

ISSN 1415-4668

revista **ideação**

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia



A journal of Philosophy

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
NÚMERO 30 • JULHO/DEZEMBRO 2014

ISSN 1415 - 4668



ANO 2014

REVISTA IDEIAÇÃO

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia - NEF



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA

Reitor

José Carlos Barreto de Santana

Vice-Reitor

Genival Correia de Souza

Diretor do DCHF

Departamento de Ciências Humanas e Filosofia

Nilo Henrique Neves dos Reis

Vice-Diretor do DCHF

Charliston Pablo do Nascimento

Coordenador do NEF

Malcom Guimarães Rodrigues

Vice-coordenador

André de Jesus Nascimento

Secretária

Jaciene Silva e Carvalho

Estagiárias

Larissa Aparecida Góes Damasceno

Camila Alves de Jesus

Endereço para correspondência. Address for correspondence

Revista Ideação, Módulo VII, DCHF/NEF

Universidade Estadual de Feira de Santana

Avenida Transnordestina, S/N — Novo Horizonte

CEP: 44.036-900 Caixa Postal 294

Tel: (75) 3161-8209 e-mail: nef@uefs.br

Feira de Santana — Bahia — Brasil

Solicita-se permuta. Exchange desired



REVISTA IDEACÃO

ORGANIZAÇÃO DESTE NÚMERO E REVISÃO FINAL

André de Jesus Nascimento

Wagner Teles de Oliveira

CORPO EDITORIAL

SECRETÁRIA

Larissa Aparecida Góes Damasceno

WEBMASTER

Marcelo Vinicius Miranda Barros

PROJETO GRAFICO, DIAGRAMAÇÃO E CAPA

Jaciene Silva e Carvalho

COMITÊ EDITORIAL

Adriana Santos Tabosa

Caroline Vasconcelos Ribeiro

Nilo Henrique Neves dos Reis

Rodrigo Ornelas

EDITOR-CHEFE

Malcom Guimarães Rodrigues

Conselho Editorial

Antônia Pereira Bezerra (Universidade Federal da Bahia - UFBA)
Antônio José Romera Valverde (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP)
Aurino Ribeiro Filho (Universidade Federal da Bahia)
Carlos Ziller Camenietzki (Museu de Astronomia e Ciências Afins/CNPQ)
Catherine Moreira Bryan (Universidade de Wisconsin – Oskosh - UWO/USA)
Charbel NiñoEl-Hani (UFBA)
Constança Marcondes César (Pontifícia Universidade de Campinas-PUCCAMP)
Desidério Murcho (King's College - UK)
Dante Augusto Galeffi (UFBA)
Edvaldo Souza Couto (UFBA)
Elyana Barbosa (UFBA)
Hugo Aznar (C.E.U. San Pablo–Valencia/Espanha)
Israel de Oliveira Pinheiro (UFBA)
James Fieser (The University of Tennessee at Martin)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Jocival Bitencourt (Universidade Estadual da Bahia/UNEB)
Jorge Vital de Brito Moreira (Universidade de Wisconsin – Oskosh - UWO/USA)
José Crisóstomo de Souza (UFBA)
Lêda Silva Guimarães (Psicanalista)
Leonidas Hegenberg (Instituto Brasileiro de Filosofia)
Maria Constança Pissara (PUC/SP)
Mariluze Ferreira de Andrade e Silva (Universidade Federal de São João Del-Rei/UFSJ)
Olival Freire Júnior (UFBA)
Sérgio Antônio Carlos (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Periodicidade: Semestral

Os artigos e demais textos publicados nesta revista são de inteira responsabilidade de seus autores. A reprodução, parcial ou total, é permitida, desde que seja citada a fonte.

Ficha Catalográfica: Biblioteca Central Julieta Carteadó

Idéiação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas
Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana -
Feira de Santana - v. 1, n. 1 (1997-)
n. 30, jul./dez. 2014

Semestral

ISSN 1415 - 4668

1. Filosofia - Periódicos I Universidade Estadual de
Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos
Filosóficos.

CDU 1

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

André de Jesus Nascimento Wagner Teles de Oliveira	9
---	---

DOSSIÊ SIF 2013

MORALIDADE E POLÍTICA NUMA SOCIEDADE DE MASSA

José Arthur Giannotti	11
-----------------------------	----

RELATIVISME, UNIVERSALISME, “EMPIRISME VULGAIRE” ET “ABSOLU”

Domenico Losurdo	21
------------------------	----

HUMANISM AND THE METAPHYSICS OF HUMAN ESSENCE

João Quartim de Moraes	47
------------------------------	----

LA REPÚBLICA EM LA “DOCTRINA DEL MÉTODO”

Laura Isabel Rodríguez	61
------------------------------	----

HUME E O SENSO DE PROBABILIDADE

Don Garrett	83
-------------------	----

ARTIGOS

A LINGUAGEM NA *CERTEZA SENSÍVEL* EM HEGEL

Valério Hillesheim	115
--------------------------	-----

A NOÇÃO DE “METAFÍSICA” A PARTIR DO ARCABOUÇO TEÓRICO DO SEGUNDO PERÍODO DA OBRA NIETZSCHIANA

Tiago Eurico de Lacerda 147

A ESTÉTICA CARTESIANA NÃO DELIMITADA PELO MÉTODO

Isaú Ferreira Veloso Filho 177

RELAÇÕES INTERNACIONAIS EM ERIC WEIL

Daniel Benevides Soares193

IMAGE AND IMAGERY IN IMAGINAL PSYCHOLOGY (MENTAL IMAGE AND THEORY OF SCIENCE)

Ales Vrbata 211

“INÉRCIA CIRCULAR” COMO FALÁCIA EXISTENCIAL

Julio Vasconcelos247

NORMAS EDITORIAIS

Ano 2014279

EDITORIAL GUIDELINES

Ano 2014283

SUMMARY

Ideação 30 287

APRESENTAÇÃO

Não faz muito tempo, a filosofia ganhou espaço como atividade profissional em todo o país. Por isso, apesar de inegável o eventual refinamento de alguns indivíduos, isto devia-se mais às aventuras solitárias, ao talento e investimentos particulares, pouco refletindo nossa frágil tradição em projetos. Trinta anos se passaram e a filosofia tornou-se coisa universitária, com seus 41 programas de pós-graduação bem espalhados pelo país e em estado de expansão. Reduzimos a antiga segregação dos cursos e regiões, que afastava os grandes centros de pesquisa dos demais programas, abandonando a condição de aventura solitária, para enfrentarmos os desafios da formação de uma comunidade nacional de pesquisadores capazes de estabelecer medidas públicas e elevadas para o trabalho acadêmico na área. Com a ampliação dos recursos, especialmente com o acesso a livros e artigos, tanto em versão impressa quanto os divulgados em versão eletrônica por meio da internet, dispomos hoje condições bem mais favoráveis para a pesquisa. Além disso, jamais nos beneficiamos de tamanho intercâmbio, quando também os eventos deixam de ser um acontecimento esporádico e de ocasião, para se tornarem hoje atividades sistemáticas. É o que atesta o XVII Congresso Interamericano da Sociedade Interamericana de Filosofia (SIF 2013), com seus mais de 1000 trabalhos apresentados. Assim, por sua clara relevância e elevada qualidade, decidimos pela publicação das apresentações realizadas no Congresso, às vezes dispensando, nesta edição extraordinária, a restrição ao de ineditismo, parcial ou integral, dos artigos publicados em nosso Dossiê SIF 2013.

Eles constituem a versão original de apresentações de trabalho realizados no Congresso.¹ São portanto uma amostra das correntes, métodos e estilos de produção filosófica no que têm de melhor. Agradecemos aos professores Domenico Losurdo, Don Garrett, João Quartim de Moraes, José Arthur Giannotti e Laura Isabel Rodríguez, que gentilmente autorizaram a publicação dos textos. Também somos profundamente gratos à disposição do professor João Carlos Salles, atual presidente da SIF, e que, em meio às tantas atividades enquanto reitor da Universidade Federal da Bahia, generosamente acolheu nosso projeto.

Salvador, agosto de 2014

André de Jesus Nascimento
Wagner Teles de Oliveira
Organizadores

NOTA

¹À exceção do artigo de Don Garrett, cuja tradução é posterior ao evento.

MORALIDADE E POLÍTICA NUMA SOCIEDADE DE MASSA

José Arthur Giannotti¹

RESUMO: A longa e intensa crise em que a economia mundial mergulhou depois de 2008 obrigou os governos e os bancos centrais a aplicarem mecanismos keynesianos. Em consequência, foram recolocadas as tradicionais questões sobre os relacionamentos entre o sistema econômico, a política e o Estado. Revisitar Marx se tornou inevitável. A nova edição d'O Capital, preparada pela MEGA, coloca questões surpreendentes, mas que já se anunciavam para os estudiosos desse livro, principalmente para aqueles mais atentos às páginas soltas do III livro. O editor Engels terminou arredondando um conjunto de textos que caminham em várias direções e que dificilmente mostram o movimento do capital caminhando para uma supercontradição que terminaria pondo em xeque a própria existência do sistema. Basta ler o capítulo sobre a tendência à queda do lucro para que se perceba que ela é muito mais um jogo de fatores que se contestam do que uma tendência nevrálgica do sistema. Os editores da nova edição da MEGA mostram que Marx abriu de tal forma o leque de suas investigações que o livro dificilmente encontraria seu fecho. E como Marx era um gênio aberto às novidades do capitalismo, ele mesmo escrevera uma carta em que afirmava lhe ser impossível terminar o livro, antes que a crise mundial daquela época

delineasse os caminhos de sua superação. Tudo isso nos leva a recolocar uma série de problemas. Quais são as relações entre o pensamento maduro de Marx e o marxismo? Sabemos que este se tornou uma ideologia a serviço de uma política imperialista da União Soviética e de seus aliados. Até a II Guerra mundial a crítica ao capital se dividia em dois campos. O campo marxista desenvolvendo uma teoria da história e uma teoria da luta de classes muito fechada que impediam a compreensão da política pós-guerra. O campo nazista transfigurou a crítica do capital numa crítica da ciência tecnocrata. O marxismo se torna uma teoria do conhecimento e a ideologia nazista uma fenomenologia da crise da razão. Vemos hoje como estes campos estão misturados. Voltar aos textos de Marx me parece um bom começo para superar tanta confusão. E repensar o modo de produção capitalista considerando o valor como uma substância — como nos ensina a crítica de Marx a Ricardo — nos obriga a colocar a tradicional questão do juízo de valor fora do dilema de uma volta a Hegel ou a Kant, em que se chafurdam os críticos atuais.

PALAVRAS-CHAVE: Marx; Moralidade; Política.

I Apresento algumas ideias soltas para uma discussão. Estão de tal forma desarrumadas que nem mesmo servem de roteiro para uma pesquisa. São pontos de incômodo para tentar provocar, no máximo, algumas câimbras no pensar cotidiano.

Parto do fato de que existem códigos morais. Não me interessa se e como são fundados, mas tão só que pessoas aceitem suas regras e se preparem para segui-las. A educação moral se faz pelos mais variados caminhos, mas termina ensinando a distinguir, de modo mais ou menos rígido, a boa e a má ação, assim como a aceitar que a prática dessas valorações está ligada a graus diferentes de reconhecimento, a elogios ou a discriminações.

Educada a pessoa moral é o que também ela deve ser. Não é por isso que sempre age corretamente, mas paga a transgressão pelo remorso, sente-se culpada e até mesmo pode se arrepender. A não ser que se sinta superior ao resto dos mortais, de sorte que toda ação lhe pareça boa porque provém da bondade natural de sua pessoa. Mas esse transgressor ignorante termina comprovando esta nossa observação de que a educação moral puxa a pessoa para além dela. O transgressor ignorante simplesmente se toma como sendo em negativo o que ele deveria ser.

Difícilmente se encontra uma educação moral linear como acabo de sugerir. Ela se mistura com os compromissos familiares, com as lealdades da amizade, com o intercâmbio com os deuses. No entanto, seja como for, desenha um fio vermelho nas condutas humanas que as lançam para além delas próprias, numa transcendência que empresta valor a uma forma de vida, desenho de um modo de ser mais do que o simples fato de sobreviver. A serenidade que a vida moral pode trazer é muito frágil, porque está sempre ameaçada pelos desafios do cotidiano

e pela solidariedade com os outros abertos às vicissitudes do mundo. O puritano responde a essa indefinição imaginando a norma como se fosse guilhotina capaz de decapitar os relevos dos fatos. O imoralista, como seus desejos não afetassem seu perfil moral. Viver moralmente, em contrapartida, é um constante ajuste do fato à norma, sempre tendo no horizonte a possibilidade do sacrifício de um ou de outro. Inclusive o de si mesmo ao correr risco de vida. Não é o que faz aquele que se lança na água para salvar um desconhecido? Se a pessoa moral aceita esse perigo é porque se reconhece participando de uma forma de vida. Vida e morte são indissociáveis, embora saibamos, depois de Epicuro, que a morte não é uma experiência da vida.

II Até agora aponte o que as pessoas devem levar em conta para se formarem moralmente. Mas elas estão no mundo. Preciso, então, apontar alguns traços do mundo contemporâneo em relação aos quais devem tomar posição. Obviamente agora posso a desenhar situações ainda de modo mais solto, pois preciso deixar de lado as conexões de sentido que poderiam arrumar o que vou dizer. Por falta de tempo e de saber. Mas não se pode pensar a moralidade sem fazer provocações, pois esse pensar já é um educar.

É costumeiro hoje em dia ter contato com várias formas de vida. Conviver com elas é uma questão de tolerância. Note-se que a outra é apenas tolerada, pois se fosse de igual valor não haveria razão de não se viver por ela, principalmente porque mais do que um fato cada uma é princípio. Mas não é raro que se tornem incompatíveis: uma se vê ameaçada pela existência da outra, envolvendo-se então em guerras intermináveis.

Em geral várias nações participam da “mesma” forma de vida. A não ser aquelas que ficam à margem deste mundo globalizado

— raras joias conservadas em museu lembrando a diversidade de que somos capazes. As nações contemporâneas se articulam pelo desempenho das classes e dos estratos — a estrutura social propriamente dita — cuja estrutura legal se desenha pelo estado. Mas quase todas elas ocupam um lugar neste processo contemporâneo que tende a globalizar a economia, os saberes, as necessidades. Se o globalizar também particulariza, deixemos de lado esse aspecto, pois não é aí que reside o perigo maior.

Ao participar desse processo, passam a sobreviver na dependência de seus respectivos desenvolvimentos econômicos. Sobrevivem na medida em que suas economias logram produzir excedente. Articulam-se, na linguagem de Marx, segundo o modo de produção capitalista, quando a riqueza somente sobrevive se produzir mais riqueza. Por isso se lançam numa competição pelas fontes de riqueza que circulam sob a forma de mercadoria. Daí a competição pelos mercados de matérias primas, do trabalho e, particularmente nos dias de hoje, da invenção tecnológica. A própria ciência se torna uma força produtiva na medida em que cria novos produtos e novas carências.

O estado participa intimamente desse processo econômico-social, seja na instalação do sistema, seja garantindo o funcionamento do que já está instalado. O fundo público se associa, então, às estratégias nacionais e de classe. Há momentos em que o estado se retira do processo produtivo, limitando-se a regular os contratos, a emissão da moeda, a taxa de câmbio e assim por diante; mantendo a paz social na medida em que exerce a violência legal. Noutros, intervêm diretamente no processo produtivo, criando empresas estatais em setores estratégicos, abrindo linhas de crédito para aquelas atividades econômicas mais susceptíveis ao exercício da vontade política. Deixo de lado

a ideologia liberal de que o mercado seria capaz de caminhar e de se regular sozinho. Abandono também a utopia comunista de que seria possível suprimir o mercado e planificar democraticamente a economia a partir de um comitê central. Creio que os regimes do assim chamado “socialismo real” mostraram que a economia desanda sem as informações do mercado, na medida em que produção e consumo deixam de encontrar pontos de equilíbrio.

Nessas condições, economia capitalista e regulamentação estatal nunca deixam de dançar o minueto. É possível reconhecer nessa dança duas formas possíveis. De um lado, opera um estado que regula mediante agências nem sempre incorporadas aos aparelhos estatais, gozando de certas liberdades para desenhar políticas próprias para o setor. De outro, o estado, às vezes ainda nostálgico dos tempos em que esperava ser o proprietário de todos os meios de produção, participa diretamente da produção mediante empresas estatais, ou linhas de crédito subsidiado aos capitalistas aliados. Note-se que nenhuma das duas estruturas assegura maior clareza democrática nas suas decisões. Ambas podem ser viciadas pelo aparelhamento partidário de seus quadros, perda do poder diante dos ministérios ligados a partidos ávidos pelos fundos públicos e outras formas de corrupção. Na medida em que o capital se tornou informatizado e a produção de mais valor depende cada vez mais da inovação tecnológica, tornou-se coisa do passado a propriedade estatal dos meios de produção estratégicos para o desenvolvimento. Importa sobretudo um controle democrático dos fluxos do capital, mas que lhe permita uma zona de indefinição onde ainda poderá ser criativo.

Nessas condições em que o estado se converte num agente econômico *sui generis*, é de esperar que a política numa sociedade capitalista e de consumo de massa adquira

características próprias. Para pretender ser um bom governo, segundo as três formas clássicas formuladas por Aristóteles, deve participar direta ou indiretamente da formação do valor. Em particular criando diferenciais tecnológicos que permitem novos produtos e novas carências. Não há dúvida de que em geral reconhece ser necessário assegurar a plena liberdade da investigação científica. Ciência cerceada é ciência morta. Mas a controla através de programas de incentivos que afetam a formação de cientistas, a forma pela qual trabalham, além de financiar pesquisas e de seus meios. Não nos enganemos com a liberdade de que gozam as fundações. Seu capital inicial sempre está ligado, de um modo ou de outro, a isenções no pagamento de impostos, em particular, do imposto de renda.

O extraordinário desenvolvimento das ciências que se desencadeia a partir da metade do século XIX segue paralelo ao desenvolvimento do capitalismo, que desenvolve amplos programas de financiamento da investigação científica. Sem perder, obviamente, o impulso que as guerras sempre deram à inovação. Uma das maiores transformações ocorridas nas ciências contemporâneas, a conversão da astronomia numa ciência experimental, seria possível sem a guerra fria, a montagem de observatórios espetaculares e o envio para o espaço estelar de aparelhos sofisticadíssimos? Seja como for, a inovação científica se tornou uma força produtiva e como tal é disputada pelas sociedades contemporâneas numa luta constante pela apropriação do excedente.

Reconhecida essa íntima associação entre ciência e desdobraimento do capital, particularmente vinculados pelas políticas estatais, torna-se esdrúxulo criticar a vida contemporânea porque ela se submeteu aos padrões das novas

tecnologias. Tudo se transforma em determinável e calculável por causa do predomínio da técnica — é o que dizem heideggerianos e frankfurtianos cri-críticos. Direita e esquerda entoam a mesma toada e se esquecem-se de que essa determinabilidade tem a cara do capital, a obrigação de satisfazer as necessidades humanas produzindo produtos mediante um ciclo, que somente é virtuoso se gerar mais riqueza econômica. É a ciência que perverte ou é pervertida pelo fluxo ensandecido do capital?

III O código moral pede que a pessoa seja mais gente. Não aquele que desapareça no impessoal, mas que nele encontre uma fissura diferenciadora que deixe revelar o que ele é mais. A produção capitalista contemporânea exige que os agentes atuem cada vez mais depressa sempre em vista de novas tecnologias. De ambos os lados a pressão é para maximizar, mas essa conjuntura do ser e do fazer numa maximização do produzir marca um momento da história do mundo capitalista. Mas essa hegemonia não anula as inúmeras resistências, as inúmeras tentativas de se encontrar formas de vida diferentes defendendo-se da onda produtivista. Impossível analisá-las agora. Mas essa diversidade já não levanta a suspeita de que as teorias contemporâneas do contrato social derrapam para o lado das ideologias?

O bom governo na época do capitalismo e da sociedade de massa é aquele que assegura desenvolvimento dos estados nacionais, no seu sentido mais amplo. Voltados para esse desenvolvimento, submergem numa concorrência, cujo grau depende da grandeza dos interesses comuns e antagônicos. Chega ao limite quando implica diferenças entre formas de vida. Nesse nível as posições de amigo e inimigo de desenham claramente, de sorte que a política deixa à mostra a tênue linha que a separa da guerra. A

própria política não é uma guerra intestina onde a decisão de base que opõe amigos e inimigos já *se articula como a oposição entre companheiros e adversários*? Mas também sabemos que o pão que os companheiros comem muitas vezes foi assado no fogo inimigo.

