem nunca ouvir nada *além da linha da fábrica* em que estamos trabalhando sobre se estamos fazendo nossos trabalhos bem ou não, mesmo assim, ainda temos fortes intuições de que sabemos que estamos certos na maioria das vezes. (STAR, 2008, p. 335, grifo nosso, tradução nossa)

O objetivo da comparação é propor que não temos como *saber*, no sentido defendido pelo internalismo epistêmico, se temos crenças morais verdadeiras. A reapresentação do caso do *chicken-sexter*, na citação acima, assemelha-se à nossa experiência moral. Não poucas vezes, nos encontramos refletindo, ou em dúvida, sobre o *status* moral de algumas práticas aceitas em nossa sociedade. Podemos até tomar por certo que estamos *fazendo o bem*,

mas não há garantias disso, ou seja, nenhuma evidência.³³

Daniel Star deixa claro que a convergência (positiva ou negativa) não seria um análogo do retorno positivo no caso moral. Nem o agradecimento ao agirmos de forma moralmente aceitável, nem a atitude de reprovação moral dos demais, em outras situações, podem ser tidos como uma espécie de *feedback* – muito menos se constituem como elementos justificadores das ações:

Não há como descartar a possibilidade de que a convergência indicaria que todos estamos errando, ao invés de acertar. No caso moral, pode-se efetivamente fornecer muitos exemplos onde a convergência ou o acordo universal caminha junto com crenças de primeira ordem notoriamente falsas. (STAR, 2008, p. 336, tradução nossa)

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sinnott-Amrstrgong (2006, p. 63, tradução nossa) afirma que a perspectiva internalista “relaciona-se mais diretamente com como nós devemos escolher entre crenças morais na vida real”.³⁴ Como comentei na segunda seção do artigo, gostaríamos de *estar na posição* de oferecer boas razões antes de acusarmos alguém. Nos casos comuns, é *desejável* ou *correto* que não façamos acusações sem antes confirmar nossas suspeitas.³⁵ Em todo o caso, como inter-

³³ A prática da esmola parece ser um desses casos. Embora geralmente seja considerada uma *boa prática*, há muitos questionamentos. Por outro lado, poucos discordariam que a esmola promove alguma mudança benéfica na vida daqueles que a recebem. Para muitos, entretanto, a esmola promove a manutenção de um tipo de vida pouco digna, e isso acarreta uma consideração negativa a essa prática.

³⁴ Em seu livro, Sinnott-Amrstrgong (2006) concentra seus argumentos na perspectiva internalista. De fato, o autor não aborda a perspectiva externalista em uma possível resposta aos argumentos céticos, nem considera teorias confiabilistas quanto a justificação de crenças.

³⁵ É relevante observar como o próprio autor apresenta a importância da crença moral justificada: “Justified belief is especially important in moral epistemology because *most people are concerned* not to call other people’s acts morally wrong unless they are at least justified in believing that those acts are morally wrong.” (SINNOTT-AMRSTRGONG, 2006, p. 63, grifo nosso)

pretar a recomendação acima? Ela poderia ter alguma leitura normativa? Em minha interpretação, o recurso à nossa *vida real* é frágil e não é suficiente para desconsiderar o externalismo.³⁶

Acredito que quando Sinnott-Amrstrgong (2006) faz menção ao modo como agimos em questões morais, somos levados a considerar a apresentação de Daniel Star sobre como seria nossa experiência moral em comparação com a prática do chicken-sexter. O aprofundamento que proponho é: mesmo que alguém ajude qualquer um dos sujeitos descritos no cenário, aquele que receber a informação a entenderia como mais uma *opinião* em meio a muitas outras. Quais delas seria indicativa da verdade? Ou seja, as informações que chegam *além da linha da fábrica* necessitam do *status* de confiáveis, caso contrário não serão aceitas como tais.³⁷

Nesse sentido, o retorno positivo de um supervisor só poderia ser aceito como indicativo do bom serviço do *chicken-sexter*, caso esse funcionário confie que o supervisor é *capaz* de lhe indicar exatamente isso.³⁸ Essa consideração, acredito, reforça a distinção entre o caso do chicken-sexter e o fenômeno moral. Se a confiança no serviço desse funcionário é mantida pelas indicações do supervisor, no caso moral não dispomos desse elemento.

³⁶ A recusa do externalismo epistemológico como teoria da justificação de crenças morais ocorre, praticamente, em uma nota de rodapé. Cf. Sinnott-Amrstrgong, (2006, p. 63, n. 6).

³⁷ Uma questão semelhante ocorre com o estabelecimento de um equivalente epistêmico [*epistemic peer*] em discussões sobre desacordo. Estabelecemos parâmetros ou reconhecemos outros como equivalentes epistêmicos ou nossos superiores em determinado assunto. John Greco, em seus estudos sobre a epistemologia do testemunho, também propõe uma discussão semelhante. Por exemplo, o simples fato de solicitar uma informação a alguém já implica que avaliamos essa pessoa como *confiável*.

³⁸ Podemos supor que o supervisor daria o retorno positivo com base em algum índice estatístico ou alguma avaliação de desempenhos.

Em todo o caso, Daniel Star parece estar certo ao propor que temos mais candidatos a conhecimento em Ética do que no caso do funcionário, apesar de percebermos muitos desacordos e dúvidas em casos mais críticos. Mesmo que não estejamos certos da base justificacional de proposições como “A agressão física para fins de entretenimento é moralmente errada” e “Tratar as pessoas com gentileza é moralmente bom”, será que estamos cientes da implicação em afirmar que *não conhecemos* essas sentenças?

Além disso, podemos concordar com algo semelhante ao exemplo de Feldman (2004) sobre a diferença epistêmica entre novatos e especialistas. Considerando outras áreas do conhecimento, o que distingue esses dois tipos de pessoas é o *conhecimento*.³⁹ Em todo o caso, essa observação geral não nos indica os detalhes de *como* a informação é adquirida, nem nos conduz a decidir sobre a distinção entre internalistas e externalistas sobre a justificação de crenças morais.

Essas duas considerações relacionam-se com o seguinte comentário feito por Daniel Star: “tanto internalistas quanto externalistas concordariam que iniciantes não são os sujeitos corretos para se focar na tentativa de fazer alegações de conhecimento minimamente contenciosas.” (STAR, 2008, p. 335, tradução nossa) Esse comentário explicita, acredito, que é preciso esclarecer o que se adota por um *agente moral*. Quero dizer, que tipos de exceções teríamos que considerar para não atribuir a um agente moral conhecimento sobre as sentenças de exemplo apresentadas no parágrafo logo acima?

³⁹ Há várias formas de conhecimento e de conhecer. Embora não tenha especificado no início do texto, trato aqui do conhecimento proposicional.

Outra questão que pode ser colocada é o próprio valor do conhecimento moral. Em nossa experiência moral, considerando a reapresentação feita acima, nos orientaríamos em busca de justificação quando fôssemos questionados sobre nossas crenças morais. A natureza dessa investigação é positiva, ou seja, de fortalecer ou corrigir nosso posicionamento moral, e não negativa, a saber, de procurar por meios de abandonar nossas convicções morais – e mesmo se for o caso de abandonarmos algumas, será em vista de alcançarmos um conhecimento moralmente mais embasado.⁴⁰

Aceitar a proposta de que o fenômeno moral é um terreno propício a investigações de cunho epistemológico e que há muitas crenças que são candidatas a conhecimento não nos leva a construir um argumento contra o ceticismo moral. Em todo o caso, por que o ônus da prova estaria sob perspectivas morais realistas? Ao mesmo tempo em que observamos desacordos morais⁴¹, há também ampla aceitação de crenças morais consideradas *fundamentais*.⁴²

⁴⁰ Considere esse comentário de Robert Audi (2011, p. 281, grifos do autor): “Justification by its very nature has some kind of connection with truth. One can see this by noting that there is something fundamentally wrong with supposing that a belief’s being justified has nothing whatever to do with its truth. This in turn can be seen by considering how the *process* of justifying a belief, conceived as showing that the belief has the *property* of being justified, is always taken to provide grounds for considering the belief true. Justification (justifying) of our beliefs is by its nature the sort of thing we do when their truth is challenged; their justifiedness – which entails justification for taking them to be *true* – is what this process of justification shows when it succeeds.” De modo semelhante, Swinburne (2011) considera que uma teoria sobre a justificação de crenças não deve ter como resultado a consequência de que a maioria das crenças obviamente verdadeiras não são justificadas. Cf. Swinburne (2011, p. 196).

⁴¹ A posição que mantenho no momento é que o desacordo é um fenômeno inerente à Ética. Comparando o desacordo em outros campos, como a ciência ou a teologia, talvez o desacordo sobre *determinada* proposição tenda a desaparecer, mas o desacordo, o ato de discordar, seja inerente, e mesmo salutar, ao progresso intelectual. A persistência do desacordo não mina, por si só, uma perspectiva objetivista em um campo de conhecimento. Cf. Shafer-Landau (2010, p. 327-328) e Enoch (2008). É possível considerar que o desacordo seja mais relevante para os *detalhes* de como alcançamos conhecimento do que na questão sobre se há conhecimento.

⁴² Refiro-me ao que geralmente se nomeia como teoria dos pontos fixos. Cf. Cuneo; Shafer-Cont.

A comparação feita por Daniel Star nos motiva a procurar por novos experimentos de pensamento especificamente morais. Nossa experiência moral não nos leva a aceitar nenhuma teoria metaética em especial e poderia sustentar tanto o internalismo quanto o externalismo quanto a justificação de crenças morais.⁴³ Seja qual for o tratamento que nossas crenças de primeira ordem receberão quanto a justificação – por exemplo, em uma versão do equilíbrio reflexivo, que é uma forma de internalismo, ou em uma versão confiabilista do juízo moral –, não se deve esquecer que a moralidade possui suas próprias questões.

De forma mais elaborada, a Epistemologia moral:

Explora a aplicação de um conjunto enorme e um tanto variado de conceitos a uma gama de comportamentos e instituições que são, no mínimo, ainda mais numerosos e variados. Como consequência, o campo é extremamente difícil de circunscrever. Assim, por exemplo, como epistemólogos morais estamos preocupados com o conhecimento e ignorância a respeito da coisa moralmente correta a fazer; o caminho para chegar a crenças justificadas ou bem fundamentadas sobre quais ações e instituições são justas; uma enumeração do tipo de disfunções psicológicas e condições sociológicas que resultam em uma apreciação inadequada da característica viciante da crueldade; e assim por diante para cada tal combinação das muitas coisas investigadas separadamente por epistemólogos contemporâneos e filósofos morais. Diferenciar o certo do errado não é mais do que um pedaço da parte visível do iceberg. (ZIMMERMAN, 2010, p. 2, tradução nossa)

Abstract: As in epistemology, the debate between internalists and externalists about belief justification could also be applied in moral cases. We might imagine, for instance, situations in which an agent acquire moral beliefs by luck or by accident, cases where we can not say that he would be allowed to

Landau (2014). A proposta dos autores nesse artigo é afirmar que um conjunto razoável e consistente de proposições morais incluiria minimamente algumas proposições morais *pro tanto*.

⁴³ Quero dizer, da mesma forma que tomar por base nossas dúvidas nos levaria a endossar o ceticismo moral.

keep these beliefs. A typically externalist position would be to assert that the epistemic status of an agent's moral beliefs does not depend on what is available to that agent. By challenging the need for evidence, defended by internalists, epistemic externalism cast doubts on an epistemological tradition that goes back to Descartes. In other words, we can be justified without knowing it. Although the relationship between the problem of knowledge and moral beliefs is not new, moral epistemology, understood as a branch of metaethics, is still a field not much explored. After a brief introduction to the problem of moral belief justification, I will comment on an interesting analogy of the famous chicken-sexter case.

Keywords: Moral epistemology; epistemic externalism; belief justification; metaethics.

REFERÊNCIAS

AUDI, Robert. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, 3rd ed. New York: Routledge, 2011.

BOERSEMA, David (Ed.). *Dimensions of Moral Agency*. Cambridge Scholars Publishing, 2014.

BONJOUR, Laurence. Internalism and Externalism. In: MOSER, Paul (Ed.). *The Oxford Handbook of Epistemology*. New York: Oxford, 2002. p. 234-263

BRINK, David O. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

CUNEO, Terence; SHAFER-LANDAU, Russ. The moral fixed points: new directions for moral nonnaturalism. *Philosophical Studies*, v. 171, n. 3, p. 399-443 December, 2014. DOI: 10.1007/s11098-013-0277-5. Acesso em 9 ago. 2016.

ENOCH, David. How is Moral Disagreement a Problem for Realism? *The Journal of Ethics*, v. 13, n. 1, p. 15-50, March, 2009. DOI: 10.1007/s10892-008-9041-z. Acesso em 8 ago. 2016.

FELDMAN, Richard; CONEE, Earl. *Evidentialism: Essays in Epistemology*. New York: Clarendon Press, 2004.

FELDMAN, Richard. Justification is Internal. In: STEUP, Matthias; TURRI, John; SOSA, Ernest (Eds.). *Contemporary Debates in Epistemology*, 2nd ed. New York: Wiley-Blackwell, 2014. p. 337-350.

GOLDMAN, Alvin. *Reliabilism and Contemporary Epistemology: Essays*. New York: Oxford, 2012.

ICHIKAWA, Jonathan J.; STEUP, Matthias. The Analysis of Knowledge. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2012. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/knowledge-analysis/>>. Acesso em 3 dez. 2016.

OLIVEIRA, Marco. Razões para agir e Normatividade: Uma crítica ao Internalismo de razões. *Ítaca*, n. 17, p. 201-217, 2011. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/227/216>>. Acesso em 12 jul. 2016.

PLANTINGA, Alvin. *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

POSTON, Ted. Internalism and Externalism in Epistemology. 2008. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/int-ext/>>. Acesso em 3 ago. 2016.

PRITCHARD, Duncan. The Opacity of Knowledge. *Essays in Philosophy*, v. 2, n. 1, artigo 1, n.p., 2001. Disponível em: <<http://commons.pacificu.edu/eip/vol2/iss1/1/>>. Acesso em 01 dez. 2016.

_____. *What is this thing called Knowledge?*, 3rd ed. New York: Routledge, 2014.

SHAFER-LANDAU, Russ. *Moral Realism: A Defence*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

_____. *The Fundamentals of Ethics*, 2nd ed. New York: Oxford, 2010.

SINNOTT-AMRSTRONG, Walter. *Moral skepticisms*. New York: Oxford, 2006.

STAR, Daniel. Moral Knowledge, Epistemic Externalism, And Intuitionism. *Ratio*, v. 21, n.3, set. 2008. p. 329-343. DOI: 10.1111/j.1467-9329.2008.00405.x. Acesso em 15 ago. 2016.

STEUP, Matthias. Epistemology. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2005. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/epistemology/>>. Acesso em 3 dez. 2016.

SWINBURNE, Richard. Evidence. In: DOUGHERTY, Trent (Ed.). *Evidentialism and its Discontents*. New York: Oxford University Press, 2011. p. 195-206.

TRAMEL, Peter. Moral Epistemology. 2005. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/mor-epis/>>. Acesso em 15 de nov. 2016.

ZIMMERMAN, Aaron. *Moral Epistemology*. New York: Routledge, 2010. (New Problems of Philosophy)

DA FUNDAÇÃO MÍTICA AO EXERCÍCIO DA SOBERANIA POPULAR: COMO UNIR VONTADE E ENTENDIMENTO?¹

Renato Moscateli (UFG)²

rmoscateli@hotmail.com

Resumo: Os “mitos fundadores” políticos são um tema recorrente em diversos pensadores, desde Platão até Rousseau, passando por Maquiavel e Hobbes. No *Contrato Social*, o autor trata disto no capítulo sobre o Legislador, mostrando que quando Moisés, Numa ou Maomé concederam leis a seus povos, eles não os convocaram para deliberar racionalmente sobre a adequação de suas propostas ao bem público, pois era impossível para essas nações incipientes fazer reflexões dessa espécie, já que elas careciam do entendimento e do espírito social que lhes permitiriam discernir o valor dessa legislação. Logo, restava ao Legislador persuadir o povo sem convencê-lo, invocando o único argumento válido para os seus ouvidos: a autoridade divina. Tais ideias levantam um problema crucial acerca de outros aspectos do pensamento de Rousseau. Para o filósofo, as leis elaboradas pelo Legislador somente têm validade quando aprovadas pela vontade do povo soberano. Porém, é possível perguntar, como faz Hilail Gildin : “Pode uma sociedade baseada em um código que as pessoas foram enganadas para aceitar porque acreditavam que ele expressasse a vontade divina, e que um povo não ousaria modificar por essa mesma razão, ser uma sociedade na qual o povo vê a si mesmo como única fonte legítima da lei?”

Palavras-chave: Rousseau; Legislador; religião; soberania.

Os “mitos fundadores” das cidades e dos Estados são um

¹ Recebido: 15-03-2016/ Aceito: 31-05-2016/ Publicado on-line: 31-07-2017.

² Renato Moscateli é Professor de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, Brasil.

tema analisado nas obras de diversos pensadores políticos, desde Platão até Rousseau, passando por Maquiavel e Hobbes. Esses autores enfatizam que, a fim de assegurar a aceitação e a manutenção das leis e instituições que conceberam para determinados povos, certos legisladores usaram o artifício de apresentar suas próprias palavras como se elas lhes tivessem sido transmitidas pelos deuses, para que aqueles que as ouvissem passassem a respeitá-las como mandamentos sagrados³. No *Contrato Social*, esse tema é abordado por Rousseau no capítulo sobre o Legislador, e o que pretendo fazer nas próximas páginas é discutir algumas hipóteses interpretativas sobre o papel dessa figura extraordinária e da religião na fundação dos Estados, bem como sua relação complexa com uma soberania popular que seja coerente com os princípios do direito político do filósofo genebrino.

3 Ver A República, livro 3 (414a-415e), onde o personagem Sócrates descreve a “nobre mentira” que seria contada aos habitantes da cidade ideal para assegurar que cada um se contentasse em viver desempenhando seu papel específico dentro dela. Segundo tal fábula, a eles seria dito que haviam sido “moldados e criados no interior da terra, tanto eles, como as suas armas e o restante equipamento; e que, depois de eles estarem completamente forjados, a terra, como sua mãe que era, os deu à luz, e que agora devem cuidar do lugar em que se encontram como de uma mãe e ama, e defendê-la, se alguém for contra ela, e considerar os outros cidadãos como irmãos, nascidos da terra. [...] ‘Vós sois efectivamente todos irmãos nesta cidade’ – como diremos ao contar-lhes a história, ‘mas o deus que vos modelou, àqueles que eram aptos para governar, misturou-lhes ouro na sua composição, motivo por que são mais preciosos; aos auxiliares, prata; ferro e bronze aos lavradores e demais artífices.’” (PLATÃO, s. d., p. 155-156) Ver também o *Leviatã*, capítulo XII, onde Hobbes descreve o uso político da religião comumente feito pelos fundadores e legisladores de Estados entre os gentios, cuja meta era a manutenção da obediência e da paz. Eles incutiam na mente dos homens “a crença de que os preceitos que ditavam a respeito da religião não deviam ser considerados como provenientes de sua própria invenção, mas como os ditames de algum deus, ou outro espírito, ou então de que eles próprios eram de natureza superior à dos simples mortais, a fim de que suas leis fossem mais facilmente aceitas” (1988, p. 77). A tradução deste excerto de Hobbes, bem como dos demais textos em língua estrangeira, é de minha responsabilidade.

1. A ATUAÇÃO DO LEGISLADOR NA FUNDAÇÃO DA REPÚBLICA, A RELIGIÃO CIVIL E O PROBLEMA DA SOBERANIA

No capítulo sobre a religião civil do *Contrato Social*⁴, que complementa aquele a respeito do Legislador, Rousseau explica que a teocracia era a forma de governo mais comum no início da história dos povos, pois os homens de então acreditavam que não tinham outros reis além de suas divindades, sendo incapazes de conceber a ideia de que seus próprios semelhantes os regiam. Consequentemente, cada povo cultuava seu “deus nacional”, e num contexto em que a fé e a política estavam intimamente ligadas, os “pais das nações” – nome dado por Rousseau a esses Legisladores – tinham de lançar mão da religião para obter sucesso. Desse modo, mesmo que as sábias máximas que eles propunham houvessem sido elaboradas por meio de sua razão sublime, precisavam transmiti-las como se fossem ditames dos deuses, “a fim de que os povos, submissos às leis do Estado como às da natureza, e reconhecendo o mesmo poder na formação do homem e na da cidade, obedecessem com liberdade e suportassem docilmente o jugo da felicidade pública” (2003, p. 383)⁵. O uso desta estratégia faz sentido na conjuntura descrita por Rousseau, mas não deixa de colocar um problema complexo se a considerarmos no quadro mais amplo do pensamento político do autor.

Para Jean-Jacques, é importante ressaltar, o Legislador não detém o poder legislativo, o qual pertence ao povo soberano. Dessa forma, para serem dotadas de validade dentro do corpo político, as leis que ele propõe demandam a

⁴ Livro 4, capítulo 8.

⁵ *Contrato Social*, livro 2, capítulo VII.

sanção do soberano⁶, e ao recebê-la, tornam-se genuínas expressões da vontade geral. Tal exigência faz parte dos requisitos essenciais de legitimidade da república fundada pelo pacto social. Entretanto, a questão que quero levantar a esse respeito, tal como ela foi colocada por Hilail Gildin, é a seguinte:

Pode uma sociedade baseada em um código que as pessoas foram enganadas para aceitar porque acreditavam que ele expressasse a vontade divina, e que um povo não ousaria modificar por essa mesma razão, ser uma sociedade na qual o povo vê a si mesmo como única fonte legítima da lei? Um povo que acredita que os deuses sejam seus governantes pode acreditar em si mesmo como sendo soberano? (GILDIN, 1983, p. 72)

Gildin considera que a resposta implícita nas obras de Rousseau foi negativa, justamente por causa das características dos povos nos primórdios de sua história política. Afinal, é difícil imaginar que os homens que não reconheciam senão os deuses como governantes pudessem ver a si mesmos como os autores das leis sob as quais viviam. Na interpretação do genebrino, quando indivíduos como Moisés, Numa ou Maomé⁷ atuaram como Legisladores para seus

⁶ Igualmente, o Legislador não deve ter poderes executivos, sua posição no Estado não sendo nem magistratura nem soberania, pois “aquele que comanda os homens não deve comandar as leis, aquele que comanda as leis não deve comandar os homens” (2003, p. 382). Porém, entre os exemplos históricos dados por Rousseau, essa distinção entre Legislador e governante nem sempre é tão clara. No *Contrato Social*, o autor lembra que Licurgo abdicou da realeza antes de dar leis aos espartanos, mas os outros casos citados nas *Considerações sobre o governo da Polônia* são diferentes: Numa foi rei dos romanos, e Moisés, embora não tivesse um posto oficial como governante, foi o mais próximo de um líder político que os hebreus tiveram nos anos em que ele os guiou através do deserto.

⁷ No capítulo do *Contrato Social* sobre o Legislador, Maomé não é citado pelo nome, mas apenas pela designação de “o filho de Ismael”. Assim como a durabilidade da lei de Moisés era louvada por Rousseau, a das leis de Maomé também lhe parecia um prodígio digno de admiração, uma vez que, passados dez séculos após a morte do profeta, elas regiam metade do mundo. Portanto, ambos haviam sido grandes homens, e não os impostores que certos filósofos orgulhosos caluniavam; na perspectiva do verdadeiro político, as instituições que eles criaram traziam a marca de um grande e poderoso gênio.

povos, eles não os conclamaram a compor assembleias para deliberar racionalmente sobre a adequação de suas leis ao bem público. Na visão de Rousseau, essas nações incipientes ainda não dispunham do espírito social necessário para fazer reflexões dessa espécie e julgar corretamente acerca do valor das boas instituições que lhes estavam sendo oferecidas. Por tudo isso, cabia ao Legislador persuadir o povo sem convencê-lo, utilizando a linguagem da religião e a autoridade divina para tanto. Tratava-se de uma abordagem que apelava diretamente aos sentimentos dos espectadores, obtendo deles uma poderosa adesão emotiva para assegurar seu consentimento.