Numa sociedade capitalista de massas, que demanda a seus membros que se excedam, a democracia está sempre posta no horizonte. Está muito distante daquelas sociedades onde o trabalho está ligado à moralidade e não o contrário, de sorte que o produtor sempre almeja lograr a obra mais perfeita, segundo as possibilidades do labor característico de sua camada social. Na sociedade capitalista tende a imperar a hierarquia do dinheiro, onde cada um quer se fazer ouvir independentemente de sua origem. Cada um é animal político independentemente de seu gênero. Não representa um demônem participa do poder em nome dele. Se na verdade só pode sair efetivamente de seu isolamento integrando-se na sua classe, sabemos hoje que ela se torna cada vez mais tênue, com a extraordinária diversidade das profissões e dos serviços – até mesmo sua estabilidade não está sendo posta em causa? Cada vez menos a classe se define pelo modo de que os indivíduos participam do processo global do trabalho, para cada vez mais se identificar por diferenças de renda.

Assim como em geral o melhor trabalho é o que mais produz, o agente moral é cada vez mais reconhecido e se conhece pela eficácia de suas atitudes morais. Se a ação do político se mede primeiramente pela segurança com que se une a seu companheiro e mina seu adversário, moral primeiramente é aquela sua ação que reforça a fidelidade aos amigos e a tolerância por seus inimigos. Essa dualidade perpassa por inteiro sua vida pública, pois mesmo no seu partido sempre transparece a luta

pelo interesse de cada um. Além do mais, relaciona-se com seu público na base de promessas e cobranças que nem sempre podem ser realizadas. Não é à toa que, do ponto de vista do público em geral, o político seja considerado uma pessoa amoral. Não é o imoralista escolado na transgressão, mas aquele cuja prática do bem público passa necessariamente por uma ampla negociação com a norma, em geral muito mais profunda do que aquela que cada indivíduo a perfaz na prática cotidiana.

No caso extremo se situa o fundador de um estado que cria uma nova forma de vida. Napoleão não passaria impune por um tribunal internacional de direitos humanos. Mas basta considerar a invenção do Código napoleônico e sua divulgação por meio de guerras atrozes para se espantar como apesar de tudo, a vida dos europeus e dos americanos se tornou mais segura, mais correta no que respeita ao direitos dos outros até mesmo dos inimigos.

NOTA

¹Professor emérito da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

RELATIVISME, UNIVERSALISME, “EMPIRISME VULGARE” ET “ABSOLU”

Domenico Losurdo¹

RESUMO: Uma mudança singular ocorreu no panorama filosófico e cultural. Nos anos que seguiram imediatamente à segunda guerra mundial foi grande a difusão e acolhida que recebeu a tese de Hans Kelsen que estabelecia umnexo estreito entre empirismo, relativismo e democracia de um lado e “absolutismo filosófico” e “absolutismo político” de outro. Aos olhos do grande jurista (e de numerosos outros ilustres intelectuais de primeiríssimo plano) não havia dúvida: o “totalitarismo epistemológico” abria caminho para o “totalitarismo” político propriamente dito. Em nossos dias, em vez disso, desfruta de enorme prestígio, nos Estados Unidos e no Ocidente, um Leo Strauss, campeão do universalismo e crítico radical do relativismo, segundo o qual, bem longe de ser o fundamento da democracia, o relativismo pode justificar até o “canibalismo”. Devemos tomar partido por Kelsen ou por Strauss, pelo “relativismo” ou pelo “universalismo”? Em realidade, nem um nem o outro mantêm suas promessas. Não obstante suas poses iconoclastas, o “relativismo” de Kelsen (ou de Richard Rorty) não põe em discussão as ingênuas certezas da ideologia dominante e desemboca na exaltação acrítica do Ocidente liberal. Vem à mente a advertência de Hegel: um certo relativismo pode muito bem “combinar-se com um cru dogmatismo”. A este mesmo resultado também chega o “universalismo” tal como o

entende Strauss (ou Habermas), que não hesita em apontar no Ocidente liberal a encarnação dos valores universais e que não por acaso tornou-se o filósofo de referência das assim chamadas “guerras humanitárias”. Vem à mente outra advertência de Hegel: um certo “universalismo” bem pode transformar-se num “empirismo absoluto”, isto é num etnocentrismo exaltado. Não obstante as aparências, as duas tradições de pensamento aqui contrastadas têm em comum um dogmatismo de fundo: como explicar isso e de que modo superar esta situação?

PALAVRAS-CHAVE: Relativismo; Universalismo; Empirismo Vulgar ; Empirismo Absoluto.

1. DE LA CÉLÉBRATION À LA CONDAMNATION DU RELATIVISME : LE TOURNANT DE L'OCCIDENT

Une singulière mutation est advenue dans le panorama philosophique et culturel de notre époque. Dans les années suivant immédiatement la seconde guerre mondiale, la thèse de Hans Kelsen trouvait de larges diffusion et accueil : pour le grand juriste une étroite connexion relie d'une part la "démocratie", fondée sur "une politique de compromis", et d'autre part la "philosophie relativiste", caractérisée par la "tendance [...] à la conciliation de deux points de vue opposés que cette philosophie ne peut accepter entièrement et sans réserves ni nier de façon absolue". "L'impossibilité de revendiquer une valeur absolue pour un programme politique, pour un idéal politique" est commune au "relativisme philosophique" ou à l'"empirisme antimétaphysique" (avec sa "franche propension au scepticisme") et à la démocratie (à entendre comme synonyme de "relativisme politique") (KELSEN, 1970a, p. 110; 1970c, p. 147-48 et 192 et suivantes). Sur l'autre versant non moins étroite est la connexion qui subsiste entre approche absolutiste sur le plan philosophique et sur le plan politique :

"A notre époque l'absolutisme politique se réalise dans les états totalitaires, comme ceux qu'ont institués le fascisme, le nazisme et le bolchevisme. Son opposé est la démocratie [...] Le parallélisme qui existe entre absolutisme philosophique et politique est évident [...] L'absolutisme philosophique peut assez bien être caractérisé comme totalitarisme épistémologique" (KELSEN, 1970b, p. 322-3; cf. aussi 1970c, p. 167).

Mais aujourd'hui aux USA celui qui a le vent en poupe est Leo Strauss, le critique le plus radical du relativisme. Bien loin d'être le fondement de la démocratie, le relativisme peut même justifier le "cannibalisme" (STRAUSS, 1990, p. 7). Alors que le "relativisme absolu" est "caractéristique de la pensée allemande", c'est-à-dire a trouvé son lieu de prédilection dans le pays qui a vu le triomphe d'un nihilisme désastreux sur le plan théorique et du nazisme sur le plan pratico-politique, le texte fondateur du pays-guide de l'Occident libéral (la déclaration d'Indépendance des USA) s'ouvre sur la proclamation solennelle du droit naturel et de sa validité universelle : "Nous tenons pour vérités évidentes : que tous les hommes sont créés égaux, qu'ils sont dotés par leur Créateur de certains Droits inaliénables, parmi lesquels la Vie, la Liberté et la recherche du Bonheur" (STRAUSS, 1990, p. 5-7).

2. INCONSISTANCE THÉORIQUE ET AMBIGUÏTÉ MORALE DU RELATIVISME

Que dire du renversement de positions qui s'est produit ? Strauss n'apastort de faire remarquer que, sur la base du relativisme, il n'est pas possible de condamner le cannibalisme ni même l'esclavagisme, pour donner un exemple moins scolastique et moins éloigné dans le temps et dans l'espace de l'histoire de l'Occident.

De nos jours les théoriciens du relativisme aiment se réclamer en particulier de Nietzsche et de sa très célèbre thèse : "Il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations". Nous assistons ici à une dilatation extrême de la catégorie d'interprétation : à présent celle-ci embrasse aussi bien les discours qui s'efforcent de se placer sur le terrain de l'argumentation logique et scientifique, en gardant

une cohérence interne et en faisant référence à des “preuves” susceptibles d’être vérifiées ; que des discours qui se placent sur un terrain radicalement différent et qui s’auto-légitiment en renvoyant à l’autorité de la tradition ou à la révélation privilégiée de tel ou tel Maître. Mais, il y a au moins un point sur lequel on ne peut pas ne pas être d’accord avec Nietzsche : même la théorie la plus rigoureusement scientifique est une “interprétation”, et se fonde sur d’autres “interprétations” ; cela ne mène à rien de suivre un processus qui irait en quête d’un “fait” élémentaire, totalement nettoyé de théorie c’est-à-dire d’“interprétation”. Lukács compare le perspectivisme nietzschéen à l’empirio-criticisme pris pour cible par Lénine. Celui-ci, réfutant les ondoiements idéalistes, parmi de nombreux autres possibles, ajoute, en le déduisant de l’*Antidürring* d’Engels, l’exemple d’une vérité incontournable et donc “éternelle” : Napoléon est mort le 5 mai 1821. Pourtant, dans ce cas aussi nous ne nous trouvons pas devant un “fait”. La chronologie, la datation, la scansion du temps impliquent une “interprétation” complexe : ce n’est pas un hasard si cet événement est exprimé de façon différente par le calendrier chrétien (julien ou grégorien), juif ou musulman. La thèse de Nietzsche est-elle donc confirmée ? En réalité, une fois choisi un calendrier déterminé, il n’est plus possible de l’ignorer ou de le modifier, arbitrairement, selon la convenance du moment et du caprice individuel. C’est-à-dire que dans l’“interprétation” grégorienne du temps, c’est un “fait” que Napoléon est mort le 5 mai 1821. Paradoxalement, le tort du théoricien du perspectivisme est de ne pas se rendre compte de la mobilité de la frontière entre “interprétation” et “fait” et donc de transformer en entités immobiles, en “faits”, et l’un et l’autre. Les considérations exposées ici pourraient être reformulées avec un langage kantien. A partir de la révolution

copernicienne, nous connaissons le rôle du sujet et, donc, de l'“interprétation”, dans le cadre des sciences naturelles mêmes. Mais il s'agit de distinguer entre sujet transcendantal et sujet empirique. L'affirmation selon laquelle Napoléon est mort le 5 mai 1821 est l'“interprétation” d'un sujet transcendantal, qui a opéré une scansion du temps certes particulière mais aussi rigoureusement structurée. Dans le cadre de cette scansion du temps, l'éventuelle affirmation selon laquelle Napoléon serait mort... en 1921 est l'“interprétation” (erronée) d'un sujet empirique (par exemple un étudiant qui aurait très peu de connaissance en histoire). Chez Nietzsche ces distinctions font défaut, et cela risque de transformer la catégorie d'“interprétation” en une nuit où tous les chats sont gris (LOSURDO, 2002, chap. 29, § 7).

Nous pouvons bien démontrer que toutes les propositions humaines sont des “interprétations” et sont de se fait faillibles et provisoires : nous n'en pouvons pas pour autant leur attribuer le même statut et la même valeur. En tout cas, l'“affaiblissement” du concept de vérité n'élimine pas le fait que les propositions ne sont pas équivalentes entre elles et que l'on ne peut discuter sérieusement que si on reconnaît un *criterium veritatis* supérieur. Ce n'est pas le relativisme qui sauve la possibilité de la communication. Au contraire : “*contra negantes principia non est disputandum*” (HEGEL, 1969-79, vol. II, p. 216).

Ceux qui, depuis des positions démocratiques et pacifistes, et à partir de l'exigence de s'opposer aux guerres (et aux Croisades) conduites au nom de la mission civilisatrice universelle de l'Occident et de son pays-guide, font profession de relativisme, s'engouffrent en réalité dans une voie de garage. Si toutes les propositions et toutes les cultures se valent, il n'y a pas de raison de discriminer négativement les idéologies de l'impérialisme et une culture caractérisée par l'incitation à l'expansion, à la guerre et à l'assujettissement.

S'il est inconsistant sur le plan théorique, le relativisme a-t-il au moins cette noblesse morale que lui attribuent ses apôtres ? Kelsen, à ce sujet, n'a aucun doute : se réclamant de Locke et de la tradition culturelle et politique anglo-saxonne (1970c, p. 191-2), il affirme que le "relativisme philosophique", c'est-à-dire la croyance "que les jugements de valeur aient une validité seulement relative", signifie "tolérance, droits de la minorité, liberté de parole et de pensée", refus de la violence et de l'abus de pouvoir (KELSEN, 1970c, p. 193). Des certitudes analogues résonnent chez les postmodernes, qui se réclament pourtant d'une tradition de pensée bien différente. Nous voyons ainsi Rorty rendre hommage aux "sceptiques comme Nietzsche" et énoncer dans leur sillage un programme (libéral), sur la base duquel il faut "substituer à la Vérité, comme finalité de la pensée et du progrès social, la Liberté" (1989, p. 1-2).

Comme témoins du lien indissoluble qui subsisterait entre relativisme et liberté vont être respectivement appelés Locke et Nietzsche. Si ce n'est que, si le premier considère comme évident la nécessité de l'esclavage dans les colonies, le second justifie et revendique cette institution sur un plan plus général. Arrêtons-nous en particulier sur le théoricien du perspectivisme. La polémique impitoyable et séduisante contre le "dogmatisme" ne l'empêche pas d'invoquer un "nouvel esclavage", l'"anéantissement des races décadentes" et "l'anéantissement de millions de ratés, ni de condamner "la mièvrerie européenne", encline à se retirer horrifiée face à la radicalité des moyens nécessaires pour consolider "la domination sur les barbares".² Oui, l'auteur de *Par delà le bien et le mal* fait profession de scepticisme, mais il tient à préciser qu'il s'agit du "scepticisme viril", du "scepticisme de la virilité

téméraire, qui est étroitement liée au génie de la guerre et de la conquête” : ce scepticisme viril “ne croit en rien, mais il ne se perd pas là-dedans” ; il est “suffisamment dur pour le mal”, en plus de l’être “pour le bien”. Comme le démontre l’exemple de Frédéric le Grand, passé par les Lumières, l’incrédulité et l’“athéisme”, sans que pour cela sa “volonté” n’en résulte brisée et son instinct guerrier entamé. Bien loin de les entraver, le refus de la superstition plébéienne d’un savoir, objectif et commun à tous les hommes, et de valeurs universelles renforce l’auto-conscience fière et exclusiviste des soi-disant natures supérieures, et les libère de tout frein, en amplifiant leur volonté et leur capacité d’action. De ce fait, le “scepticisme viril”, qui est l’idéologie du radicalisme aristocratique, peut repousser avec dédain “le grand suceur de sang, l’araignée du scepticisme” inerte et vile (*Par delà le bien et le mal*, § 209).

Pour Nietzsche, Pilate aussi est une expression de “scepticisme viril” : avec sa question cruciale (*Quid est veritas ?*), il raille le dogmatisme et l’absolutisme de Jésus, mais cette attitude critique n’est en aucune façon contradictoire avec l’exercice souverain du pouvoir et la poigne de fer contre les rebelles et les rétifs. A propos de l’idéologie qui accompagne l’expansion de l’Empire romain, lequel avance sans se laisser entraver par les droits, par la culture, par les valeurs, par la religion des peuples assujettis, Hegel déjà avait observé de façon critique : “La puissance romaine est le réel scepticisme” (1969-79, vol. XIX, p. 405). Par ailleurs, et ce n’est pas fortuit, comme a observé Arendt, Mussolini faisait profession de “relativisme” (1989, p. 235).

3. LES CERTITUDES INGÉNUES DU RELATIVISME

Par contre, les interprètes postmodernes n’ont de cesse d’insister sur le caractère antidogmatique et relativiste d’une

pensée qui dissout le fait dans l'interprétation, si bien que, d'après Foucault, "chez Nietzsche [...] l'interprétation est toujours inachevée" (FOUCAULT, 1964, p. 188). Mais en est-il bien ainsi ? La destruction de la croyance en un savoir objectif et en la communauté de la raison, la liquidation du dogmatisme démocratique et plébéen, est en même temps une façon d'ouvrir un abîme incommensurable entre aristocrates et plébéens, avec l'affirmation du caractère excellent des premiers et du caractère intrinsèquement dépourvu de valeur, taré et tranquillement négligeable des seconds. Et cet abîme est si évident et supérieur à tout doute qu'il est garanti par la "science". De façon non fortuite, l'opposition politique de Pilate à Jésus est aussi l'opposition de la "science", à la "foi", laquelle n'est autre que "le veto contre la science" (*L'Antéchrist*, § 47). Certes, la "science" de Nietzsche invoquée est en premier lieu l'eugénisme qui, loin de se laisser aller au présupposé démocratique et plébéen de la communauté de la raison, confère un caractère de naturalité et d'éternité à la lacération qui s'est produite de l'humanité. Et, toutefois, chez Nietzsche le pathos de la vérité est si emphatique qu'il n'hésite pas à s'autocélébrer comme "génie de la vérité" et à traiter Wagner de "génie du mensonge". Et la persuasion d'être l'incarnation de la vérité est tellement enracinée, qu'à tout ceci on oppose non pas tant l'erreur que le mensonge conscient et la nature psychopathologiquement tarée de celui qui nie la vérité : Wagner est malade, avec sa "haine mortelle de la connaissance" et de la "science" ; malades sont le prêtre et le socialiste, avec leur condamnation de l'esclavage, avec leur refus obstiné des résultats de l'eugénisme et des lois qui régulent la sélection et la vie en tant que telle.

Paradoxalement, Kelsen argumente de la même manière. Chez lui aussi les propositions considérées comme essentielles

constituent une vérité si évidente qu'on lui oppose non pas l'erreur (qui peut être corrigée) mais la personnalité malade, et malade de façon peut-être irrémédiable : "psychologiquement l'absolutisme correspond à un type de conscience de soi exagérée", il exprime "l'incapacité ou le manque d'inclination de l'individu à reconnaître et à respecter son propre semblable comme un autre ego, comme une entité d'espèce égale à son propre ego" (1970c, p. 168). Et ainsi, Nietzsche d'un côté et Kelsen de l'autre, les présumés champions du relativisme et de l'anti-dogmatisme se révèlent en réalité si dogmatiques qu'ils stigmatisent comme malades ceux qui pensent différemment !

Certes, bien loin de se joindre au "radicalisme aristocratique", comme il advient chez Nietzsche, le relativisme soit de Kelsen soit des interprètes postmodernes du philosophe allemand fait profession de libéralisme et de démocratie ; et il revendique le droit égal de tout individu à jouir de la liberté et à réaliser sa propre personnalité. Mais ces valeurs sont supposées évidentes et indiscutables ; on ne soupçonne même pas que, pour les affirmer sur le plan théorique et imposer dans la réalité leur reconnaissance, des luttes passionnées et menées sous le signe de l'"absolutisme philosophique" ont été historiquement nécessaires.

Aux Etats-Unis c'étaient les adversaires de l'institution de l'esclavage, c'étaient les abolitionnistes qui étaient taxés par leurs adversaires (par exemple par John C. Calhoun) de "fanatiques aveugles", convaincus de façon tellement absolue de leurs idées qu'ils méprisaient tout "compromis" et brandissaient une "croisade" contre une forme de propriété garantie par la Constitution (cf. LOSURDO, 2005, § 1). Un traitement analogue à celui des abolitionnistes étasuniens a été subi en Europe par les champions de la théorie des droits inaliénables, dont est

titulaire l'homme en tant que tel. Kelsen rend hommage en même temps aux droits de l'homme et à l'empirisme anglo-saxon. Prenons alors un auteur qui peut tout à fait être inséré dans cette tradition de pensée, en vertu aussi de son dédain "pour les positions abstraites, pour les principes généraux", chers aux Français mais, à l'égard desquels les anglo-saxons montrent, heureusement, une "répugnance extrême". Voyons donc de quelle façon Bentham — c'est de lui dont on parle — polémique contre "le fanatisme renfermé dans ces fausses notions de droits naturels et de droits imprescriptibles", voire de "ces prétendus droits" issus de la révolution française. "C'est précisément le langage de Mahomet : 'Pense comme moi ou meurs'". Nous sommes en présence d'une régurgitation de cléricalisme : "C'est l'artillerie des ecclésiastiques dont les laïcs se sont emparés" (BENTHAM, 19840, vol. I, p. 514 et 524-5).³ Le "relativisme" démocratique de Kelsen présuppose sur le plan historique la lutte acharnée par le "dogmatisme" des droits universels de l'homme.

4. LEO STRAUSS ET L'OUBLI DU "CÔTÉ LE PLUS NOBLE" DU RELATIVISME

Sommes-nous obligés d'adhérer aux positions de Leo Strauss ? Alors qu'il condamne le relativisme, en tant que susceptible de justifier même le cannibalisme, il semble ignorer qu'au nom de la lutte contre le cannibalisme s'est produit, avec la conquête de l'Amérique, ce qui a été défini comme le "plus grand génocide de l'histoire de l'humanité" (TODOROV, 1982, p. 7). Au-delà de l'anéantissement des amérindiens, toute l'histoire du colonialisme avec ses horreurs est marquée par la prétention de diffuser sur toute la surface de la terre des vérités universelles et soustraites au doute et au ver du relativisme.

Mais plus encore que sur le plan théorique, la faiblesse de Strauss se révèle sur le plan conceptuel : tenant relativisme et universalisme comme deux catégories immédiatement évidentes, et argumentant comme si les bonnes intentions universalistes étaient déjà une condition suffisante pour réaliser l'universalisme même et pour le promouvoir, Strauss ne s'interroge pas réellement sur la signification des catégories qui sont au centre de son discours. Faisons référence à un exemple historique : qui est plus universaliste, Las Casas ou Sepúlveda ?

Nous pouvons tout à fait dire que c'est Las Casas qui représente le relativisme, par ce qu'il relativise le concept de barbarie et la frontière entre barbarie et civilisation ; mais ne perdons pas de vue que Sepúlveda et les protagonistes et idéologues de la conquête restreignent arbitrairement l'espace de la communauté des hommes et de la raison, en excluant d'elle les "barbares", réduits à *homunculi* ou à de véritables bêtes. La mise en question du concept de "barbarie" est chez Las Casas le refus de la mutilation particulariste et ethnocentrique du genre humain : en ce sens il exprime une instance en réalité universaliste.

En absence d'une réflexion sur ces noeuds cruciaux d'un point de vue historique et théorique, chez Strauss l'universel tend à coïncider non seulement avec l'Occident, mais même avec l' "l'homme occidental", dont le prétendu théoricien intransigeant de la lutte contre le relativisme procède tout bonnement à la célébration ! (STRAUSS, 1998b, p. 323). Voici un nouveau paradoxe : en 1955 Strauss stigmatise Heidegger comme le "plus radical historiciste" (et relativiste) (1977, p. 54). Et cependant, alors qu'il procède à la célébration de l'"homme occidental", Strauss reprend sans le savoir une catégorie et une expression chères à Heidegger (1998b, p. 323).⁴

Certes, si en célébrant l’“homme occidental” Heidegger pense en premier lieu à l’Allemagne, Strauss, dans son hommage à l’“esprit de l’Occident”, précise qu’il s’agit “en particulier de l’Occident anglo-saxon”(1999, p. 358) et qu’il convient de faire référence de façon toute particulière à l’ “expérience américaine”. Selon Strauss il faut toujours garder à l’esprit “la différence entre une nation conçue dans la liberté et vouée au principe selon lequel tous les hommes ont été créés égaux, et les nations du vieux continent, qui ne furent certes pas conçues dans la liberté” (1998a, p. 43-4).

Chez Strauss l’universalité s’identifie avec l’Occident et l’Occident à son tour s’identifie au monde anglo-saxon et surtout aux USA ! Mais tout cela n’a rien à faire avec l’universalisme, c’est même son exact contraire. Quand il rend hommage à la république nord-américaine comme à une “nation conçue dans la liberté”, Strauss refoule l’anéantissement des amérindiens et l’esclavage des afro-américains et le régime de suprématie blanche terroriste qui remplace l’esclavage proprement dit, et qui continue à sévir jusque dans les premières décennies du 20ème siècle. De plus, il procède à sa célébration acritique justement dans les années où les Etats-Unis dans le continent américain (et dans d’autres parties du monde) gardent sur pied ou instaurent des dictatures militaires, féroces à l’intérieur mais, sur le plan international, obséquieuses à l’égard du Grand Frère.

En y regardant bien, l’“universalisme” de Strauss n’est que la re-élaboration du mythe généalogique qui accompagne depuis toujours l’histoire des Etats-Unis, célébrés comme la “Cité sur la colline” qui donne l’exemple au monde entier, comme le pays investi d’un providentiel “destin manifeste” et qui, sans ressentir la moindre contradiction avec l’institution

florissante de l'esclavage à l'intérieur, se sent engagé à construire un "empire pour la liberté, tel qu'on n'en a jamais vu de la Création jusqu'à nos jours", pour citer une fameuse lettre de Jefferson à Madison du 27 avril 1809. On ne s'étonnera pas alors que Leo Strauss soit devenu le philosophe de référence des néo-conservateurs actuels engagés à réaffirmer par la force des armes la mission planétaire de la "nation élue" par Dieu.

Malheureusement, l'"universalisme" de Strauss fait penser plus à Sepúlveda qu'à Las Casas. Il ne tire pas profit de ce que Hegel définit comme "le côté le plus noble du scepticisme" qui a pour cible "le dogmatisme de la conscience commune" (1969-1979, vol. II, p. 249-50).

5. UNIVERSALISME, RELATIVISME ET "DOGMATISME DE LA CONSCIENCE COMMUNE"

En ce point saute aux yeux le caractère schématique de l'opposition habituelle entre relativisme d'un côté et universalisme de l'autre. En réalité, il y a un relativisme qui est le refus de la communauté de la raison, la liquidation de la possibilité même de communication entre les hommes et en dernière analyse de l'unité même du genre humain : c'est le "scepticisme viril" cher à Nietzsche. Tout autre est le relativisme qui, en désagrégeant "le dogmatisme de la conscience commune" c'est-à-dire l'identification acritique et immédiate avec la culture dans le cadre de laquelle on vit, en mettant en discussion l'ethnocentrisme, est un moment essentiel de l'instauration d'un rapport de communication entre les hommes et de la construction de l'unité du genre humain : c'est le relativisme d'auteurs comme

Las Casas et Montaigne, qui se sont moqués de l’“universalisme” dogmatique et ethnocentrique des *conquistadores*. L’affinité entre les deux relativismes est bien moindre que celle qui subsiste entre “universalisme” dogmatique et ethnocentrique d’une part et le “scepticisme viril” de Nietzsche d’autre part : ce qui corrèle ces deux attitudes est la tendance commune à creuser, fut-ce dans des modalités différentes, un abîme incombable entre les hommes. On pourrait ajouter à ce propos : il y a un relativisme qui est l’absolutisation ou transfiguration de sa propre particularité et il y a un relativisme engagé, comme chez Las Casas, à critiquer et démystifier l’identification arbitraire d’universel et particulier.

C’est à l’opposition schématique entre relativisme et universalisme que s’appliquent au contraire soit Leo Strauss soit des auteurs comme Kelsen, Rorty et Foucault. On dirait que l’un et les autres ne connaissent, pour le dire avec Hegel, “qu’un philosophe sceptique et un dogmatique” et ignorent par contre un troisième terme entre “scepticisme” et “dogmatisme”, ce troisième terme en lequel consiste justement le philosophe (1969-1979, vol. II, p. 217 et 230). Leo Strauss est critique de l’empirisme, si ce n’est que son universalisme, ignorant “le côté le plus noble du scepticisme”, se renverse en réalité, pour le dire avec Hegel, en “empirisme vulgaire” (*gemeiner Empirismus*) c’est-à-dire en “empirisme absolu” (1969-1979, vol. II, p. 403 et vol. II, p. 184). Ou, pour le dire cette fois avec le jeune Marx, l’apparent universalisme se renverse en un “faux positivisme” ou “positivisme acritique”(MARX et ENGELS. 1955-89, *Erstes Erg.bd.*, p. 573 et 581). C’est, explique Hegel, un renversement qui advient quand on confère, subrepticement, “l’absolu qui est dans le principe” à un contenu empirique déterminé, lequel est ainsi rehaussé à la dignité d’absolu. L’ “empirisme vulgaire”

ou "absolu" est bien pire que l'empirisme proprement dit. Ce dernier est une forme légitime de protestation contre un universel qui ne sait pas subsumer le particulier ou, pour le dire avec l'*Encyclopédie* (§ 37), contre les "théories abstraites de l'intellect, qui ne peut par lui-même procéder de ses généralités (*Allgemeinheiten*) vers la particularisation et la détermination". Embellissant et transfigurant avec les couleurs de l'universalité un contenu empirique déterminé et procédant à cette transfiguration de façon non seulement critique mais aussi subreptice, l'"empirisme vulgaire" ou "absolu" se révèle inacceptable aussi sur le plan éthique. Il se rend coupable de "renversement et tromperie", il est "le principe de l'immoralité" (*Unsittlichkeit*) (HEGEL, 1969-79, vol. II, p. 463-64). Autant dire, à bien y regarder, que nous sommes en présence d'un "empirisme absolu éthique et scientifique" (HEGEL, 1969-79, vol. II, p. 297).

C'est le triomphe du "dogmatisme de la conscience commune". D'ailleurs, même les relativistes contemporains ne se soustraient pas à celui-ci. Prenons celui qui se voudrait le plus radical de tous. Quand il renvoie à la "démocratie américaine" de Jefferson (RORTY, 1989, p. 59), en refoulant sans problème l'esclavagisation des noirs et la décimation et anéantissement des indiens, Rorty a exactement la même argumentation que Strauss. Et il ne se distingue certes pas de lui quand, par la bande il fait passer comme évident le rapprochement de "Lénine, Hitler" voire de "Hitler et Mao", tous également coupables de s'opposer à "nous autres libéraux, nous qui pensons que la cruauté est notre pire méfait" (RORTY, 1989, p. 182, 83 et 198). La guerre froide, qui arrive à son terme au moment où il écrit, est lue par Rorty comme l'affrontement entre un monde enclin à la cruauté et un autre qui l'évite avec horreur. Et ici, ceux qui sont refoulés, fut-ce de façon tortueuse c'est-à-dire en exhibant une attitude du genre

tourmenté et autocritique, sont des événements macroscopiques tels qu'Hiroshima, Nagasaki, la guerre contre l'Algérie, la guerre contre l'Indochine etc. Des décennies d'histoire, au cours desquelles à l'intense rivalité géopolitique se sont mêlés d'après conflits relatifs au destin de la démocratie, de l'Etat social, des peuples coloniaux etc. : tout se réduit à l'affrontement entre "ironiques" et "cruels", personnalités mûres et libres d'un côté et personnalités malades et autoritaires de l'autre. Et ça serait le relativisme !

Comme le prétendu universalisme de Strauss, le prétendu relativisme de Rorty également débouche dans un "empirisme vulgaire" et "absolu", dans un "positivisme acritique" et dans un ethnocentrisme exalté ; tous les deux débouchent dans l'exaltation acritique et dogmatique de l'Occident.

6. COMMENT ÉVITER LE RENVERSEMENT DE L'UNIVERSALISME EN "EMPIRISME ABSOLU" ET ETHNOCENTRISME EXALTE

Si nous voulons instaurer une véritable communication entre les hommes, nous sommes contraints de faire des distinctions entre les différents discours et les différentes "interprétations", c'est-à-dire : nous ne pouvons pas renoncer à l'universalisme. Mais le problème d'éviter le renversement de l'universalisme en son anti-thèse la plus nette reste central. Comment procéder ? Il faut tout d'abord se débarrasser d'un sophisme assez répandu. Se refuser à réduire à des "interprétations" équivalentes les diverses propositions et les divers systèmes de pensée ne signifie pas hiérarchiser de façon nette, univoque et permanente les différentes cultures. Une culture peut se révéler supérieure par certains aspects et à certains moments et pas par d'autres. Mais,

pour être correcte, la méthode comparatiste doit tenir compte du fait qu'un phénomène déterminé peut se manifester dans les différentes cultures selon des modalités différentes. C'est ainsi qu'a procédé Montaigne à propos du "cannibalisme" et des sacrifices humains reprochés par les *conquistadores* aux populations qu'ils ont eux-mêmes immolées et exterminées. Les grands esprits de l'Occident ont su mettre à profit le "côté le plus noble du scepticisme" et dépasser le "dogmatisme de la conscience commune", en évitant l'identification immédiate et acritique avec la culture dans le cadre de laquelle ils vivaient, et en s'efforçant au contraire de l'observer pour ainsi dire de l'extérieur. Face à la conquête européenne du Nouveau Monde, légitimée par l'idéologie dominante comme contribution à la cause de la diffusion de la civilisation et de la lutte contre barbares et cannibales, des auteurs comme Las Casas et Montaigne se sont demandé : qui sont les barbares et qui sont les cannibales ? C'est la question qui, en relation avec le développement du colonialisme occidental et de ses pratiques d'esclavagisation ou de décimation des peuples assujettis, a tourmenté la culture des Lumières la plus avancée (qu'on pense à l'*Histoire des deux Indes* de Raynal-Diderot) et l'idéalisme allemand dans ses plus hauts moments : pour Kant, c'est l'Angleterre, responsable comme elle l'est de la traite des noirs, qui représente la cause de l'"esclavage et barbarie" ; Hegel à son tour stigmatise le "délit absolu" dans l'institution de l'esclavage, délit qui prend la forme la plus accomplie de la réification de l'homme, et repère dans la lutte pour la reconnaissance menée par l'esclave le moment crucial pour la construction du concept universel d'homme et pour le progrès historique.⁵ C'est la question qui résonne ensuite chez Marx et Lénine. Le premier ironise sur la "guerre civilisatrice"

des puissances coloniales : au cours de la guerre de l'opium contre la Chine, alors que "le demi barbare avait foi dans les principes de la loi morale", le "civilisé" lui opposait le principe de la liberté de commerce et de la poursuite à tout prix du profit maximal (MARX et ENGELS, 1955-89, vol. XIII, p. 516 et vol. XII, p. 552). De façon analogue, le second se gausse, dès le titre de son article, de l'opposition traditionnelle entre "civils européens" et "barbares asiatiques" ; en réalité les parties peuvent tranquillement être renversées, comme le fait remarquer, toujours à partir du titre, un article ultérieur : *L'Europe arriérée et l'Asie avancée* (LENIN, 1955-70, vol. XIX, p. 40 et suivantes et 81 et suivantes). Ces prises de position sont d'autant plus significatives que l'appui aux luttes d'émancipation des peuples coloniaux s'intrique avec la célébration non pas de l'Orient, dont on souligne au contraire le retard historique, mais de l'"esprit européen", du patrimoine conceptuel accumulé en Occident en des siècles de lutte politiques et théoriques mais aujourd'hui piétiné en premier lieu par la "bourgeoisie occidentale [...] pourrie" (LENIN, 1955-70, vol. XVIII, p. 154 et vol. V, p. 69). On comprend alors le bilan tracé par Lénine sur le plan proprement philosophique : "La dialectique, comme expliquait déjà Hegel, comprend en elle-même les éléments du relativisme, de la négation, du scepticisme, mais ne se réduit pas au relativisme" (1955-70, vol. XIV, p. 133).

Il faut en outre s'affranchir de la vision ingénue selon laquelle l'universel s'oppose avec netteté et évidence au particulier et s'incarne de façon univoque en un des protagonistes du conflit. Nous pouvons ici revenir à un grand auteur libéral. Adam Smith observe que l'esclavage peut être supprimé plus facilement sous un "gouvernement despotique" que sous un "gouvernement libre", avec ses organismes représentatifs

exclusivement réservés, cependant, aux propriétaires blancs. Dans ce cas, la condition des esclaves noirs est désespérée : "Toute loi est faite par leurs patrons, lesquels ne laisseront jamais passer une mesure qui leur serait préjudiciable". Donc :

"La liberté de l'homme libre est la cause de la grande oppression des esclaves [...] Et étant donné que ceux-ci constituent la part la plus nombreuse de la population, aucune personne pourvue d'humanité désirera la liberté dans un pays où a été établie cette institution" (SMITH, 1982, p. 452-53 et p. 182).

En effet, de nombreuses décennies plus tard, dans le Sud des Etats-Unis l'esclavage n'est aboli qu'à la suite d'une guerre sanglante et de la dictature militaire imposée par l'Union aux Etats sécessionnistes et esclavagistes ; quand l'Union renonce à la poigne de fer, les blancs voient de nouveau reconnu l'autogouvernement local, mais les noirs retombent dans une condition à moitié servile.

Il serait superficiel et manichéen de lire l'épisode historique évoqué ici comme le choc entre valeurs universelles et intérêts particuliers. Ce n'est pas seulement la liberté des noirs, mais le *self government* et le refus du "gouvernement despotique" qui constituent des valeurs universelles; sans parler du fait que, du point de vue des Etats du Sud, l'Union avait bien aussi le tort de piétiner le principe universel du respect de la propriété privée (y compris celle exercée sur les esclaves noirs). Certes, il devrait être clair pour tout le monde aujourd'hui que celle qui est invoquée par le Sud était une universalité drastiquement amputée, fondée en dernière analyse sur la déshumanisation des noirs ; mais l'universalisme de l'Union aussi était substantiellement mutilé, pour n'avoir pas empêché, après l'abolition formelle de l'esclavage noir, l'avènement dans le Sud d'un régime de suprématie blanche terroriste.

Dans une situation historique déterminée il peut s'avérer nécessaire de sacrifier des valeurs universelles déterminées en faveur d'autres valeurs. La conscience de ce conflit est le fil conducteur de la philosophie hégélienne de l'histoire. Dans la Rome antique c'est le despotisme impérial qui garantit l'égalité des citoyens, en sacrifiant toutefois la liberté et la participation politique, la riche vie politique dont jusque là avait pu jouir l'aristocratie. C'est une dialectique qui se représente dans le monde moderne : en France, Richelieu inflige des coups décisifs à la servitude de la glèbe, opprimant en même temps la noblesse féodale et donnant une impulsion à l'absolutisme monarchique. Hegel argumente de la même façon jusque pour ce qui concerne le conflit social caractéristique de l'époque contemporaine : le pauvre qui risque de mourir de faim a le droit de voler le morceau de pain qui lui garantira la survie, même si cela comporte la violation d'un droit, celui de la propriété, inscrit par la loi et inviolable dans des conditions normales.

7. CONTRE LA DÉRIVE PSYCHOLOGIQUE, ANTHROPOLOGIQUE ET NATURALISTE

Comment procède par contre le comparatisme propre du "dogmatisme de la conscience commune" qui de nos jours caractérise largement autant les "relativistes" que les "universalistes" ? Il se concentre sur un aspect particulier, par exemple le *rule of law* aux Etats-Unis : en isolant cet aspect de l'ensemble de la vie politico-sociale, en faisant ainsi abstraction du sort réservé aux amérindiens, aux afro-américains et à d'autres groupes ethniques, en faisant abstraction de la persistance du régime de suprématie blanche et de l'Etat racial au delà de la moitié du vingtième siècle, sur le plan historique les Etats-Unis deviennent "la plus ancienne démocratie du

monde". Avec la même logique ou manque de logique, de nos jours les Etats-Unis peuvent être célébrés come le champion de la démocratie à condition de faire abstraction de Guantanamo, Abu Ghraib dans l'Irak et des camps de concentration en Afghanistan, si on fait abstraction du despotisme planétaire que Washington prétend d'exercer en déclenchant guerres et en imposant embargos et blocus même sans l'autorisation du Conseil de Sécurité de l'ONU. En bref, on ignore la grande leçon de Hegel : "le vrai est le tout" (1969-79, vol. III, p. 24).

Mais le dogmatisme de la conscience commune ne s'arrête ici. L'aspect particulier en question est isolé pas seulement de l'ensemble des rapports politiques et sociaux au niveau national et international mais aussi du contexte géographique et géopolitique. Par exemple on refoule le fait que une situation de sureté militaire et de tranquillité géopolitique rend plus aisé la réalisation du *rule of law*, tandis que une situation de menace militaire la rend bien plus difficile. En conclusion, à travers une série de refoulements et de sauts logiques le *rule of law*, qui dans la réalité ne vaut que pour la communauté blanche (ou aujourd'hui pour la "nation élue par Dieu"), devient un gouvernement de la loi en général ; et ce gouvernement de la loi, pensé hors de tout conditionnement matériel et empirique, finit pas se représenter comme la caractéristique d'un peuple appelé, par un dessein mystérieux de la nature ou de la Providence, à incarner l'universalité. Enfin, cette universalité est d'une pureté si immaculée que seules la barbarie et la folie peuvent s'opposer à elle.

C'est le triomphe de l'"empirisme vulgaire" et "absolu" (pour parler avec Hegel) ou du "positivisme acritique" (pour parler avec Marx). Et ce triomphe marche de pair avec la dérive psychologique et anthropologique. C'est une dérive de longue date. A son temps Tocqueville a expliqué la plus grande complexité

de la révolution française par rapport à celle américaine pas avec la différente situation géopolitique et historique des deux pays mais avec l'amour de la liberté chez les Américains (qui pourtant gardaient l'esclavage et même l'introduisaient à nouveau dans le Texas à la moitié du dix-neuvième siècle arraché au Mexique), l'amour de la liberté qui aux yeux de Tocqueville était absent chez les Français (qui pourtant abolissaient l'esclavage dans les colonies). C'est une tendance qu'on retrouve avec clarté même chez un auteur comme Popper, qui prétend expliquer l'histoire universelle dans son ensemble comme la lutte pérenne entre ceux qui savent apprécier et aimer la liberté et la société ouverte, et ceux au contraire qui, inexplicablement, la haïssent.