Uma nova pergunta pode então ser colocada: de que maneira um povo adquire a consciência de que a soberania reside nele, compreendendo, portanto, que qualquer lei obtém legitimidade apenas de sua vontade geral? Uma hipótese possível para lidar com esse problema é a de que a solução residiria em um processo educativo que requer algum tempo para surtir efeitos: à medida que, geração após geração, o espírito social engendrado pelas boas instituições e leis se consolidasse entre os cidadãos, eles assumiriam a responsabilidade pelas novas leis que se fizessem necessárias para a comunidade, bem como enxergariam as verdadeiras razões da legislação que, no passado, lhes foi dada sob o manto dos mandamentos sobrenaturais. Tratar-se-ia, pois, de um aprendizado cívico começado sob a tutela do Legislador, cujos desdobramentos levariam as vontades de todos a se converter na vontade geral graças à transformação da natureza humana efetuada quando os indivíduos são preparados, desde a infância, para compreenderem a si próprios como possuidores de direitos e de deveres no interior do Estado. Fazendo um paralelo entre esse quadro e o da

formação individual presente no *Emílio*, Patrick Riley escreve que,

ao término de seu percurso educativo, a sociedade política estaria finalmente em posição de dizer o que Emílio diz [ao preceptor] no fim de sua educação “doméstica”: “Eu decidi ser o que você fez de mim.” Neste ponto (de “decisão”), haveria uma ‘união de entendimento e vontade’ na política, mas uma na qual o ‘entendimento’ não é mais a posse privada de um Numa ou de um Licurgo. (Riley, 2001, p. 133)

A crença na possibilidade de êxito desse processo aponta para um viés otimista acerca da perfectibilidade humana⁸, confiando em que a passagem do estado de natureza à sociedade civil realmente pode ser uma “mudança notável”, embora não instantânea, mediante a qual a justiça toma o lugar do instinto, a voz do dever se torna mais forte do que os impulsos físicos, e a razão passa a ser um guia mais seguro do que as meras inclinações particulares.⁹

Essa “solução pedagógica” para a formação da soberania autoconsciente parece muito coerente quando se leva em consideração o quanto Rousseau enfatizou a educação pública como parte essencial do regime republicano, sobretudo em textos como o verbete sobre a *Economia política* (escrito para a *Enciclopédia* de Diderot) e as *Considerações sobre o governo da Polônia*. É essa educação que converte o homem em cidadão, incutindo nele os valores da comunidade na qual está inserido, possibilitando que ele tenha interesses compartilhados com seus compatriotas, o que constitui a própria base da vontade geral. Afinal, por natu-

⁸ Sobre esse conceito que nomeia o potencial aparentemente ilimitado de aquisição de novos conhecimentos e maneiras de ser pelos homens, ver o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (*Segundo Discurso*).

⁹ Ver o *Contrato Social*, livro 1, capítulo 8.

reza, a paixão do amor-de-si faz com que as preocupações do indivíduo limitem-se ao que é relativo ao seu bem-estar,¹⁰ de modo que ele precisa aprender a ampliar seus horizontes morais e sentimentais para abarcar o bem de outrem, até mesmo a estender o seu amor-de-si para incluir um “eu coletivo”¹¹, o que nem sempre se dá com facilidade. No âmbito político, como esse outrem é uma nação composta por milhares de pessoas, os desafios são significativamente maiores, fato reconhecido por Rousseau ao dizer que as nações também devem passar por um caminho de amadurecimento até estarem em condições de receber boas leis, e infelizmente muitas delas jamais alcançariam tal situação propícia¹².

Apesar de ser necessária durante toda a existência da república para inspirar a virtude nos membros do corpo político – isto é, o amor à pátria e às leis que protegem sua liberdade –, a educação cívica também tem seu ponto de partida dado pelo Legislador. Entretanto, é justamente a continuidade desse trabalho formativo iniciado pelo Legislador que, de acordo com Leo Strauss, coloca uma dificuldade importante para a viabilidade da solução pedagógica mencionada há pouco. Strauss faz uma diferenciação entre a filosofia política, tal como a elaborada por Rousseau no *Contrato Social*, e as práticas políticas realizadas por pessoas como os Legisladores. A partir dessa distinção, ele afirma que a tarefa de transformar o homem em cidadão é um

¹⁰ Sobre o amor-de-si, ver o *Segundo Discurso* (em especial a nota XV) e o livro 3 do *Emílio*.

¹¹ Como se lê no *Contrato Social*, livro 1, capítulo 6, a associação dos indivíduos por meio do pacto fundador do Estado “produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos a assembleia tem de vozes, o qual recebe deste mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade.” (ROUSSEAU, 2003, p. 361). Acerca do movimento de expansão do amor-de-si, ver a tese de Marisa Alves Vento (2013).

¹² Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo 8.

problema que “pode apenas ser colocado pela filosofia política; ele não pode ser resolvido por ela; ou, mais precisamente, sua solução é posta em perigo pela própria filosofia política que leva a ela” (STRAUSS, 1947, p. 481). A explicação para isso reside na constatação de que, ao atribuir uma origem divina a seus códigos de leis, os Legisladores empregam argumentos cujos alicerces estão na fé, e não na razão. Desse modo, o exercício e a difusão da filosofia política, como reflexão acerca dos procedimentos empregados para a instituição do Estado, permitem que esses procedimentos sejam analisados racionalmente, o que leva ao “desencantamento” dos cidadãos em relação à fundação da república e ao código de leis sob o qual concordaram viver. Ora, propõe Strauss,

poderíamos pensar que, uma vez que o código esteja ratificado, um “espírito social” desenvolvido e a sábia legislação aceita em razão de sua sabedoria comprovada em vez de sua suposta origem, a crença na origem divina do código não seria mais requerida; mas essa sugestão negligencia o fato de que o respeito vívido pelas velhas leis, “o preconceito da antiguidade” que é indispensável para a saúde do corpo político, dificilmente pode sobreviver ao “desmascaramento” público dos relatos sobre a origem delas. Em outras palavras, a transformação do homem natural em cidadão é um problema contemporâneo à própria sociedade e, portanto, a sociedade tem uma necessidade contínua de, pelo menos, um equivalente para a ação misteriosa e inspiradora de reverência do Legislador. (1947, p. 481-482)

Tal equivalente encontra-se nos costumes, tradições e, não podemos esquecer, nos preceitos da religião civil, entre eles o da sacralidade das leis e do contrato social.¹³

No tocante aos costumes, vale lembrar que Rousseau

¹³ Ver o *Contrato Social*, livro 4, capítulo 8.

os considerava o tipo de lei mais importante¹⁴, embora eles não fossem leis aprovadas nas assembleias soberanas como atos da vontade geral. Sendo a moral do povo, eles deveriam ser difundidos pelo Legislador e preservados por meio da educação dos cidadãos e por instituições similares à censura da Roma Antiga, que expressariam a opinião pública a respeito dos comportamentos e crenças vistos como apropriados a uma sociedade republicana.¹⁵ A profissão de fé civil, por sua vez, teria de ser estabelecida pelo soberano mediante um conjunto mínimo de dogmas a serem seguidos por todos os cidadãos, independentemente de qual religião em particular eles adotassem. Com o dogma da santidade do contrato social e das leis¹⁶, Rousseau sugere um modo de contribuir para a perenidade da constituição do corpo político, dando à legislação uma força maior do que ela possui por si mesma, na medida em que esse preceito sacraliza a ordem civil. Na *Carta a Christophe de Beaumont*, o filósofo torna explícito o tipo de crença que ele esperava estar difundida entre os cidadãos de uma república se esse dogma fosse internalizado, ou seja, a crença de que “quem desobedece às leis desobedece a Deus” (ROUSSEAU, 1980, p. 978). A fim de que isso ocorresse, antes de tudo seria necessário o êxito do Legislador ao empregar estrategicamente a religião no momento da fundação do Estado. Após a consolidação dos alicerces lançados por ele, os esforços dos cidadãos deveriam se dar no sentido de preservar as instituições políticas vigentes¹⁷, algo favore-

¹⁴ Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo 12.

¹⁵ Ver o *Contrato Social*, livro 4, capítulo 7.

¹⁶ Além desse preceito, a profissão de fé civil incluiria também: a existência de uma divindade poderosa, inteligente, beneficente, providente e providente; a vida após a morte; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a exclusão dos cultos intolerantes.

¹⁷ Ver as *Cartas escritas da montanha*, oitava carta: “Nos Estados onde o governo e as leis já estão Cont.

cido pela veneração que eles aprenderiam a ter diante das leis sob as quais viviam como homens livres. Tal reverência evitaria que eles abalassem, ainda que involuntariamente, as bases da boa ordem pública¹⁸.

Nessa perspectiva, Strauss ressalta, para que o corpo político possa manter sua coesão e estabilidade ao longo do tempo, é preciso que os cidadãos continuem acreditando naqueles mesmos relatos sobrenaturais, feitos pelo Legislador, que seus ancestrais foram persuadidos a tomar como verdadeiros, relatos que a filosofia política busca desconstruir em seu esforço de esclarecimento. Portanto, conclui o comentador, “A sociedade mantém-se ou cai mediante um obscurecimento específico contra o qual a filosofia se revolta. O problema posto pela filosofia política deve ser esquecido, se funcionar a solução à qual a filosofia política leva” (STRAUSS, 1947, p. 482). Boa parte dos argumentos indicados por Strauss para autorizar esse entendimento das teses rousseauianas vem do *Discurso sobre as ciências e as artes*, texto no qual Jean-Jacques reiteradamente defende a ideia de que o povo em geral precisa aprender quais são seus deveres para com a sociedade, e não se dedicar aos es-

assentados, deve-se, o quanto se puder, evitar tocar neles, e sobretudo nas pequenas repúblicas, nas quais o menor abalo desune tudo. A aversão pelas novidades é, pois, geralmente bem fundada” (2003, p. 846). A esse respeito, Roger D. Masters escreve que “Embora a lógica do direito político enfatize a legitimidade de se mudar as leis em qualquer momento, a arte da política é dirigida para o desenvolvimento de hábitos e opiniões que tornam o exercício desse direito desnecessário” (1968, p. 383)

¹⁸ No *Segundo Discurso*, embora ainda não tivesse elaborado completamente sua concepção de soberania, Rousseau não deixa de sublinhar a importância da religião como apoio à ordem pública. Falando das terríveis dissensões que poderiam surgir do direito dos cidadãos de renunciar à obediência em relação aos magistrados, ele diz que “os governos humanos necessitavam de uma base mais sólida do que a simples razão e [...] era necessário à tranquilidade pública que a vontade divina interviesse para dar à autoridade soberana um caráter sagrado e inviolável que privasse os súditos do funesto direito de dispor dela. Mesmo que a religião só houvesse trazido esse bem aos homens, já bastaria para que todos devessem prezá-la e adotá-la, mesmo com seus abusos, porquanto ela poupa ainda mais sangue do que o faz correr o fanatismo.” (2003, p. 186)

tudos próprios das artes e das ciências. Em um ponto de sua réplica às críticas de Bordes sobre o *Discurso*, ele expõe essa tese tendo em vista o trabalho dos indivíduos responsáveis pelo ordenamento dos corpos políticos: “A Grécia deveu seus costumes e suas leis a filósofos e legisladores. Sei disso. Eu já disse cem vezes que é bom que existam filósofos, desde que o povo não se proponha a sê-lo” (ROUSSEAU, 2003, p. 78). Conseqüentemente, se a interpretação de Strauss estiver correta, a educação para a cidadania defendida por Rousseau não deveria incluir ensinamentos sobre o direito político que colocassem em dúvida a sacralidade das antigas leis, pois, como o genebrino afirma no capítulo sobre a religião civil, “Tudo o que rompe a unidade social nada vale” (2003, p. 464), e a própria filosofia, nesse caso, poderia ser destrutiva para a preservação da república, cujos membros têm de compartilhar certos dogmas religiosos como “sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser bom cidadão e súdito fiel” (2003, p. 468)¹⁹.

Tendo em vista a complexidade dessas questões que ligam a política e a religião nas teses de Rousseau, penso que

¹⁹ Na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau faz algumas observações que, segundo Strauss, reforçam essa interpretação: “Há preconceitos que é preciso respeitar? Pode ser, mas apenas quando todo o resto está em ordem e não se possa eliminá-los sem eliminar também aquilo que os redime; deixa-se então permanecer o mal por amor ao bem” (1980, p. 967). Alguns desses preconceitos seriam justamente as crenças que o Legislador difunde nos primórdios da república, ou seja, aquelas relativas à sacralidade das leis e do contrato social. Contudo, a própria continuidade desse excerto mostra que, em uma sociedade já corrompida, as coisas seriam diferentes: “quando o estado das coisas é tal que nada mais poderia mudar senão para melhor, os preconceitos são tão respeitáveis que seja preciso sacrificar a eles a razão, a virtude, a justiça e todo o bem que a verdade poderia fazer aos homens?” Nesse contexto, diz Strauss, Rousseau considerava que “apenas a ciência, e mesmo o esclarecimento geral, pode prover o homem com uma dose de alívio. Em uma sociedade onde não é mais necessário ou desejável que quaisquer preconceitos sejam respeitados, podemos discutir livremente os fundamentos sagrados da sociedade e buscar livremente não apenas os remédios para os abusos predominantes, mas o que seria simplesmente a melhor solução para o problema político. Sob tais condições, a exposição direta e científica dessa solução seria, na pior das hipóteses, um passatempo inocente” (1947, p. 479).

seria interessante enriquecer a análise delas vendo como se aplicam a dois povos históricos examinados pelo filósofo, um antigo e outro moderno, o que pode fornecer novos elementos a se ponderar. Vou começar pelo caso da Roma Antiga e depois passarei ao da Córsega do século XVIII.

2. POLÍTICA E RELIGIÃO EM DUAS FUNDAÇÕES REPUBLICANAS: ROMA E CÓRSEGA

Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, em um capítulo intitulado “Espírito das antigas instituições”, Rousseau critica as nações modernas por contarem apenas com “fazedores de leis” e não com verdadeiros Legisladores tais como os da Antiguidade, citando então Licurgo, Moisés e Numa como grandes exemplos de sabedoria política. Quanto ao terceiro deles, o filósofo o descreve como o verdadeiro fundador de Roma e explica que, embora antes dele Rômulo tenha reunido um grupo de bandidos para viver nas terras da cidade que havia criado, foi Numa que tornou essa obra durável e sólida

ao unir esses bandidos em um corpo indissolúvel, ao transformá-los em cidadãos menos por meio de leis, de que sua rústica pobreza ainda não tinha necessidade, do que por meio de instituições doces que os ligavam uns aos outros e todos ao seu território, tornando, enfim, sua cidade sagrada mediante esses ritos frívolos e supersticiosos na aparência, dos quais tão poucas pessoas percebem a força e o efeito (ROUSSEAU, 2003, p. 917-918).

Desse modo, vê-se que o trabalho de Numa não foi o de criar um código de legislação para os romanos, mas o de forjar a união moral entre eles empregando a religião para atingir esse objetivo. Neste sentido, pode-se dizer que ele se dedicou a forjar a chave inquebrantável do Estado, para

usar a expressão de Rousseau no *Contrato Social*²⁰, pois estabeleceu costumes e práticas voltados à comunhão espiritual dos membros do corpo político, a base sem a qual as leis propriamente ditas dificilmente conseguiriam a adesão íntima dos indivíduos. Essa importância crucial da atuação de Numa era reconhecida pelos próprios romanos mesmo tendo se passado vários séculos desde o fim do seu reinado lendário. Em *Da república*²¹, após descrever os ritos e sacerdócios instituídos por Numa e ainda venerados em Roma, Marco Túlio Cícero diz que eles

submeteram ao jugo benéfico das cerimônias religiosas os espíritos habituados à guerra e que só respiravam os combates. [...] Ele [Numa] abriu os mercados, estabeleceu os jogos, buscou todos os meios de aproximar e reunir os homens. Por meio de todas as instituições, ele atraiu à humanidade e à doçura esses espíritos que a vida guerreira tinha tornado cruéis e ferozes. Após ter reinado assim em meio à paz e à concórdia durante quarenta e nove anos [...], morreu deixando na república as duas garantias mais sólidas de um futuro poderoso, a religião e a humanidade, colocadas em posição de honra por seus cuidados. (1869, p. 308-309)

É interessante observar que a avaliação de Rousseau sobre a relevância política de Numa para a fundação de Roma tinha também um precedente nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, de Nicolau Maquiavel. De fato, comparando os legados de Rômulo e de Numa para a cidade, o escritor florentino não mostra dúvidas ao dizer que o segundo merecia maior reconhecimento, por ter estimulado crenças religiosas apropriadas à grandeza política e militar de Roma. Na sequência, ele enfatiza o método astucioso empregado por Numa para fazer com que seus no-

²⁰ Ver o livro 2, capítulo VII.

²¹ Livro 2, capítulo XIV.

vos ordenamentos fossem aceitos, ou seja, apresentá-los ao povo como sendo os conselhos que lhe haviam sido dados por uma divindade. Considerando tal modo de ação como exemplar, é nesse momento que Maquiavel faz a observação geral que posteriormente Rousseau citaria no *Contrato Social*:

nunca houve ordenador de leis extraordinárias, em povo nenhum, que não recorresse a Deus, porque de outra maneira elas não seriam aceitas: pois há muitas boas coisas que os homens prudentes conhecem, mas que não têm em si razões evidentes para poderem convencer os outros. Por isso, os homens sábios, que querem desembaraçar-se dessa dificuldade, recorrem a Deus (MAQUIAVEL, 2007, p. 50)²².

Entretanto, por mais que a obra de Numa como Legislador tenha sido fundamental, ela não deu aos romanos uma legislação completa para reger suas demandas políticas, civis e criminais. De acordo com os relatos tradicionais da história de Roma, no período monárquico sequer existiam leis escritas para a administração da cidade, sendo que os *mos maiorum* – costumes ancestrais – guiavam a vida pública, tanto no que dizia respeito às ações dos reis, senadores e magistrados, quanto nas relações entre patrícios e plebeus. Com a instauração da república no final do século VI a.C., fortaleceram-se as reivindicações da plebe para que o direito fosse sistematizado e escrito, de modo a poder ser conhecido por todos, evitando-se as arbitrariedades. Como resultado disso, em 451 a.C. dez cidadãos foram eleitos para a tarefa de registrar as leis que, a partir de então, seriam a fonte do direito público e privado romano. Após dois anos de atividade, os decênviros, como ficaram conhecidos,

²² *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, primeira parte, capítulo XI.

produziram a célebre Lei das Doze Tábuas, acontecimento ao qual Rousseau faz referência no *Contrato Social* como exemplo da interação entre o Legislador e o soberano. Nesse caso, embora a assembleia popular não tivesse sido a responsável pela elaboração das leis, ela precisava dar-lhes livremente seu consentimento, isto é, a sanção da vontade geral. Na medida em que fizeram isso, os cidadãos tornam-se tão responsáveis pelas leis quanto se as tivessem concebido em suas próprias mentes, pois as aprovaram como depositários conjuntos da autoridade máxima dentro do corpo político. É esse o sentido do discurso dos decênviros citado por Rousseau: “*Nada do que vos propomos, diziam eles ao povo, pode passar como lei sem o vosso consentimento. Romanos, sede vós mesmos os autores das leis que devem fazer a vossa felicidade*” (2003, p. 382-383)²³.

Vemos que Rousseau aborda dois tipos distintos de Legisladores atuando em Roma, cada qual em uma fase específica da história do Estado²⁴. Se nos primórdios da cidade o rei Numa se apresentou aos súditos como um mero porta-voz da sabedoria divina, os decênviros, por sua vez, redigiram leis como agentes políticos escolhidos pelo povo e que se reportaram a ele, expressamente, na qualidade de fonte de toda a legitimidade jurídica. Esse segundo momento da legislação indica um amadurecimento substancial do exercício da soberania, o qual se deu, em grande medida, como efeito da crise política que ocorreu em Roma no final do século VI a.C. Na perspectiva de Rousseau, essa crise podia ser caracterizada como um dos raros exemplos daquelas revoluções violentas que provocam rupturas essen-

²³ *Contrato Social*, livro 2, capítulo VII.

²⁴ Acerca dessa proposta de diferenciar os tipos de Legisladores, ver Gildin (1983, p. 72 e seguintes).

ciais na história dos povos, fazendo-os renascer mediante o sentimento de horror por um passado de servidão²⁵. Nesse momento em que houve a queda da monarquia, diz o filósofo, o governo estabelecido por Rômulo

pereceu antes do tempo, como se vê um recém-nascido morrer antes de atingir a idade adulta. A expulsão dos Tarquínios foi a verdadeira época de nascimento da república [...]. A forma de governo, sempre incerta e flutuante, só foi fixada [...] depois do estabelecimento dos tribunos. Só então houve um verdadeiro Governo e uma verdadeira democracia. O povo, com efeito, não era somente soberano, mas também magistrado e juiz (ROUSSEAU, 2003, p. 421-422)²⁶.

Sem dúvida, todas essas mudanças não aconteceram de um dia para outro. Ao sair da opressão de seus últimos reis, os romanos formavam, nas palavras de Rousseau, um “populacho estúpido que era preciso conduzir e governar com a maior sabedoria, a fim de que se acostumassem, pouco a pouco, a respirar o ar saudável da liberdade” e “adquirissem paulatinamente a severidade de costumes e a altivez de coragem que fizeram dele, enfim, o mais respeitável de todos os povos” (2003, p. 113)²⁷. Nesse contexto, os atos admiráveis de certos personagens públicos serviam como lições a serem aprendidas pelos demais cidadãos, feitos impressionantes que falavam mais alto do que simples discursos. Entre eles, Jean-Jacques destaca o exemplo notável de Lúcio Júnio Brutus, o cônsul que mandou executar seus dois filhos como traidores por terem participado de uma conspiração para a volta da monarquia. Vencendo seus sentimentos paternos em nome de virtude cívica, Brutus mostrou ao povo que a devoção pela república deveria ser

²⁵ Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo VIII.

²⁶ *Contrato Social*, livro 3, capítulo X.

²⁷ Dedicatória do *Segundo Discurso*.

a maior aspiração de todos²⁸.

Vale lembrar que a política de Roma, durante os primeiros séculos da cidade, era dominada pelos patrícios. Porém, como Rousseau aponta, a plebe passou a demandar novos direitos no regime republicano, e um dos marcos dessa luta foi a criação de seu próprio tribunato que remonta, segundo a tradição, à retirada dos plebeus para o Monte Sagrado, quando eles ameaçaram abandonar Roma se não obtivessem a permissão de eleger representantes para defender seus interesses. Surgiram assim os tribunos da plebe, com seu poder de veto sobre as demais instituições da cidade, cuja atuação ampliou, de forma significativa, a participação popular nos assuntos públicos²⁹.

Isso era visível também no crescimento da importância dos comícios nos séculos seguintes da república. Eles eram as assembleias populares nas quais os romanos aprovaram ou rejeitaram muitas propostas de leis que lhes foram apresentadas. Rousseau analisou o funcionamento desses comícios no livro 4 do *Contrato Social*, a fim de demonstrar que Roma cumpriu um critério fundamental para a legitimidade do pacto social, ou seja, o de que todos os cidadãos podiam participar dos sufrágios em que a vontade geral devia se pronunciar. Assim, conclui o autor, “o povo romano era

²⁸ Ver a *Última resposta a Bordes* (ROUSSEAU, 2003, p. 88-89). Na *Carta a Franquières*, Rousseau escreve que “Essa palavra, virtude, significa força. Não há virtude sem combate, nem ela existe sem vitória. A virtude não consiste somente em ser justo, mas em sê-lo triunfando sobre suas paixões, reinando sobre seu próprio coração. [...] Brutus fazendo morrer seus filhos podia ser apenas justo. Mas Brutus era um pai terno; para fazer seu dever, ele dilacerou suas entranhas, e Brutus foi virtuoso” (1890, p. 1.143). Acerca do poder persuasivo de atos como o de Brutus, ver os comentários de Kelly (1987, p. 330-331). Também no tratamento dessa questão, Maquiavel é um antecessor de Rousseau, pois o florentino já havia falado sobre a necessidade de demonstrações de grande *virtù* e de atos públicos exemplares para a preservação da república. Ver os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, especialmente os capítulos I e III da terceira parte.

²⁹ Sobre como Rousseau concebia o papel do tribunato na república, ver o *Contrato Social*, livro 4, capítulo V.

verdadeiramente soberano de direito e de fato” (2003, p. 449)³⁰, e portanto digno de ser chamado de “o mais livre e poderoso da Terra”.

Tal afirmação não quer dizer que os fundamentos sagrados lançados por Numa tenham desaparecido, como se o trabalho feito por ele em termos de religião, costumes e opinião pública houvesse se tornado desnecessário tão logo as instituições republicanas se consolidaram. As práticas políticas romanas sempre estiveram intimamente entrelaçadas com cerimônias e crenças religiosas. Por exemplo, mesmo a realização dos comícios devia se dar, entre outros critérios, em ocasiões propícias de acordo com os auspícios consultados pelos áugures responsáveis por interpretar a vontade divina, o que também ocorria em relação a outras decisões importantes tomadas pelos magistrados, pois elas eram vinculadas a essas consultas. Os próprios tribunos da plebe, para assumirem seu posto, submetiam-se a uma cerimônia pela qual seus corpos eram consagrados aos deuses, tornando-se sacrossantos, isto é, invioláveis³¹, para que o temor ao sobrenatural se conjugasse ao respeito pelo poder civil que lhes havia sido confiado. Existia, dessa maneira, um forte elemento sagrado e tradicional acompanhando a política de Roma, e Rousseau reconhece que Estados como esse são do tipo em que os costumes têm mais força do que as leis positivas³².

Diante disso, seria possível dizer que, pelo menos em certa medida, os romanos alcançaram a união entre entendimento e vontade que caracteriza um povo consciente de sua autoridade soberana. Da fundação mítica de sua cida-

³⁰ *Contrato Social*, livro 4, capítulo IV.

³¹ Ver o capítulo 7 de *A cidade antiga*, de Fustel de Coulanges (1900).

³² Ver *Fragmentos políticos*, “Do pacto social”, n° 20 (ROUSSEAU, 2003, p. 488).

de até a construção do governo republicano, veem-se os esforços feitos por diferentes gerações para ampliar os espaços de participação cívica, difundindo-se a percepção de que cabia aos homens, sob os olhares dos deuses, legislar em conformidade com o bem público, o que se dava, segundo Rousseau, pela poderosa virtude que reinava em Roma, “virtude engendrada pelo horror da tirania e dos crimes dos tiranos, e pelo amor inato da pátria” (2003, p. 262), cuja consequência era fazer de todas as casas verdadeiras escolas de cidadania. Essa educação patriótica, aliada à própria experiência de viver em um corpo político dotado de liberdade, onde cada cidadão tinha o direito de dar seu voto nos sufrágios, contribuiu para formar o espírito social necessário não apenas para que as deliberações fossem sábias, mas igualmente para que ocorresse a confluência entre as vontades individuais e a vontade geral³³.

Tendo visto o caso de Roma, podemos passar agora ao da Córsega. Logo de início, sugiro retomar a afirmação contida no *Contrato Social*³⁴ segundo a qual “jamais um Estado foi fundado sem que a religião lhe servisse de base” (2003, p. 464), para levantar a questão: de acordo com o próprio Rousseau, a Córsega seria uma exceção a essa regra? Como é bem sabido, após sua menção elogiosa à Córsega como sendo o único país da Europa ainda capaz de receber uma boa legislação³⁵, Rousseau foi convidado a redigir um projeto de constituição para a república que havia sido criada na ilha com a independência em relação ao domínio genovês. Entre as muitas recomendações que o filósofo faz aos corsos em seu projeto, é importante notar

³³ Ver o *Contrato Social*, livro 4, capítulo II.

³⁴ No livro 4, capítulo VIII.

³⁵ Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo X.

que a religião quase não aparece, como se esse novo corpo político não precisasse seguir o mesmo caminho trilhado pelos da Antiguidade no estabelecimento de suas leis. De fato, Rousseau não diz, em momento algum, que a constituição da Córsega deveria ser apresentada aos cidadãos como fruto de um mandamento divino a fim de que eles a vissem como algo sagrado. Nesse caso, não há um Legislador recorrendo ao sobrenatural para persuadir o povo a aceitar suas leis. Muito pelo contrário, na qualidade de Legislador-Conselheiro, para usar a expressão de Salinas Fortes³⁶, Rousseau emprega o discurso racional da filosofia política para convencer os corsos sobre a sabedoria das recomendações que lhes estava dirigindo, desde as referentes à forma de governo até as que deveriam regulamentar o acesso à cidadania e o sistema econômico na ilha.

Essa abordagem poderia ser explicada com base em vários fatores, entre eles o público e a época para a qual ela se destinava. Como Rousseau escreveu o projeto dirigindo-se aos corsos em geral, não faria sentido usar a estratégia clássica do Legislador, a qual não seria bem-sucedida, uma vez que o autor teria de contar não apenas com as circunstâncias favoráveis, mas também com as qualidades pessoais extraordinárias descritas no *Contrato Social* para obter credibilidade, ou seja, circunstâncias e qualidades de que ele certamente não dispunha. Afinal, como Rousseau mesmo diz, “não cabe a qualquer um fazer os deuses fala-

³⁶ Conforme Salinas, há várias espécies de ação política, cada qual com uma viabilidade que depende do momento de sua execução: “Ao termo inicial, quando a instituição de um *corpo político* quase perfeito ainda é possível, corresponde a ação do Legislador propriamente dito, de Licurgo, Moisés, Numa. Ao termo final, quando já nada mais é possível fazer, corresponde a ação do Pedagogo. [...] Entre estes dois termos extremos, dois outros tipos poderiam ser distinguidos. De um lado, temos a figura do Legislador conselheiro, assessor técnico dos governantes. Seria o caso do próprio Rousseau, diante da Polônia ou da Córsega. De outro, o publicista, ou o escritor político” (SALINAS FORTES, 1976, p. 123).

rem, nem ser acreditado quando se anuncia como intérprete deles” (2003, p. 384)³⁷. Para isso, é preciso uma grande alma, um gênio sublime que saiba cativar os homens com um discurso carismático, tal qual o dos sábios do passado que falavam ao povo com uma linguagem encantadora e cheia de energia, em uma época na qual a eloquência constituía uma força política³⁸. Consciente desses fatos e de que seu público era formado por homens do século XVIII, Rousseau lhes dirige a palavra por meio de uma língua que vale mais escrita do que falada, e que se presta ao raciocínio em vez de aos discursos arrebatadores³⁹. Em uma passagem do livro 4 do *Emílio*, ele até mesmo lamenta que esse talvez fosse o único método que restou aos tempos modernos, nos quais “os homens não têm mais influência uns sobre os outros a não ser pela força e pelo interesse, ao passo que os antigos agiam muito mais por meio da persuasão, pelas afeições da alma” (1980, p. 645-646). Assim, Rousseau parece ter deixado a religião de lado como forma de dar maior sustentação aos ordenamentos civis da Córsega, como se o povo da ilha pudesse ter plena ciência, desde o início, de sua responsabilidade soberana na instituição das leis, originando um Estado cujas bases seriam puramente seculares. Em síntese, isso demarcaria uma diferença bastante significativa entre os povos antigos e os modernos no tocante à maneira como deveriam ser conduzidos à vida republicana.

Entretanto, essa hipótese interpretativa precisa ser con-

³⁷ *Contrato Social*, livro 2, capítulo VII.

³⁸ Ver o *Ensaio sobre a origem das línguas*, capítulo XX.

³⁹ Ver *Ensaio sobre a origem das línguas*, capítulo XI. Na *Carta sobre a música francesa*, Rousseau diz: “a língua francesa me parece a dos filósofos e dos sábios. Ela parece feita para ser o órgão da verdade e da razão” (1824, p. 144).

frontada com uma sugestão interessante dada por Rousseau no *Projeto* acerca da realização do pacto social. Se em sua obra anterior sobre os princípios do direito político a celebração do contrato fundador da república não aparece como um fato histórico, e sim como uma ideia reguladora, no texto redigido para os corsos o autor chega a descrevê-la como uma cerimônia real a ser desempenhada por eles, e uma na qual a religião teria um papel de destaque. O ato de estabelecimento dos laços civis, de onde decorreriam os direitos e deveres dos membros do Estado, exigiria que os homens então com vinte anos ou mais prestassem um juramento solene para forjar sua união nacional, juramento pronunciado a céu aberto, com a mão sobre a Bíblia e nos seguintes termos:

Em nome de Deus todo-poderoso e sobre os santos Evangelhos, por um juramento sagrado e irrevogável eu me uno de corpo, de bens, de vontade e de todo meu poder à nação corsa para lhe pertencer em toda propriedade, eu e tudo o que depende de mim. Eu juro viver e morrer por ela, observar todas as suas leis e obedecer aos seus chefes e magistrados legítimos em tudo o que for conforme as leis. Assim Deus me ajude nesta vida e faça misericórdia à minha alma. Viva para sempre a liberdade, a justiça e a república dos corsos. Amém (ROUSSEAU, 2003, p. 943).

Ao firmar desse modo seu compromisso político fundamental, alienando suas pessoas e seus bens à coletividade, os cidadãos da Córsega tomariam o próprio Deus como testemunha da firmeza de seus propósitos, o que demonstra a importância da religião como garantidora do respeito ao pacto social. Nesse ponto, Rousseau recupera o que havia descrito como uma prática comum entre os povos da Antiguidade, quando “Todas as convenções se passavam com solenidade para torná-las mais invioláveis. Antes que a força fosse estabelecida, os deuses eram os magistrados do gê-

nero humano; era diante deles que os particulares faziam seus tratados, suas alianças, pronunciavam suas promessas” (1980, p. 645)⁴⁰. E não obstante as observações críticas feitas no *Contrato Social* sobre a religião cristã como base para os engajamentos civis⁴¹, no *Projeto Rousseau* parte dela para cobrir a criação da república com uma aura sagrada, pois sendo a fé predominante estabelecida na ilha, ela era a única que poderia servir a esse propósito.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A estratégia sugerida por Rousseau para fortalecer a reverência ao pacto social revela que a religião e a política deveriam continuar aliadas na instituição do Estado corso, ainda que não exatamente da mesma forma que na Roma Antiga. Por mais que a soberania popular seja apresentada como o “coração do Estado”, isto é, o poder pelo qual ele subsiste⁴², Rousseau parecia não confiar plenamente que os cidadãos em geral, mesmo em sua época, pudessem zelar pela manutenção do corpo político sem o auxílio da crença em uma autoridade que não derivava diretamente das bases seculares da própria soberania. No *Manuscrito de Genebra*, há um trecho em que essa ideia foi bem sintetizada:

Desde que os homens vivem em sociedade, é-lhes necessária uma re-

⁴⁰ *Emílio*, livro 4.

⁴¹ Ver o capítulo VIII do livro 4. O filósofo via efeitos políticos negativos tanto no credo difundido nos tempos iniciais do cristianismo, quanto na religião cristã institucionalizada pelo clero, especialmente o da Igreja Católica. No primeiro caso, a mensagem sublime do Evangelho levava os fiéis a se despreocuparem com os assuntos públicos de seus Estados, pois lhes dizia que o mais importante era a bem-aventurança na vida após a morte. No segundo caso, as autoridades eclesásticas disputavam a obediência dos cristãos com as autoridades seculares, o que colocava esses cidadãos em um sério dilema no tocante a qual delas deveriam seguir se suas ordens entrassem em conflito, como muitas vezes aconteceu ao longo da história.

⁴² Ver o *Contrato Social*, livro 3, capítulo XI.

ligião que os mantenha nela. *Povo algum jamais subsistiu, nem subsistirá, sem religião*, e se uma não lhe fosse dada, ele próprio faria uma para si ou logo seria destruído. Em todo Estado que pode exigir de seus membros o sacrifício de suas vidas, aquele que não crê na vida futura é necessariamente um covarde ou um louco; mas sabe-se muito bem a que ponto a esperança na vida futura pode levar um fanático a desprezar esta [vida]. Retirai as visões desse fanático, e dai-lhe essa mesma esperança por prêmio da virtude, e fareis dele um verdadeiro cidadão (ROUSSEAU, 2003, p. 336; grifos meus)⁴³.

Certamente, tais palavras não devem levar ao entendimento equivocado de que o filósofo genebrino tenha pretendido colocar a política a serviço da religião ou apoiado um Estado fundamentalista que perseguisse os credos diferentes do único autorizado por suas leis. Muito pelo contrário, ele concorda que os tempos modernos exigem a tolerância de todas as religiões capazes de conviver umas com as outras e cujos dogmas não contrariem os deveres exigidos dos cidadãos⁴⁴. Todavia, ao enfatizar que o fator mítico nunca deveria estar totalmente fora dos horizontes da república, as ideias de Rousseau remetem aos sérios questionamentos enfrentados pelas democracias contemporâneas, cujo intuito de se constituírem como instituições laicas continua sendo continuamente confrontado por demandas religiosas que se traduzem em reivindicações po-

⁴³ Capítulo “Da religião civil”.

⁴⁴ Ver o *Contrato Social*, livro 4, capítulo VIII: “Em todo lugar onde a intolerância religiosa é admitida, é impossível que ela não tenha algum efeito civil; e logo que ele ocorre, o soberano não é mais soberano, mesmo temporalmente. A partir de então, os sacerdotes são os verdadeiros senhores, e os reis são apenas seus funcionários.” (ROUSSEAU, 2003, p. 469) Por outro lado, a tolerância proposta pelo autor não se estenderia aos ateus confessos. Ainda que o soberano não possa obrigar ninguém a acreditar nos preceitos da profissão de fé civil, diz Rousseau, “ele pode banir do Estado quem quer que não creia neles; pode bani-lo não como ímpio, mas como insociável, como incapaz de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar sua vida, se necessário, em prol do dever. Se alguém, depois de ter reconhecido publicamente esses mesmos dogmas, conduzir-se como se não acreditasse neles, deve ser punido com a morte; ele cometeu o maior dos crimes, ele mentiu diante das leis.” (2003, p. 468)

líticas. A solução oferecida por Jean-Jacques – adoção de uma profissão de fé mínima possível de ser conciliada com grande parte dos credos – não parece compatível com a realidade multicultural e pluralista dos Estados atuais, para os quais o liberalismo vem advogando a neutralidade em questões religiosas, entre outros motivos, para preservar a autonomia individual e evitar conflitos dogmáticos com consequências nefastas para a ordem social. Dessa forma, autores como John Rawls (2000) defendem que uma concepção puramente política de justiça deve ser o guia dos cidadãos de sociedades democráticas, mesmo que eles professem doutrinas morais e religiosas bem diferentes. Nesta perspectiva liberal, espera-se que as pessoas sejam capazes de exercer a razoabilidade para não confundir suas crenças privadas – constitutivas de suas visões particulares de vida boa – com seus direitos e deveres civis, o que permitiria um “consenso sobreposto” em favor dos princípios da justiça compartilhados por todos os membros do Estado.

As ideias de Rousseau estariam ultrapassadas, então, por caminharem na contramão dessa busca por traçar fronteiras muito nítidas entre a religião e a política? Não estaria o filósofo consciente de que elas poderiam levar a um patriotismo mesclado de fanatismo religioso? Acerca desses problemas, Christopher Kelly faz algumas ponderações interessantes:

Pode-se perguntar se o julgamento de Rousseau sobre os perigos modernos do governo pela força o levou a dar muito encorajamento, ou deixar uma abertura grande demais, para o fanatismo irracional. No entanto, deve-se admitir que seu foco aparentemente antidemocrático no Legislador revela sua sensibilidade a um problema democrático fundamental: as condições sob as quais o consentimento popular a instituições justas é possível. Ele adverte que uma tentativa de acabar com todos os riscos do fanatismo, elimi-

nando a persuasão não racional, não deixará qualquer alternativa prática ao governo pela força. Ele desafia a tradição liberal a complementar a sua preocupação pelo cálculo racional com uma preocupação pelas condições de persuasão independente de apelos ao interesse. Em suma, o pensamento político de Rousseau representa uma tentativa de fazer justiça a ambos, tanto aos “princípios do direito político” formais e teóricos quanto aos pré-requisitos substantivos para colocar esses princípios em prática (KELLY, 1987, p. 333-334).

Assim como o filósofo genebrino, diversos autores contemporâneos também vêm se posicionando de modo avesso à neutralidade de cunho liberal⁴⁵. Um dos mais destacados dentre eles, Michael J. Sandel, critica a necessidade de separarmos nossas identidades de cidadãos e nossas convicções morais e religiosas. Para ele, “A tentativa de dissociar argumentos de justiça e direitos dos argumentos da vida boa é equivocada por duas razões: primeiro porque nem sempre é possível decidir questões sobre justiça e direitos sem resolver importantes questões morais; segundo porque, mesmo quando isso é possível, pode não ser desejável” (SANDEL, 2012, p. 312). Contrapondo-se às teses de Rawls, Sandel afirma que se as pessoas desejam uma sociedade justa, elas devem avaliar conjuntamente o significado da vida boa e criar uma cultura pública dentro da qual uma discussão crítica possa ocorrer, sem deixar de lado as concepções e os valores morais e religiosos tidos como essenciais para cada um. Isto possibilitaria a definição de políticas do bem comum a serem adotadas pelo Estado e também um revigoramento do engajamento cívico fundamental à preservação da democracia.

⁴⁵ Isto não quer dizer que Rousseau tenha atacado o liberalismo diretamente, dado que essa corrente de pensamento constituiu-se, propriamente falando, no séc. XIX. O que o filósofo condenou foram certas ideias que, após sua morte, passaram a fazer parte da tradição liberal.

Ao mencionar esses tópicos do que ficou conhecido como “debate liberal-comunitário”, deveras complexos para serem analisados em profundidade aqui⁴⁶, minha intenção foi mostrar que os esforços de Rousseau para encontrar os melhores meios de dar coesão à sociedade civil e obter a adesão dos indivíduos ao regime republicano, não é um problema que se esgotou no século XVIII, mas que prossegue sendo repostado pela filosofia política contemporânea. Sem dúvida, sua proposta de uma profissão de fé civil é passível de críticas, tal como a proposta liberal de que os cidadãos desconsiderem suas doutrinas religiosas no que diz respeito aos assuntos políticos. O que está em jogo em ambas é a difícil tarefa de definir qual peso o elemento da crença deve ter na esfera pública, elemento que, segundo Rousseau, sempre esteve presente nas comunidades políticas e, muito provavelmente, jamais desaparecerá delas. Ignorar isto significa correr o risco de oferecer soluções simplistas e incapazes de compreender os anseios e as identidades das pessoas reais que compõem os povos soberanos das sociedades democráticas.

Abstract: Political “founding myths” are a recurring theme in many thinkers, from Plato to Rousseau, including Machiavelli and Hobbes. In *The Social Contract*, Rousseau handles it in the chapter on the Lawgiver, showing that when Moses or Muhammad have given laws to their peoples, they haven’t called them to deliberate rationally about the adequacy of their proposals to public good, since it was impossible for these incipient nations to do reflections of this kind, because they lacked the understanding and social spirit that would allow them to discern the value of this legislation. Thus, the Lawgiver had to persuade people without convincing them, invoking the one valid argument for their ears: divine authority. These ideas pose a crucial problem concerning to other aspects of Rousseau’s thought. For him,

⁴⁶ A bibliografia sobre esse debate é bastante extensa. A título de sugestão, indico os textos de Charles Taylor (2000) e de Will Kymlicka (2002), que mapeiam bem as questões centrais envolvidas.

the laws are valid only when approved by sovereign people's will. However, one can ask, as does Hilail Gildin: "Can a society based on a code which a people has been duped into accepting because they believe it to express the divine will, and which a people would not dare to modify for that very reason, be a society in which the people regards itself as the only legitimate source of law?"

Keywords: Rousseau; Lawgiver; religion; sovereignty.

REFERÊNCIAS

CICERO, Marco Túlio. *Œuvres complètes de Cicéron*. Trad. M. Nisard. Paris: Firmin Didot Frères, 1869. Tomo 4.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denys. *La cité antique*. Paris: Librairie Hachette, 1900.

GILDIN, Hilail. *Rousseau's Social Contract: the design of the argument*. Chicago: The University of Chicago Press: 1983.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Nova York: Oxford University Press, 1998.

KELLY, Christopher. "To Persuade without Convincing": The Language of Rousseau's Legislator. *American Journal of Political Science*, v. 31, n. 2, p. 321-335, mai. 1987.

KYMLICKA, Will. Communitarianism. In: *Contemporary political philosophy: an introduction*. 2. ed. Nova York: Oxford University Press, 2002. p. 208-283.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MASTERS, Roger D. *The political philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, s.d.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

RILEY, Patrick. Rousseau's general will. In: RILEY, Patrick (Ed.). *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 124-153.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Lettre sur la musique française. In: *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau*. Paris: P. Dupont, 1824. v. 11. p. 141-204.

_____. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2003. v. 3.

_____. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1980. v. 4.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. 6. ed. Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

STRAUSS, Leo. On the intention of Rousseau. *Social Research*, v. 14, n. 4, p. 455-487, 1947.

TAYLOR, Charles. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. In: *Argumentos filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 197-220.

VENTO, Marisa Alves. *O fundamento antropológico da*

Renato Moscateli

vontade geral em Rousseau. 2013. 159 p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

A LEITURA DE HORKHEIMER DA CRISE DA RAZÃO – UM ADENDO AO ANÚNCIO DE HUSSERL?¹²

Ronaldo Filho Manzi (USP)³

manzifilho@hotmail.com

Resumo: Em 1935-1936, Husserl afirma que vivemos em uma crise da Razão. Essa crise seria resultado da forma em que a objetividade científica colonizou as ciências em geral, levando-nos a uma racionalidade completamente desligada de nossas vidas. Para Husserl, o sentido da Razão foi instaurado pelos gregos e desde então ela teria se desvirtuado, chegando, na contemporaneidade, em uma crise. Partindo dessa constatação, em 1947, Horkheimer reafirma que vivemos em uma crise e escreve uma história da Razão muito próxima da apresentada por Husserl. Esse artigo visa mostrar se a posição de Horkheimer em relação ao problema da Razão seria apenas um “comentário” da obra husserliana, como sugere Moura, ou se Horkheimer teria nos apresentado algo novo.

Palavras-chave: Crise da Razão; Crise das ciências; Razão objetiva; Razão subjetiva; Razão instrumental.

Em 1947, em a *Crítica da Razão instrumental*, Max Horkheimer escreve que nada tem perdido a sociedade com o ocaso do pensamento filosófico se referindo ao estado do pensamento em sua época, pois as questões fundamentais da filosofia não teriam sentido ou poderiam ser

¹ Recebido: 23-12-2016/ Aceito: 28-05-2017/ Publicado online: 31-07-2017.

² Ao Eduardo Socha.

³ Pós-dourando em filosofia pela Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil. Bolsista FAPESP.

resolvidas pelas ciências positivas. Ao mesmo tempo, Horkheimer afirma que vivemos em uma “crise cultural atual” (HORKHEIMER 1973, p. 69).

Não foram poucas as vezes que ouvimos o anúncio de crise no século XX – seja da cultura em geral, seja das ciências. Mas que crise seria essa? Qual o seu motivo e sentido?

Carlos Alberto Ribeiro de Moura, por exemplo, em seu texto *A invenção da crise*, escreve um adendo interessante à essa “invenção” tal como aparece em Edmund Husserl. Seu adendo é exatamente sobre esse texto de Horkheimer. Diz ele que essa crise

designará aquilo que, alguns anos depois da *Krisis* [*A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de Husserl], Max Horkheimer descreverá como uma racionalidade ‘instrumental’. E a *Crítica da razão instrumental* de Horkheimer pode muito bem ser lida como um comentário – ‘de esquerda’ – de alguns parágrafos da *Krisis* de Husserl. O que tornou a ‘razão’ hoje em dia – perguntava-se Horkheimer – para responder que ela é compreendida atualmente como o mero funcionamento do mecanismo abstrato do pensamento, como a simples ‘faculdade’ de classificar, inferir e deduzir. A razão tornou-se cálculo hobbesiano, mera capacidade de adaptar meios a fins perseguidos, sem nunca se preocupar com a racionalidade dos próprios fins, dignificados por sua ‘utilidade’. Por isso Horkheimer também verá no pragmatismo a essência da atividade teórica moderna, sendo inteiramente alheia à razão instrumental, sem nenhuma menção a uma ‘utilidade’. E, assim, como Husserl, a essa compreensão moderna da razão ele também oporá o modelo inaugurado por Platão – e isso, para melhor medir a extensão de nossa ‘decadência’. Bons tempos aqueles em que a razão não se reduzia a um cálculo dos meios, mas era a instância encarregada da compreensão e da determinação dos próprios fins. Naquele momento, a expressão ‘fim racional’ tinha um sentido próprio, sem referência alguma a uma utilidade adventícia. Por isso mesmo a ‘crise da razão’ será, para Horkheimer, esta espécie de ‘formalização’ que fará com que a razão não determine mais se os fins que perseguimos são ‘válidos’. Nesse momento, a razão abandona sua autonomia, torna-se ‘instrumento’ de fins que lhe são extrínsecos. E o eclipse da

razão legisladora nos abandona em um mundo no qual os ‘ideais’ não têm mais vínculo com a ‘verdade’ (MOURA 2001, p. 190-191).

O que está em jogo no anúncio da crise tal como foi elaborada por Husserl, e o que Horkheimer vem realizar poucos anos depois? Seria a hipótese de Moura sustentável? É certo que Horkheimer tinha como interlocutor mais direto Max Weber, como se sabe. É também certo que ele foi leitor de Husserl. Mas a *Crítica da Razão instrumental* seria apenas um ‘comentário de esquerda’ da obra de Husserl como sugere Moura, mesmo que Husserl não seja diretamente citado? Para respondermos a tais questões, voltemo-nos, primeiramente, a Husserl.

1. O TELOS DA RAZÃO

Entre 1935-1936, Edmund Husserl escreve *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Nessa obra, Husserl nos diz que vivemos numa crise da Razão devido a uma crise nas ciências em geral. Ele nos indica que a gênese dessa crise se deve à nossa concepção de cientificidade – a objetividade científica –, e nos propõe outra forma de cientificidade: a fenomenologia transcendental. O que seria essa crise da Razão afinal?

Num primeiro momento, a acusação de Husserl parece sem sentido, uma vez que as ciências no começo do século XX se encontravam em pleno progresso teórico. Husserl mesmo reconhece o rigor das ciências nessa época e não nega que elas se encontravam em progresso. Então, por que elas estariam em crise?

Não se trata, diz Husserl, de discutir a eficácia das ciências e nem o seu rigor, mas o sentido que elas têm para a

vida humana. É bem verdade que as ciências se especializaram e progrediram, mas, ao mesmo tempo, se tornaram tão técnicas que não se referem mais ao sentido da vida, pois “ela exclui de um modo inicial justamente as questões que, para os homens nos nossos desafortunados tempos, abandonados às mais fatídicas revoluções, são as questões prementes: as questões acerca do sentido ou ausência de sentido de toda esta existência humana” (HUSSERL 2012, p. 3). O anúncio de uma crise da Razão vem exatamente dessa disjunção do que é da ordem da teoria e o que é da ordem da vida: “que tem a dizer a ciência sobre a razão e a não razão, que tem ela a dizer sobre nós, homens, enquanto sujeitos desta liberdade?” (HUSSERL 2012, p. 3).

A insistência de Husserl em afirmar que a crise vem das “ciências europeias” não é por acaso. Ao adjetivar as ciências como europeias, ele quer destacar a gênese da Razão tal como ela foi concebida pelos gregos. Ou seja, as ciências têm uma relação direta com a concepção grega da Razão. E a crise seria o resultado de um desvirtuamento dessa concepção. “Assim”, diz Husserl, “a crise da filosofia significa a crise de todas as ciências modernas enquanto elas da universalidade filosófica, uma crise inicialmente latente, mas que emerge depois cada vez mais à luz do dia, crise da própria humanidade europeia em todo o sentido da sua vida cultural, em toda a sua ‘existência’” (HUSSERL 2012, p. 9).