Nous assistons ainsi à un conflit éternel entre les âmes nobles et les âmes vulgaires : c'est une lecture manichéenne qui détruit même la possibilité de communication entre les hommes. Contre cette dérive psychologique et anthropologique qui est un même temps une dérive naturaliste commune au soidisant "universalisme" et au soi-disant "relativisme" nous avons besoin de redécouvrir la leçon de Hegel et de Marx, nous devons redécouvrir et développer la grammaire, la syntaxe, la logique du conflit. C'est une nécessité qui, avant d'être politique, est épistémologique et philosophique.

NOTAS

¹Professor da Universidade de Urbino. Texte traduit de l'italien par Marie-Ange Patrizio.

²Pour les références à Nietzsche (et à Hitler lecteur de Nietzsche) contenus dans ce paragraphe je renvoie à Losurdo (2002, chap. 11, § 2 et 29, § 14).

³Le texte cité est ensuite repris avec quelques modifications in Bentham (1838-43, vol. II, p. 491 et suivantes).

⁴Cf. Losurdo (1991, chap. 3, § 8) pour ce qui concerne Heidegger.

⁵Pour Kant cf. Losurdo (2005, p. 178); pour Hegel voir le cours de philosophie du droit de 1817-18 (§ 45 A); cf. Losurdo (1992, chap. VII, § 7).

REFERÊNCIAS:

ARENDDT, Hannah. *Le origini del totalitarismo*. Tr. it. di Amerigo Guadagnin. Comunità: Milano, 1989. Originale: *The Origins of Totalitarianism*. III ed. New York, 1951.

BENTHAM, Jeremy. *The Works*. A cura di John Bowring, Tait: Edinburgh, 1838-43.

BENTHAM, Jeremy. *Théorie des peines et der recompenses*. In: *Oeuvres de Jérémie Bentham*. A cura di Pierre Etienne, Louis Dumont. Société Belge de librairie: Bruxelles, III, ed. 1840.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx*. Cahiers de Royaumont. Minuit: Paris, 1964.

HEGEL, Georg W. F. *Werke in zwanzig Bänden*. A cura di Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Suhrkamp: Frankfurt a. M., 1969-79.

KELSEN, Hans. *I fondamenti della democrazia*. Tr. it. in Id. A cura di Nicola Matteucci. Il Mulino: Bologna, 1970a. Originale: *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 1929.

KELSEN, Hans. *I fondamenti della democrazia*. tr. it. in Id. A cura di Nicola Matteucci. Il Mulino: Bologna, 1970b. Originale: *Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics*, 1948.

KELSEN, Hans. *I fondamenti della democrazia*. tr. it. in Id. A cura di Nicola Matteucci. Il Mulino: Bologna, 1970c. Originale: *Foundations of Democracy*, 1955-56.

LENIN, Vladimir I. *Opere complete*. Editori Riuniti: Roma, 1955-70.

LOSURDO, Domenico. *Controstoria del liberalismo*. Laterza: Roma-Bari, 2005.

LOSURDO, Domenico. *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma, 1992.

LOSURDO, Domenico. *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'“ideologia della guerra”*. Bollati Boringhieri: Torino, 1991.

LOSURDO, Domenico. *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*. Bollati Boringhieri: Torino, 2002.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich. *Werke*. Dietz: Berlin, 1955-89.

RORTY, Richard. *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*. Laterza: Roma-Bari, 1989. Originale: *Contingency, irony and solidarity*, 1989.

SMITH, Adam. *Lectures on Jurisprudence* (1762-3 e 1766). Liberty Classics: Indianapolis, 1982. (Vol. V dell'ed. di Glasgow, Oxford University Press, 1978).

STRAUSS, Leo. *Che cos'è la filosofia politica?* Tr. it. in Id. A cura di Pier Franco Taboni. Argalia: Urbino, 1977. Originale: *What is Political Philosophy?*, 1955.

STRAUSS, Leo. *Diritto naturale e storia*. Tr. it., di Nicola Pierri. Il melangolo: Genova, 1990.

STRAUSS, Leo. *Gerusalemme e Atene*. Tr. it. in Id. A cura di Roberto Esposito. Einaudi: Torino, 1998a. Originale: *Progress or Return?*, 1952.

STRAUSS, Leo. *Gerusalemme e Atene*. Tr. it. in Id. A cura di Roberto Esposito. Einaudi: Torino, 1998b. Originale: *Relativism*, 1961.

STRAUSS, Leo. "German Nihilism". Ed. by David Janssens and Daniel Tanguay. In *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, Spring 1999, p. 357-378, 1941/1999.

TODOROV, Tzvetan. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Seuil: Paris, 1982.

HUMANISM AND THE METAPHYSICS OF HUMAN ESSENCE – ON THE PRODUCTION OF MAN BY LABOUR

João Quartim de Moraes¹

RESUMO: São muitas as definições do humanismo porque muitos são os pressupostos teológicos ou filosóficos em que se apoiam e muitas as posições político-ideológicas que procuram justificar. Louis Althusser sintetizou, meio século atrás, os pressupostos dessas doutrinas: há uma essência universal do homem; tal essência é atributo de indivíduos tomados isoladamente, que são seus sujeitos reais. A essência, que em si é um universal, se reproduz em cada homem; todos os homens seriam, portanto plenos detentores da humanidade, ou ainda, racionais. Assim compreendido, o humanismo, filosoficamente, é um discurso idealista que declara, a partir de uma nebulosa intuição de essência, que o homem ou “as pessoas” é ou são isso ou aquilo. Retoma, mesmo quando inspirado de elevados ideais de emancipação, uma das repostas mais comuns à pergunta pela essência do homem: a animalidade é sua matéria, mas sua forma substancial é a razão. Embora ela valha para todas as doutrinas metafísicas sobre a essência humana, Althusser tinha em vista, ao desenvolver sua crítica, as versões marxistas do humanismo, que se apoiam nas obras de juventude, inspiradas na noção de “essência genérica” (Gattungsweisen) do homem elaborada por

Feuerbach. Daí sua tese de que as descobertas teórico-científicas de Marx configuraram uma “ruptura epistemológica” com as ideias da juventude. Essa tese suscitou e continua suscitando múltiplas refutações: Althusser foi acusado de empirismo, positivismo, epistemologismo etc. As classificações pejorativas importam menos do que a doutrina “ontológica” do trabalho em que elas se baseiam. Tal como interpretado pelos ontólogos, o princípio de que o homem se autoproduziu pelo trabalho encerra-se num círculo vicioso: o trabalho produz o homem porque ele trabalha de um modo humano. A tautologia é ocultada por um postulado metafísico: o trabalho é a exteriorização da essência ativa do “ser humano genérico”. A autoprodução do homem não é, pois compreendida concretamente como resultado de um processo seletivo de hominização, mas como atualização de uma essência meta-histórica, segundo o modelo do par conceitual aristotélico potência/ato (trabalhando, o hominídeo já era homem em potência). A despeito do estágio elementar dos conhecimentos arqueológicos de seu tempo, ao examinar a categoria trabalho em *O Capital*, livro I cap. 5, Marx se referiu às “primeiras formas instintivas, animais, de trabalho”, ilustrando-as com a teia da aranha e a colmeia das abelhas. Assinalou ainda que nelas se delineiam formas embrionárias da técnica, notando porém que “o emprego e a criação dos meios de trabalho, embora se encontrem em germe em algumas espécies animais, caracterizam o processo de trabalho especificamente humano”. Evidentemente, não cabia numa crítica da economia política burguesa proceder ao estudo aprofundado das modalidades pré e extra humanas do trabalho. Mas as concisas considerações que ele consagra ao tema não deixam a menor dúvida: “pressupomos o trabalho numa forma

em que ele pertence exclusivamente ao homem”, isto é, esta forma constitui o ponto de partida do Capital, mas ela é o resultado de um longo processo de hominização e não a expressão meta-histórica de uma essência genérica. À luz dessas considerações, a crítica ontológica da “ruptura epistemológica” recai, em irônica dialética, numa velha e radical ruptura metafísica: entre natureza e cultura, ou em linguagem explicitamente teológica, entre corpo e alma. Pode-se criticar o efeito provocador da expressão anti humanismo teórico. Exatamente porque é muito mais simpático aderir à ontologia trabalhista do ser social do que à crítica dos pressupostos meramente ideológicos e no mais das vezes retóricos do discurso humanista, Althusser teria sido mais bem compreendido se em vez de molestar a sensibilidade cultural dos intelectuais de esquerda, ele tivesse se cingido a criticar a pretensão de dizer o que o homem é, sem passar pela análise das condições concretas da evolução do homo sapiens. Submetido à crítica materialista, o ideal de uma humanidade liberada da opressão, da exploração de classes e da miséria da existência, meta irrenunciável das lutas revolucionárias inspiradas no marxismo vivo, deixa de ser ontologicamente garantida pela “essência genérica do ser social”. Mas abandonar uma garantia quimérica é avançar rumo à verdade efetiva das coisas. A longa história do homo sapiens não é a atualização de uma essência pré-fixada. Ela corre por um rio caudaloso cujo leito não foi traçado de antemão. A lógica objetiva que Marx discerniu na trama densa das relações sociais não obedece a nenhuma teleologia imanente. A instauração de uma forma superior de organização social, na qual os meios de produção de riquezas deverão se tornar patrimônio comum (=comunista) da

humanidade, é o mais elevado programa político de emancipação da humanidade, mas exatamente por ser um programa, depende da virtù e da fortuna dos que se batem para concretizá-lo.

KEYWORDS: Humanismo; Metafísica; Trabalho.

There are many definitions of humanism because there are many theological or philosophical assumptions that support them and many political and ideological positions that they seek to justify. Louis Althusser synthesized, half a century ago, the fundamental assumptions of these doctrines: there is a universal essence of man; this perennial and unhistoric essence belongs to individuals taken separately, who are their actual subjects. Thus understood, the humanism, philosophically, is an idealistic conception declaring, from a nebulous intuition of essence, that man or “people” *is* this or that. Even when inspired by high ideals of emancipation, this idealistic conception takes for granted the question about the essence of man: animality is his matter, but his substantial form is reason.

Although his criticism is valid for all the metaphysical doctrines about the human essence, Althusser had in mind, when developing it, *Marxist* versions of humanism, inspired in Marx’s early writings, when he was still under the strong influence of Feuerbach. Hence his thesis that the theoretical-scientific discoveries of Marx supposes an “epistemological rupture” with the ideas of the youth, particularly with the notion of “generic essence” (*Gattungsweisen*) of man. This thesis has aroused and continues raising multiple refutations: Althusser was accused of empiricism, positivism, epistemologism etc. Pejorative ratings matter less than the “ontological” doctrine of labour in which they are based.

All marxists agree that man is self-produced by labour and consider it the key and the foundation of historical materialism. The problem is that many understand this process as the self-development of a subject that externalizes his essence by labour, conceived as the generic human being’s active essence. Thus interpreted, the Marxist principle that man is self-produced by labour leads to a vicious circle: labour produces man because he labours in a human way. The tautology is concealed by

a metaphysical postulate: the self-production of man is not understood specifically as a result of natural selection (= the *hominization*), but as a meta-historical essence, according to the model of the Aristotelian conceptual pair *potentia/actus* (labouring, the hominid was already man in *potentia*).

The historical-materialist position, such as synthesized by Engels in his remarkable text about book “The role of labour in the transformation of monkey in man”, written in 1876, published “post mortem” in 1896 in *Die Neue Zeit*, and symptomatically forgotten by essentialist tendencies of Marxism, sustain, instead, that *homo sapiens* and their ability to modify the nature by its peculiar form of labour, results from the material process of hominization.

This was also the position of Marx. Despite the elementary stage of archaeological knowledge in his time, when he examines the concept of labour in *The Capital* (book I Chapter 5), he refers to the “first instinctive, animal, forms of labour”, illustrating them with the spider’s web and the bee’s hive. He points out that “the employment and the creation of means of labour, although in germ in some animal species, characterize the process of specifically human labour”. Other species delineate embryonic forms of technique, but it wouldn’t fit in a critique of bourgeois political economy an in-depth study of pre and proto modes of human labour. But the concise considerations that he devotes to the subject do not leave the slightest doubt: “we assume labour in a form that belongs exclusively to man”, i.e. this form constitutes the starting point of the *Capital*, but it is the result of a long process of hominization and not the expression of a meta- historical essence. These considerations suggest that the ontological criticism of the “epistemological break” falls, in ironic dialectic, in an old and radical break: between nature and culture, between body and soul.

We can criticize the provocative effect of the phrase *anti theoretical humanism*. Precisely because the ontology of social

labour is much more sympathetic than the criticism of merely ideological and often rhetorical assumptions of humanist discourse, Althusser would have been better understood if instead of harassing the cultural sensitivity of the intellectuals of the left, he had just criticized the pretension of saying what man is, without undertaking the analysis of the concrete conditions of the evolution of *homo sapiens*. In any case, it's difficult to understand how to be anti-humanist in theory and humanist in practice.

Subjected to materialist critique, the ideal of a humankind freed from oppression, exploitation and misery of existence, irrevocable goal of revolutionary struggles inspired by Marxism, ceases to be ontologically guaranteed by “generic social being’s essence”. But abandoning a guarantee fantastic view of things is to advance towards the effective truth of things. The long history of *homo sapiens* runs by a raging river, whose course was not mapped out beforehand. The objective logic that Marx discerned in the dense social relations plot doesn't obey any immanent teleology. The establishment of a higher form of social organization, in which the means of production of wealth should become common heritage (=Communists) of mankind, is the highest political program of emancipation of humanity, but exactly for being a program, it depends on the *virtù* and fortune of those who are fighting to achieve it.

LOSURDO'S CRITICISM

In a recent study entitled “How is born and how dies the western Marxism”², Domenico Losurdo dedicates a topic to a replica of Althusser's criticism of humanist doctrines. Many have already challenged him by relegating the *universal* ideas to the sphere of pure ideology, dissociating them from theory.

But what he actually criticizes is the dogmatic claim that we can say what the human being is without passing through the analysis of the relations of production which articulate society. As we said previously, although this criticism is valid for all the metaphysical doctrines about man's essence, he had in view, in developing it, the *Marxist* versions of humanism, based in the labours of the Young Marx, inspired by the humanism of Feuerbach. We argued that this doctrine is a metaphysical interpretation of labour, which considers it the exteriorization of the generic essence (Gattungsweisen) of homo faber/sapiens and resolves the historical movement in the idealist dialectic of alienation and its overcommig.

The central focus of the Losurdo's argument is the reaffirmation of Marxist humanism. His criticism of Althusser consists essentially in enumerating examples of positive use in Marx's labours, of the concepts of human, humanism and derivatives. The young Marx saw in the existent society the denial of positive humanism (positiver Humanismus), complete humanism (vollendeter Humanismus), (MEW, Erg. Bd., I 583 and 536), real humanism (realer Humanismus) (MEW, II, 7). His revolutionary program outlined the "categorical imperative to overthrow all relations in which man is a being degraded, enslaved, abandoned, despised" (p. 399, MEW, I, 385).³ The humanist vocabulary remains not only in the *Manifest* of the *Communist Party*, "labour of theoretical maturation". We read also in *Capital*, the labour of maturity fully attained, that the greedy profit entails "waste" of human life; that at the beginning of the industrial system, the great abduction of children in the homes of the poor and the orphanages has incorporated a human material completely devoid of desire and that the bourgeois society celebrates the image of itself as "a real Eden of the innate rights of man", when in reality, in its scope, the "human labour",

moreover, “man as such (...) plays a miserable part”. Finally, far from being recognized in his dignity of man, the labourer “leads to market its own skin and doesn’t have another thing to expect but the tannery” (LOSURDO, 2011, p. 399-400).

But what proves these citations of the positive use made by Marx of humanist vocabulary? Just that he has never established an abstract separation between the vocabulary of the theory and the vocabulary of the political struggle. They certainly do not prove that Marx considered the essence of man an universal principle of explanation of human history; on this issue, Losurdo remains silent. For him, what matters is the historical construction of the idea of universal humanity, the old struggle to eliminate the racist, colonialist and class differences among men. And Losurdo’s struggle for the defense and illustration of this historic construction earned him deserved recognition, making him one of the main references of theoretical Marxist anti-imperialism on an international scale.

However, whether we like it or not, moral discourse is immersed in ideology; the moral abstractions are much too vague, when not outright contradictory. It is not needed a huge terminological rigor to realize that common phrases and morally sympathetic phrases, as for example, “torture is inhumane”, omit that, on the contrary, torture is a characteristically human institution. Primates, reptiles, insects etc. do not torture. About the word “human”, you can say the same as Marx said of “population” in the famous *Introduction of 1857*:

“It seems correct to begin by real and by concrete, by the actually real assumption and, thus, in Economy, for example, by population, the foundation and the subject of the whole act of social production (die Grundlage und der Subjekt des ganzen gesellschaftlichen Produktionsakts). A more accurate account, however, shows that this is false.

The population, for example, if I omit the classes that constitute it, is mere abstraction”.

Just replace population by man (or human, humanity etc.) to note that the theoretical problem raised by Althusser is the same: the humanity, if I omit the classes that constitute it, is mere abstraction. He does not criticize the humanist values in general, but the metaphysical postulate of a universal essence of man, which would be an attribute of each individual taken separately.⁴ Thus understood, humanism is an idealistic doctrine that declares, from a vague intuition of essence, that man or “people” *is* or *are* this or that. Resumes, sometimes inspired by high ideals of emancipation, one of the most common answers to the question of men’s essence: animality is its matter, but its substantial form is reason, or, in explicitly theological record, man is body and soul.

From the epistemological break to the materialism of the encounter, the Althusser’s concern in examining critically the simplifications and the metaphysical answers to problems raised by the theory of Marx remained constant. At the very least, he has awakened from the dogmatic sleep the purely ideological marxists, many of them flirting openly with idealism. But his criticism would have been more welcomed and understood if instead of go in against hand of the cultural sensitivity of the left, he had just criticized the assumptions purely ideological and most of the times rhetorical oh humanistic doctrines.

The fundamental link between the processes of the natural history and the social history of *homo sapiens* was expressed in a lapidary phrase of Engels during Marx’s funeral, in honor of the “greatest of thinkers”, who had “ceased to think” three days before, in march 14, 1883: “just as Darwin discovered the law of development of organic nature, Marx discovered the law of development of human history”. This analogy

between the respective contributions of the two geniuses of knowledge earned Engels a lasting antipathy from those that consider marxism a metaphysics of human labour.

In this decisive point, Losurdo's theoretical humanism led him to a huge disregard of the theoretical importance of *Capital*, the work to which Marx devoted his greatest intellectual effort:

The continuity in the evolution of Marx is obvious, and what Althusser describes as epistemological rupture is nothing more than the passage to a discourse in which the moral condemnation of anti-humanism of bourgeois society is expressed in a manner more concise and more elliptical (LOSURDO, 2011, p. 401).

Reduce the colossal contribution of Marx to the knowledge of the social evolution of humanity to mere "more concise and more elliptical" way of expressing his ideas is inflict him an unacceptable "capitis deminutio". The unilateral emphasis on moral aspect conflicts with the famous statement of Marx at the end of the Preface to the *Critique of political economy* :

(...) my views — no matter how they may be judged and how little they conform to the interested prejudices of the ruling classes — are the outcome of conscientious research carried on over many years. At the entrance to science, as at the entrance to hell, the demand must be made:

“Qui si convien lasciare ogni sospetto;
Ogni viltà convien che qui sia morta”

WESTERN MARXISM AND ANTI-COLONIALISM

As we recognize the impropriety of the expression *theoretical anti humanism*, we don't refer only to its political effects on the

cultural sensitivity of the left. The most consistent criticism that Losurdo directs to Althusser is that, without assuming firmly and positively the value of the idea of humanity, it would not make sense to speak about dehumanization. When we hear a spokesman of the American oppression machine talk about “human rights”, we reject this gross hypocrisy on behalf of human emancipation, which presupposes the abolition of class exploitation, of force as “ultima ratio” of international relations and full equality of peoples. It’s not because imperialism corrupts and prostitutes the universalist values that we should reject them. But precisely, to unmask the imperialist mystification, it’s not enough to reiterate that Socialists and Marxists defend the real humanism, if only because you don’t have to be a Marxist to denounce the miseries, injustices and atrocities of the world.