Na Grécia antiga, afirma Husserl, não havia sentido uma teoria que não tivesse nenhuma relação com a nossa vida. Todas as nossas ações, fins e valores se voltavam a uma concepção de verdade. Quer dizer, a Razão seria responsável por nos guiar em nossa vida e nos daria um sentido de verdade. Sendo assim, as normas da Razão (da

Filosofia) seriam o guia para as nossas de ação.

As ciências contemporâneas teriam extraviado o telos da Razão. Ao progredirem a uma pura técnica, a Razão se torna instrumental – tal como anuncia Max Horkheimer poucos anos depois. Daí Husserl chegar a dizer em 1929, na introdução de *Lógica formal e lógica transcendental*, do caráter trágico da cultura científica moderna e complementa: “a ciência moderna abandonou o ideal de ciência autêntica que agiria de um modo vivente nas ciências desde Platão e, na perspectiva prática, ela abandonou o radicalismo da responsabilidade de si científico” (HUSSERL 1996, p 6-7). Ao não nos dizerem mais nada em relação às normas da vida cotidiana, por exemplo, não temos mais como nos guiar. Mas o que teria acontecido?

Husserl nos diz que no Renascimento a humanidade tentou instaurar novamente o telos da Razão grega. Mas nessa tentativa, ter-se-ia extraviado esse telos da Razão. Dois seriam os motivos maiores. Em primeiro lugar, a forma que Galileu teria concebido a natureza, realizando uma inversão do uso da matemática-geometria para a compreensão da natureza. Em segundo lugar, Descartes teria dado legitimidade a essa concepção de Galileu. De que inversão se trata?

É verdade que desde os gregos a matemática era usada para a compreensão do mundo de uma forma geral. Mas, diz Husserl, tratava-se de usar essa forma de pensar tendo em vista que a matemática é uma construção teórica humana. Assim, se se dizia que algo tem a forma esférica, por exemplo, era-se ciente de que se tratava de uma aproximação. Ou seja, faz-se o uso de uma forma de pensar para apreender melhor um fenômeno. Nessa perspectiva, nada na natureza era considerado de fato esférico, por exemplo.

Há coisas que são mais ou menos esféricas, mas nada é exatamente dessa forma geométrica.

Galileu teria realizado uma inversão dessa concepção grega. Não se trataria mais de fazer uso da matemática para compreender o mundo. A seu ver, as coisas podem ser formalizadas de tal forma que podemos dizer que elas são em-si mesmas escritas de forma matemática. Com a geometria analítica de Descartes, não por acaso, podemos apreender a forma das coisas como se elas fossem expressas em equações matemáticas. É nesse caminho que Galileu se inscreve ao perceber que podia determinar matematicamente a causalidade entre as coisas, levando-o a pensar que o mundo não é o mundo do mais ou menos geométrico, mas que as coisas mesmas se mostram de forma matemática. Doravante, a forma matemática-geométrica de pensar não é mais um instrumento para melhor compreender as coisas, mas a própria linguagem do mundo – como se fosse um livro aberto que pudesse ser lido. Afirma Husserl:

tudo isto é um descobrimento-encobrimento, e tomamo-lo até hoje como a pura verdade. E nada disto é principalmente alterado pela crítica ‘da lei causal clássica’, que se pretende filosoficamente arrasadora, por parte da nova física atômica. Porque apesar de toda a novidade permanece, entretanto, parece-me, o que é *principalmente essencial: a natureza em si matemática*, dada em fórmulas, interpretada unicamente a partir das fórmulas (HUSSERL 2012, p. 42).

Descartes, por sua vez, teria dado “direito de cidadania” a essa forma de pensar. Ele teria dado legitimidade ao que Husserl denomina objetivismo.

Husserl nos lembra que Descartes teria o mérito de buscar, nas *Meditações*, uma Filosofia Primeira. O espírito da Razão grega está claramente presente na proposta de Descartes. Mas a forma que Descartes busca alcançar o ego

cogito e fundamentar uma Filosofia Primeira é responsável pelo objetivismo científico.

Nas *Meditações*, como se sabe, Descartes coloca em dúvida as verdades que herdamos da tradição; também aquelas que adquirimos durante a vida; a certeza que temos a partir dos nossos sentidos; coloca em jogo a possibilidade de sermos loucos; de estarmos dormindo; e, por fim, de haver um Gênio Maligno que pode nos enganar. Ou seja, a proposta de Descartes era suspender toda verdade e pressupostos possíveis para se chegar à primeira certeza.

Entretanto, diz Husserl, apesar da aparente radicalidade, Descartes segue um *modelo* de pensar. Isto é, no caminho cartesiano, ele teria “salvado” um “pedaço do mundo”. Esse “pedaço do mundo” é exatamente a forma matemático-geométrica de pensar. Sendo assim, Descartes teria instaurado a concepção galileica do mundo como natural. Em outras palavras, a matemática não é colocada em dúvida (senão momentaneamente na primeira meditação com a possibilidade do Deus Maligno que logo é suprimida) e, pior, segundo Husserl, seria o modelo a se seguir. Com essa legitimação de Descartes, o objetivismo se torna o modelo das ciências.

Apesar dessa legitimação de Descartes ter ocorrido há séculos, Husserl diz que o objetivismo jamais é colocado em dúvida e se naturalizou enquanto modelo de pensamento. Segundo Husserl, as consequências maiores desse objetivismo são duas. Em primeiro lugar, nos leva a uma concepção de que há um mundo em-si; em segundo, nos conduz a pensar que a consciência é uma região do mundo exterior à região das coisas.

Partindo desses juízos prévios, diz-se que há um sujeito que é pura interioridade (ente psíquico), que se contrapõe

às coisas (natureza-em-si). Ora, se o mundo das coisas é completamente formalizado, de parte a parte escrito em linguagem matemática, é o sujeito que passa a ser relativo. O que é da ordem do psíquico é, doravante, da ordem do relativo e o mundo é identificado à matemática, ao rigor, à exatidão.

Com domínios distintos, as ciências têm como tarefa a formalização do que é possível ser matematizável, sendo que, tudo aquilo que é relativo, é passado para a ordem do vivido – algo que é excluído das ciências. Desde então, o que é da ordem do *mundo-da-vida*, como diz Husserl, se torna exterior à Razão, fazendo com que esta se torne técnica e nada tenha a dizer sobre nós. Essa forma de pensar, esse objetivismo, teria nos levado a uma crise da Razão.

Com a instauração do mundo concebido por Galileu, as qualidades reais da natureza não são mais seu cheiro, sua textura, sua cor, etc., mas o número, a grandeza, a figura e o movimento. É no contato com estas qualidades reais que nossas sensações tomam forma. O cheiro, por exemplo, não é mais uma qualidade da coisa, mas algo que só existe em nós, em nosso contato com as qualidades reais do objeto. Ou seja, o que não é confiável é o subjetivo-relativo, porque a natureza, em-si, é perfeitamente determinável. Esta distinção não era conhecida pelos antigos.

Segundo Husserl, esta é a histórica da *falsificação* da subjetividade como afirma Ribeiro de Moura, “uma vez a natureza identificada ao matemático, ao ‘irrelativo’, era inevitável que o reino do ‘subjetivo-relativo’ fosse ilhado em uma outra ‘região de ser’, por princípio distinta da natureza, a região do sujeito psicológico moderno. É a partir de agora que o subjetivo, o variável, o ‘perspectivo’, será reportado a um interior do sujeito, a uma ‘psique’”

(MOURA 2001, p. 340). Temos, portanto, o mundo da natureza e o mundo da esfera psíquica.

Mas é em Descartes que o mundo geométrico ganha “direito de cidadania”. Ainda nas palavras de Ribeiro de Moura:

secretamente, era a ciência matemática da natureza a responsável pela aclimação daquele cenário filosófico e daquele conjunto de oposições que Descartes viria apenas a oficializar. O cartesianismo era antes de tudo o cartório filosófico no qual se legitimava os títulos de crédito da nova ciência da natureza. Era o ‘objetivismo’, era a prisão de Descartes aos ‘prejuízos galileanos’ que o levava a decodificar o mundo por meio de uma oposição entre duas regiões de seres e, assim, a normalizar a representação (MOURA 2001, p 210-211).

Uma consequência desta divisão é a exclusão do mundo-da-vida do pensamento científico. Mas esta substituição não modifica em nada o fato de vivermos num mundo pré-dado, fonte de todo sentido, uma vez que Husserl define o mundo-da-vida enquanto um mundo permanentemente pré-dado, que pressupõe toda tese sobre o mundo.

Com o espírito geométrico-matemático, o que se substitui são nossas formas de ver o mundo. Mas isto não modifica que é neste mundo que vivemos. Apesar de trivial esta observação, ela é fundamental, porque agimos como se isto não fosse verdade – é esta trivialidade que é mascarada, segundo Husserl, nas ciências da natureza, tomando o Ser verdadeiro como o Método.

Compreendido porque viveríamos numa crise da Razão e qual a sua gênese, Husserl propõe em sua obra uma saída e isso nos diz, ao menos, duas coisas. Primeiro, que não é possível filosofar fora da situação de nossa época, pois é preciso, antes, entender nossa concepção de Razão na contemporaneidade:

nós, homens do presente, que surgimos neste desenvolvimento [da Razão grega], encontramos-nos em meio ao grande perigo de nos afundarmos no dilúvio cético e, assim, de deixarmos escapar a nossa verdade própria. Estudando-nos nesta urgência, o nosso olhar retorna até a história na nossa humanidade de hoje. Só poderemos conquistar a autocompreensão e, assim, uma solidez interior mediante o esclarecimento do seu sentido de unidade, o qual lhe é inato desde a sua origem, com a tarefa reinstituída que, como força propulsora, move as tentativas filosóficas (HUSSERL 2012, p. 10).

Em segundo lugar, Husserl não é pessimista e simplesmente nos diz que tudo está perdido. Ele nos propõe algo. O quê?

Husserl nos diz que podemos nos contrapor à cientificidade objetiva se nos voltarmos ao solo originário de todas as experiências humanas possíveis: o mundo-da-vida. As ciências, nesse caso, seriam apenas uma das ações humanas possíveis. Os cientistas, lembra-nos Husserl, partem desse mundo vivido para propor suas teorias. Nesse mundo-da-vida, compartilhamos valores, fins, nos guiamos num meio comum que compartilhamos e que fundamenta toda ação humana.

Visando esse mundo-da-vida, Husserl propõe que realizemos uma redução transcendental. Husserl entende essa redução como a colocação entre aspas das ciências em geral. Para voltarmos ao *telos* da Razão grega, será preciso suspender o prejuízo imposto pelo cientificismo objetivo, ou seja, “[...] penetrar através do inferno de uma *epoché* quase cética extrema até os portões do céu de uma filosofia absolutamente racional, e construir sistematicamente esta mesma filosofia” (HUSSERL 2012, p. 62). Liberados dos prejuízos do objetivismo, seremos capazes de nos voltar à cientificidade originária – aquela do mundo-da-vida. Essa sim, a condição de possibilidade para se alcançar uma Filo-

sofia Primeira.

Diante daquela crise da Razão, Husserl nos convoca a tomarmos uma decisão: podemos nos afundar nessa crise, ou podemos pensar de outro modo – de um modo que a Razão volte a nos guiar. É nesse sentido que Husserl afirma que o filósofo é um funcionário da humanidade (HUSSERL 2012, p. 12) – ele é responsável por essa mudança de posição; ele é convocado a fazer a redução fenomenológica, uma vez que “[...] a responsabilidade pelo verdadeiro ser da humanidade, o qual só é na medida em que é ser dirigido a um *telos* e, *se de todo*, puder ser efetivado, só o pode ser pela filosofia – por *nós*, se formos seriamente filósofos” (HUSSERL 2012, p. 13). É nesse sentido que Husserl não é pessimista: a Filosofia Primeira pode renascer das cinzas, tal como a Fênix.

2. A RAZÃO INSTRUMENTAL

A história da Razão para Horkheimer não parece ser muito diferente da concepção husserliana, aparentemente, apesar de dar um outro nome à crise da Razão.

Horkheimer marca três momentos daquela história. Um primeiro é aquele platônico em que a Razão objetiva está em concordância com as normas da vida. Assim, uma ação é considerada correta ou não de acordo com a Razão: há uma concordância com o que se visa (o fim) e como alcançá-lo e o sujeito pode ser considerado emancipado porque age de acordo com um fim (assim, norma e verdade caminham juntas). Nesse sentido, Horkheimer parece ter realmente “saudades” da época do platonismo como destaca Ribeiro de Moura. Desde a *Filosofia e teoria crítica* de 1937, por exemplo, Horkheimer escreve:

por maior que seja a ação recíproca entre teoria crítica e ciências especializadas, em cujo progresso aquela teoria tem que se orientar constantemente e sobre o qual ela exerce uma influência libertadora e impulsionadora há setenta anos, a teoria crítica não almeja de forma alguma apenas uma mera ampliação do saber, ela intenciona emancipar o homem de uma situação escravizadora. Nesse sentido ela corresponde à filosofia grega, não tanto à do período de resignação, quanto à do seu auge com Platão e Aristóteles. Enquanto estóicos e epicuristas se voltam a doutrinas de práticas individualistas, após o fracasso dos projetos políticos daqueles dois grandes filósofos, a nova filosofia dialética, ao contrário, parte do conhecimento de que o desenvolvimento livre dos indivíduos depende da constituição racional da sociedade. Ao focalizar as bases da situação atual, ela passa a ser a crítica da economia (HORKHEIMER 1980a, p. 156-157).

Próximo da concepção husserliana da história do pensamento, Horkheimer também vê em Descartes uma ruptura em nossa forma de pensar. Ele seria responsável por dar “direito de cidadania” ao que ele denomina Razão subjetiva. Mas para Horkheimer, diferentemente de Husserl, Descartes instaura o projeto de dominação da natureza, do outro e de si mesmo: é preciso tornar-se mestre e senhor do que somos e do que nos entorna.

Entretanto, do mesmo modo que aparece em Husserl, o problema é fundamentar a matemática como a forma de pensar universal e inquestionável. Nesse sentido, nada pode nos encantar – o mundo não é mais mágico! – ele é simplesmente algo que posso determinar se apreendemos sua linguagem. É assim, ao menos, que Horkheimer anuncia a origem da concepção das ciências em *Teoria tradicional e teoria crítica* (1937): a ordem do mundo segue a ordem das deduções intelectuais – tal como anuncia Descartes. Seguindo a ordem das razões, como diria Martial Gueroult, não há nada que não pode ser conhecido (a formação de teorias é uma construção matemática).

Horkheimer vê esse momento da história do pensamento como uma abstração da Razão. Com Descartes, com um método matemático-geométrico, entramos no período da Razão subjetiva em que a Razão se concentra nos meios para obter um fim: a *autoconservação*. Desde as primeiras linhas de a *Crítica da Razão instrumental*, Horkheimer nos diz que o avanço progressivo dos meios técnicos está diretamente ligado ao que ele denomina processo de desumanização. Esse processo teria como fim a autoconservação, e nesse sentido, “em última instância, a razão subjetiva resulta ser a capacidade de calcular probabilidades e de adequar assim os meios corretos a um fim dado” (HORKHEIMER 1973, p. 17).

Consequente dessa Razão subjetiva, viveríamos hoje uma época em que a Razão é instrumental – eis o nome da crise da Razão para Horkheimer. Nesse momento, há um desligamento da verdade com as normas da vida. Assim como Husserl, Horkheimer insiste que estamos diante de uma crise da Razão: “a atual crise da razão [1947] consiste fundamentalmente no eco de que o pensamento chegado a certa etapa, ou bem perdeu a faculdade de conceber, em geral, uma objetividade semelhante [ao platonismo], ou bem começou a combatê-la como ilusão” (HORKHEIMER 1973, p. 19). O que isso significa?

Horkheimer insiste que a formalização da razão é um instrumento para determinar os fins, pois uma atividade só é racional numa Razão formalizada, quando serve para outra finalidade. Nessa busca, a Razão teria se cegado e teria se centrado na expansão econômica, se instrumentalizando, se tornando uma *entidade mágica*, um *fetichê*, desligando-se de noções como justiça, igualdade e tolerância (HORKHEIMER 1973, p. 34). Quer dizer, o *ideal* de

uma Razão que reconcilia com o sentido da vida e dos seus ideais se perde com sua instrumentalização. A Razão instrumental seria arraigada a uma noção de homem em geral – o que, na verdade, desumaniza o pensar, pois não se vale mais dos princípios fundamentais da civilização.

Horkheimer associa essa desumanização do pensar com uma nova mitologia da Razão. Para a sociedade no século XX, existiria uma só maneira de alcançar sentido na ação: servir a um fim. Mas qual é o motivo desse sentido da ação? Para Horkheimer, algo irracional, sem qualquer sentido, senão uma mera opressão (HORKHEIMER 1973, p. 104). Viveríamos uma espécie de coisificação em que há transmutação de todos os produtos da atividade humana em mercadorias – esse seria o advento da sociedade industrial. Assim, “as funções exercidas outrora pela razão objetiva, pela religião autoritária ou pela metafísica têm sido adotadas pelos mecanismos coisificantes do aparato econômico anônimo” (HORKHEIMER 1973, p. 51). A única ação realmente aceitável seria o trabalho produtivo, que nos leva a uma *perda de experiência* – uma perda de capacidade de recordar e refletir. Por isso já anunciava uma ligação dessa perda de experiência com o cartesianismo em *Filosofia e teoria crítica* 1937 (HORKHEIMER 1980a, p. 155).

A história, nessa perspectiva, não teria sentido senão quando ela nos leva a um pensamento eficaz – tal como na física (modelo de pensamento). Isto é, não se tem mais uma relação com a verdade, com algum sentido humano, mas simplesmente a um fim pragmático – eis a Razão instrumental descrita por Horkheimer: “a transformação total do mundo num mundo mais de meios que de fins é em si consequência do desenvolvimento histórico dos métodos de

produção” (HORKHEIMER 1973, p. 111).

Na redução da Razão a mero instrumento, nos deparamos com um espírito anti-filosófico que culminou no totalitarismo – na *degradação* da razão (tal como foi concebida pelos gregos) e no pragmatismo (na utilidade) do pensar (só pensamos isso ou aquilo porque nos é útil). Na verdade, a razão pragmática não é nova, mas só agora ela se mostra com toda claridade. Eis as palavras de Horkheimer: “a circunstância em que o desenvolvimento cego da técnica acentua a opressão e a exploração social ameaça inverter, em cada etapa, o progresso em seu contrário, a plena barbárie. Tanto a ontologia estática como a teoria do progresso – tanto as formas objetivistas como as subjetivistas da filosofia – esquecem o homem” (HORKHEIMER 1973, p. 143). Esquecer o homem – eis o ponto cego da Razão instrumental.

3. COMO A FILOSOFIA SE POSICIONA DIANTE DISSO?

Professa-se, diz Horkheimer, que o pensamento científico moderno é um instrumento cognitivo mais poderoso que a filosofia, pois aquele pensamento consegue encontrar respostas e tem um método mais eficaz que a filosofia. A aposta de Horkheimer é que essa posição está relacionada com a crise cultural atual: a falta de sentido (em relação à nossa vida) do pensar instrumental. Ora, seria realmente verdade que o pensamento científico é mais eficaz do que a filosofia? Sua resposta é que “o progresso objetivo da ciência e sua aplicação à técnica não justificam a crença corrente de que a ciência é destrutiva somente quando se perverte, e necessariamente construtiva quando a compreende de forma adequada” (HORKHEIMER 1973, p. 69). Indo

além: o progresso objetivo é destrutível independente do seu uso?

A questão é que o papel das ciências no progresso ou retrocesso da humanidade mostra que seus efeitos são positivos ou negativos em função da tendência geral do processo econômico. Ou seja, a crise das ciências acompanha o processo econômico de uma sociedade. É nesse contexto econômico do século XX que Horkheimer diz que o positivismo é uma tecnocracia filosófica (HORKHEIMER 1973, p. 70) e que submete a humanidade à razão científica realizando assim uma pragmatização da vida e a formalização do pensar.

A culpa aqui não seria exatamente do objetivismo, pois essa seria apenas uma das tantas formas científicas que inventamos para *dominar* a natureza. Husserl diz que o objetivismo é funesto porque nos faz desassociar as ciências do sentido da vida. Horkheimer parece afirmar que é o sentido da vida que é determinante para a nossa crise: *foi por levar ao extremo a ideia de dominação da natureza que entramos em crise*, visando unicamente nossa autoconservação. Por isso, o objetivo das ciências é dominar a realidade e não criticá-la. O problema não é a técnica em-si, mas a falta de sentido de seguir algo sem um fim senão a técnica mesma – eis um primeiro ponto determinante que discorda com a sugestão de Moura de afirmar que a *Crítica da Razão instrumental* seria apenas um comentário de esquerda da obra husserliana.

Essa dominação, aos olhos de Horkheimer, está diretamente relacionada à forma econômica de nossa sociedade, buscando reconciliar o pensamento individual com as formas modernas de manipulação das massas. Daí afirmar:

os neopositivistas querem induzir-nos a adotar uma ‘filosofia da vi-

da científica ou experimental na qual todos os valores sejam examinados de acordo com suas causas e efeitos’ [Hook]. Responsabilizam a crise espiritual contemporânea à ‘limitação da autoridade da ciência e a introdução de outros métodos do que os da experimentação controlada para o encobrimento da essência e do valor das coisas’ [Nagel]. Ao ler Hook, nunca se imaginaria que inimigos da humanidade como Hitler podem ter efetivamente grande confiança em métodos científicos, ou que o Ministério de Propaganda alemã tenha se servido de um modo consequente da experimentação controlada, examinando todos os valores ‘quanto a suas causas e efeitos’ (HORKHEIMER 1973, p. 81-82).

Nesse sentido, as ciências não estão necessariamente a favor da humanidade. Elas podem ser usadas, inclusive, *contra* a humanidade. O fascismo é o exemplo maior de Horkheimer – não algo isolado, mas o ápice de uma tendência de dominação que concilia a economia baseada na abstração da troca e das formas de dominação (da natureza e dos homens entre si) com o uso das ciências. Trata-se de uma denúncia: “na ciência moderna não existe nenhuma distinção clara entre liberalismo e autoritarismo. De fato, o liberalismo e o autoritarismo tendem a influenciar reciprocamente e de tal modo colaboram para transferir às instituições um mundo irracional, um controlar cada vez mais severo” (HORKHEIMER 1973, p. 83). Essa cientificidade estaria arraigada às nossas formas de vida na contemporaneidade marcado pelo industrialismo. O mesmo já dizia em 1937 quando afirma que a transformação constante das relações sociais é resultado direto do desenvolvimento econômico de nossa época (HORKHEIMER 1980b, p. 151).

A filosofia de sua época teria tido um papel despótico ao não questionar seu fundamento e toma como modelo as ciências (e nesse sentido, tal como Husserl anunciava), simplesmente por considerar que elas funcionam e, por isso,

elas “deveriam” guiar a Razão. Mas o que essas ciências realizam é uma coisificação da vida em geral e da nossa percepção do mundo. Todo o pensar, nesse sentido, seria servo do instrumental. E “se a teoria se reduz a um mero instrumento”, diz Horkheimer, “todos os meios teóricos destinados a transcender a realidade se convertem em um despropósito metafísico” (HORKHEIMER 1973, p. 94).

O problema está exatamente na identificação do cientificismo moderno com os interesses da humanidade. Se for o instrumental que guia esses interesses, estamos condenados a uma Razão instrumental desligada de qualquer sentido em relação à vida. Horkheimer julga estarmos nos adaptando a uma forma de pensar que é decadente, conduzindo a humanidade a um estado de *racionalidade irracional* (HORKHEIMER 1973, p. 100). Daí afirmar:

[...] a adoração do progresso conduz à antítese do progresso. O trabalho duro dedicado a um objetivo que tem sentido pode alegrar e até pode ser amado. Uma filosofia que faz do trabalho um fim em si mesmo conduz finalmente ao rancor contra todo trabalho. A decadência do indivíduo não deve ser encarregada devido às conquistas técnicas do homem, e menos ainda no do homem mesmo – em comum, os homens são muito maiores do que aquilo que pensam, dizem ou fazem – senão, bem mais deve culpar à estrutura atual e o conteúdo do ‘espírito objetivo’, esse espírito que predomina através de todos os domínios da vida social (HORKHEIMER 1973, p. 162).

A questão, como se vê, se volta à dominação. Para se autoconservar, o homem domina a si mesmo, os outros e o mundo ao seu redor. Tudo se torna um instrumento – o mundo está ao alcance das nossas mãos para ser manipulado, explorado, sem qualquer limite imposto, ao leu da satisfação insaciável do homem. O problema não é, assim, exatamente o desejo do indivíduo, mas a estrutura da soci-

idade – nossas formas de vida.

Talvez, por isso, Ribeiro de Moura insistia, na citação apresentada na introdução, na presença de Hobbes em Horkheimer ao afirmar que a razão se tornou um cálculo hobbesiano. Eis como Horkheimer sugere isso:

o estado de guerra entre os homens, quer seja em tempos de guerra ou de paz, é a chave para explicar a insaciabilidade da espécie e os comportamentos práticos que dela resultam; e, assim mesmo, a chave para explicar as categorias e os métodos da inteligência científica dentro dos quais a natureza aparece cada vez mais baixo no aspecto de sua exploração eficaz (HORKHEIMER 1973, p. 118).

Entretanto, mais do que uma presença alusiva de Hobbes em seu pensamento, Horkheimer denuncia um aspecto tirânico da civilização, em que está envolvido uma *repressão dos desejos*, devendo muito mais a Sigmund Freud do que Hobbes. Essa repressão nos leva, segundo Horkheimer, a uma espécie de *ressentimento* contra a sociedade/civilização – uma espécie de preço a se pagar por ser civilizado (HORKHEIMER 1973, p. 119). Ou seja, uma análise que se vale do mal-estar da civilização de Freud: há uma repressão que vem, primeiramente, da família, da função paterna, fazendo-nos internalizar um supereu repressivo – eis um segundo ponto que nega a sugestão de Moura, pois é a Freud que é preciso recorrer para descrever nossa situação de crise e não a Husserl.

Seguindo uma explicação claramente psicanalítica, Horkheimer nos diz que a vida em nossa sociedade está *destinada* a ser oprimida, uma vez que é necessário negar o desejo e se identificar com substitutos tais como a raça, a pátria, o líder, etc. E aqui aparece uma terceira distinção importante com o pensamento de Husserl: *apesar de haver um telos da Razão, Horkheimer irá mostrar que há uma*

explicação de nossa crise a partir da dominação das pulsões do sujeito. E surgem-nos as questões: em que medida essa dominação das pulsões é racional? E essas pulsões seriam realmente dominadas ou elas apareceriam em “outro lugar”? (Que se perceba que o problema não está na intencionalidade da consciência, como diria Husserl, mas com o que ele nega: o inconsciente).

Horkheimer nos diz que “as massas dominadas se identificam solicitamente com as forças repressivas” (HORKHEIMER 1973, p. 126). Trata-se de uma tentativa de explicação do totalitarismo:

Hitler apelou ao inconsciente que habita em seu público, ao insinuar que era capaz de forjar um poder em nome da qual cessaria a opressão que pesava sobre a natureza oprimida. A persuasão racional jamais pode ser tão eficaz, posto que não se adequa aos impulsos primitivos reprimidos de um povo superficialmente civilizado. Do mesmo modo, tampouco pode esperar a democracia poder rivalizar com a propaganda totalitária, a não ser que aceda a comprometer a forma de vida democrática mediante a liberação de forças destrutíveis do inconsciente (HORKHEIMER 1973, p. 129-130).

A explicação de Horkheimer é mostrar que há o apelo do líder ao que está oprimido nas massas. Nesse apelo, o líder serve como modelo de identificação que tende a disciplinar a natureza interna do homem comum. Trata-se, sem dúvida, de uma leitura curiosa de *a Psicologia das massas e análise do eu* (1921) de Freud.

Freud nos diz que há uma identificação das massas a um líder que está na raiz da explicação da horda primeira (tal como deve ter ocorrido no início da civilização). Trata-se de uma explicação ontogenética que se repete na história da humanidade, em que o ideal do Eu (ideal ao qual o Eu toma como modelo para se guiar em suas ações) serve de modelo de identificação. Daí Freud afirmar que a identifi-

cação é a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa. Nessa perspectiva, “o líder da massa continua a ser o temido pai primordial, a massa quer ainda ser dominada com força irrestrita, tem ânsia extrema de autoridade, ou, nas palavras de Le Bon, sede de submissão. O pai Primevo é o ideal da massa, que domina o Eu no lugar do ideal do Eu” (FREUD 2011, p. 91).

De forma resumida, para Freud, “*uma massa primária desse tipo é uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar de seu ideal do Eu e, em consequência, identificaram-se uns com os outros em seu Eu*” (FREUD 2011 p. 76). Sendo assim, a massa toma como ideal algo que lhes guia, mesmo que essa influência faça uma mudança profunda em sua atividade anímica – agindo de uma forma que não faria se estivesse sozinho. Freud afirma que, na massa, o indivíduo tem condições de se livrar de impulsos inconscientes e é nesse ponto que Horkheimer insiste: o líder, no caso, Hitler, teria usado essas repressões da massa para formar um bando.

Mas é Freud mesmo que anuncia o problema:

o que aí falseia o juízo é o pendor à *idealização*. Com isso nos vemos facilitada a orientação; percebemos que o objeto é tratado como o próprio Eu, que então, no enamoramento, uma medida maior de libido narcísica transborda para o objeto. Em não poucas formas de escolha amorosa torna-se mesmo evidente que o objeto serve para substituir um ideal não alcançado do próprio Eu. Ele é amado pelas perfeições a que o indivíduo aspirou para o próprio Eu, e que através desse rodeio procura obter, para satisfação de seu narcisismo (FREUD 2011, p. 71).

Nesse momento, vemos uma distância da análise de Horkheimer, ao recorrer a Freud, em relação à análise de Husserl: a crise da razão se manifesta na crise do indivíduo com cujo agente a razão se desenrolou (HORKHEIMER

1973, p. 138). Há uma questão aqui claramente entre o individual e o social ligada ao problema da pulsão:

na massa, alguns aproveitam a oportunidade para se identificar com o eu social oficial, e executam, assim, com furor o que o eu pessoal não foi capaz de alcançar: o disciplinamento da natureza, e domínio sobre os instintos. Lutam contra a natureza externa em lugar de lutar dentro de si mesmos. O supereu impotente em sua própria casa se converte em verdugo na sociedade. Esses indivíduos alcançam a satisfação de se sentirem defensores da civilização e de desencadear, ao mesmo tempo, seus desejos reprimidos. Posto que seu furor não basta para fazê-los superar seu conflito interno, e como sempre há muitos próximos sobre os quais pode descarregá-la, a rotina da repressão vai se repetindo sempre novamente. Daí tende a aniquilação total (HORKHEIMER 1973, p. 130).

O líder seria responsável por manejar os desejos reprimidos, fazendo com que os impulsos reprimidos sejam postos a serviço do totalitarismo.

Diante dessa crise, teria Horkheimer saudade dos “bons tempos” do platonismo como também sugere Ribeiro de Moura? Se isso for verdade, seguindo o pensamento de Horkheimer, tratar-se-ia de retornar às formas mais antigas de organização social, uma vez que a Razão e os processos econômicos estão intimamente ligados. Tendo isso em vista, a minha resposta é negativa, visto que Horkheimer diz que “a tarefa das massas não consiste hoje em um aferrar-se a modelos partidários tradicionais, senão em reconhecer a estrutura monopolista que se introduz em suas próprias organizações e cobre individualmente sua consciência: a tarefa consiste em reconhecer tal estrutura e em resistir a ela” (HORKHEIMER 1973, p. 155-156). Ou seja, longe de ter saudades do pensamento platônico, o objetivo de Horkheimer é denunciar uma forma de pensar que se estabeleceu desde os gregos: “poder-se-ia dizer que a loucura coletiva que hoje vai ganhando terreno, desde os campos de

concentração até os efeitos aparentemente inócuos da cultura de massa, já estava contido em germe na primitiva objetivação, na contemplação calculadora do mundo como presa que experimentou o primeiro homem” (HORKHEIMER 1973, p. 184).

Sendo assim, após nos apresentar uma versão em que a razão instrumental se transforma em mito, Horkheimer critica qualquer tendência para se voltar aos conceitos da Razão subjetiva e objetiva. Não se trata de buscar um estágio da história da Razão que supostamente tenha se desvirtuado, mas de mostrar os limites da própria história, criticando suas limitações – algo que foge completamente de qualquer possibilidade de a *Crítica da Razão instrumental* ser um possível comentário de esquerda da obra husserliana.

Apenas para corroborar essa conclusão, lembremos que, no mesmo ano em que escreveu a *Crítica da Razão instrumental*, Horkheimer escreve em colaboração com seu amigo Theodor Adorno *Dialética do esclarecimento*. Já no prefácio, dizem: “o que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO; HORKHEIMER 1985, p. 11). A crise da Razão é novamente anunciada e dita num esboço no interior da *Dialética do esclarecimento* intitulado *Para uma crítica da Filosofia da História* nesses termos:

pois o que há de correto no antropomorfismo é que a história natural, por assim dizer, não contava com o lance de sorte que ela logrou criando o homem. A capacidade de destruição do homem ameaça tornar-se tão grande que, quando vier a se esgotar, esta espécie terá feito *tabula rasa* da natureza. Ou bem há de se dilacerar a si mesma, ou bem arrastará consigo para a destruição a fauna e a flora inteiras da terra, e se a terra ainda for bastante jovem, a coisa toda – para

variar uma frase célebre – deve começar de novo a um nível muito mais baixo (ADORNO; HORKHEIMER 1985, p. 184-185).

Ou seja, a questão é que o homem seguiu um *telos* (desde o mito da *Odisseia* isso estaria claro segundo os autores) de dominação da natureza, de si e do outro ao seu redor, a tal ponto que as ciências nem mesmo dizem sobre o sentido da vida, mas apenas em como podemos dominar a natureza interna e externa do homem – uma forma de desencantar o mundo: “[...] o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência. Só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos” (ADORNO; HORKHEIMER 1985, p. 18).

Destruir o encanto do mundo, do sentido das coisas, por fórmulas que *dominamos* e que *substituem* o encanto pela causa, pela regra, pela probabilidade – eis nossa forma de dominação. Mas os dois filósofos veem aquela substituição a partir de uma gênese psíquica: trata-se de uma forma de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Com o pensamento matemático instaurado por Descartes, nada poderia ter o “direito” de ser obscuro:

doravante, a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanentes, sem a ilusão de qualidades ocultas. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento. A partir do momento em que ele pode se desenvolver sem a interferência da coerção externa, nada mais pode segurá-lo. Passa-se então com as suas ideias acerca do direito humano o mesmo que se passou com os universais mais antigos. Cada resistência espiritual que ele encontra serve apenas para aumentar sua força. Isso se deve ao fato de que o esclarecimento ainda se reconhece a si mesmo nos próprios mitos. Quaisquer que sejam os mitos de que possa se valer a resistência, o simples fato de que eles se tornam argumentos por uma tal oposição significa que eles adotam o princípio da racionalidade corrosiva da qual acusam

o esclarecimento. O esclarecimento é totalitário (ADORNO; HORKHEIMER 1985, p. 19).

O esclarecimento é uma forma de vida que vingou numa sociedade em que está dominado o equivalente – tudo pode ser reduzido a números e grandezas abstratas – todo o resto é ilusão e “deve” ser excluído. Mas desde que a Razão se coloca como Razão ela busca o esclarecimento – lutar contra o mito já era, na visão dos autores, um produto do esclarecimento.

Essa leitura da história do pensamento nos leva a afirmar que “o esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem da ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si torna para-ele*” (ADORNO; HORKHEIMER 1985, p. 21) – como se as ciências fossem mais astutas do que a magia, porque dominam de uma forma mais concreta a natureza, a ponto de nos tornarmos senhores dela. Contra o medo do desconhecido, o homem teria expulsado o encanto do mundo com a objetividade. E citando Husserl, os autores afirmam que é como se Galileu estivesse cumprindo um *telos* que já esteve predeterminado desde a fundação da Razão (ADORNO; HORKHEIMER 1985, p. 32-33).

Penso que é esse, dentre os pontos marcados, o mais relevante para frisar a distância de Horkheimer a Husserl: a questão da dominação. O *telos* da Razão para Husserl tende à realização de uma consciência absoluta. Os desvios da Razão não a teriam tirado do seu rumo. De algum modo, a Razão cumprirá seu *telos* tal como foi anunciado por Platão. Em Horkheimer, por sua vez, não se trata de mostrar que a Razão tal como foi concebida irá cumprir essa teleo-

logia, mas que ela se fundamenta desde seu anúncio num *telos* que leva à dominação. Seria esse o ponto em que a *Crítica da razão instrumental* não seria de forma alguma apenas uma espécie adendo do anúncio de crise de Husserl como quer Moura: a questão da dominação da natureza interna e externa do homem torna-se o fim absoluto da vida.

Mais do que um “comentário de esquerda”, o pensamento de Horkheimer, ao incluir a questão pulsional como os processos econômicos em sua teoria crítica, não me parece apenas um comentário longo da obra husserliana. Horkheimer teria proposto algo diferente: uma outra forma de pensar a crise da Razão, que busca motivos outros que não aqueles que Descartes teria dado “direito de cidadania”. Voltando-nos à sua co-escrita com Adorno, lemos:

a essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu. Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie. Forçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a se afastar do mito, voltando a cair sob o seu influxo, levado pela mesma dominação (ADORNO; HORKHEIMER 1985, p. 38).

A conclusão de Horkheimer é que vivemos em uma racionalidade irracional e, por isso, não há como pensarmos de forma clara. Mas Husserl teria “dado as cartas” ao afirmar que a nossa crise desassocia as formas de vida e a Razão.

Abstract: In 1935-1936, Husserl claims that we are living in a crisis of Reason. This crisis would be the result of the way in which scientific objectivity colonized the sciences in general, leading us to a rationality completely disconnected of our lives. For Husserl, the meaning of the Reason was established by the Greeks and since then it would have been distorted, arriving, in

the contemporaneity, in a crisis. From this position, in 1947, Horkheimer reaffirms that we live in a crisis and writes a history of Reason very close to that presented by Husserl. This paper aims to show whether Horkheimer's position on the problem of Reason was merely a "comment" on Husserl's work as says Moura, or whether Horkheimer would have presented us something new.

Keywords: Crisis of Reason; Crisis of science; Objective Reason; Subjective Reason; Instrumental Reason.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento – fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *Psicologia das Massas e Análise do Eu e Outros textos (1920-1923)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Trad. V. A. Murena; D. J. Vogelmann. Buenos Aires: Sur, 1973.

_____. Filosofia e teoria crítica. Trad. J. L. Grümmewald (et al.). In: *Os pensadores – Walter Benjamin; Max Horkheimer; Theodor W. Adorno; Jurgen Habermas – Textos escolhidos*. São Paulo, Abril Cultural, 1980a, p. 155-161

_____. Teoria tradicional e teoria crítica. Trad. J. L. Grümmewald (et al.). In: *Os pensadores – Walter Benja-*

min; Max Horkheimer; Theodor W. Adorno; Jurgen Habermas – Textos escolhidos. São Paulo, Abril Cultural, 1980b, p. 117-154.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica.* Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: gen; Forense Universitária, 2012.

_____. *Logique formelle et logique transcendantale.* Trad. Suzanne Bachelard. Paris: PUF, 1996.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Racionalidade e crise – estudos de história da filosofia moderna e contemporânea.* São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

SOBRE O ÚTIL E O HONESTO EM MONTAIGNE: ENTRE O ESTOICISMO E A RAZÃO DE ESTADO¹

Taynam Santos Luz Bueno (USP)²

taynambueno@hotmail.com

Resumo: Este trabalho se propõe a analisar o primeiro texto do terceiro livro dos *Ensaio*s de Montaigne, intitulado “Do útil e do honesto”, estabelecendo um paralelo entre as ideias de Montaigne com, em primeiro plano, as construções do moralismo estoico bem como, com os preceitos desenvolvidos por Maquiavel. Com isso, pretendemos evidenciar que, no contexto político de sua época, Montaigne afirma a ideia de *fides* como elemento capaz de garantir a manutenção e a conservação das instituições políticas de modo mais eficaz que a simples ética de resultados professada pelos defensores dos argumentos da razão de Estado, unindo, portanto, tanto a moral estoica, quanto as correntes de pensamento de seu tempo.

Palavras-chave: Montaigne; Cícero; *Fides*; Moral Estoica.

*Explicamos mal a honestidade e a beleza de uma ação por meio de sua utilidade; e concluimos mal ao estimar que todos estejam obrigados ela e que ela seja honesta para todos se for útil. Montaigne, Ensaio*s (III, 1)

1. INTRODUÇÃO

O texto que abre o terceiro volume dos *Ensaio*s de Mon-

¹ Recebido: 02-11-2016/ Aceito: 26-02-2017/ Publicado on-line: 31-07-2017.

² Taynam Santos Luz Bueno é doutoranda do Depto. de Filosofia da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

taigne parece ser, segundo Villey³, datado do início do ano de 1586. Tal período, corresponde a um momento de intensa movimentação política na França e está, como sabemos, intimamente ligado com o contexto das guerras de religião. É certo que, entre os anos de 1580 e 1590, houve uma intensificação dos conflitos que assolavam o território francês, no qual a guerra civil travada entre católicos e protestantes alcançava seu estágio mais violento. Juntamente com o agravamento dos conflitos, a participação ativa de Montaigne na vida pública exercendo o cargo de prefeito de Bordeaux, bem como a intensificação das discussões em torno das ações políticas suscitadas principalmente por Maquiavel, levaram nosso autor a redigir o ensaio em questão. Em outras palavras, *Do útil e do honesto* é um texto que está em perfeito diálogo com seu tempo, seja na relação que estabelece com o ideário político que as discussões que lhe eram contemporâneas construíam, seja em termos históricos, onde a cada dia a prática política que os governantes realizavam colocava em xeque os preceitos morais. Como exemplo deste dialogismo com as produções contemporâneas, podemos apontar brevemente duas grandes correntes que estabelecem alguma relação com o pensamento político de Montaigne, a saber, a influência do estoicismo imperial, revivido nos tempos de nosso autor pelos trabalhos dos ditos neo-estoicos, no termo cunhado por Leontine Zanta⁴, tendo como uma das principais influências Sêneca, Cícero e, em sua contemporaneidade, Justus Lipsius. Por outro lado, pode ser considerada uma importante

³ Esta é a proposta apresentada por Pierre Villey, que credita aos treze ensaios do terceiro livro a data composta entre o final de 1585 e o início de 1588. C.f.: MONTAIGNE 2001, Livro III, p. 3.

⁴ C.f.: ZANTA 1914.

influência para Montaigne os teóricos da razão de Estado, alinhados principalmente pelas ideias dos realistas italianos, tendo como expoente máximo desta linha de pensamento Maquiavel.

Como claro exemplo desta ligação existente entre o pensamento de Montaigne e os desenvolvimentos teóricos de sua época, é possível apontar que nosso autor abre cada um dos três livros de seus *Ensaio*s com claras referências à Maquiavel, como nos diz Nakan:

Cada um dos três livros dos Ensaio

s é introduzido por um capítulo com ressonância maquiaveliana: Por diversos meios chega-se ao mesmo fim (I, 1), Sobre a inconstância de nossas ações (II, 2), Do útil e do honesto (III, 1). E isto não é certamente sem razão. Tanto sob o plano filosófico, quanto sob o plano político, a visão fascinante de um universo complexo, dominado pelo acaso, imprevisível, em sua “branloire perenne”, como dirá Montaigne, tais como são todas as ações humanas, a evidência da imortalidade na política e, contudo o poder da “virtù” do homem de exceção que sabe ter em suas mãos seja seu próprio devir, seja aquele dos outros: todas estas visões, sutis, originais e fortes não poderiam ter outro papel além daquele de cortar a imaginação de Montaigne, o seduzindo (NAKAN 1984, p. 246).

É certo, portanto, que o trabalho de Maquiavel exerceu grande influência sobre os pensadores políticos franceses, entre eles o próprio Montaigne. No entanto, as interpretações a respeito do pensamento do filósofo florentino são divergentes entre os críticos franceses e nosso autor. Montaigne reprova as conclusões as quais chega Maquiavel, mas, ao contrário de seus contemporâneos, não descarta totalmente seu pensamento. Parece-nos que Montaigne apreende bem a lição do pensador italiano ao admitir que existe, nas palavras de Villey, um “antagonismo profundo entre os preceitos da virtude e as exigências próprias da política” (VILLEY 1976, p. 373). Montaigne admite, portan-

to, ideias que correspondem ao que chamamos de realismo político, afinal, o mundo das ações públicas não deveria mais ser compreendido enquanto uma esfera una e plenamente preenchida de virtudes, tal qual era idealizada na antiguidade. Montaigne percebeu bem que a realidade política contemporânea a ele não mais poderia limitar-se a pensar que, ao menos no plano teórico, todas as ações políticas deveriam ser necessariamente imbuídas dos mais altos valores morais. Não era isso o que acontecia em seu tempo, muito menos em um país prostrado pelos conflitos religiosos. Assim, como nos diz Villey:

Montaigne também criticou Maquiavel, mas não caiu no erro comum de seus contemporâneos. Ele reconheceu que o mundo dos fatos políticos não era submetido às nossas concepções morais; que é preciso lhe estudar, lhe observar para poder falar com certeza a respeito, e que em nenhum caso devemos substituir as realidades vivas por nossas ideias *a priori*. Ele constatou que o mal tinha um lugar importante no mundo e que querer o banir não passava de uma quimera. A política, que visa não a agir moralmente, mas a triunfar, deve contar com ele [mal], e deve fazer uso inclusive, em algumas ocasiões. É preciso que se saiba trair e enganar: o interesse do país exige isso (VILLEY 1976, p. 372).

O que está realmente em jogo, na discussão apresentada por Montaigne, não é, portanto, uma crítica ao pensamento de Maquiavel propriamente dito, mas sim uma crítica à interpretação reducionista, feita por seus contemporâneos, das teorias do autor florentino. Montaigne recusa os resultados apresentados pelos filósofos franceses que limitaram o pensamento de Maquiavel somente à prática desregrada de ações desonestas em prol da manutenção do Estado. Aliás, é preciso dizer que Montaigne se mantém contrário aos defensores da razão de Estado. É claro que nosso autor reconhece grandes ensinamentos no trabalho

de Maquiavel, mas recusa quase que completamente a recepção comum deste pensamento no território francês. A crítica “maquiavelista”, por assim dizer, não se dirige, portanto, ao próprio Maquiavel, mas sim à corrente “anti-maquiavelista” existente na França⁵ neste período.

Contudo, se Montaigne admite, ao menos em parte, os preceitos de Maquiavel, ele ainda está muito distante de ser considerado um puro e simples pensador do realismo político. Há uma outra esfera cotejada por nosso autor que procura, como veremos a seguir, aproximar novamente as categorias de utilidade e honestidade, distanciadas em seu tempo. Mas, como veremos, esta aproximação será feita, no pensamento de Montaigne, com base principalmente nos ensinamentos da moral estoica, mais propriamente fundamentada nos ensinamentos de Cícero, uma das mais bem conservadas fontes acerca da moral estoica. É como se, *maquiavelicamente*, Montaigne reaproximasse o *útil* do *honesto*, preceitos da virtude estoica, como veremos, ora aproximando-se de tais conceitos, ora afastando-se em benefício dos defensores da razão de Estado. Assim, temos a construção de um pensamento político que está em plena conexão com seu tempo e seus interlocutores sem, contudo, perder de vista a linha profundamente erudita e conhecedora dos escritos antigos, tão cara a Montaigne. Deste modo, *Do útil e do honesto* configura-se, assim, como um texto escorregadio e de difícil compreensão. Seus meandros

⁵ O forte aumento do número de conselheiros italianos na corte de Catherine de Médicis aliado à uma imagem desgastada da economia e organização social da cidade de Florença, fruto de seu incipiente capitalismo, fez com que um movimento anti-maquiavelista se instaurasse na França. Há, na França do XVI um ideário político contrário às ideias de Maquiavel, movimento de resistência ao pensamento italiano e aos seus conselheiros, acusados de usurpar o poder popular e a proximidade do povo com seu soberano. Desta forma, tanto Maquiavel, quanto os conselheiros da corte de Catherine, *L'italienne*, são mal vistos seja por filósofos, seja pelo próprio povo francês.

nos impedem de estabelecer qualquer tipo de enquadramento do pensamento de Montaigne em qualquer que seja a corrente filosófica pretendida, pois, como sabemos, o filósofo não deve ser lido nem como maquiaveliano, nem como estoico, mas sim como um pensador capaz de trilhar sua própria linha de argumentação com base na sólida análise do *Eu*, dos casos particulares, dos *exempla* oferecidos pela história. Por fim, em termos políticos, toda a tentativa de generalização do pensador francês mostra-se ineficaz. É preciso observar cada caso individualmente, sempre com a mesma moderação e prudência já indicada pelos antigos estoicos, os quais Montaigne sempre admirou. Assim, qualquer esforço de estabelecer um único conjunto de regras e preceitos capazes de guiar o príncipe em sua conduta mostra-se insuficiente.

2. OS ESTOICOS, CÍCERO E A MORAL ELEVADA

É inegável a influência do pensamento estoico nos escritos de Montaigne, seja em sua afinidade temática com os filósofos estoicos, sobretudo do período imperial, seja no posicionamento moral que muitas vezes é tomado por nosso autor. No que diz respeito exclusivamente ao ensaio *Do útil e do honesto*, é patente o diálogo estabelecido entre Montaigne e a filosofia estoica, sobretudo com Cícero. A própria discussão a respeito do útil ou do honesto remete diretamente ao *De Officiis* de Cícero, livro que procurou completar a obra deixada pelo antigo estoico Panécio⁶, elu-

⁶ Como nos diz Angélica Chiapeta, “A obra que Cícero seguiu de perto foi o famoso tratado *Sobre o Dever* (*Peri toû kathékontos*) de Panécio, o aristocrata ródio que viveu de aproximadamente 180 a 109 a.c.” Cícero, M. T. *Dos Deveres* / Cícero; [tradução e introdução do latim de Angélica Chiapeta] Martins Fontes, São Paulo: 1999. Estamos, portanto, diante de uma interpretação.

cidando os pontos que lhe faltavam e solucionando alguns de seus conflitos. Já no próêmio do ensaio em questão, Montaigne nos remete para a existência da ideia de utilidade em tudo o que existe no cosmos, inclusive na própria noção de inutilidade, ideia que está plenamente de acordo com a concepção estoica providencialista⁷. Diz Montaigne: “Nosso edifício, tanto público quanto privado, é cheio de imperfeição. Mas não há nada inútil na natureza; nem mesmo a inutilidade; neste universo não se intrometeu coisa alguma que nele não tenha lugar oportuno” (MONTAIGNE 2001, p. 5-6; MONTAIGNE 2004, p. 790)⁸.