It is however in the grounds of historical materialism that we can criticize radically the imposture of bourgeois universalism and show that this alleged bourgeois humanism is based on exploitation of labor, the use of military force and in predatory plundering of natural resources. And it is also on these grounds that we can discern the contradictions that determines the course of world history and the principal enemies of the emancipation of the human species. In July 26, 1920, Lenin contended at the Second Congress of the Comintern that “the characteristic trait of imperialism is that the whole world [...] is divided currently in a large number of oppressed peoples and a little number of oppressors which have colossal wealth and a powerful military force”. Ninety-three years later, this observation remains valid.

Shall we include Althusser in the of western Marxist’s school? Maintaining objectivity in his criticism, Losurdo recognizes that “Althusser follows with deep participation

the struggles undertaken by colonial peoples and looks with sympathy to China, who yearns for the leadership of the anti-imperialist movement; however, from a theoretical point of view, he does not seem able to grasp the full meaning of these struggles”. Why? According to Losurdo it is “a phenomenon of general nature”. “During the years of 1960 and 1970, a massive misunderstanding characterizes the Marxist left in Europe and in the United States: the large demonstrations in favor of Vietnam are interwoven quietly with the tribute to authors that considered definitively overcome the national liberation movements”.

But to illustrate this generalized misconception it is not Althusser but Adorno the one criticized. Losurdo blames the *Negative Dialectic*, of 1966, for having liquidated the Hegelian thesis of the “spirit of the people” (Volkgeist) and denied the essential character of the national dimension and of the national question”, estimating it “reactionary and regressive”, “in relation to the Kantian universal of this period”, and condemning his “nationalism” and “provincialism” in an epoch of global conflicts, when “an organization of the world” becomes possible. Worse still, the Volkgeist would mean the devotion to a “fetish”, a “collective subject” (the nation), within which “the individual subjects disappear without leaving traces”. This position taken by Adorno unlegitimizes *a posteriori* the war waged by *National Liberation Front* in Algeria, a people and a country without doubt more parochial, more backward and less cosmopolitan than France, against whom the Algerian people rose up. In any case, Adorno was placed in the impossibility of understanding the great struggles that were occurring under his eyes, beginning with the one guided by *National Liberation Front* in Vietnam”. (p. 403; italics in original)

BRIEF CONCLUSION

Although he does not discuss in what sense he considers correct or incorrect to say that the humanism assumes a universal essence of man, nor what would be this essence (a categorical imperative, a pure idea of reason, a revolutionary ideal), Losurdo is right in arguing that the recognition of the full equality of men constitutes an irrevocable goal of revolutionary struggles of our time and that therefore, against the false universality of liberal ideology, we must defend unreservedly the cause of humanity. We must also recognize the relevance of his criticism of Western authors, marxists, half-marxists and anti-marxists, about the Nations that have freed themselves from colonial rule. Include in the same condemnation the imperialist States and those originated from national liberation movements implies hiding the historical consequences of colonization and disregarding the persistent contradiction between the oppressed peoples and the peoples oppressors, pointed out by Lenin for almost a century now. In accordance with this rhetorical anti-statism, humanity would continue to be divided between oppressors from the center and the oppressed of the periphery.

NOTAS

¹Professor da Universidade Estadual de Campinas.

²“Come nacque e come morì il ‘marxismo occidentale’”, pp. 394-417 in Mario Cingoli and Vittorio Morfino, *Aspetti del pensiero di Marx e delle interpretazioni successive*, Milano, Unicopoli, 2011.

³All these references are quoted in Losurdo’s text.

⁴Cf. Louis Althusser, “Marxisme et humanisme” in *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, p. 234.

LA REPÚBLICA EN LA “DOCTRINA DEL MÉTODO”

Laura I. Rodríguez¹

RESUMO: El presente trabajo se inscribe en un proyecto de investigación centrado en el discernimiento de la matriz política kantiana en la Crítica de la Razón Pura. La elección del término “matriz política” en lugar de “filosofía política” o “reflexión política” se debe a la decisión epistemológica de abordar las obras de la historia de la filosofía en relación con el contexto social, político y cultural de su producción. En el caso de la CRP el contexto no es sólo una dimensión externa, sino inmanente al texto, en tanto la lógica organizacional del texto de la Crítica, como los términos que utiliza el filósofo para referirse al sentido de la misma constituyen señalamientos muy precisos a su propio horizonte epocal. El desarrollo del pensamiento kantiano es contemporáneo con el despliegue de las monarquías dinásticas del despotismo ilustrado, el periodo 1740-1786 corresponde al reinado de Federico II, El Grande, denominado “rey filósofo”. El kant republicano manifiesta su adhesión a esta figura. Reconoce un programa político que sin hacer alardes del “pretencioso nombre de tolerancia”, lleva adelante el respeto por la religión de los súbditos. La historiografía señala que el estado prusiano fue desde sus inicios respetuoso de las diferencias religiosas, por cuanto el desarrollo de la economía se sostuvo en una política de colonización interna de protestantes con el objetivo de potenciar las riquezas del territorio que había sido devastado por siglos. En

consonancia con ello, Federico II acogió a los jesuitas perseguidos por toda la Europa católica, en el marco de un programa político que profundiza la producción de riquezas mediante el conocido dispositivo de colonización interna. La unidad política del estado prusiano no precisó de un cercenamiento de las libertades en el plano de las creencias. La "Doctrina del Método", revela que el verdadero interés de la razón reside en la unidad de todos los conocimientos en un sistema. Esta unidad se identifica con el Estado de Derecho en tanto establece límites (disciplina) y determina el uso legítimo de cada jurisdicción (canon). En la base de la libertad que prescribe el sistema de la razón pura está la disciplina. La república del conocimiento se identifica con la monarquía absoluta en el carácter antártico e inapelable del sistema de la razón pura. La razón dentro de los límites de la disciplina "no necesita mover a la guardia para oponer resistencia civil a aquel partido cuyo inquietante predominio os parece peligroso" CRP: [B775]. La república se estatuye en Estado de Derecho en tanto y en cuanto los litigios se dirimen dentro del sistema de la razón, en tanto en cuanto sus adversarios son neutralizados. El texto de la Crítica revela la matriz política en base a la cual Kant piensa el estado y las formas de gobierno. La adhesión kantiana a la figura de Federico "EL Grande" nos habilita a indagar aquella adhesión en la lógica textual, en las metáforas que el filósofo utiliza para referirse al sentido de la crítica en la CRP.

PALAVRAS-CHAVE: República; Matriz Política; Kant.

El presente trabajo se inscribe en un proyecto de investigación centrado en el discernimiento de la matriz política kantiana en la *Crítica de la Razón Pura*.² La elección del término “matriz política” en lugar de “filosofía política” o “reflexión política” se debe a la decisión epistemológica de abordar las obras de la historia de la filosofía en relación con el contexto social, político y cultural de su producción.

En el caso de la *CRP* el contexto no es sólo una dimensión externa, sino inmanente al texto, en tanto la lógica organizacional del texto de la *Crítica*, como los términos que utiliza el filósofo para referirse al sentido de la misma constituyen señalamientos muy precisos a su propio horizonte epocal. Así, en el prólogo de 1787, Kant utiliza el término (*polizei*) para ilustrar la doble valencia de lo negativo y de lo positivo que se hospeda en el sentido de la crítica, y presentarla como solución definitiva a los problemas de paz que atraviesa la metafísica de las escuelas.

El desarrollo del pensamiento kantiano es contemporáneo con el despliegue de las monarquías dinásticas del despotismo ilustrado, el periodo 1740-1786 corresponde al reinado de Federico II, El Grande, denominado “rey filósofo”. En la *CRP* subyace la tesis del estado de derecho como ideal republicano; la república como subtexto cohabita en la *Crítica* con el ideal de fundar las bases del sistema de todos los conocimientos de la razón pura. Ambos textos explican a nuestro criterio la consideración del filósofo a la figura de Federico como príncipe tolerante, y a su tiempo como una época de ilustración.

A tal efecto, proponemos una hermenéutica que pretende recoger la matriz política kantiana en una obra que la tradición lee generalmente como obra gnoseológica, nuestro texto de base es la Doctrina Trascendental del Método. El análisis incluye

líneas de comparación entre el proyecto de unificación y por lo tanto de control del espacio dominado, durante siglos, por el Sacro Imperio Romano Germano por parte del despotismo y la noción de sistema que el filósofo despliega en dicho texto.

EL TEXTO DE “LA DOCTRINA TRASCENDENTAL DEL MÉTODO”:
DOGMATISMO Y MONARQUÍAS ABSOLUTAS.

La “La Doctrina Trascendental del Método” integra la segunda parte en que se divide la *CRP*. La primera, “La Doctrina Trascendental de los Elementos” constituye una analítica, una descomposición de los elementos con que cuenta la razón en su pretensión de conocimiento; este conteo de sus “existencias” se realiza en vistas a establecer el alcance de los mismos, retomando las metáforas políticas que utiliza Kant para referirse a la razón, podría pensarse la analítica bajo el concepto de la estadística, si por ella entendemos el conocimiento del estado respecto de sus recursos, en vistas al cálculo de sus fuerzas. En este sentido puede afirmarse que el sentido de la crítica es reorientar las fuerzas con las que cuenta hacia la consolidación de la razón misma.

Si la analítica es la estadística, el método consistirá en el establecimiento de una constitución (leyes públicas), en vistas a hacer efectivo aquella tarea de consolidación de la razón. En efecto, Kant presenta esta segunda parte anunciando “la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura” (2009, p. 625 [A708 B736]), ahora que la analítica ha arrojado la “cantidad de materiales con que cuenta, determinado el edificio que se puede hacer”, y fundamentalmente el hecho de haber advertido de las “discordias

de los obreros” cuando avanzan hacia la construcción de una torre sin los recursos necesarios, es el momento de discernir la legislación que permitirá el progreso del conocimiento.

El método incluye los capítulos de: “La disciplina de la razón pura”, “El canon de la razón pura, y “La historia de la razón pura”. La disciplina establece una “legislación particular y negativa”, cuyo efecto consiste en delimitar jurisdicciones: la especulativa y la práctica. El límite impuesto a la primera libera el espacio de la razón práctica. El canon, dispone el uso correcto de la razón en esta jurisdicción, que como sabemos es la más importante: algo así como la nación, respecto de las provincias para un sistema centralizado de gestión del poder, o en términos del ordenamiento político del despotismo ilustrado: el monarca con cede en Berlín y las jurisdicciones de las provincias, del campo y de la ciudad, como instancias subordinadas a la máxima autoridad. Finalmente, la historia sitúa la propia obra como consumación y resultado de un proceso que ubica a la crítica como un momento superador de la razón pura frente al dogmatismo y al escepticismo.

La jurisdicción práctica es la cede del interés supremo de la razón, que se resuelve en los temas de la libertad de la voluntad, la existencia de un Dios Supremo, y de un mundo futuro. Estos objetos surgen de las exigencias propias de la razón pura, el uso práctico manifiesta una lógica que muestra la necesidad de los mismos, so-pena de arriesgar la unidad del conocimiento, que en el presente texto recibe también la significación del bien común. Esta misma lógica exhibe, entonces, la vocación unificadora de la razón, y la postulación de que el verdadero método de la razón es el sistemático.

La disciplina es la primera instancia del método y por lo tanto la base de este sistema de la razón pura. Ella designa un corpus

de leyes coercitivo: en el campo del conocimiento especulativo, las leyes establecen límites acerca del uso de la razón sobre la base de un discernimiento de su naturaleza: así, la distinción entre el conocimiento matemático y el filosófico remite a dos métodos: el dogmático-matemático y el sistemático, que corresponde al uso filosófico. La mencionada distinción tiene el sentido de preservar para la razón la más alta de las misiones, que no es otra que el erigirse en legisladora y reguladora de los conflictos que se presentan en el campo del conocimiento.

En la consideración del filósofo, la tradición ha querido ver en la matemática no sólo un modelo del filosofar, sino el filosofar mismo, la razón registra en su historia intentos de extender su método a objetos que trascienden la experiencia posible. La rigurosidad y prescindencia de lo empírico alienta a la razón a empeñarse en un proyecto de unidad y de totalidad, inexorablemente destinado al fracaso.

La matemática a diferencia del conocimiento filosófico puede configurar conceptos exhaustivos, dado que su ámbito de referencia es la intuición pura; el matemático piensa en un triángulo y sin el auxilio de la experiencia construye un triángulo particular, es decir, exhibe las reglas universales en la configuración de su imagen, particular o singular; en otros términos, "encuentra" el caso de su aplicación — el triángulo particular o singular — sin recurrir a la experiencia.

No sucede lo mismo con el conocimiento filosófico, sus conceptos no proceden por construcción, sino discursivamente, dado que debe buscar el caso particular en el ámbito siempre irresoluto de lo empírico: en este campo "nuevas observaciones suprimen algunas [notas] y ponen otras en su lugar" (KANT, 2009, p. 639 [A728 B 756]). Kant deniega toda pretensión

de exhaustividad al uso filosófico de la razón y con ello la posibilidad de definiciones, y de demostraciones completas y evidentes, así lo revelan conceptos tales como los de “sustancia, causa, Derecho y equidad” (2009, p. 640 [A728 B756]).

Bajo esta enumeración de conceptos renuentes a la rigurosidad matemática el filósofo remite a dos campos demarcados y a la vez entrelazados de la razón: el teórico y el práctico. El sentido de esta presentación consiste en impugnar para la razón cualquier intento dogmático, y a la vez poner énfasis en el carácter trinitario de una razón que reúne en sí el poder de determinación de sus conceptos, en la medida en que se erige como legisladora y tribunal de justicia. En efecto, el límite auto-impuesto por la razón a su intento acríptico de dar exhaustividad a todos los conceptos libera el espacio de la razón práctica, en cuyo ámbito aquellos conceptos que no logran su determinación en el campo especulativo de la teoría, encuentran allí tal posibilidad: como es el caso de los conceptos que atañen a los contenidos fundamentales de la metafísica: Dios, la libertad de la voluntad y la inmortalidad del alma.

El camino del dogmatismo impide precisamente tal liberación de un uso práctico de la razón, por cuanto queda atascada en una polémica que arriesga a la razón en sí misma. El campo del conocimiento especulativo se convierte en un campo de batalla, cuyo único efecto es el desdén del pueblo respecto del mismo. El dogmatismo, objeto de este señalamiento, no es el matemático, sino aquel que surge cuando la razón matemática se extralimita y extiende sus pretensiones a dominios que están fuera de su jurisdicción. El análisis que Kant despliega respecto del dogmatismo ofrece como subtexto una presentación del

estado de derecho como afirmación del ideal republicano, y una crítica a las monarquías europeas, que en su despliegue sumió a Europa en interminables guerras y persecuciones religiosas.

El "dogmatismo (no matemático)" representa, entonces, el estado de naturaleza, Kant cita a Hobbes, para afirmar que es el reinado de la violencia y de la injusticia: en la concepción del filósofo inglés tal estado de violencia consiste en que el hombre se mueve sin ningún sentimiento de límite o restricción interna, sino sólo para su propia gratificación (Cf. ROSLER, 2010, p. 24). Kant remite a esta concepción para deparar en la crítica como el estado civil de la humanidad; así mientras la razón dogmática "hace valer, o proteger, sus pretensiones mediante la guerra", la crítica "extrae sus decisiones de las reglas fundamentales de su propia institución" (KANT, 2009, p. 656, [A751 B779]).

LA REPÚBLICA COMO SUBTEXTO DEL MÉTODO Y EL DESPOTISMO ILUSTRADO COMO TEXTO

El filósofo elige el concepto de "estado de derecho" para resignificar la razón en el estado civil de la crítica: razón y estado de derecho coinciden en que ambos fundamentan la posición de autoridad en leyes y en principios puros y a priori. En sus obras políticas, Kant cimienta las bases del estado y de su autoridad en el principio originario de la comunidad, es decir en un corpus de leyes públicas cuyo principio es el deber primordial e incondicionado de la unión de las personas. Esta prescindencia de móviles empíricos garantiza un verdadero consenso entre los ciudadanos. En el presente texto del método, la autoridad de la crítica también se fundamenta en principios incondicionados, que valen para todo sujeto de conocimiento, de modo que, tal corpus de principios y de leyes constituyen la única garantía posible para la conformación de una verdadera comunidad gnoseológica.

La razón, en el estado de la crítica, ejerce una autoridad no dictatorial: “la sentencia de ella es siempre sólo el consenso de los ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe expresar sin reservas sus escrúpulos, incluso su veto” (KANT, 2009, p. 647, [A739 B767]). En cambio en el estado de naturaleza, cunde la guerra de todos contra todos, las posesiones de la razón se encuentran bajo amenaza hasta el límite de su desterritorialización final; puesto que el efecto más peligroso es el escepticismo respecto de la razón. No obstante, Kant dedica párrafos de reconocimiento a sus principales referentes: de Hume sostiene que el “móvil” de sus investigaciones no ha sido otro que el de trabajar por el progreso del conocimiento, resalta su moral y su “interés por la especulación abstracta” (KANT, 2009, p. 652, [A746 B 774]).

Con este reconocimiento el filósofo anticipa que la unidad a la que legítimamente aspira la razón pura, es la única capaz de garantizar la paz, por cuanto ella configura una posición de autoridad capaz de admitir a sus propios adversarios. Así, en referencia al peligro del escepticismo, Kant sentencia:

“Dejad hacer a esa gente; si ponen de manifiesto talento, si ponen de manifiesto una investigación profunda y nueva, en una palabra, con solo que pongan de manifiesto razón, entonces siempre gana la razón. Si recurrís a otros medios que los de una razón de libre coacción; si clamáis alta traición; si convocáis al público, que no entiende de sutiles elaboraciones, como si tocarais incendio, os ponéis en ridículo” (2009, p. 652, [A746 B 774]).

El filósofo convoca a contemplar tranquilos las disputas en “el asiento seguro de la crítica” (KANT, 2009, p. 653 [A747 B775]), la razón se erige en el foro judicial supremo, dirime los conflictos sin tomar partido por ninguna de las partes; antes bien las escucha

y las reorienta a su favor: aprovecha sus talentos en la medida en que sentencia sobre la legitimidad o ilegitimidad de sus disputas.

Asumidas las funciones de tribunal supremo, la razón se auto-impone el límite de no jugar con las mismas armas con las que juega la razón dogmática: la crítica disuelve en el campo de la especulación cualquier conflicto que derive en un enfrentamiento sin solución: Kant remite a las disputas entre las posiciones racionalista y empiristas, teístas y ateas respecto de si el mundo tiene límites en el espacio y en el tiempo o si este es infinito, si hay sustancias simples o todo es infinitamente divisible en la naturaleza, si hay libertad o todo se rige por un sistema de causas eficientes, si hay un ser absolutamente necesario o no hay ningún ser absolutamente necesario como causa del mismo. Estas cuatro antitéticas de la razón se vuelven hueras ante la sentencia de la razón crítica, que les demuestra a cada una de estas posiciones que su realidad es una irrealidad, por cuanto discuten sobre una pretensión surgida de una lógica ilusoria, cuya irresolución atenta contra la razón misma.

Tampoco es admisible en una teoría del estado posiciones que alienten la rebelión contra el monarca, puesto que quienes emprenden tal camino cometen injusticia en último grado y por sobre todas las cosas caen fuera de los límites de la razón, puesto que aún en el caso en que destituyeran el monarca y asumieran una posición de autoridad no podrían, so pena de ingresar en una fragante contradicción, incluir en su propia constitución cláusulas que vayan contra sí misma.

Así como en el campo de la especulación teórica la razón no puede ingresar en disputas que pongan en riesgo sus posesiones, el estado tampoco puede admitir mecanismos que alienten su propia destitución. En la estructuración del estado Kant plantea una estructura triádica: *potestas legislatoria*,

rectoria, et iudiciaria (1797/1986, p. 129-30), cuyo sentido es reforzar el poder del estado. Pero así como en el sistema de la razón, ella preserva sus posesiones, vale decir su capacidad de determinar mediante conceptos, en la medida en que reúne en sí las funciones de regular, fijar sentencia, unificar; en el estado de derecho, éste preserva la gobernabilidad, también, en la medida en que la autoridad se discierne en una tríada de poderes, con primacía del mandato legislativo por sobre el ejecutivo.

Primacía débil en la consideración de Eugenio Dotti, para quien la trifuncionalidad del estado se encuentra atravesada por vínculos de coordinación y subordinación débil. La tríada del estado constituye un silogismo práctico en el que la premisa mayor está constituida por el poder legislativo y la menor, por la autoridad ejecutiva, cuya función es llevar a cabo “la subsunción de lo particular bajo normas universales” (DOTTI, 2005, p. 7). El análisis del autor sobre la mencionada tríada tiene el objeto de desvincular el pensamiento kantiano respecto del pensamiento liberal, la ausencia de una limitación recíproca entre los poderes constituye, a criterio del mismo, una prueba de ello.