No entanto, veremos que, tal aceitação da ideia generalizada de utilidade não deve ser compreendida sob a óptica restrita da filosofia estoica, isso porque Montaigne admite que não é possível encontrarmos um completo espelhamento entre a noção própria de utilidade e as noções de honesto e virtuoso. Montaigne reconhece a utilidade do mundo, mas não seu completo imbricamento com o honesto, afinal, devemos nos lembrar que Montaigne aceita situações que são úteis, mas não virtuosas do ponto de vista moral, configurando um afastamento da ética estoica professada, por exemplo, por Cícero.

É, portanto, evidente que Montaigne não está plenamente convencido de que exista uma ordem providencial

tação da moral estoica imperial, que apresenta algumas mudanças em relação ao período grego, com Zenão.

⁷ Sobre os fragmentos estoicos que serão utilizados neste artigo, consultar: Long, A. A. & Sedley, D. N. *Les philosophes hellénistiques*. Vol. II. Les Stoïciens. Ed. GF Flammarion, Paris: 2001. Tal texto será, daqui em diante, identificado pela sigla L&S, seguido do fragmento citado. Para mais informações sobre o providencialismo estoico, c.f. L&S 55.

⁸ Para facilitar o trabalho do leitor, incluo as referências à obra de Montaigne em duas versões. A primeira, na edição traduzida para o português no ano de 2001. Em seguida, a edição francesa comentada por Villey, do ano de 2004.

no universo capaz de garantir que todas as ações honestas sejam necessariamente úteis, como se pode inferir do pensamento estoico. Afinal, o mundo contemporâneo a Montaigne não se apresenta mais como o mundo antigo, no qual ainda seria possível pensar na existência de uma força ordenadora principal, de uma *physis* ordenadora. Pois, lembrando propriamente a filosofia estoica:

se todas as coisas, sem exceção, são produzidas pelo imanente princípio divino que é *lógos*, inteligência e razão, tudo é rigorosa e profundamente racional, tudo é como deve ser e como é bom que seja, e o conjunto de todas as coisas é perfeito: não há obstáculo ontológico à ação do artífice imanente, pois a própria matéria é o veículo de Deus, e assim tudo o que existe tem o seu significado exato e é feito do melhor modo possível; o todo é em si perfeito: as coisas individuais, mesmo sendo consideradas imperfeitas em si, têm a sua perfeição no conjunto do todo (REALE 2001, p. 57).

É, por exemplo, o que nos diz Arístocles a respeito da conflagração universal⁹, ao nos lembrar que o entrelaçamento do mundo é destino, ciência, verdade, lei infringível e inevitável dos seres e que, por este entrelaçamento, todas as coisas do mundo “são superiormente bem administradas, como em uma sociedade política perfeitamente organizada”. Tal interpretação, também possui respaldo nos escritos de Cícero, como bem lembrado por Valente:

para o antigo estoicismo, o fim, o soberano bem, o belo, a virtude, o honesto era um só: a conformidade com o *logos*. Como esta conformidade se apreendia na tendência do vivente para acomodar-se à natureza e conservar o ser, tudo isso devia considerar-se também útil. Tal é, com pequenas variações, o ponto de vista de Cícero, quando afirma que tudo o que é moral é útil (VALENTE 1984, p. 78-79).

⁹ L&S 46 G

Para Cícero não existe conflito entre o útil e o honesto, visto que a virtude e a honestidade devem ser compreendidas enquanto adequação do ser à sua natureza, tanto particular, quanto à natureza compreendida enquanto racionalidade ordenadora do cosmos. Diz Valente, a respeito da concepção do autor romano, que os conceitos morais, a beleza, a utilidade e a felicidade são deduzidos da conformidade com a natureza; a orientação para a virtude é a tendência natural da lógica humana (VALENTE 1984, p. 93). A natureza humana, que difere dos demais animais¹⁰, tem como característica própria a participação na razão. É esta participação que nos permite inferir os deveres inerentes a cada um. Participar da razão é, para os homens, ajustar-se oportunamente à sua própria natureza. No mesmo parágrafo, o autor ainda afirma que “Todas as coisas justas são decorosas; as injustas, como as torpes, são indecorosas” (CÍCERO 1999, p. 48). A honestidade é, portanto, decorosa à natureza humana e, continua Valente

não é certamente qualquer instinto que proporcionará ao homem sua utilidade específica. O que impele ao mal, ao abuso da força, a intemperança, em última instância, só depende da natureza animal; mas o homem enganar-se-ia redondamente se colocasse aí a sua utilidade. Pelo contrário, se ele se concentra em si mesmo, descobre que ocupa um lugar bem à parte entre todos os seres. Utilíssimo é, pois, para ele o que lhe tolhe a derrocada própria e lhe firma a superioridade no mundo: a beleza moral (VALENTE 1984, p. 91).

Igualmente é o que se lê nos trechos do *De Officiis*: “Decoro é o que convém à excelência do homem naquilo

¹⁰ Diz Cícero sobre a diferença entre a natureza humana e dos demais animais: “É pertinente a toda investigação do dever ter em mira o quanto a natureza do homem ultrapassa a dos animais domésticos e das feras. Nada sentem os animais a não ser o prazer; para o qual são arrastados com o máximo ímpeto; o espírito do homem, ao contrário, é nutrido pelo aprendizado e pelo pensamento” (CÍCERO 1999, p. 52).

em que a sua natureza difere dos outros animais” (CÍCERO 1999, p. 48), “O nosso papel, a própria natureza no-lo impôs com tal magnificência que superamos todos os seres vivos” (CÍCERO 1999, p. 49), e ainda no seguinte trecho “Um dos personagens com que nos revestiu a natureza é comum a todos, pelo fato de que todos participamos da razão e da sua excelência. Por ela nos avantajamos dos animais, dela flui tudo o que é honesto e decoroso, a ela pedimos a norma para estabelecer nossa obrigação” (CÍCERO 1999, p. 53).

Alcançar a beleza moral seria, então, alcançar a plena adequação do ser à sua natureza. Diz Cícero:

Os homens, quando dissociam a utilidade da honestidade, pervertem os fundamentos da natureza. Todos, com efeito, buscamos a utilidade, somos atraídos por ela e não podemos agir de outro modo. Quem evitaria coisas úteis? Ou antes, quem não as perseguiria com o maior empenho? Mas como só podemos encontrar as coisas úteis na esfera do mérito, da conveniência e da honestidade, colocamos esta esfera no primeiro e mais elevado plano (CÍCERO 1999, p. 50).

A felicidade suprema, a *eudaimonia* (εὐδαιμονία), o fim último de nossas ações, deve ser, conseqüentemente, as ações honestas e virtuosas, uma vez que estas estão em plena harmonia com nossa natureza racional, de entes que não se entregam às paixões e instintos animais¹¹. Diz Cícero: “A verdadeira e sábia grandeza de alma julga honesto aquilo que a natureza persegue de perto e que reside, não na glória, mas nos atos” (CÍCERO 1999, p. 34).

Mas como guiar tais atos? Como resolver os aparentes conflitos existentes entre o útil e o honesto? Como o ho-

¹¹ Neste sentido, a volúpia não deve ser considerada.

mem que não é sábio poderia se portar frente ao conflito? Cícero escreve o *De Officiis* como uma espécie de manual ético para os ditos homens de bem, já que os sábios seriam aptos a agir visando o fim último e conforme a natureza, sem dúvidas quanto aos possíveis conflitos entre utilidade e honestidade. O autor romano deixou um tratado acerca da ética prática para o homem bom que busca seu progresso moral. O que Cícero ensina é como tomar decisões morais, como analisar diferentes caminhos possíveis de ação. Desta forma, é no plano do *katékon*¹², das ações preferíveis, que a argumentação ciceroniana será desenvolvida. As *katékonta* (ou atos convenientes) pautam-se por quatro virtudes essenciais para Cícero, são elas: 1. *cognitio*, 2. designada pelo autor pelos termos *iustitia*, *beneficentia* e *liberalitas*, 3. *magnitudo animi* e, por fim, o 4. *decorum*. Destas quatro virtudes, o autor romano nos indica seus respectivos deveres.

O texto *Do útil e do honesto*, de Montaigne, estabelece clara relação com os pontos enumerados por Cícero. O autor francês admite a importância das quatro virtudes principais apontadas no *De Officiis*, reconhecendo que é somente no plano do *katékon* (dever), da moral média, que é possível estabelecer algum debate na política de seu tem-

¹² Para os antigos estoicos, existe uma divisão entre o que é chamado *Katórthoma*, ação reta e executada pelo sábio, e o dever, os ditos *kathékon* (ações virtuosas executadas por homens comuns). Cícero trata deste segundo tipo de ação, pois sua preocupação fundamental é a ação do homem que não é sábio, que não alcançou plenamente sua natureza. Assim, em linhas gerais, quem possui a virtude, ou seja, o lógos harmonizado de modo perfeito, só pode realizar ações perfeitas (*katórthoma*). Este é o sábio. Para todos os outros, os estoicos desenvolveram a ideia de dever, de ações preferíveis (*Kathékon*). Afinal, “As ações humanas não podem ser divididas com uma nítida distinção entre ações retas e virtuosas e ações que lhe são contrárias, isto é, ações viciosas ou erros” (REALE 2011, p. 93). Portanto, foi preciso estabelecer regras, preceitos que fossem capazes de guiar o homem comum em busca da virtude, classificando ações que sejam mais ou menos próximas de uma justificação racional, sendo, conseqüentemente, mais convenientes. É, por fim, destas ações preferíveis, convenientes, que Cícero tratara no *De Officiis*.

po. No que diz respeito exclusivamente a *iustitia* e a *liberalitas*, ponto crucial do diálogo entre Cícero e o texto de Montaigne, o autor romano nos indicará quais os deveres relativos a tal virtude e, dentre eles, explicitará a noção de *fides*. Montaigne, baseado justamente neste ponto do *De Officiis*, desenvolverá seu pensamento político, pautado pela noção de *fides*, que merece especial atenção de nossa parte. Para Cícero, *fides* corresponde a basicamente três significados que se entrelaçam. Diz Valente,

Primeiro, é a palavra dada, promessa, juramento, contrato de compra e venda, pacto público; e por isso é que se devem respeitar os acordos feitos com os inimigos (*De Officiis*, I, 39). Depois, é a lealdade a essa palavra, com exclusão da fraude e do fingimento, e a obrigação de respeitar as cláusulas do compromisso e a vontade de o executar fielmente, razão por que os acordos das pessoas de bem gozam de um caráter sagrado e da sanção autorizada da lei (*De Officiis*, III, 61). Finalmente, o cumprimento leal da palavra dada gera a confiança dos outros e da multidão. (*De Officiis*, II, 31). Essas três espécies de *fides* convergem no vínculo social que une os indivíduos entre si, os cidadãos ao Estado e um Estado aos outros (VALENTE 1984, p. 184).

Montaigne parece aceitar, em linhas gerais, aquilo o que o autor romano diz mas, no entanto, levará a noção de *fides* às últimas consequências, elevando ao máximo suas implicações no combate aos defensores da razão de estado. A *fides* para Montaigne, assim como para Cícero, adquire valor e papel de suma importância na manutenção da ordem social, transformando-se em instrumento para a conservação dos elos sociais e do próprio Estado. No entanto, se para Cícero a *fides* é o sustentáculo da justiça, para Montaigne ela terá outro significado. Como já sabemos, tanto os pensadores estoicos, como Cícero, acreditavam que, entre utilidade e honestidade, haveria uma ligação intrínseca, um perfeito espelhamento. Já para Montaigne, o

mesmo não se dá da mesma forma.

Ora, Montaigne não pode admitir esta coincidência entre o útil e o honesto, não pode compreender a natureza de forma perfeita, providencialista e em plena harmonia com o *lógos*. Pois, devemos bem lembrar, Montaigne afirma que “Há vícios legítimos, assim como há muitas ações boas ou justificáveis, ilegítimas” (MONTAIGNE 2001, p. 14; MONTAIGNE 2004, p. 796) e todo aquele que busca suprimir a característica viciosa do homem e do mundo, os compreende mal. Diz Montaigne a respeito da fábula de Esopo, na qual um burro tenta passar-se por cachorro: “Não quero privar de sua posição o logro; isso seria compreender mal o mundo; sei que amiúde ele tem servido proveitosamente, e que mantém e alimenta a maioria das ocupações dos homens” (MONTAIGNE 2001, p. 13-14; MONTAIGNE 2004, p. 795). Montaigne aceita as imperfeições mundanas, aceita e reconhece os vícios como partes constituintes de nossa natureza, assim como a virtude. Por este motivo, Montaigne não pode admitir a *katóρθoma* (*perfectum officium*), ação perfeita. Afinal, não estamos lidando com sábios, mas com simples homens. É, por conseguinte, das *katékonta* (*officium*) que nosso autor tratará. Eis aqui mais um dos pontos de ruptura com o pensamento dos estoicos, afinal, reconhecer tais defeitos equivale a reconhecer que não estamos mais sob o jugo do *lógos* perfeito, do *lógos* estoico, por assim dizer. Diz nosso autor:

Nosso ser está cimentado de qualidades doentias, a ambição, o ciúme, a inveja, a vingança, a superstição, o desespero alojam-se em nós com uma dominação tão natural que sua imagem é reconhecida também nos animais; e até mesmo a crueldade, vício tão desnaturado; pois, em meio à compaixão, sentimos interiormente uma certa pitada agriçoce de voluptuosidade maligna ao ver outrem sofrer; e as crianças sentem isso (MONTAIGNE 2001, p. 6; MONTAIGNE

2004, p. 791).

Para Montaigne, portanto, existe a possibilidade de admitirmos algo que seja apenas útil, mas não honesto. Assim, na questão política propriamente dita, Montaigne afirma que “em todo governo há serviços necessários, não apenas abjetos como também viciosos: neles os vícios encontram seu lugar e são empregados na costura de nossa ligação, como os venenos na conservação de nossa saúde” (MONTAIGNE 2001, p. 6; MONTAIGNE 2004, p. 791). Há, por conseguinte, ações políticas que não sendo virtuosas e honestas, são admissíveis do ponto de vista da utilidade comum. Se, como diz o autor, “O bem público requer que se atraia e que se minta e que se massacre” (MONTAIGNE 2001, p. 6; MONTAIGNE 2004, p. 791), e tais coisas são tidas como úteis, então estamos em um plano referencial completamente diverso do pregado pelo estoicismo.

Dada a impossibilidade, para Montaigne, do imbricamento entre útil e honesto – ou pelo menos de seu imbricamento *necessário* – a própria noção de justiça também sofrerá alterações se comparada à sua semântica estoica. A noção de justiça em Montaigne não tem a mesma implicação que para Cícero e sua garantia não mais pode ser sustentada por meio de uma natureza racional, de um *lógos* ordenador. No texto *Do útil e do honesto*, Montaigne desloca a ideia de justiça para outro lado. O autor francês faz com a *fides* aquilo o que Cícero faz com a justiça. Contra todos aqueles que veem na política somente o espaço do artifício e da utilidade, nosso autor invoca novamente os preceitos estoicos contra os maquiavelistas. Será por meio da oposição entre *fides* e perfídia que Montaigne estabelecerá o fundamento da política.

O próprio texto *Do útil e do honesto* nos remete, a todo momento, para a questão da boa-fé, da palavra dada e de sua oposição à perfídia. Diz Villey:

Faça um teste: você verá seu ódio por todo engano e toda dissimulação. Mesmo por negociar as questões públicas, lhe é impossível de dissimular seu pensamento. Sob sua palavra, ele é escrupuloso a ponto de protestar violentamente contra os moralistas que permitem a anulação de uma promessa arrancada à força (VILLEY 1976, p. 441).

Montaigne, deste modo, parece levar às últimas consequências a ideia de *fides*. E, ao contrário de Cícero¹³, não admite contestar uma palavra dada nem quando tal palavra prejudica quem a ofereceu, nem quando foi dada a força ou sob manobra viciosa. A palavra dada adquire, para Montaigne, um valor praticamente sagrado. É por meio da *fides* que a sociedade une-se, que seu liame pode ser mantido. Na própria casuística apresentada pelo autor francês a questão da *fides* se apresenta de forma especial. A todo momento, no texto, Montaigne oferece exemplos negativos contra todos aqueles que se utilizaram da perfídia para alcançar seus objetivos, sendo eles legítimos ou não (sendo eles motivados pelo bem comum ou não). Para Montaigne, a perfídia é, na esmagadora maioria das vezes, improdutiva politicamente e só “pode ser justificável em um único caso: é-o somente quando empregada para punir e atrair a perfídia” (MONTAIGNE 2001, p. 16; MONTAIGNE 2004, p. 797). É o que o autor diz no caso específico do príncipe que trai o magistrado traidor.

A *fides*, ao contrário, mostra-se como um sustentáculo

¹³ Diz Cícero: “Deve-se sempre preservar os pactos e compromissos que, como dizem os pretores, não foram estabelecidos pela força nem pelo mau dolo.” (CÍCERO 1999, p. 169). Ver também, no *De Officiis*, os livros I, capítulo 32, I.40, III.107 e III.110-113.

mais eficaz, seguro e virtuoso, realmente capaz de unir os homens. Portanto, ao retomar o conceito de *fides*, Montaigne apresenta uma nova saída para a conservação do Estado. A *fides* tem maior serventia que a perfídia, pois é capaz de manter-se no tempo e garantir efetivamente o poder. O conceito de *fides* será, como veremos a seguir, o elo essencial da sociedade em tempos de exceção, e não mais os argumentos apresentados pelos defensores da razão de estado.

3. MAQUIAVEL E A RAZÃO DE ESTADO

Como já dissemos anteriormente, o pensamento de Maquiavel exerceu grande influência na reflexão política contemporânea a Montaigne, possuindo, inclusive, grande espaço no universo teórico do autor francês¹⁴. No entanto, a aproximação com a filosofia de Maquiavel deve ser tomada com precaução. Pois, mesmo que Montaigne aceite o realismo político de Maquiavel, o autor francês não teria sido somente influenciado por ele, nem tão pouco teria levado seu pensamento às últimas consequências, de forma cega e doutrinária. Diz Tétel: “Montaigne é raramente categórico ou assume univocamente uma posição” (TÉTE 1992, p. 79). E ainda, mais adiante:

De fato, Montaigne considera Maquiavel por meio de uma perspectiva muito relativa. Ele sugere que o autor dos *Discorsi* procurara a estabilidade no personagem do príncipe, mas teria sobretudo observado uma falta de estabilidade, neste personagem e na História. Em outros termos, Montaigne não considera Maquiavel ou seus críticos de maneira absoluta e literal, sobretudo no que concerne a significa-

¹⁴ É certo que Montaigne cita Maquiavel poucas vezes (p. ex. II.17 e II.34), mas a influência de seu pensamento é inegável em torno dos três tomos dos *Ensaïos*.

ção do príncipe mesmo (TÉTEL 1992, p. 79).

É certo que Montaigne não teve somente a influência do realismo político em suas obras. Há, além do estoicismo, como já apresentamos acima, a presença de inúmeros autores imbricados em seu pensamento. Montaigne viveu em uma época na qual as construções teóricas a respeito do governo e sua manutenção são expressivas. Assim, nosso autor leu Maquiavel (1469-1536), Jean Bodin (1530-1596), Platão e seus livros da *República*, Erasmo e muitos outros, sempre em busca de alguma solução que fosse capaz de resolver os problemas políticos, no entanto, em todas as teorias que lhe foram apresentadas havia falhas que não permitiam uma sustentação do poder de forma efetiva. É claro que Montaigne sempre se mostrou contrário a qualquer tipo de posição final e imutável que tivesse como pretensão estabelecer uma verdade única. Como sabemos, seu ceticismo e sua suspensão do juízo pirrônica nunca o permitiu encarar a obra filosófica como algo determinado em si mesmo, absoluto. Diz Friedrich: “Não se pode jamais perder de vista que Montaigne não quer ensinar a casualidade da condução, mas sim procura compreender a natureza mesma de nossa condição” (FRIEDRICH 1968, p. 201). Por isso, a posição política de Montaigne carrega também traços deste comportamento, tornando muito difícil sua análise e compreensão. O texto *Do útil e do honesto* é de tal forma escorregadio que qualquer desejo de atribuir-lhe um direcionamento único seria imediatamente confundido com a presunção de quem o fizesse. Deixemos claro, portanto, que este não é nosso objetivo.

As guerras de religião na França, aliadas ao novo modelo estrutural da sociedade e a fundação política dos grandes Estados, fez com que muitos autores do XVI bus-

cassem fundamentar a origem do poder em seus mais diversos planos referenciais, sejam religiosos, utópicos, terrenos ou simplesmente, como o faz nosso autor, no plano dos costumes¹⁵. Precisamos lembrar, é verdade, que Montaigne é um autor que busca a compreensão da política com base em um estudo pormenorizado dos casos particulares, evitando todo o tipo de generalização desnecessária. Por isso o estudo dos casos particulares é tão importante e evidente no decorrer de toda a sua obra. Seus *exempla* são, do ponto de vista teórico, fundamentais para a compreensão do pensamento filosófico e político de Montaigne. Este é o caso, também, do ensaio que tratamos aqui, a saber, *Do útil e do honesto* (III, 1). É a própria natureza da política que impede generalizações, visto que existe uma dependência dos homens e de suas vontades à providência e à fortuna. Tal relação intrínseca entre a fortuna e as ações humanas é também tratada por Maquiavel, que lhe dá grande valor e importância.

As generalizações são, portanto, ineficazes para compreendermos a política. Pois, para Montaigne, desde suas origens mais longínquas, o sistema das leis, do direito e da política estão apoiados pelo costume, e não na ideia de um direito universal transcendente às comunidades. É o que diz Montaigne no seguinte trecho: “A justiça em si, natural e universal, está ordenada de forma diferente e mais nobre do que esta outra justiça especial, nacional, submetida às necessidades de nossas sociedades” (MONTAIGNE 2001, p. 14; MONTAIGNE 2004, p. 796). E completa, citando a

¹⁵ Lembremos que Montaigne parece rejeitar a ideia comum de direito. Desta forma, as leis devem ser compreendidas enquanto fruto dos costumes, obtendo sua autoridade única e exclusivamente do fato de serem encaradas enquanto leis e obedecidas usualmente. (FRIEDRICH 1968, p. 198)

célebre passagem de Cícero que diz: “Não possuímos um modelo sólido e exato do verdadeiro direito e da justiça perfeita; fazemos uso de sua sombra, de sua imagem”¹⁶. A negação da universalidade do direito e da justiça permitirá, assim, à Montaigne, entender estes princípios enquanto resultados de um conhecimento histórico, mutáveis e com valores que não podem ser caracterizados como eternos. É na negação da ideia de lei natural que Montaigne estabelecerá seu sistema. Este que está intimamente ligado com o desenvolvimento de um “humanismo experimental que, a princípio, funda na experiência histórica a elaboração do direito e permite a previsão das ações políticas” (NAKAM 1984, p. 240). Ao lermos o ensaio nesta chave, veremos que, como nos diz Friedrich, “a ideia de direito natural é para ele uma hipótese que introduz a identidade na diversidade e viola, assim, a estrutura essencial do homem.” E, mais adiante, o comentador continua: “Para Montaigne, o direito se constitui inteiramente de princípios positivos concebidos historicamente e não por meio do desenvolvimento de uma ideia eternal” (FRIEDRICH 1968, p. 203).

O conhecimento dos costumes, da organização social à qual se pertence, e dos grandes e infinitos exemplos que a história nos forneceu é o que pode nos ajudar a driblar os infortúnios e adversidades do destino. A política deve ser feita, portanto, com prudência. Na qual, cada caso, isoladamente, deve ser observado de forma minuciosa para, somente depois, assumir alguma conduta.

Maquiavel, como sabemos, também considerou, em seus escritos, a política enquanto um campo de ação inconstante e submetido a rápidas e incessantes mudanças.

¹⁶ C.f.: Cícero, *De Officiis*. III, XVII (CÍCERO 1999, p. 156).

“Sua obra não é propriamente uma teoria geral do poder político, mas, antes de tudo, um discurso adequado à experiência imediata da realidade histórica das cidades italianas renascentistas agitadas pelos golpes de Estado [...]” (HANSEN 1996, p. 146). Era preciso, portanto, estabelecer uma arte política, transformando seu conteúdo em uma ciência capaz de preparar o homem para enfrentar as mutações da fortuna. O homem, ou no caso, o príncipe, deveria estar pronto para agir e combater qualquer adversidade que lhe fosse apresentada. A postura maquiaveliana é, em suma, combativa frente à fortuna. O objetivo principal de Maquiavel seria, portanto, oferecer um conjunto de preceitos que seriam capazes de permitir a quem o praticasse, alcançar o sucesso em suas ações. A política estaria, a partir de então, ligada não somente à utilidade, mas sim à sua eficácia. Este é, também, o ponto de união de Maquiavel e a corrente da razão de Estado. Pois, como nos diz Hansen, a “razão de estado supõe o príncipe como artesão, e o Estado, como matéria do poder” (HANSEN 1996, p. 141). Assim, “a expressão razão de Estado é usada para significar o imperativo em nome do qual, alegando o interesse público, o poder absoluto transgride o direito. Via de regra, a ação é acompanhada de três alegações ou condições: as medidas excepcionais são necessárias; um fim superior justifica os meios empregados; o segredo deve ser mantido” (HANSEN 1996, p. 136).

Ora, se Maquiavel e os críticos da razão de Estado estão preocupados com a eficácia da ação do príncipe, na qual se reflete a necessidade primeira de manutenção do Estado, Montaigne não parece estar muito distante destas preocupações. Em vista das guerras que assolam a França e do risco iminente de uma ocupação espanhola de seu terri-

tório, a manutenção do poder e da estrutura governamental do Estado francês se mostra imprescindível. É com base nesta manutenção do poder, tão reivindicada no XVI, que Montaigne inverterá radicalmente a posição de todos aqueles que acreditam que a perfídia pode exercer o papel de instrumento essencial para a garantia do poder. É preciso, para Montaigne, manter a prudência e a lucidez ao admitir as posturas “maquiavélicas”. A ação política deve ser tomada, mas seguindo, é claro, as recomendações de moderação dos antigos estoicos¹⁷. Primeiramente, lembremos do autor italiano: “Maquiavel toma a ação por sua eficácia e de uma estrutura política: *Ciascuno principe deve desiderare di essere tenuto pietoso e non crudele: nondimando deve avvertire di non usare male questa pietà*. De seu lado, Montaigne rejeita os extremos e opta pela lucidez” (TÉTEL 1992, p. 88)¹⁸.

Montaigne nos mostrará, nos mesmos termos de Maquiavel, que a eficácia da perfídia é contraproducente. A longo prazo, dirá o autor francês, a perfídia se revelará ineficaz para a manutenção do Estado e da organização política, pois a autoridade do poder parece estar fundada nos costumes e crenças¹⁹. Montaigne, ao contrário de Maquiavel, compreenderá, como nos diz Cardoso, a

sociedade política como uma comunidade de crenças positivas, originadas da acomodação de forças, interesses e partidos historicamente constituídos, e sustentados e travejados pelo costume, que mantém a crença – fundante – na sua naturalidade. Assim, toda a

¹⁷ Sobre a ação política moderada e cautelosa, diz Montaigne: “No entanto, até mesmo aqueles que se engajarem totalmente podem-no com tal ordem e moderação que a tempestade deverá passar-lhes sobre a cabeça sem atingi-los” (MONTAIGNE 2001, p. 10; MONTAIGNE 2004, p. 793).

¹⁸ C.f. também (MAQUIAVEL 2001, p. 79).

¹⁹ C.f.: (FRIEDRICH 1968, p. 198).

autoridade legítima está umbilicalmente atada a essas crenças comuns, das quais as leis estabelecidas são a expressão jurídica, e o soberano, o instrumento político (CARDOSO 1996, p. 190).

Eis aí novamente o conceito de *fides* reinserido no realismo político de Montaigne. Estas crenças, bases sob as quais as leis se desenvolvem e a comunidade política se estrutura, são aquilo que mantém, de forma *eficaz*, “as costuras de nossa ligação”. A chave para a compreensão da manutenção do Estado em tempos de exceção não está em uma saída universal, em uma moral universal transcendente e eterna, como vista no estoicismo. Não está também na saída pragmática da perfídia maquiavélica, pois esta se mostra ineficaz a longo prazo. Mas, como nos diz Friedrich, “É na lealdade prática para com os costumes de seu país, ao contrário, que se encontra a condição de uma existência social e pessoal” (FRIEDRICH 1968, p. 208). A saída apresentada por Montaigne é, portanto, diferente dos críticos do maquiavelismo francês. Montaigne retira a questão da razão de Estado de seu universo estritamente moral, aplicando-lhe outro tratamento. Diz Friedrich: “Montaigne, como vimos, está longe de uma indignação moral. A sinceridade lhe parece simplesmente a tática mais propícia. Sua resposta não deixa o terreno pragmático do princípio maquiaveliano. Não seria uma refutação de Maquiavel” (FRIEDRICH 1968, p. 198).

Assim,

Aquilo que convém ao Estado, à sociedade, à família e aos costumes não se define por noções de justo ou injusto, mas de ordem e desordem. E ordem, neste caso, não tem outro papel além de ser uma regra do jogo, um expediente em uma existência onde tudo se revelou oportuno, - uma contingência organizada. Indiferente aos valores, é ela que conserva a vida (FRIEDRICH 1968, p. 207).

Em suma, longe de chegarmos a uma conclusão, encontramos no texto de Montaigne matéria suficiente para pensarmos a política em todos os seus aspectos. Seja nas constituições de seus sistemas jurídicos, seja na constituição da própria comunidade política e seus modos de governo. Nas palavras do autor: “Soneguemos às índoles maldosas, sanguinárias e traiçoeiras esse pretexto calculista; deixemos de lado essa justiça enorme e fora de si e atenhamo-nos às imitações mais humanas” (MONTAIGNE 2001, p. 25; MONTAIGNE 2004, p. 803). Isto é, mantenhamo-nos no caminho do entendimento dos costumes, das crenças. Fundemos nosso direito e nosso Estado de forma terrena, sem idealizações quanto aos homens. O mundo político, assim como todas as instituições humanas, é também reflexo dos próprios homens. A unidade absoluta, a moral universal não existe. A justiça não pode ser compreendida enquanto entidade absoluta, pois “Os princípios do Direito são normativos, não por sua legitimidade, mas pela autoridade de sua existência” (FRIEDRICH 1968, p. 204). E, como podemos ler nos *Ensaio*s, as leis “não são obedecidas agora porque são justas (segundo a justiça universal e natural – como diz o ensaio III, 1) mas – diferença essencial – porque *se acredita* que o sejam” (CARDOSO 1996, p. 191).

A mudança de terreno que Montaigne opera é aqui visível. Mesmo considerando que a política pode admitir a perfídia, a mentira e, por vezes, a crueldade, tais artifícios não são suficientes para a manutenção do Estado. Ao contrário, seu uso frequente e injustificado, como pretendem os defensores da razão de Estado e os ensinamentos de Maquiavel, enfraquecem cada vez mais os elos que mantêm os homens unidos. Pois, se a sociedade, o governo, o corpo

político são – como já vimos – fundamentados em crenças e costumes, na *fides*, o uso amplo e desmedido da perfídia produzirá resultados nefastos para a conservação e bom funcionamento do Estado. Há, no pensamento de Montaigne, por conseguinte, a universalização da honestidade. *É a honestidade, a boa fé, a fides que ocupará o lugar da justiça estoica.* Lembremos o exemplo de Tibério: “Mas a admissão da virtude não significa menos na boca de quem a detesta, porquanto a verdade arranca-a dele à força e, se não a quer acolher em si, pelo menos cobre-se com ela para enfeitar-se” (MONTAIGNE 2001, p. 5; MONTAIGNE 2004, p. 790). A perfídia existe, não é possível negar. Não estamos, no XVI, no mundo perfeito e providencialista dos estoicos. Montaigne sabe e conhece como poucos os meios políticos, mas o uso indiscriminado da mentira e da crueldade, sem arrependimento ou pesar da consciência, equivale ao fim do corpo político. Por isso, a perfídia é escusável²⁰, mas somente em situações raríssimas, absolutamente rarefeitas e, como se sabe, uma única vez no tempo. É o que diz o autor no seguinte trecho:

O príncipe, quando uma circunstância urgente ou algum tumultuoso e inopinado acontecimento, por necessidade de sua condição, obriga-o a faltar à sua palavra e à sua promessa, ou de qualquer outro modo lança-o fora de seu dever, deve atribuir essa necessidade a um golpe da vara divina. Vício não é, pois ele deixou sua razão por uma razão mais geral e poderoso; porém certamente é uma infelicidade. De maneira que, a alguém que me perguntava: “Que remédio? – nenhum remédio, respondi; se ele ficou realmente coagido entre esses dois extremos (*sed videat ne quaeratur latebra perjurio*”), tinha de agir assim; mas se o fez sem lamentar, se não lhe pe-

²⁰ No caso específico da perfídia do príncipe, quando usada contra um magistrado traidor. Ou, nas palavras de Montaigne, a perfídia “pode ser justificável em um caso: é-o somente quando empregada para punir e atraioar a perfídia” (MONTAIGNE 2001, p. 16; MONTAIGNE 2004, p. 797).

sou fazê-lo, é sinal que a sua consciência está em maus termos (MONTAIGNE 2001, p. 12; MONTAIGNE 2004, p. 794).

Outro exemplo claro no texto de Montaigne está na seguinte passagem: “Esses são exemplos perigosos, raras e doentias exceções a nossas regras naturais. É preciso ceder a elas, mas com grande moderação e circunspeção; nenhum benefício privado merece que por ele façamos tal violência à nossa consciência; o público, sim, mas só quando for muito evidente e muito importante” (MONTAIGNE 2001, p. 12; MONTAIGNE 2004, p. 794). Nas palavras de Nakam, Montaigne poderia ser considerado, portanto, como um maquiaveliano do bem, um realista moral: “É a justiça, o respeito dos direitos da natureza e da consciência que se revelaram ser, muito mais que honestos, úteis. A justiça humana de Epaminondas porta mais força persuasiva que a justiça enorme de César na Farsália” (NAKAM 1984, p. 259).

A força do pacto, se assim podemos dizer, reside na universalidade da honestidade e no respeito que os homens têm à *fides*. Não se obedece às leis por serem justas, mas pelo único e exclusivo motivo de serem leis. É no pacto, na firmeza da palavra dada que a sociedade pode se manter. Afinal, nenhum governo ou poder que se pretende soberano poderia se manter, por longo tempo, sendo exclusivamente fundado na mentira e na tirania. O corpo político que é regido pela mentira, gera desconfiança, torna-se ilegítimo e tirânico. As leis, para Montaigne, na ausência da justiça universal (*katóρθoma*), transformam-se no verdadeiro *katékon* estoico. E a profissão de lealdade deverá ser feita dever, ter sua bandeira erguida, ser buscada, a todo custo, pelo homem de bem que julgue o bem comum acima de seus interesses particulares. “Explicamos mal a honestidade

e a beleza de uma ação por meio de sua utilidade; e concluimos mal ao estimar que todos estejam obrigados ela e que ela seja honesta para todos se for útil” (MONTAIGNE 2001, p. 25; MONTAIGNE 2004, p. 803).

Abstract: This paper proposes to analyze the first text of the third book of Montaigne's Essays, entitled "From the Helpful and the Honest," establishing a parallel between Montaigne's ideas in the foreground, the constructions of stoic moralism, and with the precepts developed by Machiavelli. In this context, we want to show that in the political context of his time Montaigne affirms the idea of *fides* as an element capable of guaranteeing the maintenance and preservation of political institutions more effectively than the simple ethics of results professed by the defenders of reason of State. Montaigne is thus uniting both Stoic morality and the currents of thought of his time.

Keywords: Montaigne; Cicero; *Fides*; Stoic Moral.

REFERÊNCIAS

CARDOSO, S. “Uma fé, um rei, uma lei – A crise da razão política na França das guerras de religião”. In: *A crise da razão*. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CÍCERO, M. T. *Dos Deveres / Cícero*; [tradução e introdução do latim de Angélica Chiapeta]. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRIEDRICH, H. *Montaigne*. Gallimard, Paris: 1968.

HANSEN, J. A. “Razão de estado”. In: *A crise da razão*. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Tradução Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MONTAIGNE, M. *Os Ensaíos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Les Essais*. Paris: Quadrige/PUF, 2004.

NAKAM, G. *Les Essais de Montaigne: Miroir et Proces de leur Temps*. Paris: Librairie A. – G. Nizet, 1984.

REALE, G. *Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

TÉTEL, M. *Présences italiennes dans Les Essais de Montaigne*. Paris: Honoré Champion, 1992.

VALENTE, M. S. J. *A ética estoica em Cícero*. Caxias do Sul, EDUSC, 1984.

VILLEY, P. *Les Sources et L'Evolution des Essais de Montaigne*. T. I. Otto Zeller & Osnabrück, 1976.

ZANTA, L. *La renaissance du stoïcisme au XVI siècle*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1914.

O SOCIALISMO UTÓPICO¹

José Mauricio de Carvalho (IPTAN)²

josemauriciodecarvalho@gmail.com

BUBER, MARTIN. *O SOCIALISMO UTÓPICO*. SÃO PAULO: PERSPECTIVA, 2007.

O livro, elaborado em doze capítulos, começa examinando o legado intelectual daqueles pensadores que os marxistas chamavam de socialistas utópicos. Seguem-se as análises das propostas de Gustav Landauer, Karl Marx e Vladimir Ilitch Lênin para a reforma da sociedade. Nos antepenúltimo e penúltimo capítulos Buber comentou a criação do Estado de Israel e as dificuldades do seu tempo. No último capítulo o autor exporá sistematicamente as próprias ideias sobre os mecanismos de mudança na sociedade e a forma de socialismo que lhe parece mais adequada. Então criticará os rumos históricos do socialismo marxista, contrapondo a experiência soviética à que estava se realizando na terra de Israel.

No capítulo inicial, o autor considera as razões pelas quais os marxistas denominaram seus predecessores de utópicos. A razão fundamental, esclarece, é que eles queriam a reorganização da sociedade mantendo a mesma soci-

¹ Recebido: 31-07-2016/ Aceito: 28-05-2017/ Publicado online: 31-07-2017.

² José Mauricio de Carvalho é Professor do Instituto Presidente Tancredo de Almeida Neves, São João Del Rei, MG, Brasil.

idade, mesmo sem saber exatamente que sociedade surgiria com a expansão do proletariado. Buber esclarece o essencial da análise marxista (p. 10): "Foi a impossibilidade de compreender e dominar o problema do proletariado que deu azo ao aparecimento desses sistemas, que só poderiam ser imaginários, fantásticos e utópicos e que, no fundo, propunham a abolição de uma diferença de classes que estava apenas começando a processar-se e que, um dia, iria provocar a transformação geral da sociedade". A crítica a esses socialistas foi desenvolvida especialmente no *Manifesto Comunista*. Seu autor, o filósofo e sociólogo Karl Marx (1818-1883), pretendia dar tratamento científico à reorganização da sociedade, pois os precursores do socialismo não lhe pareciam conscientes do desenvolvimento e dos problemas da sociedade industrial.

Segue-se o estudo dos chamados socialistas utópicos. O socialismo como proposta teórica, Buber sintetiza, é o anseio pelo justo, (p. 18): "anseio que se experimenta na visão religiosa ou filosófica, como revelação ou ideia e que, por sua essência, não pode se realizar no indivíduo, mas somente na comunidade humana". E o justo tanto na ordem religiosa - a escatologia teológica ou filosófica, possui um sentido realista, realiza-se na sociedade. Há duas formas de escatologia, explica Buber (p. 21): "uma profética, que faz depender a preparação da redenção [...] da força da resolução de todo homem a que se dirija; uma apocalíptica, para a qual o processo de redenção foi fixado desde a eternidade com todos os pormenores, com suas datas e prazos, e para cuja realização os homens servem apenas de instrumento". O pensamento escatológico se tornou, depois da Revolução Francesa, uma utopia. Por força da laicidade do pensamento iluminista, a crença ou redenção do homem ficou

restrita à construção de uma sociedade justa nascida do esforço humano. Encontrando-se nessa perspectiva moderna e próxima do iluminismo, Marx e seu parceiro Friedrich Engels (1820-1895) explicam que os socialistas utópicos pretendem reorganizar a sociedade valendo-se da razão e dos esforços do homem. Para Buber, enquanto os socialistas chamados utópicos assumiam a escatologia profética, o pensamento de Marx e Engels, tornou-se prevalentemente, mesmo que não exclusivamente, articulador de uma escatologia apocalíptica. Além disso, o marxismo incorporou, mesmo negando que o fizesse, uma fé secreta na utopia, que os marxistas apenas enxergam nos socialistas que os antecederam. Na revisão do sentido dessas formas primeiras de socialismo denominadas utópicas, Buber identifica um esforço de renovação da sociedade pela superação da solidão na alma e pelo máximo de autonomia comunitária. Essa solidão é própria, ele aponta, de uma sociedade de massas em sentido próximo ao indicado pelo filósofo espanhol Ortega y Gasset (1883-1955) (p. 25): "a sociedade é amorfa, invertebrada, pobre de estrutura".

O terceiro capítulo retoma a questão do socialismo utópico e aprofunda as teorias de Claude Henry de Rouvroy, filósofo e Conde de Saint-Simon (1760-1825), François Marie Charles Fourier (1772-1837), filósofo e economista francês e de Robert Owen (1771-1858), reformista social e considerado um dos fundadores do socialismo. Esses homens esperam ver surgir uma sociedade socialista não no futuro, mas no seu tempo. Os socialistas utópicos, para Buber, poderiam ser agrupados em dois grupos, um que antecede a geração e ao trabalho de Marx e Engels e outro contemporâneo. No primeiro grupo, Buber destaca a contribuição desses três socialistas começando

pelo Conde de Saint Simon, defensor de uma sociedade dirigida por industriais e trabalhadores. Saint Simon sabia que uma sociedade que não caminhasse para a unidade, mas permanecesse dividida em duas classes teria sempre uma dirigente e outra dirigida. Por sua vez, Fourier julgava haver descoberto o segredo da associação social e de uma sociedade constituída com base nela, contra a herança da Revolução Francesa que era contrária tanto a associação como ao sindicato. Para Fourier, somente a associação entre as pessoas resolveria os problemas do Estado, pois representa a união dos interesses. Com a organização, os trabalhadores assalariados se transformariam em associados, alcançando um novo patamar de evolução social. Esse pensamento influencia a formação de cooperativas, mas devido à suas limitações, o socialismo utópico somente pode incorporá-lo, superando-o. Uma terceira formulação foi a de Robert Owen para quem uma autêntica comunidade não viria da propriedade comum, (p. 33): "mas de uma igualdade de direitos e facilidades". Ele pretendia modificar as relações entre governantes e governados. Essa dicotomia permanecerá enquanto o homem estiver separado numa organização social que não favorece relações autênticas. As relações verdadeiras, assim lhe parece, viriam de dentro das comunidades e renovariam as formas de organização social existentes. Temos em síntese, Saint Simon que espera construir uma sociedade unitária para superar a dualidade; Fourier para quem isso somente seria possível em pequenas comunidades que busquem o próprio sustento e Owen que pensa que a mudança deveria ocorrer tanto nas pequenas células como nas grandes, sendo que a justiça na sociedade total somente ocorreria se começasse em suas células menores. Temos assim três formas complementares de socialismo

utópico.

Segue-se o capítulo dedicado ao filósofo e economista francês Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) para quem o socialismo, avalia Buber, promoveria o desenvolvimento da sociedade no cumprimento do seu destino. Proudhon retomou os princípios essenciais das teorias anteriores e as reconstruiu. Não assumiu o determinismo hegeliano, mas entendeu que a razão orienta a História para a liberdade, devendo o homem apenas respeitar as leis da História. Ao contrário de Hegel, que concebeu uma dialética triádica da negação da negação ou da síntese dos opostos, Proudhon espera realizar uma síntese de todas as contradições. O problema que enfrenta é que nenhum princípio que pudesse nascer dessa síntese consegue abarcar e explicar toda uma época. No espaço político, Proudhon desconfia de toda centralização, manifestando sua preferência pelos costumes comunais. Como os grupos que formam as nações não são geralmente ouvidos tenta-se escutar os indivíduos, mas é necessário, para fazê-lo, criar um princípio de organização. O futuro da sociedade depende de se entender o trabalho como financiador da empresa e da sua coletivização. Desse entendimento depende o futuro dos trabalhadores, trabalharem todos uns para os outros e não todos para o proprietário. Quanto a centralização, política esta devia ser evitada, pois ele não a diferencia do centralismo absolutista. Então pode-se dizer que Proudhon desejava, como Saint Simon, a reestruturação da sociedade, mas não queria que ela viesse de cima. O problema de suas teses é que elas não explicam se as novas unidades sociais conservariam os princípios geradores das unidades antigas e se seriam suficientes para promover a nova sociedade que ele espera ver surgir.

Depois de Proudhon, Buber examina as teses centrais do geógrafo russo Piotr Kropotkin (1842-1921) que pretende renovar o legado desse último. Kropotkin substitui as antinomias sociais do seu antecessor por uma luta pela existência e colaboração mútua. Quanto a sua ideia de Estado, ele a identifica com a tese centralista e seu enfoque não é a proteção contra o terror generalizado, ou a luta de todos contra todos (Hobbes), mas a proteção que oferece às comunidades que o integram. Sua crítica não é propriamente contra o Estado, mas contra a máquina do Estado centralista moderno. O problema da tese de Kropotkin é que ela não diferencia o Estado prepotente que nasce da máquina centralizadora e o Estado legítimo e necessário, protetor das comunidades que o formam. O certo é que o Estado legítimo tanto convive com a liberdade dos indivíduos como jamais chega a constituir-se definitivamente. De Proudhon, Kropotkin recupera a tese de que a transformação da sociedade somente viria com a Revolução e considera que a Revolução produziu o fenômeno político da centralização, mas não se deu conta que, no âmbito social, a Revolução é um fator desagregador e não de união. E então Buber comenta o que considera o ponto frágil de seu pensamento. Ele tem consciência de que seu projeto não se realizaria dentro de um Estado como o que existia em seu tempo, mas espera promover uma reforma na sociedade que começasse naqueles dias e não num futuro distante.

O capítulo 6 é dedicado ao exame das teses de seu amigo Gustav Landauer (1870-1919). Landauer percebeu que o Estado não é uma instituição que possa ser destruído pela revolução social, pois é (p. 63) "uma situação, uma relação entre os homens, um modo dos homens se conduzirem uns aos outros". Para destruí-lo seria necessário criar novas

formas de relação social que Landauer supõe possa estar no povo. Não se trata de uma categoria nova, mas da reformulação de comunidades que já existem nos Estados. Eis o essencial do seu pensamento (p. 67): "aqui se põe a descoberto a verdadeira relação entre nação e socialismo: a semelhança dos conacionais quanto à maneira de ser, linguagem, patrimônio de tradições, memória de um destino comum, constante predisposição para uma existência comunitária e, tão somente edificando essa existência, é que os povos podem ser reconstituídos". O grande risco de pretender que as revoluções sociais modifiquem fundamentalmente os Estados é que eles não favorecerão sua própria destruição e as forças revolucionárias serão cooptadas pelas correntes políticas nele presentes. Acompanhando Proudhon e Kropotkin, Landauer entende que os ideais socialistas não podem se limitar ao que foi pensado numa geração. Comenta Buber (p. 75): "o socialismo é uma criação contínua da comunidade dentro do gênero humano, na medida e na forma em que as condições momentâneas permitam que ele seja desejado e realizado".

O capítulo seguinte é dedicado ao estudo das propostas cooperativistas. O método marxista que denominou de utópicos aos socialistas que o precederam, classificou as propostas cooperativistas de românticas, ou fora da realidade. William King (1787-1865) médico inglês espera transformar as instituições sociais, valendo-se dos princípios do cristianismo. Para King, o trabalho é a base da organização social e ele está nas mãos dos trabalhadores. Ao se unirem os trabalhadores poderão adquirir os instrumentos de que necessitam para trabalhar, bem como a terra que necessitam para produzir. E as relações entre os homens nessa nova organização social nasceriam nessas cooperati-

vas que, para King, traduzem a forma autêntica das relações humanas. Essas cooperativas são a base de uma realidade socialista que teria origem (p. 84): "com a criação de pequenas realidades socialistas em constante fusão e expansão". Embora essa trajetória não tenha se verificado, as cooperativas, especialmente as de consumo, se espalharam pela Europa. Outro defensor desse modelo de produção foi o francês Benjamin Buchez (1776-1860) que pensou, no seu país, a criação e expansão de cooperativas de produção. Ele percebeu os riscos inerentes ao modelo cooperativista na medida em que os sócios fundadores podiam contratar empregados e funcionarem como capitalistas. É difícil superar a tentação de contratar pessoas para trabalhar para si. Para evitar esse encaminhamento na organização Buchez sugere medidas corretivas nas cooperativas como a incorporação dos empregados como novos cooperados e a necessidade de anualmente abrir a entidade a novos sócios.