No es este el espacio para tratar la relación del pensamiento político con el naciente liberalismo clásico, sino detenernos en la forma en que se construye la unidad política. En el concepto de estado de derecho no hay lugar para una “justificación de la resistencia”. La subordinación de la autoridad ejecutiva a la legislativa preserva al poder de devenir despótico y con ello de la posibilidad fáctica de la rebelión. En el sistema de la razón, la subordinación de su función determinante a su principal destino de legislar y unificar, depone el dogmatismo y las consecuencias de convertir el campo teórico especulativo en una guerra entre las escuelas. Desde la dimensión de lo político, asistimos entonces a una crítica a las monarquías absolutas y como contrapartida a una presentación del estado de derecho.

Sin embargo en 1783 Kant manifiesta su adhesión al despotismo de Federico el Grande, o rey filósofo: en *Qué es la Ilustración* (1784/2004, p. 33-9) el filósofo considera vivir una época de ilustración, por cuanto sin invocar el pretencioso nombre de tolerancia, Federico es un príncipe tolerante. El tópico de la libertad de credo nos permite realizar un análisis comparativo entre la forma en que el denominado despotismo ilustrado concibe y construye su propia unidad territorial y la forma en que Kant concibe la unidad en el sistema de conocimiento que el filósofo proyecta en la "arquitectónica de la razón".

El proceso de constitución del denominado despotismo ilustrado se inicia en 1700 y rige hasta 1786, tiene lugar en Europa Central (Prusia y Austria), un vasto y despoblado territorio dominado por el Sacro Imperio Romano Germano, caracterizado por la dispersión y la fragmentación, a la vez que ocupado por sólidas estructuras estamentales: ducados, marquesados, condados. Algunos de estos dominios son incluso feudos de otros territorios constituidos por fuera del Imperio, geopolítica inimaginable para un contemporáneo.

En los fundamentos del proyecto de unificación del despotismo se destacan cuatro elementos: la construcción de un estado antártico, es decir independiente respecto de la instancia imperial, la creación de un ejército permanente como dispositivo disciplinador de la sociedad, la configuración de organismos centralizadores y una fuerte política de colonización interna como programa económico asociado a políticas proteccionistas. El poder, entonces, se concentra en la figura del monarca a través de una ingeniería burocrática compuesta por organismos centralizadores de diferentes niveles de subordinación: la estructura está precedida por un órgano máximo: El Directorio General Supremo de Hacienda, Guerra y Dominio, que reúne

todas las competencias territoriales y asuntos de gobierno; de este depende la Cámara Provincial de Guerra y Dominios encargada de controlar las provincias, al que a su vez están supeditados los comisariados que presiden los distritos del campo y de la ciudad. Provincia, campo y ciudad designan individualmente un campo territorial, una instancia de dominio del poder central, dado que el ejercicio de autoridad de los miembros de máxima responsabilidad que la integran consiste en el cumplimiento de una posición de obediencia y subordinación a órdenes emanadas del poder central.

Con esta estructura burocrática se constituye una cadena de mandos que responde al monarca. El despotismo pone fin a las autoridades locales del territorio y las convierte en funcionarios de estado. La figura del monarca reúne en sí la potestad del gobierno y de la ley, no hay otro orden, otra instancia por encima de ella, su poder es inapelable. Este orden hegemónico contraviene la tesis kantiana del estado de derecho, por cuanto, en este último las leyes públicas, es decir la potestad legislativa está por encima de la potestad ejecutiva; sin embargo el punto en el que se anudan es en la lógica bajo la cual se piensa y se construye la unidad: en uno y en otro caso, esta se asienta en una coordinación funcional de las partes, dirigidas desde una posición central que las subordina. El efecto buscado es reforzar la posición de autoridad de la razón para el caso de la república del conocimiento, y del monarca para el caso del estado de derecho. Monarquía y república se encuentran bajo la misma forma de consolidación del poder.

Esta lógica de subordinación, que disciplina, configura un espacio social en el que ya no son posibles las alianzas, las solidaridades entre los miembros que integran el sistema. En el texto de la *Crítica*, “La arquitectónica de la razón pura” exhibe la misma vocación unificadora de subordinar las partes a una

instancia suprema. En referencia a la arquitectónica como función de la razón, Kant afirma que es “el arte de los sistemas”, arte o función que pone de relieve el sentido más alto de la razón, que no es otro que el de plantear el fin-final de todos los conocimientos. Las ideas de la razón configuran una totalidad donde se “determina a priori la extensión de lo múltiple, como el lugar respectivo de sus partes” (KANT, 2009, p. 712, [A 832 B 860]).

Dirigidos por las ideas, los conocimientos, es decir, las partes, encuentran allí su sentido y finalidad:

La unidad del fin al que se refieren todas las partes, y en cuya idea todas ellas también se refieren unas a otras, hace que cada parte pueda echarse de menos cuando ocurre el conocimiento de las restantes; y (hace) que no se produzca ningún añadido contingente [...] (KANT, 2009, p. 713, [A 833 B 860]).

El sistema de la razón es antártico, “no admite añadidos” y crece por su propia dinámica, su unidad asume los valores de la organicidad de los cuerpos o de la vida en general. Es oportuno recordar aquí que, en tanto, unidad orgánica, la razón es concebida como fuerza (*Kraft*). Eugenio Moya documenta este sentido en su tesis sobre la “epigénesis” (2008, p. 44) de la razón como concepto para comprender la obra crítica del filósofo: en esta última, la mencionada facultad superior del conocimiento se revela como fuerza autopoyética, capaz de formar estructuras a partir de su interacción con el medio. Tiene la potestad de superar su *locus* instintivo y avanzar mediante la ejercitación y la instrucción hacia niveles de comprensión más amplios³ (*von einer Stufe der Einsicht zur anderen allmählich*) (EISLER, 1964).

El despotismo ilustrado, en el momento de su constitución, se concibe así mismo como una poder independiente del imperio, la historiografía constata este sentido en el acto de coronación del primer monarca de la dinastía que se inicia con Federico III de Branderburgo: En referencia al mismo Ruiz Rodríguez señala:

Este hecho suponía el establecimiento del principio de que la Corona le venía dada directamente por Dios, sin mediación estamental alguna. De esta manera, los estamentos, al perder su papal mediador, quedaban desposeídos de aquellos derechos que las constituciones tradicionales les otorgaban; se conseguía que la nueva monarquía quedara convertida en patrimonial, hereditaria y de derecho divino (2002, p. 592).

El acontecimiento mismo de la coronación del monarca, sin mediación estamental, significa el inicio de una nueva construcción del concepto de autoridad política.

Michel Foucault sitúa el origen de los estados liberales – en contraposición quizá a la tesis de Dotti – en este proceso histórico por el cual las monarquías se convierten en una autoridad absoluta. El estado, sostiene el filósofo, se revela como fuerza efectiva y no es casual que la categoría de fuerza apareciera en los sistemas metafísicos y físicos de principios del siglo XVIII: “cada soberano será emperador de su propio reino” (FOUCAULT, 2004/2006, p. 333) y esto significa que por encima de cada reino en particular no hay otra unidad de referencia o punto máximo de aspiración como sí lo fue Roma en épocas del imperio.

Los conceptos de autarquía y fuerza, que se le atribuye al concepto de autoridad del despotismo ilustrado, conforman el mismo campo semántico para significar la razón entendida como sistema y como estado de derecho: este intercambio de

sentidos se constata en la relación que tanto la razón y el estado despótico establecen con el campo de lo empírico.

Respecto de la primera, Kant distingue los conceptos de unidad técnica de la unidad propia del sistema de la razón. Lo empírico es, sin la intervención de los conceptos, un campo de meros elementos desagregados, de "afinidades accidentales", este tipo de asociación corresponde a la unidad técnica. La unidad del sistema de todos los conocimientos no puede tener su fundamento en la experiencia misma, so pena de poner en riesgo la comunidad. Si la razón asume el plano de lo empírico como ámbito de su realización lo es en la medida en que en dicho campo sus elementos se asocian por medio de principios a priori, Kant denomina "esquema" o "multiplicidad esencial" al modo en que se vinculan las partes constituyentes del sistema de la razón.

Los conceptos de "esquema" o "de multiplicidad esencial" remiten tanto en el plano teórico como en el práctico a la primacía y fuerza de la instancia legislativa de la razón, como potencia que asegura su capacidad de determinación o de gobierno. En la arquitectónica, Kant describe la función legislativa de la razón a través de la figura del filósofo como persona legislativa: él es quien, en primer lugar, representa la voluntad de constitución de una comunidad originaria, basada en leyes a priori. Su misión consiste en procurar el progreso del conocimiento y su estabilización en el sistema de la razón; y esto último se logra en la medida en que da cumplimiento a aquella voluntad de unificación o de integración de los elementos particulares en unidades mayores.

En el conocimiento teórico de la naturaleza, esta voluntad se expresa en la exigencia que la razón plantea al entendimiento de buscar leyes en la naturaleza (metafísica de la naturaleza) así como en su integración y coordinación con el uso o conocimiento práctico de la razón (metafísica moral). Así, por ejemplo, mientras

que con el primer mandato se da cumplimiento al sistema de leyes naturales, con el segundo al sistema moral, esto es a la “interconexión de seres racionales según las leyes morales de la libertad”, uno y otro sistema requieren la asunción de un ser supremo como pauta o supuesto necesario de la naturaleza y del mundo moral.

Esta integración de lo particular en unidades mayores supone la siguiente geopolítica: una distinción clara entre el conocimiento empírico y el conocimiento a priori, de modo tal que el primero se subordine al segundo, como lo determinado a lo determinante. Esta coordinación subordinante entre ambas dimensiones atraviesa el sistema de los conocimientos de la razón, que puede denominarse, la república del conocimiento. Por su parte, la geopolítica del estado de derecho y del despotismo ilustrado también coinciden en la misma ordenación: las partes se relacionan en función de su contribución al poder del estado, que en el último caso coincide con la figura del monarca.

En consecuencia, respecto del segundo, de la forma en que el despotismo configura el campo de lo empírico, la subordinación de los elementos locales (autoridades provinciales y estamentos) como partes funcionales a la máxima autoridad entraña su aislamiento, de modo de evitar peligrosas alianzas, guerras entre las partes; y en consecuencia su integración al territorio como fuerzas políticamente desapoderadas. En efecto, el campo de lo social deviene en una unidad territorial gracias a una instancia centralizada del poder, que sólo admite a sus estamentos nobles como funcionarios y a la plebe como fuerza de trabajo.

En relación con este último, la historiografía señala que el estado prusiano sostiene desde sus inicios un fuerte programa económico de colonización interna. En el marco de una economía proteccionista, el despotismo fomenta el desarrollo de las riquezas territoriales con el aporte de masas de hombres perseguidos por cuestiones religiosas, así, y en continuidad con el proyecto,

Federico II acoge a los jesuitas perseguidos por toda la Europa católica; la puesta en marcha de este dispositivo económico y político permitió un régimen de tolerancia, Prusia consiente la libertad de credo de estos elementos sociales, en la medida en que se incorporan como fuerzas productivas, y sólo bajo esa condición.

CONCLUSIÓN

Finalmente, esta última consideración respecto del despotismo ilustrado responde, al menos en parte, a la pregunta acerca de la adhesión del filósofo a Federico el Grande. Así como la razón crítica "no necesita mover la guardia para oponer resistencia civil a aquel partido cuyo inquietante predominio os parece peligroso" (KANT, 2009, p. 653 [A747 B775]), por cuanto ha delimitado jurisdicciones, cuya observancia preserva a la razón de ingresar en conflictos ilegítimos. El despotismo ilustrado, por su parte, tampoco necesita del uso de la fuerza para disciplinar: su éxito en el control territorial se debe fundamentalmente a la creación de una burocracia que le permite el ejercicio de la libertad de credo y de pensamiento, en tanto y en cuanto los individuos que integran los estamentos son desapoderados políticamente.

Los conceptos de república y estado de derecho conforman el campo semántico que Kant pone en juego para pensar su proyecto filosófico de constituir una comunidad del conocimiento. Los contenidos de la metafísica se constituyen en máximas de una razón que aspira siempre hacia la unidad. Su explicitación y aclaración deviene en una autoaclaración de la razón, tarea, cuyo efecto principal es su normalización, de modo que deniegue para sí ingresar en conflictos ilegítimos.

El despotismo ilustrado salda sus diferencias con el ideal republicano en la forma en que construye el concepto de autoridad política. Su independencia respecto de cualquier otro orden y su aparición como fuerza mediante el dispositivo del ejército permanente pueden considerarse la materialidad del concepto de razón que Kant identifica con el concepto de cuerpo orgánico. Asumidos los valores de autarquía y de fuerza, el estado puede devenir en estado de derecho, la reflexión sobre el mismo en una estadística, en el sentido del cálculo de su fuerza; y en el plano teórico y filosófico, en el problema de cómo se construye la gobernabilidad, cómo nos constituimos en una comunidad que resista los elementos que ponen en riesgo su integridad.

NOTAS

¹Professora da Universidad Nacional del Sur.

²En adelante CRP.

³Rudolf Eisler (1964), s.v. Vernunft.

REFERÊNCIAS

BARUDIO, Günter. *La época del absolutismo y la ilustración (1648-1779)*. Trad. Vicente Romano García. Siglo XXI: México, 1993.

BLAK, Jeremy. *La Europa del siglo XVIII, 1700-1789*. Trad. Mercedes Rueda Sabater. Akal: Madrid, 1997.

DOTTI, Jorge. "Observaciones sobre Kant y el liberalismo". In: *Araucaria* [em línea], (primer semestre), 2005. Disponible en <http://redalyc.unemexmx/redalyc/ercinicio/ArtPdfRed?icve=28261301>.

EISLER, Rudolf. *Kant: Lexicon*. Haldeschein: Olms, 1964.

FOUCAULT, Michel. Seguridad, territorio, población. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 1978/2006.

HOBBS, Thomas. *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Trad. Andrés Rosler. Hydra: Buenos Aires, 1642/2010.

KANT, Immanuel. "Una Respuesta a una Pregunta: ¿Qué es la Ilustración?". In: *Filosofía de la Historia*, trad. Emilio Estiú y Lorenzo Novacnssa. Terramar: La Plata, 1784/2004.

KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Trad. Mario Caími, ed. bilingüe. Universidad Autónoma de México: México, 1787/2009.

KANT, Immanuel. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Meiner: Hamburgs, 1797/1986.

KANT, Immanuel. *Teoría y Práctica*, trad. Juan Miguel Palacios. Francisco Pérez López y Roberto Aramayo. Tecnos: Madrid, 1793/2000.

MOYA, Eugenio. *Kant y las ciencias de la vida (Naturlehre y filosofía crítica)*. Biblioteca Nueva: Madrid, 2009.

RODRIGUEZ, José Ruiz. “La Europa Central. El Despotismo Ilustrado en Prusia y Austria”. In: FLORISTÁN, Alfredo (Coord). *Historia Moderna Universal*. Ariel: Barcelona, 2002.

ROSLER, Andrés. “El enemigo de la república: Hobbes y la soberanía del estado”. In HOBBS, Thomas, *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, trad. Andrés Rosler. Hydra: Buenos Aires, 1642/2010.

SERRANO, Gonzalo. “Origen y Legitimidad. La metáfora política de la epistemología de Kant”. In: CASTAÑEDA, Felipe; DURÁN, Vicente y HOYOS, Luis Eduardo (Comps). *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*. Siglo del Hombre Editores: Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes y Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

HUME E O SENSO DE PROBABILIDADE

Don Garrett¹

RESUMO: Na psicologia cognitiva de David Hume, o conceito de PROBABILIDADE faz parte de uma família de senso-conceitos que também incluem os conceitos de AZUL, SAGACIDADE, BELO, VIRTUDE e CAUSA. Cada um deles é obtido através (i) da ativação de uma sensibilidade primitiva, (ii) da conseqüente formação de uma “ideia abstrata”, (iii) da adoção de um “padrão de juízo” juntamente com “regras para o julgar”; e da atribuição de relações inferenciais. O desenvolvimento do conceito de PROBABILIDADE a partir do “sentimento de crença” também possibilita a obtenção do conceito de VERDADE PROVÁVEL, que, assim como os de BELO e VIRTUDE, funciona como um conceito normativo. A compreensão resultante da normatividade epistêmica humeana produz implicações diretas para seu exame do ceticismo.

PALAVRAS-CHAVE: David Hume; Probabilidade; Psicologia Cognitiva.

“A imaginação, segundo eu mesmo admito, é o juiz último de todos os sistemas filosóficos.” Assim escreve David Hume no *Tratado da Natureza Humana* (T 1.4.4.1).² Mas como pode ele tomar a imaginação — amplamente considerada, dentre todas as faculdades, enquanto fonte de capricho e ilusão — como este último árbitro? Além disso, uma vez garantido esse papel crucial, de que maneira pode permanecer seguro de que sua própria filosofia experimental assenta-se, conforme reivindica, sobre um “fundamento sólido”? (T Intro. 7) Estas são as questões centrais que proponho examinar. As respostas para elas resultam em importantes implicações para a epistemologia de Hume e, de maneira ainda mais ampla, para a epistemologia humeana.

Minha resposta à primeira questão será que a imaginação humeana funciona como o juiz último dos sistemas filosóficos, na medida em que julga sua verdade provável, e que assim o faz porque ela inclui o que chamarei aqui de *senso de probabilidade*.³ Minha resposta à segunda, será que Hume acredita que um sistema com suficiente probabilidade de ser verdadeiro pode ser considerado como epistemologicamente bem fundado e que sua própria filosofia atende esse quesito.

Explicar e defender tais respostas exigirá a elaboração de um considerável preâmbulo. Em primeiro lugar, desenvolverei, no contexto da psicologia cognitiva de Hume, paralelos entre um conjunto de conceitos centrais à sua filosofia. Tais paralelos, embora às vezes compareçam apenas de maneira implícita, estão frequentemente explícitos em seus textos. Eles começam com os conceitos de cores, sons, sabores e odores, assim como de calor e frio, mas se estendem aos conceitos de humor ou sagacidade, de belo e feio, de virtude e vício, e, conforme discutirei adiante, de probabilidade. Os conceitos específicos acima mencionados

são aqueles que Hume trata como “derivados” de um “senso”, isto é, de uma sensibilidade ou capacidade primitiva de possuir um tipo específico de resposta mental sentida [*felt mental response*] devido a um estímulo. Chamamos tais conceitos, para usarmos uma expressão contemporânea, de conceito “dependente-de-resposta” [*response-dependent concept*]. Para alguns, de fato, a própria noção “dependente-de-resposta” foi parcialmente inspirada pela comparação mais ampla, conduzida por Hume, das qualidades “secundárias” (tais como cores, sons, sabores e odores) com as qualidades morais. Assim, uma maneira de expressar uma de minhas interpretações principais seria dizer que, para Hume, o conceito de probabilidade é também um “dependente-de-resposta”. No entanto, discussões contemporâneas sobre o assunto têm levado a caminhos não-humeanos os mais variados e demasiadamente complexos para serem examinados aqui. A fim de evitar complicações desnecessárias, empregarei, ao invés disso, o termo mais estritamente etiológico e, de alguma maneira, mais humeano: “baseado no senso” [*sense-based*].

Em segundo lugar, esboçarei brevemente a visão de Hume sobre como certos conceitos (tais como belo, virtude e verdade) podem contemplar o caráter prescritivo ou avaliativo de *normatividade*. Isto, por sua vez, ajudar-nos-á a perceber de que maneira o conceito de verdade provável pode ser empregado em juízos epistemicamente normativos. Ao entendermos o tratamento concedido por Hume ao senso-conceito [*sense based-concept*] e ao conceito normativo, estaremos em condições de responder nossas duas perguntas sobre o papel da imaginação no julgamento dos sistemas filosóficos e também de extrair consequências a respeito de três tópicos na epistemologia: os princípios epistêmicos *a priori*; a diversidade epistêmica irrepreensível; e a oposição ao ceticismo epistêmico global.

1. SENSO-CONCEITOS

Tanto para Hume quanto para Hutcheson, a mente faz uso de muitos sentidos. Naturalmente, aí estão incluídos os cinco sentidos externos, por meio dos quais distinguimos qualidades como quentura, doçura, fetidez, agudeza e brancura, mas não apenas isso. Passando, por assim dizer, do visível ao risível, Hume também segue Hutcheson ao descrever o humor ou a sagacidade enquanto aquilo que é detectado por um “senso”, comumente chamado de “senso de humor”. O belo e o feio, assinala, são discernidos por um “senso de beleza” que denominamos de “senso estético”. Contra os opositores racionalistas, a exemplo de Samuel Clarke, Hume defende que virtude e vício são reconhecidos por um “senso de beleza moral” ou “senso de virtude” que ele também designa de “senso moral”.