Segue-se a proposta de Karl Marx de renovação social, tema do oitavo capítulo. Buber recorda que o socialismo utópico trabalha com a hipótese de que (p. 104): "uma sociedade profundamente estruturada poderá substituir ao Estado". Essa seria a sociedade autêntica, formada em parte pelas comunidades já existentes e dentro de uma perspectiva temporal na qual as mudanças seriam as possíveis já naqueles dias. Buber considera que Marx pretende algo próximo aos socialistas utópicos, eliminar o Estado em geral, não apenas o Estado das classes. Se esse propósito era semelhante ao dos socialistas utópicos, Marx, diversamente, espera fazer isso (p. 107): "através de meios políticos, mediante um puro suicídio, por assim dizer, do princípio político". Ao propor que o proletariado vencedor do processo revolucionário tomasse conta do espaço político, fica-nos a

dúvida de se não surgiria nesse grupo vencedor uma nova divisão social. Sem traçar uma linha clara sobre os limites do poder, o risco desse processo é gerar não uma disputa entre classes, mas entre indivíduos ou grupos. A partir de 1858, Marx começa a duvidar de que uma revolução socialista pudesse ser realizada numa escala mundial e mesmo se triunfaria na Europa. Nesse contexto, aproxima-se da ideia de uma reestruturação da sociedade, ainda que não aderisse a ela completamente. Considera a possibilidade de as cooperativas crescerem superando a ordem capitalista. Porém, nos revela, no Manifesto Comunista, que essas pequenas experiências socialistas estavam fadadas ao fracasso. E surge então um problema: como seria possível eliminar imediatamente o poder do Estado, antes mesmo de concluída a revolução se o processo revolucionário é ele mesmo autoritário? Parece a Buber, considerando o que escreve Engels em 1866, que a valorização das cooperativas era um pretexto. As cooperativas teriam, no marxismo, apenas função auxiliar no processo revolucionário. Portanto, o marxismo, conclui Buber, (p. 124): "não se empenhou em dar forma à nova existência social do homem".

O capítulo nove é dedicado à herança soviética das ideias de Marx e Engels, pela análise das teses de Vladimir Ilitch Lênin (1870-1924). O caráter utópico dos socialistas antecessores a Marx parece estar em tentarem pensar os rumos do processo revolucionário. Marx nada diz disso. A contradição entre afirmar o princípio político ao invés do social, numa realidade que mantém o sistema político, foi disfarçada, por Lênin, com a tese de que o processo ainda estava em curso. E Lênin admite não saber o que surgiria com a extinção do Estado. Engels defendera a tese de (p. 128): "que o Estado desaparecerá em consequência da fu-

tura revolução social, porque as funções públicas não serão mais políticas, mas administrativas". E Lênin passou a falar do fim do Estado, mas ele, como Marx, não sabia como estruturar a sociedade depois da Revolução. Se destruir o Estado era o objetivo, ele não sabia contudo, como e nem quando isso seria possível. Ele explica que se refere aos resíduos burgueses presentes no Estado porque (p. 130): "o Estado, como poder especial de repressão, é indispensável". Lênin adota, então, posição oposta à pretendida por Marx e Engels. A partir dessa tese, Lênin e os bolchevistas, consideraram os soviets não órgãos de controle do governo, mas o próprio governo. A evolução do processo revolucionário mostra que Lênin irá apostar na crescente centralização do poder (p. 152): "de centros de produção governamentais e repartições governamentais um mecanismo de instituições de produção e consumo burocraticamente dirigidas e engatadas a uma engrenagem". De um lado, admitia Lênin, a descentralização das cooperativas e de outro defendia a centralização das decisões, o que é uma incongruência traduzida pela avaliação crítica (p. 153): "quadratura do círculo".

O capítulo X traz a experiência socialista em Israel. Essa experiência teve sucesso porque a união no novo país se baseou na construção de uma vida comunitária. Isso não se fez sem dificuldades, mas parecia alternativa mais bem sucedida que a experiência soviética. Ele explica (p. 162): "é a colônia cooperativa hebraica da Terra de Israel, com suas diferentes formas". Apesar das dificuldades seu sucesso se explica: primeiro pela ausência de uma doutrina que a organizasse, sua evolução foi resposta aos problemas da vida real e da necessidade de trabalho dos produtores rurais. Quando muito houve uma razão espiritual que os aproxi-

mou, mas que não afetou o caráter maleável da organização (p. 163): "as doutrinas bíblicas da justiça social". Segundo: essas associações se formaram no espírito estabelecido no novo país, onde a elite dos precursores (*halutzim*) pensou o país como uma colônia comunitária. Assim os grupos comunitários não se fechavam em si mesmos, mas eram partes de uma comunidade nacional. Terceiro: a necessidade desses grupos comunitários (p. 164): "não só educasse para a autêntica vida comunitária aqueles que se incorporavam, mas que, também, exercesse uma influência construtiva e estruturadora sobre a periferia da sociedade". Embora colônia comunitária exercesse forte poder de atração, suas organizações eram ainda insuficientes para unificar a grande quantidade de pessoas que afluíam para a Terra de Israel. E a chegada desses novos moradores chamou atenção da elite de precursores que os aproximavam do destino comum. Aí se explicita a noção de comunidade autêntica para Buber. Ela (p. 166): "não precisa ser composta de homens que se façam constantemente companhia, deve ser constituída de homens, justamente como companheiros, sejam mutuamente receptivos e bem dispostos. Comunidade autêntica é aquela que, todos os aspectos de sua existência, possui potencialmente, o caráter de comunidade". Além do mais, essas pequenas comunidades de produtores possuíam força para resistir às tendências centralizadoras que pretendiam encerrá-las ou dividi-las. O problema foi que com o passar do tempo foi-se perdendo o sentido comunitário e apesar de colônias mais ricas ajudarem as mais pobres, a solidariedade diminuiu. Apesar dessas dificuldades, concluiu Buber, ao lado de Moscou, que é um dos polos do socialismo contemporâneo (p. 171): "atrevo-me a denominar o outro polo de Jerusalém".

O penúltimo capítulo examina a crise que se estabeleceu depois da Primeira Grande Guerra. Não era a crise de um sistema da vida social, mas de todos e com sérias consequências. Buber escreveu (p. 173): "E, nessa crise, o que está em jogo é a própria existência do homem sobre a terra". Sobre o progresso humano, diz que não é uma avenida plana, mas uma marcha entre crises que se sucedem. Em seguida, Buber esclarece que a construção da vida social é a grande marca da presença humana no planeta e que ela, na modernidade, se acomodou ao Estado. O social ficou, pois, na dependência do político. O que fazer para enfrentar essa situação? Para Buber, o perigo a ser enfrentado era (p. 177): "um centralismo planetário ilimitado que devore toda comunidade livre. Tudo depende de que o trabalho de cultivo da terra não seja entregue a um princípio político." Perigo porque, para ele, o propósito da vida humana é a construção de uma comunidade autêntica o que equivale a uma organização (p. 178): "de conteúdo absolutamente comunitário". Esse projeto não atende a um plano pré-concebido, mas à capacidade de responder aos problemas que a vida trouxer. E aqui se chega ao ponto central de sua tese, mesmo sem haver uma teoria definitiva que contemple o grande projeto de criação de uma comunidade autêntica, ela somente se forma em torno a um núcleo aglutinador. Ele explica a importância desse núcleo (p. 180): "A gênese da comunidade só pode ser compreendida, quando se considera que seus membros têm uma relação comum com o centro e que essa relação é superior a todas as demais; o círculo é traçado pelos raios, não pelos pontos periféricos". Esse centro, para o filósofo, é uma transparência para o divino. Há quem diga que a vida moderna não mais se organizará em torno desse centro, como era no pas-

sado. Contudo, contrapõe Buber, consiste nessa articulação entorno ao núcleo aglutinador e nas relações comunitárias menores inseridas em maiores, a melhor estratégia para enfrentar a crise. Ele concluiu (p. 183): "o ponto essencial é que o processo de formação de comunidades persista nas relações das comunidades entre si. Somente uma comunidade de comunidades poderá ser qualificada como ente comunitário".

O capítulo final aprofunda o problema da subordinação da sociedade ao Estado. A formação de uma sociedade depende (p. 186): "dos homens encontrarem um estado de intervinculação ou que se unam entre si e, assim formando uma união já existente ou a ser fundada, criem uma sociedade". Ao olhar a evolução dos grupos humanos, Buber comenta a confusão entre os princípios social e político na antiguidade. No mundo grego, por exemplo, (p. 188): "ainda que nos seja dito, expressamente, que o homem foi criado não apenas para a comunidade política, mas também para a doméstica, ainda assim a polis é a consumação da *koinonia* (companherismo, participação, compartilhamento). O mundo romano não ultrapassa essa deficiência de entendimento (p. 189): "para Cícero, não só o Estado é uma sociedade, mas simplesmente, uma *societas vivium*." A Idade Média também não melhorou tal compreensão, pois entendeu a comunidade humana inserida numa unidade: Igreja ou Estado universal. O mundo moderno, com a formação do Estado Nacional, principia com a anulação da sociedade. Na formulação de Hobbes (p. 192): "o Estado que alcançou a perfeição eliminará também o último resquício de sociedade. Tal Estado perfeito chegou bem próximo daquele que atualmente denominamos de totalitário". A construção de uma ideia de sociedade, à parte do

Estado, emerge da Revolução Francesa, mas a sociedade que surge é a burguesa. As tentativas de aprofundar a distinção entre os sistemas social e político podem ser encontradas em Saint Simon e Hegel. Esse último entende faltar, no Estado do seu tempo, o que é necessário para a formação de uma autêntica comunidade (p. 195): "legítima cooperação, solidariedade, auxílio mútuo, camaradagem fiel e entusiasmo ativo". Essas teorias estiveram no limiar da construção da Sociologia, que somente surgiria com Marx e Lorenz von Stein, mas ambos ao considerarem a nova realidade social, a sociedade burguesa, afastaram-se dos esforços dos seus antecessores. Em Marx, o Estado é um instrumento da classe burguesa em defesa de seus interesses. Por isso, ele espera substituí-lo por um outro Estado que faça surgir uma sociedade sem classes e depois se dissolva nela. Portanto, o grande problema da Sociologia é encontrar formas de relação entre os princípios social e político. O que Buber entende necessário para dar efetividade ao propósito humano de construir uma comunidade autêntica é o estabelecimento (p. 197): "de uma sociedade de uma comunidade de povo, que não é composta de indivíduos, mas de sociedades e não, como achava Comte, apenas de famílias". Esse projeto enfrenta obstáculo no medo que cada povo tem de seus vizinhos. O resultado é que (p. 199): "o princípio político em relação ao social é sempre mais forte". Daí que o enfrentamento da crise contemporânea passa pela construção de uma sociedade com relativa autonomia das comunidades locais e regionais. Assim, a maior força da comunidade economicamente e culturalmente produtiva, passa pelo fortalecimento das organizações sociais face ao poder político. Essa é a proposta de Buber para o enfrentamento da crise humana que o socialismo tentou resolver.

Este livro esclarece as posições de Buber sobre o socialismo. Explica porque as soluções socialistas, que foram desqualificadas pelos marxistas como utópicas e românticas, contêm uma melhor compreensão da dicotomia entre o social e o político. Tais propostas também lhe parecem melhor concebidas do que as de Marx e Engels, isto é, propõem a afirmação da Sociedade ante o Estado. Buber rejeita a visão apocalíptica da história, que Marx laicizou em sua teoria da História. Ele ainda procurou dissociar essa visão apocalíptica que enxerga no socialismo marxista da tradição judaica. Para ele, o essencial da tradição judaica é que os caminhos da história, dependem da ação dos homens que, com liberdade, contribuem para os planos de Deus. Nos socialismos denominados utópicos, além do respeito ao empenho pessoal, estão os melhores elementos para tratar a questão social que emerge da sociedade burguesa. Autores como Saint Simon e Fourier não projetam a solução do problema social no futuro, mas o enfrentam no seu tempo, na concretude do aqui e agora, encaminhamento da questão que lhe parece mais adequada que as propostas do socialismo marxista.

A perspectiva buberiana de existência humana, bastante próxima das posições da fenomenologia existencial explica o essencial da crítica ao marxismo. Suas teses filosóficas estão descritas na sua filosofia do diálogo e especialmente no clássico *Eu e Tu*. São essas ideias que formam o pano de fundo das reflexões propostas nesse livro. O livro nos coloca também diante do fato de que a construção da Terra de Israel representa uma alternativa de efetivação do socialismo com maiores chances de sucesso do que o socialismo soviético. Assim ele avalia porque esse socialismo encontra-se sustentado na visão de sociedade e fé ensinada

pelos profetas judeus. O socialismo, tal como o filósofo vê surgir em Israel, parece-lhe expressar o projeto humano de construir uma comunidade autêntica. As razões que elenca são coerentes a visão de existência da fenomenologia existencial. Uma tal comunidade tem um centro irradiador que a unifica e é formada de comunidades livres, de pessoas livres, responsáveis pelo destino de suas vidas, que se associam em comunidades maiores igualmente livres. A construção de uma comunidade autêntica é o lado exterior da aspiração ao divino que ultrapassa a existência temporal e são sua forma de reconhecer a transcendência. Ela expressa o propósito de se aproximar de Deus e realizar tal projeto pautado no código mosaico e no reino de justiça anunciado pelos profetas que é a base dos modelos éticos prevalentes no ocidente.

REFERÊNCIA

BUBER, Martin. *O socialismo utópico*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FOUCAULT E ANTROPOLOGIA
KANTIANA: MORTE DO HOMEM E
ANALÍTICA DA FINITUDE¹

Rodrigo Diaz de Vivar y Soler
(UNISINOS)²
diazsoler@gmail.com

FOUCAULT, MICHEL. GÊNESE E ESTRUTURA DA ANTROPOLOGIA DE KANT. SÃO PAULO: EDIÇÕES LOYOLA, 2011.

A construção de um ensaio intitulado *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant* (FOUCAULT, 2011) seguido da tradução de *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (KANT, 2006) constitui a tese complementar escrita por Foucault em paralelo com a sua consagrada leitura sobre a história da loucura. Texto menor, sem sombra de dúvida, porém de extrema relevância já que é nele que podemos encontrar todo um conjunto de problematizações que se farão presentes em outros momentos de sua trajetória intelectual.³ Em linhas gerais, pode-se afirmar que o projeto

¹ Recebido: 17-07-2016/ Aceito: 25-06-2017/ Publicado on-line: 31-07-2017.

² Rodrigo Diaz de Vivar y Soler é doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, Brasil. É professor do Centro Universitário Estácio Santa Catarina e do UNIBAVE.

³ Em muitas análises do pensamento foucaultiano são reconhecidas as influências de Kant em temas relacionados à morte do homem, a ontologia histórica de nós mesmos e a problemática sobre o apriori histórico. O próprio Foucault reconheceu, sob o pseudônimo de Maurice Florence em um de seus últimos escritos que “Se Foucault está inscrito na tradição filosófica, é certamente na tradição crítica de Kant, e seria possível nomear sua obra *História Crítica do Pensamento*. Ver Cont.

longitudinal dessa interpretação, por parte de Foucault (2011) consiste em demarcar como todo pensamento moderno, desde o século XVIII, encontra-se assombrado pelo espectro da antropologia, uma vez que, para Foucault (2011) a emergência da crítica como categoria fundamental do pensamento opera como uma espécie de emblema de passagem do sujeito do cogito em Descartes para a complexa maquinaria do duplo empírico-transcendental.

Entretanto, antes que se prossiga é necessário nos perguntarmos: quais seriam as condições de possibilidade responsáveis por fazer da antropologia o grande sistema epistemológico de nossa modernidade? Inicialmente é necessário afirmar que a antropologia corresponde a toda categoria de pensamento que procura responder a infame pergunta: *o que é o homem?* Questionamento este que recebera um tratamento crítico desde a publicação de *As Palavras e as Coisas* até *A Arqueologia do Saber* (FOUCAULT, 2006, 2007) no que se refere a uma problematização sobre o homem como categoria fundamental dos saberes modernos. Mas, é necessário ressaltar que, correlativo a esse projeto, encontra-se a tese de Foucault (2011) de que no horizonte prescrito pela antropologia kantiana vislumbra-se a analítica da finitude como ferramenta para se pensar o tempo presente.

Logo nas primeiras páginas de *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant* Foucault (2011) constrói duas problematizações imprescindíveis a esse respeito. A primeira consiste na denúncia de que toda racionalidade ocidental encontra-se atrelada aos problemas desenvolvidos por Kant. A segunda refere-se a imagem concreta do homem

mais detalhes em: FOUCAULT (2014, p.228).

como categoria inventada. Habituaamo-nos a compreender que foram os homens que criaram o pensamento científico. A leitura foucaultiana acaba por indicar que foi a ciência quem criou o homem baseada nas contribuições elaboradas por Kant, lançando em torno dessa figura uma série de discursividades que remontam à emergência da modernidade. Para Foucault (2011, p. 36)

A Antropologia é pragmática no sentido de que não vê o homem enquanto pertencente à cidade moral dos espíritos (ela seria chamada de *prática*), nem à sociedade civil dos sujeitos de direito (ela seria então *jurídica*); considera-o “cidadão do mundo”, isto é, enquanto pertencente ao domínio universal concreto, no qual o sujeito de direito, determinado pelas regras jurídicas e submetidos a elas, é ao mesmo tempo uma pessoa humana que traz, em sua liberdade, a lei moral universal (Foucault 2011, p. 36).

Ou seja, a importância da antropologia consiste no fato de que ela consiste em ser um livro prescritivo sobre as bases do problema do agir. Ela não está, portanto, interessada em fixar os limites da experiência ética ou descrever as condições de possibilidade de uma doutrina jurídica e política, mas sim demonstrar quais seriam, precisamente, os motivos pelos quais o homem, na modernidade, age em sua liberdade a partir da aplicabilidade de uma lei universal. Nesse contexto, é a liberdade do ponto de vista pragmático – isto é, as razões que nos levam a agir de acordo com aquilo que a sociedade espera de nós – sem perder, contudo, a capacidade de exercer o argumento crítico em relação as nossas ações públicas e privadas. Na realidade, o objetivo de Kant seria o de propor um valor universal mediado pela experiência do pensamento e, o que as convenções sociais compreender como correto a partir da constatação, ou melhor, da formulação do problema de que o homem *faz, pode e deve* fazer constituir-se como ser livre da ação.

Justamente por conta desses aspectos que Kant (2006) desenvolverá ao longo de toda sua antropologia um conjunto de prescrições práticas sobre as ações humanas como as recomendações elencadas em torno da saúde. Uma saúde que se produz no bom uso da liberdade. Observa-se nesse caso como Kant (2006) enfatiza nesse ensaio não a categorização dos grandes sistemas metafísicos, mas as questões concretas que contribuem para tornar a vida humana possível a partir do exercício de uma ética voltada para as possibilidades manifestadas de maneira empírica. A verdadeira antropologia é aquela responsável por fundamentar um conhecimento prático sobre o homem característica fundamental de toda a modernidade. Na realidade, Foucault (2011) parece se interessar muito em apresentar a antropologia de Kant como uma espécie de correlação entre a ciência da época e sua própria experiência filosófica para fazer emergir uma espécie de *estética cotidiana do agir*. Não por acaso que Kant (2006) irá considerar o prolongamento da existência como uma arte. Contudo, mesmo a minúcia desse prolongamento não é capaz de garantir a vitória do homem contra a morte sendo necessário ao homem gerir as relações entre a ética do agir e as adversidades experimentadas ao longo da existência.

O que ilustra a antropologia como texto prescritivo – e daí a riqueza do pensamento kantiano – é que ela inaugura um novo estatuto ontológico baseando sua analítica em torno de uma questão que circula sobre as condições de uma época a qual parece emergir uma compreensão prática sobre o homem e sua finitude através da dimensão técnica do trabalho de compreensão em torno da objetivação do sujeito. Em suma, o problema a ser colocado consiste em pensar: o homem é sujeito de liberdade da ação, mas

como se pode defini-lo?

Esse problema coloca a antropologia diante de alguns desafios. O primeiro consiste em perceber o conhecimento como algo pragmático já que se faz uso dele de um modo generalizado na nossa sociedade. Embora, isso não significa que ele seja algo utilitário convertido em um universal. Foucault (2011) designa que esse aspecto responsável pela correlação entre antropologia e conhecimento é a junção do que Kant compreende como *Können* – poder – e *Sollen* – dever – a partir do desdobramento das práticas sociais cotidianas. Mas, isso não significa que Kant (2006) pretenda constituir uma espécie de psicologia. A primeira vista Foucault (2011) trata de deixar claro que os projetos que consolidaram a psicologia como ciência referem-se a um projeto radicalmente diferente do formulado por Kant (2006) na sua antropologia, pois para o filósofo alemão os motivos pelos quais o homem apresenta determinados modelos de conduta aceitáveis seriam aqueles pensados sob o ângulo de certo contexto social. A questão seria a explorar o *Gemüt* – natureza⁴ – isto é, a maneira pela qual o homem, por meio de suas experiências, constitui-se a partir de sua relação com o mundo e com as coisas. Percebe-se, portanto, como a antropologia acaba por fixar as bases de que é o labor das ideias que se manifestam no campo da experiência, princípio pelo qual deve-se perceber a analítica kantiana não somente como um pressuposto epistemológico mas sim como uma *dialética desdialetizada* uma vez que ela destina-se a compreender a experiência no próprio jogo dos fenômenos. Nesse sentido Foucault (2011) inclina-se a

⁴ Embora tenhamos traduzido a palavra *Gemüt* como natureza cumpre ressaltar que podemos encontrar na língua alemã outros significados igualmente relevantes como alma, mente e até mesmo sensibilidade.

pensar Kant deslocando seu campo da filosofia da ciência para relacioná-lo dentro de um contexto mais amplo, no caso, os jogos provenientes dos enunciados e da ordem do discurso.

O fato emblemático é que Foucault (2011) considera a antropologia como superação do próprio empirismo científico uma vez que ela sinaliza o conhecimento como um princípio vivificante. Crítica empreendida por parte de Kant dos próprios limites do empirismo compreendido como uma mera *fisiologia*. De fato, um dos maiores problemas elencados por Kant (2006) foi o de tentar estabelecer todo um esforço para pensar os contornos de sua antropologia a partir de uma nova relação do conhecimento com o problema da experiência.

Uma vez que a antropologia não deve ser lida como uma mera continuidade das teses presentes na teoria do conhecimento, o que está em questão seria a necessidade de um deslocamento que se manifesta na categoria do homem como objeto de estudo a partir da constatação de que a antropologia do *Gemüt* dedica-se a pensar a condição de possibilidade da experiência no campo da finitude humana. Não que o *Gemüt* não esteja presente no contexto da filosofia crítica, mas especificamente na antropologia essa ideia surge como um desafio a ser superado pelo empírico-transcendental.

Se a antropologia inaugura a questão moderna sobre o que é homem já não se trata mais de uma questão que deve ser sustentada somente pela perspectiva do ceticismo filosófico dirigido pelo tribunal orquestrado pela filosofia crítica, mas pelos contornos os quais toda forma de conhecer está inegavelmente sujeita desde a metafísica, até a moral, desde a própria política até a religião. Em torno dessa questão

que todo o pensamento moderno encontra-se delimitado. Foucault (2011) parece interessado em nos mostrar como toda episteme está imersa na antropologia kantiana não conseguindo desvencilhar-se dessa conjectura, por mais radical que possam parecer suas argumentações. Ao propor os limites e as possibilidades do que é o homem, a antropologia acaba constatando que essa figura pode apenas conhecer o fenômeno, ou seja, aquilo que se apresenta sem apreender *a coisa em si*. Esse modo de pensar se traduz na possibilidade de se perceber quão problemática se torna a análise sobre a questão da conduta humana. Ao tentar solucionar tal problema, a episteme moderna limita-se a descrever características limitadoras mediadas pelos fenômenos aparentes de suas ações e predicados. Por isso, jamais poder-se-á afirmar algo sobre a natureza humana descontextualizada das práticas culturais, históricas e sociais. Contudo, isso não quer dizer que não se possa caracterizar as ações do homem.

Existe nesse conjunto de constatações lançado pela antropologia a estreita relação entre verdade e liberdade. Tal problema é trabalhado por Kant, segundo Foucault (2011), no *Opus Postumum: a tripartição entre Deus, o mundo e o homem*. Foucault (2011) nos lembra que, para Kant, Deus configura-se como *persönlichkeit* – a personalidade – responsável por representar a liberdade em relação ao homem e ao mundo, a própria fonte absoluta. Já o mundo seria o todo, a potência da experiência que se apresenta como extensão do inoperável enquanto que, o homem apresenta-se como síntese dupla, ao mesmo tempo que se configura como aquilo que se unifica em Deus e no mundo, não sendo mais do que um de seus habitantes e um ser limitado em relação a Deus. Abre-se nessa perspectiva o

fundamento da ação antropológica cujo efeito seria o de perceber a relação entre verdade e liberdade como um processo de finitude.

Nesse sentido, a interpretação foucaultiana de Kant está inscrita na tentativa de se desdobrar os limites dessa finitude a partir da problematização sobre a modernidade como *idade do homem*. Conforme aponta Foucault (2011), a maioria dos sistemas de pensamento que julgavam ter ultrapassado a sabedoria do *grande chinês de Konninsberg* não souberam, delimitar com acuidade o fato de que não se encontravam as voltas com novos problemas, mas simplesmente lidavam com as questões de filiação e de fidedignidade ao pensamento kantiano. Resta, compreender o olhar sobre a filosofia pelos critérios da intempestividade de Nietzsche. Uma empresa de coragem que ousa associar o *filosofar* a golpes de martelo em torno de problemas delicados sobre os quais nossa modernidade foi fundada. Se ao homem não lhe é facultado o direito de conhecer sobre sua natureza, a filosofia de Nietzsche nos mostrará, segundo argumenta Foucault (2011) que o homem não passa de uma invenção risível dentro do contexto dos grandes sistemas de enunciado, uma invenção que encontra-se em vias de desaparecimento como um rosto desenhado na orla do mar.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*. São

Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. Foucault. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos V: ética sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, pp. 228-233.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006.