Podemos distinguir quatro elementos na explicação de Hume sobre o desenvolvimento pleno de um senso-conceito, elementos que podem ser considerados como estágios ou processos superpostos. O primeiro deles, podemos chamar de *ativação repetida*: a produção recorrente, em resposta a estímulos, da resposta mental constitutiva de um senso. Para os sentidos externos, esta ativação normalmente requer a influência causal de corpos sobre os órgãos dos sentidos que estejam em funcionamento e culmina no que Hume chama de “impressões de sensação”. Para o senso de humor, ideias normalmente transmitidas por palavras ou ações produzem “impressões de reflexão” particularmente prazerosas. Quanto ao senso de beleza, certos objetos, eventos ou composições são percebidos pelos sentidos externos ou considerados na imaginação e provocam, seja os prazerosos “sentimentos do belo”, seja os dolorosos “sentimentos do feio”. No caso do sentimento moral,

a experiência ou o pensar sobre o traço mental característico de uma pessoa — considerada quanto às consequências específicas para aqueles afetados por essa experiência ou pensamento — causa tanto os prazerosos “sentimentos de aprovação moral” (vale dizer, os “sentimentos de virtude”) quanto os dolorosos “sentimentos de desaprovação moral” (isto é, os “sentimentos de vício”).

O segundo elemento é a *generalização inicial*: a formação natural do que Hume usualmente chama de “ideia abstrata”, “noção abstrata” ou apenas de “noção”, suscitada pela semelhança entre os muitos casos de uma resposta característica. O pensamento, segundo Hume, pode ocorrer na ausência das ideias abstratas, sendo uma ideia não-abstrata particular a forma mais básica de representação mental. Do mesmo modo, a forma mais básica da crença é uma ideia não-abstrata particular com suficiente “vividez”, também designada de “força e vivacidade”, que funciona como modelo mental na orientação do comportamento, como também do pensamento. Uma crença básica pode consistir, por exemplo, na imagem vívida e complexa de um faisão no arbusto, que orienta as atitudes de um cão ou de um caçador. No entanto, pensar genericamente exige que se tenha uma ou mais ideias abstratas: ideias que, enquanto inteiramente determinadas em sua própria natureza, logram a generalidade da representação através de suas associações com outras ideias.

De acordo com Hume, as ideias abstratas originam-se quando um número de ideias diferentes mas assemelhadas tende naturalmente a suscitar uma resposta verbal comum a partir da qual elas passam a ser conjugadas pelo hábito. Novas ocorrências da resposta verbal tendem assim a suscitar uma ideia determinada comum ou particularmente relevante, ao mesmo tempo em que “reaviva o costume” ou hábito de formar outras ideias semelhantes. Com isso, um grande número de ideias deve,

ainda que não de modo atual e de uma só vez, estar presente em potência na mente. Além disso, a mente está normalmente apta a reavivar qualquer ideia conforme a necessidade do raciocínio ou do discurso. Assim, por exemplo, desde que tenhamos as ideias abstratas de triângulo e de equilateralidade, a asserção falsa “*todos os triângulos são equiláteros*” pode imediatamente nos trazer à mente uma ideia de um triângulo não-equilátero particular — mesmo se a ideia originalmente evocada fosse a de um triângulo equilátero. Em razão desta relação com outras ideias semelhantes enquanto mediadas através da resposta verbal original (que dessa maneira torna-se um “termo geral”), uma ideia particular torna-se uma “ideia abstrata ou geral”, sendo capaz de representar, “deste modo imperfeito”, uma classe inteira de objetos semelhantes.

Por comodidade terminológica, chamo de “*conjunto reavivado*” da ideia abstrata a ideia particular efetivamente suscitada pelo termo geral acrescida do conjunto mais amplo de ideias passíveis de serem reavivadas. Enquanto uma crença não-conceitualizada básica consiste simplesmente na ocorrência de uma ideia vívida, uma *crença conceitualizada* (isto é, uma cujo tipo Hume descreve como “contendo um predicado e um sujeito”) consiste aparentemente na ocorrência de uma ou mais ideias vívidas associadas no interior do conjunto reavivado de uma ideia abstrata que fornece um “predicado” geral.

O terceiro elemento é a *correção natural*. Hume descreve este processo de maneira mais sistemática ao tratar do senso moral, quando o denomina de “correção [de nossos] sentimentos... para regular nossas noções abstratas” (T 3.3.1.21). Como enfatiza nesta passagem, entretanto, “correções como essa são comuns para todos os sentidos” (T 3.3.1.21). As similaridades entre as respostas tendem, naturalmente, em direção ao desenvolvimento de uma ideia abstrata. As diferenças entre elas, todavia, seja aquelas relativas ao estado das pessoas que respondem, seja aquelas

relativas às condições de observação, resultarão muitas vezes em diferentes respostas para os mesmos estímulos (tanto no caso de uma única pessoa considera em diferentes momentos, quanto no caso de diferentes pessoas consideradas em um mesmo momento). Tais diferenças de resposta são, com frequência, incômodas para os indivíduos que as experimentam ou as observam, inclinando-os naturalmente à manutenção de uma maior uniformidade e acordo intrapessoal e interpessoal no que diz respeito às suas reações. Alcança-se isso principalmente pela gradual adoção e refinamento (através de uma convenção tácita) do que Hume chama de um “padrão” para julgar. A existência de *padrões do juízo* é mencionada por ele em contextos muito diferentes.

É possível notar, a partir dos exemplos de Hume, que o padrão de juízo para um senso-conceito consiste, em sua forma geral, numa perspectiva ou “ponto de vista” ideal *a partir do qual* se produzem certas respostas associado às habilidades ou “qualidades” ideais *com as quais* essas respostas são produzidas. Assim, para o caso das cores, Hume especifica os dois elementos constitutivos do padrão enquanto “objetos na luz do dia para o homem de olhos sadios” (ST 234).⁴ Quanto ao belo e ao feio nas artes, tais elementos são constituídos do ponto de vista do público-alvo (que “afasta” o homem que responde de “todo o preconceito”) associado às qualidades constitutivas do “verdadeiro crítico”, vale dizer, às qualidades parcialmente naturais e às parcialmente desenvolvidas: “um senso forte, unido a um sentimento delicado, aprimorado pela prática, e aperfeiçoado pela comparação” (ST 241). No caso particular do belo e do feio para a visão, ele acrescenta, a perspectiva ideal também inclui a distância adequada à visão do todo com o mínimo de prejuízo em relação aos seus detalhes (T

3.3.1.15). Os padrões morais, por sua vez, radicam sobre o que Hume denomina de “pontos de vista firmes e gerais” de todos que compõem o “estrito círculo” do indivíduo a ser julgado, juntamente com as qualidades da simpatia, os fortes mas delicados sentimentos morais e o entendimento mais abrangente das causas e efeitos que envolvem a vida dos homens (T 3.3.1).

Em cada um desses casos, os homens consideram como o conjunto reavivado correto ou adequado da ideia abstrata, aquele que *poderia* resultar das classificações construídas em conformidade com o padrão e cuja adesão ensaiam ao menos na imaginação. Importa porém destacar que os homens não aderem a um padrão particular porque o tomam como *antecipadamente* correto em relação a uma finalidade estabelecida. Ao invés disso, o padrão *torna-se* correto porque é aquele para o qual os homens naturalmente convergem — normalmente por razões sólidas e compreensíveis — em relação à finalidade.

O ponto de vista ideal socialmente acordado e as qualidades respondentes que constituem o padrão de juízo, contudo, são dificilmente alcançados em sua plenitude — mesmo quando dizem respeito a certos casos da imaginação. Por esse motivo, em parte, os homens frequentemente desenvolvem, como um segundo modo de correção, “regras para julgar” a aplicação de um senso-conceito. Essas regras derivam normalmente da experiência de aplicações passadas da ideia abstrata e resultam satisfatórias ou insatisfatórias a partir do cotejo com o padrão. Talvez pela facilidade em alcançá-las, Hume não menciona regras específicas para julgar os padrões para juízo de cores, sons, sabores e odores, apesar de notar que “regras” da perspectiva espacial possam ser empregadas com o propósito de julgar qualidades primárias, tais como forma e tamanho. No que respeito ao belo e ao feio, porém, Hume assinala diversas “regras de arte” ou críticas, tais como os princípios da composição literária ou da

trama dramática, cujo emprego pode antecipar e também explicar as respostas conferidas pelas verdadeiras críticas idealizadas, assim como servir de orientação aos artistas para a criação de trabalhos cuja aprovação se dá em conformidade com o padrão.

A *atribuição relacional* é o último elemento. E embora o conjunto reavivado de uma ideia abstrata desempenhe um papel crucial na determinação da natureza de um conceito humeano e no significado do termo geral associado a este conceito, Hume confere importantes concessões ao “costume... de atribuir certas relações às ideias” com independência da consulta ao conjunto reavivado. Essas relações atribuídas constituem o que agora se poderia chamar de *papel inferencial* dos conceitos. Assim, escreve Hume:

Ao falarmos de *governo, igreja, negociação, conquista*, raramente explicitamos em nossa mente todas as ideias simples que compõem essas ideias complexas. Observe-se entretanto que, apesar dessa imperfeição, podemos evitar dizer absurdos acerca desses temas, e somos cabazes de perceber qualquer incompatibilidade que haja entre as ideias, tão bem como se as compreendêssemos inteiramente. Assim, se, em vez de dizer que *na guerra o mais fraco sempre recorrem à negociação*, dissermos que *eles sempre recorrem à conquista*, o costume que adquirimos de atribuir certas relações às ideias, por continuar acompanhando essas palavras, fará que percebamos imediatamente o absurdo dessa proposição. (T 1.1.7.14)

Esta susceptibilidade à relação inferencial atribuída através do costume não é, de nenhum modo, exclusiva dos senso-conceitos em Hume, tal como seus exemplos atestam, mas se aplica, em princípio, também a eles. Em sentido amplo, podemos pensar em termos de um *papel conceitual* que abrange não apenas as inferências socialmente aceitas, mas também outras operações mentais socialmente aceitas, incluindo nisso os sentimentos, as paixões e as volições.

Como sugere esta breve explicação, Hume trata cada um dos sentidos como responsável pela origem de um ou mais conceitos que operam como senso-conceitos *imediatos* de seus respectivos sentidos. Esses conceitos — de AZUL, HUMOR, BELO, FEIO, VIRTUDE e VÍCIO⁵ — surgem mais diretamente dos sentidos, através dos processos de ativação repetida, generalização inicial, correção natural e atribuição relacional. Podemos considerar os conceitos de PONTO AZUL, HISTÓRIA ENGRAÇADA, BELA CASA e AÇÃO VIRTUOSA (todos empregados por Hume) como senso-conceitos mediatos na medida em que são constituídos pela aplicação de um senso-conceito imediato — seja pela aplicação a uma série particular de casos limitados, seja a uma relação particular com qualquer outra coisa. A ativação dos mais diversos sentidos (tanto do senso de humor, beleza e virtude quanto dos sentidos externos) também produz, ao que tudo indica, senso-conceitos mediatos segundo os *graus* particulares da qualidade em questão — a exemplo da ATROCIDADE, para os grandes vícios, e da FALHA, para os menores. Esses serão generalizados enquanto resposta aos diferentes graus de intensidade de uma resposta mental repetidamente ativada para, a partir disso, serem corrigidos, na maioria dos casos, segundo um padrão e segundo regras, que os fazem adquirir suas próprias relações atribuídas.

2. PROBABILIDADE ENQUANTO SENSO-CONCEITO

Defendi em outras ocasiões que o conceito de causação de Hume enquadra-se, em grande medida, na caracterização dos senso-conceitos tal como aqui esboçado e que tratá-lo desse modo é pode esclarecer sua teoria da causação. No entanto, ao invés de explorar esta linha de raciocínio, pretendo defender que o conceito

de probabilidade também é, na filosofia de Hume, um senso-conceito. E que embora não use a expressão “senso de probabilidade”, ele aproxima-se bastante disso ao comparar explicitamente os raciocínios prováveis com a sensação e o sentimento estético:

Todo raciocínio provável não é senão uma espécie de sensação. Não é somente na poesia e na música que devemos seguir nosso gosto e sentimento, mas também na filosofia. (T 1.3.8.11)

De fato, a passagem sugere não apenas que a probabilidade seja análoga ao belo, mas também que a comparação lançará luz diretamente sobre nossa questão fundamental e que diz respeito a *como a filosofia é julgada*.

Não é difícil notar o que seria a sensibilidade primitiva que constitui o senso humeano de probabilidade: trata-se da capacidade de sentir a *vividez*, em seus variados graus, ao se conceber as ideias de como as coisas devem ser, ou ainda, podemos dizer seguindo Hume, ao conceber “questões de fato que são possíveis” (EHU 4.1).⁶ Razão pela qual, no trecho citado, ele continua:

Quando estou convencido de um princípio qualquer, é apenas uma ideia que me atinge com mais força; quando dou preferência a um conjunto de argumentos sobre outro, não faço mais que decidir, partindo daquilo que sinto, sobre a superioridade de sua influência. (T 1.3.811)

Este sentimento, segundo Hume, também frequentemente denominado de “sentimento de crença”, constitui a mente daquele que crê na representação da ideia. Com efeito, é Hume quem declara ser “a crença mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa de nossa natureza”

(T 1.4.1.8), reforçando ainda mais a tese segundo a qual a capacidade de sentir uma crença é mais adequada para operar como um senso. As três fontes primárias deste sentimento são: a “memória”, que transmite as crenças sobre o passado; “os sentidos”, que transmitem as crenças sobre a existência contínua e distinta dos corpos externos; e “o raciocínio provável”, que transmite as crenças sobre as questões de fato que nem são rememoradas nem estão presentes para os sentidos.

É importante enfatizar que, na passagem mencionada, Hume emprega o termo “provável” em sentido amplo, inspirado em Locke, que inclui em seu escopo não apenas os graus mais baixos de segurança mesclados a uma incerteza psicológica, mas também o mais alto grau de segurança a que Hume chama de “prova” — que resulta de uma experiência difusa e uniforme e que exclui a incerteza (T 1.3.11.2). A probabilidade, neste sentido amplo, difere apenas do “conhecimento” pensado em sentido estrito, também este inspirado em Locke, e que Hume trata como delimitado, em grande medida, na sua aplicação à matemática. Ao propor a tese segundo a qual Hume apela para o que é, no fundo, um “senso de probabilidade”, lanço mão deste sentido amplamente inclusivo do termo “probabilidade”. Cabe todavia notar que Hume também distingue um sentido mais estrito do termo, que esteja talvez em maior acordo com o uso comum, no qual a probabilidade envolve apenas parte da probabilidade tomada em sentido amplo, dizendo respeito aos mais baixos graus de segurança contrastados com a certeza de uma prova. Ele reconhece três versões ou tipos específicos de raciocínios que produzem esses graus baixos de segurança, chamando-os de: “probabilidade das chances”, “probabilidades das causas” e “analogia” (T 1.3.11.2).

Pode-se facilmente distinguir, no desenvolvimento do conceito humeano de probabilidade, os mesmos quatro elementos que caracterizam o desenvolvimento dos outros senso-conceitos. Em primeiro lugar, a ativação repetida da capacidade

de sentir os graus de vividez, isto é, os graus dos sentimentos de crença, ocorre ao se conceber, através da memória, dos sentidos ou do raciocínio provável, as questões de fato possíveis. Em segundo lugar, a similaridade entre os casos dessas respostas características conduz a mente humana à generalização inicial, formando uma ideia abstrata de probabilidade enquanto qualidade das questões de fato possíveis que são representadas pelas ideias vívidas. Como no caso de muitos outros sentidos humanos, a mente humana também forma ideias abstratas de graus particulares de qualidade — incluindo, neste caso, tanto a prova quando o mais baixo grau de probabilidade — em resposta aos diferentes graus da resposta mental característica.

Em terceiro lugar, os sentimentos divergentes de probabilidade que dizem respeito a uma mesma questão de fato são, em muitos casos, corrigidos naturalmente por meio da referência a padrões de juízo. Hume indica que “o verdadeiro padrão de juízo” para a probabilidade das questões de fato consiste no ponto de vista da “experiência” extensiva (T 1.3.9.12) — um ponto de vista assumido pelo “homem sábio, que dosa sua crença em proporção à evidência” (EHU 10.4). Assim, ao dosar sua crença em proporção à evidência a partir da experiência, o indivíduo sábio terá desenvolvido a capacidade de resistir aos mecanismos de “credulidade” como uma resposta ao testemunho (T 1.3.9.12), bem como a capacidade de resistir aos mecanismos que afetam a crença e que Hume designa de “probabilidade não filosófica” (T 1.3.13). Além disso, ao refletir sobre o sucesso e fracasso dos assentimentos e previsões passadas, o indivíduo sábio pode endossar e empregar certas “regras gerais” com o propósito de “impedir... o aumento... da crença a cada crescimento [momentâneo] da força e vividez de nossas ideias” como por vezes ocorre no “entusiasmo poético” (T 1.3.10.10-12). Ademais, espera-se que o homem sábio endosse e

empregue regras matemáticas a fim de ponderar e balancear os graus de probabilidade, “subtraindo”, como diz Hume, a força de uns poucos experimentos da força dos maiores. Essas regras matemáticas – subsequentes desenvolvimentos que encontrariam, sem dúvida, o endosso de Hume — permitem o desenvolvimento das relações de papel inferencial altamente articuladas atribuídas aos conceitos de graus particulares de probabilidade.

Entretanto, ainda que as qualidades do respondente ideal para os juízos de probabilidade sejam razoavelmente bem articuladas, não é fácil especificar em que consiste o ponto de vista ideal da “experiência”. Se um conjunto de experiências é subconjunto de outro, podemos naturalmente submetê-lo àquele que o compreende. A extensão natural desta submissão a um ponto de vista idealizado tal como *tudo experimentado pelos seres humanos até hoje, tudo que será experimentado, ou tudo que puder ser experimentado*, todavia, possui muitas vezes pouco valor fora de uma sequência particular e bem definida. Por consequência, Hume parece disposto a *relativizar* muitos dos juízos de probabilidade de um corpo de evidência individual ou comum, admitindo que algo seja altamente provável em relação a um corpo de evidência, tomado em um momento por um indivíduo ou um grupo, e que seja menos provável em relação a outro. Podemos observar que ele admite uma certa quantidade de relativizações similares ligadas à moral: um traço que é uma virtude num conjunto de amplas circunstâncias culturais ou mesmo físicas (traços como habilidades militares ou o respeito à propriedade) pode ser menos virtuoso ou mesmo sequer virtuoso em diferentes circunstâncias culturais ou mesmo físicas.

Assim como Hume distingue um sentido amplo e um estrito para o termo “probabilidade”, ele também o faz para o termo “imaginação”. No sentido amplo, a imaginação é meramente a faculdade de possuir ideias não-mnemônicas (T 1.3.9.19, n.22),

visto que Hume recusa a tese racionalista segundo a qual a mente possui qualquer classe separada ou destacada de *ideias do intelecto*. Além disso, afirma serem funções da imaginação, pensada em sentido amplo, todos os modos pelos quais a mente possui e opera ideias não-mnemônicas — incluindo aí “juízos” e “raciocínios” (T. 1.3.7.5, n.20). Assim, em particular, o desenvolvimento dos conceitos de probabilidade e a produção, por meio deles, de juízos conceitualizados acerca da probabilidade da questões de fato possíveis, são funções da imaginação neste sentido amplo.⁷ Isto decerto inclui aquelas questões gerais de fato descritas pelos sistemas filosóficos — contando entre eles o sistema de Hume.

3. CONCEITOS NORMATIVOS

A imaginação, assim, sente a probabilidade dos estados de coisas ao concebe-los com seus graus de vividez. Ela produz juízos de probabilidade conceitualizados que são corrigidos e aperfeiçoados através dos conceitos de probabilidade que desenvolve. Tais juízos estendem-se à probabilidade das questões de fato possíveis que são afirmadas pelos sistemas filosóficos. Mas isto não é tudo, pois Hume também afirma que a imaginação é o “juiz último” desses sistemas, o que implica uma avaliação mais especificamente *normativa*. A fim de entender como é possível esse tipo de avaliação para Hume, devemos primeiramente esboçar, de maneira breve, sua abordagem acerca dos conceitos normativos em geral, isto é, acerca dos conceitos prescritivos ou avaliativos.

Alguns senso-conceitos, tais como AGUDO e AZUL, são claramente conceitos não-normativos para Hume. Outros são empregados, no entanto, ao menos em algum grau, como

avaliações positivas ou negativas. O conceito HUMOR parece normativo ao menos num sentido moderado, na medida em que chamar algo de engraçado consiste em expressar, pelo menos num sentido comum, um tipo de aprovação. Os conceitos de BELO e FEIO são mais claramente normativos, sendo justo afirmar de quase qualquer coisa que, permanecendo inalterado tudo o mais, ela seria melhor ao ser mais bela do que nos casos em contrário. Os conceitos de VIRTUDE e VÍCIO são ainda mais normativos, ou, melhor dizendo, são ainda mais marcadamente normativos. Cada um deles, no entanto, envolve tipos distintos de valorização ou depreciação correspondentes — risível, estético ou moral, respectivamente. Além disso, podemos distinguir em cada caso os conceitos *fundamentalmente normativos* de Hume, que são tratados enquanto conceitos de valorização ou desvalorização primárias e cuja função consiste em estruturar todo um domínio normativo, dos conceitos normativos *por derivação*, os quais implicam uma avaliação que de algum modo depende da valorização ou depreciação fundamental. Conceitos como os de HOMEM SAGAZ, ARTISTA HABILIDOSO ou AÇÃO GENEROSA (todos utilizados por Hume), por exemplo, são normativos por derivação dessa maneira. Em contraste, os conceitos fundamentalmente normativos no domínio do risível, do estético e da moral são, ao menos para ele, também senso-conceitos imediatos: HUMOR ou SAGACIDADE, BELO e FEIO, VIRTUDE e VÍCIO, respectivamente.

Hume é *naturalista* no que diz respeito à normatividade, mas também o é em muitas outras questões. Ocorre que, em princípio, a normatividade de um conceito é algo que deve ser explicado ao invés de tratado como irredutível.

Podemos distinguir, através da atenção minudente a suas anotações nos mais diversos contextos, quatro elementos — que constituem, mais uma vez, estágios superpostos — para a constituição da normatividade completa de um conceito.

Primeiro, é preciso que haja uma *apreciação ou depreciação compartilhada* da qualidade destacada por um conceito, seja da qualidade relativa à própria pessoa seja daquela relativa aos outros. Esta apreciação ou depreciação compartilhada é frequentemente reforçada pela operação do que Hume chama de “simpatia”, através da qual o reconhecimento dos sentimentos alheios é capaz de causar sentimentos similares no observador. Segundo, a apreciação ou depreciação compartilhada provoca, por meio das paixões, *consequências interpessoais* positivas ou negativas. A estreita relação de uma pessoa com um objeto belo ou com um indivíduo detentor de traços virtuosos, produz amor a essa pessoa, o que leva à “benevolência” — ao desejo de felicidade e à aversão ao sofrimento desta pessoa — e à realização dos “bons ofícios”. De modo similar, mas numa linha ainda mais forte, Hume escreve que a incitação do orgulho e da humildade, do amor e do ódio, “é, talvez, o efeito mais importante da virtude e do vício sobre a mente humana” (T 3.1.2.5). Com efeito, é justo afirmar que o livro II do *Tratado*, com sua extensa discussão sobre essas paixões, contém a maior parte da explicação naturalista sobre como e porque VIRTUDE e VÍCIO constituem conceitos normativos tão relevantes. Terceiro, a normatividade em sentido pleno exige daqueles que empregam um conceito, que aceitem o *compromisso pessoal* de aprovar, defender e promover a qualidade por ele

valorizada, ou de desaprovar, rejeitar e impedir a qualidade desvalorizada. Sobre as virtudes, por exemplo, ele escreve:

O que é honroso, o que é imparcial, o que é decente, o que é nobre, o que é generoso, toma posse do coração e anima-nos a abraçá-lo e conservá-lo. (EPM 1.7)

Por fim, o termo geral de um conceito deve ser entendido como expressando ou “implicando”, como um elemento de seu significado, um elogio ou condenação. Como Hume mesmo observa, o termo é “entendido em um bom [ou mau] sentido”. Assim, ele escreve:

A palavra *virtude*, com seus equivalentes em todas as línguas, implica elogio, assim como a palavra *vício*, censura, e ninguém poderia, sem a impropriedade mais óbvia e grosseria, anexar reprovação a um termo que, na aceitação geral se entende num bom sentido, nem aplaudir quando o idioma requer desaprovação. (ST. Ver também EPM 1.10)

Que o termo adquira tais elementos de significação mostra que a apreciação ou depreciação compartilhada, as consequências interpessoais e o compromisso pessoal associado ao conceito são mutuamente reconhecidos e aceitos por aqueles que o empregam. Podemos perfeitamente pensar nisso como um tipo particular de papel conceitual, que consiste no que vimos Hume designar de “relações atribuídas”. Neste caso, entretanto, as relações não são estritamente inferenciais no que diz respeito apenas às crenças, sendo também transições aceitas a partir da aplicação de um conceito a sentimentos favoráveis ou não-favoráveis, paixões e volições.

4. VERDADE E VERDADE PROVÁVEL ENQUANTO CONCEITOS EPISTEMICAMENTE NORMATIVOS

No início de *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*, Hume descreve a tarefa principal da filosofia como sendo a de “estabelecer os fundamentos da moral, do raciocínio e da crítica” e “determinar a origem” das distinções entre “verdade e falsidade, vício e virtude, belo e feio”. Além disso, ele caracteriza as “opiniões” não apenas como objetos do “assentimento”, mas também da “aprovação” quando julgadas verdadeiras (T 1.4.7.2; T 3.3.2.2). Obviamente, é matéria de grande controvérsia entre os filósofos até mesmo a determinação de quais sejam as distinções normativas fundamentais no domínio epistêmico, moral e estético. Tais aspectos do texto de Hume, contudo, sugerem que os conceitos de VERDADE e FALSIDADE (aplicável às crenças) estão, para ele, ao menos entre os conceitos *fundamentalmente* normativos do domínio epistêmico do valor, assim como VIRTUDE e VÍCIO (aplicável aos traços mentais) e BELO e FEIO (aplicável aos objetos, eventos e composições) estão entre os conceitos fundamentalmente normativos morais e estéticos, respectivamente.

VERDADE e FALSIDADE, no entanto, ao contrário dos últimos conceitos normativos mencionados, não constituem senso-conceitos para Hume. Em vez disso, ele observa, “a verdade é discernida meramente por meio das ideias, de sua justaposição e comparação” (T 3.1.1.4). Deixando de lado o caso particular de “conhecimento” rigoroso lockeano, Hume define a “verdade” em termos de *correspondência* enquanto “conformidade de nossas ideias dos objetos com a existência real destes” (T 2.3.10.2) e concordância “das ideias, consideradas como cópias, e os objetos

que elas representam” (T 2.3.3.5). A falsidade, ao contrário, consiste na carência de tal conformidade ou concordância.

Mas *de que maneira* VERDADE e FALSIDADE chegam a ser conceitos normativos, implicando prescrição ou avaliação? Hume não põe a questão precisamente nesses termos, mas enfatiza e explica nossa apreciação da verdade na seção do *Tratado* intitulada “Da curiosidade, ou do amor à verdade”. Ele inicia esta seção enunciando o seguinte:

Parece-me, no entanto, que fomos um pouco negligentes ao passar em revista tantas partes diferentes da mente humana, e examinar tantas paixões, sem levar uma só vez em consideração aquele amor à verdade, que é a fonte originária de todas as nossas investigações. (T 2.3.10.1)

Nessa seção, com efeito, Hume examina duas fontes bastante distintas de prazer e apreciação no que diz respeito à verdade. A primeira delas depende de dois elementos interdependentes: o prazer resulta do “exercício da inteligência” sobre uma “verdade” considerada como sendo de “alguma importância [prática]”. A fim de confirma-lo, Hume observa uma interdependência análoga na caça e nos jogos entre os elementos de esforço e de valor prático. Porém, ao levarmos em conta o segundo elemento, somos lembrados que apreciamos (o que consideramos ser), em nós mesmos e nos outros, uma crença verdadeira, em parte por julgarmos serem tais crenças geralmente mais úteis, a nós e aos outros, assim como mais propícias à cooperação. A segunda fonte examinada por Hume consiste no prazer *imediatamente agradável* de possuir uma crença bem estabelecida. A vividez das ideias, ele diz, é sempre agradável de alguma maneira — especialmente quando contrastada com a aridez da simples

falta de crença ou da aflitiva oscilação entre incerteza e dúvida nas questões que se relacionam a nós o suficiente a ponto de despertar nosso interesse. Entretanto, devemos observar que tomar por verdadeiras nossas próprias crenças ou aquelas compartilhadas com outros é algo que reforça naturalmente este prazer — pois a explicação de Hume acerca da crença e da verdade, a saber, a crença de que uma dada crença é verdadeira, inclui literalmente a crença original como uma parte.

Podemos facilmente notar de que maneira as consequências interpessoais (a exemplo das atribuições de crença verdadeira como inspiração para o orgulho e o amor) e o compromisso pessoal (para a realização e propagação da crença verdadeira) resultam da apreciação compartilhada da verdade e da correspondente depreciação da falsidade. Consequentemente, também podemos notar de que maneira termo “verdade” passa a “ser tomado no bom sentido” como o indicador de um papel conceitual bem avalizado.

Apesar de o conceito de verdade propriamente dito não ser um senso-conceito, o de probabilidade ele mesmo, tal como o consideramos até aqui, não é normativo. Pois dizer que uma questão de fato possível (tal como “choverá amanhã”) é provável não consiste, de modo algum, em exaltar ou condenar a questão de fato em si. Há, contudo, uma aplicação do conceito de probabilidade que possui um estatuto epistemicamente normativo, a saber: o senso-conceito mediato de verdade provável, que resulta da aplicação irrestrita do conceito de probabilidade às questões de fato singulares que são possíveis e que consistem na *crença de ser verdadeiro*. Com efeito, podemos chamar esta aplicação de “probabilidade” *simpliciter*, como Hume mesmo o faz, no contexto em que seu domínio é claramente entendido como o da verdade das crenças. Entretanto, dado

que consideramos uma aplicação especial do senso-conceito de probabilidade entendido em seu sentido mais amplo, continuarei aqui a usar o termo “verdade provável”. Existem, naturalmente, conceitos normativos negativos correspondentes da falsidade provável e da improbabilidade da verdade.

É natural supor que o conceito de verdade provável *deriva* sua normatividade tão-somente da normatividade mais fundamental do conceito de verdade — por exemplo, por meio de uma inferência que vai de *p é provavelmente verdadeiro* para *p é verdadeiro*. Mas é claro que o que se segue estritamente de uma premissa da forma *p é provavelmente verdadeiro* não é a crença de *p é verdadeiro*, mas apenas de que *é provavelmente* verdade que *p* seja verdadeiro, e a questão acerca da origem do valor dessa probabilidade da verdade simplesmente retorna. Ao invés disso, minha sugestão consiste em afirmar que o conceito humeano de verdade provável adquire um status *fundamentalmente* normativo, mas que o faz *em paralelo* com o status normativo de verdade. Isso ocorre porque os próprios mecanismos há pouco esboçados para explicar por que uma verdade é apreciada, também operam *diretamente* para explicar por que achamos ser a posse de uma verdade provável, ao mesmo tempo, útil e imediatamente agradável — e quanto mais provável a verdade de uma crença, maior a apreciação compartilhada advinda dessas origens. O compromisso pessoal de Hume com a verdade provável enquanto um valor independente é expresso na seção final do livro I do *Tratado*, em que, apesar de saber que “dois mil anos, com interrupções tão longas e sob tão fortes desencorajamentos, são um período pequeno para permitir um aperfeiçoamento tolerável das ciências”, escreve ele:

“Poderemos então ter esperanças de estabelecer um sistema ou conjunto de opiniões, que, se não verdadeiras (pois isso talvez seria esperar demais), sejam ao menos satisfatórias para a mente humana e resistam à prova do exame mais crítico.” (T 1.4.7.14)

Essa passagem sugere que Hume pode – e nós podemos – sustentar a manutenção de um compromisso com a probabilidade da verdade em relação à evidência presente, mesmo nos momentos em que a própria verdade pareça ser uma meta por demais ambiciosa para se esperar no atual estado de investigação.

Se o que dissemos está correto, a VERDADE PROVÁVEL funciona como um senso-conceito mediato, mas como um que seja um conceito fundamentalmente normativo para Hume e que constitui, juntamente com a VERDADE, um dos dois conceitos positivos fundamentalmente normativos de valor epistêmico; além disso, um que seja adequado inclusive para julgar o valor epistêmico dos sistemas filosóficos, incluindo, tal como reconhecido mais uma vez na passagem citada, o próprio sistema de Hume. Não é, pois, surpresa que ele se refira, na *Sinopse do Tratado* às “probabilidades (...) de que a vida e a ação dependem completamente, e que nos guiam mesmo em nossas especulações mais filosóficas” (Abstract, 4). A imaginação guia e julga corretamente os sistemas filosóficos porque ela é a principal faculdade a partir da qual, através do desenvolvimento e refinamento de seu próprio senso inerente de probabilidade, somos capazes de julgar o valor epistêmico dos sistemas filosóficos ao julgar a probabilidade de serem eles verdadeiros. Ao utilizar seu senso de probabilidade e os conceitos que ele mesmo desenvolveu, Hume finalmente julga ser sua própria filosofia provavelmente verdadeira e, portanto, bem fundada.

5. CONSEQUÊNCIAS PARA A EPISTEMOLOGIA HUMEANA

A origem baseada no sentido [*sense-based origin*] e o status normativo do conceito de verdade provável de Hume

tem consequências importantes para a epistemologia. Nesta conclusão, mencionarei três delas.

A primeira diz respeito à fonte e ao emprego dos princípios epistemicamente normativos substanciais acerca da verdade provável. Um traço característico da maneira pela qual o senso-conceito de Hume relaciona-se com a estética e a moral é que este não parte dos princípios normativos substanciais *a priori*. A título de exemplo, Hume explicitamente observa que “nenhuma das regras de composição é fixada por raciocínios *a priori*” (ST 4). E, de fato, sua teoria da mente não fornece nenhuma maneira de conhecer *a priori*, por meio dos princípios morais ou estéticos substanciais, o que é virtuoso ou belo. Ao invés disso, ele parte da sensibilidade moral e estética, que são corrigidas e refinadas a fim de produzir sentenças morais e estéticas. Ao endossar princípios moral e esteticamente normativos substanciais, tais princípios são mais propriamente sentenças que dependem do pronunciamento *a posteriori* do senso estético e do senso moral.

Questões semelhantes aplicam-se à verdade provável no domínio epistêmico. Dado que a VERDADE propriamente dita não é um senso-conceito, é perfeitamente possível haver princípios *a priori* que digam respeito a ela, sendo um exemplo o princípio segundo o qual as contradições não podem ser verdadeiras. As sentenças normativas substanciais acerca do que é provavelmente verdadeiro dependem, em última instância, no entanto, dos pronunciamentos *a posteriori* do senso de probabilidade e devem ser derivados destes. Ao contrário do que sugerem muitos intérpretes, Hume não possui qualquer princípio *a priori* a partir do qual inferências indutivas devam carecer de valor epistêmico a menos que a uniformidade da natureza possa ser estabelecida por um argumento não-circular. Além disso,

quando a investigação de Hume acerca da mente humana suscita argumentos em favor das conclusões segundo as quais nossos raciocínios não são provavelmente verdadeiros, a diminuição da força de probabilidade que tais argumentos céticos possuem, contra os argumentos de probabilidade dos quais eles são alvos, é determinada precisamente por seu impacto considerado em relação ao senso de probabilidade então corrigido e refinado.

A segunda consequência diz respeito à diversidade irrepreensível em relação aos juízos de verdade provável. Embora os homens convirjam naturalmente em direção a um padrão de juízo para senso-conceitos, é inverossímil que o padrão acordado seja precisamente e tão bem definido a ponto de resolver toda possível diferença ao que possa surgir. Em princípio, portanto, isso deixa espaço para o que Hume chama de “diversidade irrepreensível” (ST 244). Assim, por exemplo, o padrão de belo não restringe os respondentes a um único temperamento:

Comédia, tragédia, sátira e ode têm, cada uma delas, seus partidários, que preferem uma espécie de escrita a todas as outras. (...) Tais preferências são inocentes e inevitáveis, e não seria razoável transformá-las em objetos de disputa, porque não há padrão pelo qual possam ser decididas. (ST 244)

Hume deixa espaço para diversidades irrepreensíveis similares que dizem respeito a juízos de probabilidade, inclusive em relação a uma mesma evidência. Frequentemente, é o que ocorre quando muitas considerações variadas, de tipos desiguais e incomensuráveis, mas em competição, devem ser equilibradas com sensibilidade, sendo especialmente predominante na probabilidade por analogia, o tipo de probabilidade menos

suscetível à adoção das regras matemáticas fixas de juízo. Em seu *Diálogos sobre a religião natural*, por exemplo, Hume examina o argumento da analogia para a conclusão segundo a qual a causa ou as causas da ordem no universo assemelham-se à inteligência humana. Lá, em qualquer especificação do grau ou da natureza da semelhança, ele verifica a probabilidade da verdade submetida a um campo de diversidade irrepreensível bastante considerável e que resulta de uma abertura relativa ao temperamento doxástico do padrão de juízo para probabilidade. A moral da história, sugere Hume, é que o teísta filosófico ou o cético filosófico, que se distinguem principalmente em relação ao temperamento, devem aprender a conviver uns com os outros.⁸

A terceira consequência está ligada à *resistência ao erro global*, que é característica dos senso-conceitos em geral. Acerca da moral, Hume escreve o seguinte:

Deve-se observar que as opiniões dos homens, neste caso, carregam consigo uma autoridade peculiar, sendo, em grande medida, infalíveis. A distinção entre o bem e o mal morais se funda no prazer ou na dor que resulta da contemplação de um sentimento ou um caráter; e como esse prazer ou essa dor não podem ser desconhecidos da pessoa que os sente, segue-se que, em cada caráter, há tanto vício ou tanta virtude quanto cada um põe nele; é impossível nos enganarmos quanto a isso. (T 3.2.8.8)

Assim como ele afirma que o último árbitro da moralidade é o senso moral da humanidade idealmente corrigido e refinado, também o último árbitro da probabilidade da verdade é este senso de probabilidade idealmente corrigido e refinado.⁹ Da mesma maneira que é difícil conceber como *toda a humanidade*

poderia estar *sempre* equivocada acerca de quais sejam as cores das coisas, ou quais são as coisas engraçadas ou belas, ou qual caráter é virtuoso, da mesma maneira é difícil conceber, segundo essa perspectiva, de que maneira toda a humanidade poderia estar sempre equivocada acerca da probabilidade relativa de um dado corpo de evidência experimental.

Todavia, Hume está correto ao descrever a “peculiar autoridade” do senso moral corrigido e refinado como “infalível” apenas “em grande medida”. Os senso-conceitos são tão-somente resistentes, e não imunes, ao erro global. Mas não são apenas os padrões gerais de juízo que encontram grande dificuldade em ser aplicados adequadamente a um caso particular. O processo de desenvolvimento de um senso-conceito, uma vez investigada suas aplicações e refletido sobre seus resultados, também pode, no fim das contas, redundar no enfraquecimento de sua aplicação. Um aspecto relevante, embora não seja esse o ponto de vista de Hume, é o que de fato ocorre no caso dos juízos de cor derivados do sentido para cor [*sense of color*], pois a investigação cuidadosa convence-nos que nenhuma qualidade correspondente às exigências dos conceitos para cor pode realmente existir. No início de *Uma investigação sobre os princípios da moral*, Hume menciona o caso daqueles que simulam recusar a realidade das distinções morais. No mais, isso inquestionavelmente acarreta um grande perigo que diz respeito, para ele, à probabilidade, quando então registra na seção final do *Tratado*, Livro I:

A visão *intensa* dessas variadas contradições e imperfeições da razão humana me afetou de tal maneira, e inflamou minha mente a tal ponto, que estou prestes a rejeitar toda crença e raciocínio, e não consigo considerar uma só opinião como mais provável ou verossímil que outras. (T 1.4.7.8)

Felizmente, no entanto, esse é o relato de uma situação episódica. Em última análise, os pronunciamentos que são resultados dos numerosos exercícios da razão são aprovados enquanto provavelmente verdadeiros, juntamente com os pronunciamentos dos muitos exercícios da memória e dos sentidos, de acordo com seu “Princípio Fundamental” [“*Title Principle*”]:

Quando a razão é vívida e se combina com alguma propensão, deve receber o assentimento. Quanto não o é, não pode ter nenhum direito de atuar sobre nós. (T 1.4.7.11)

Ainda que o momento de recusa de todas as distinções de probabilidade seja transitório, os argumentos que o suscitou exercem uma força permanente contra a probabilidade derivada das operações das faculdades que tais argumentos põem em questão. Por esta razão, Hume julga que nossas crenças, de alguma maneira, têm uma menor probabilidade de serem verdadeiras do que anteriormente supúnhamos, sendo isso o que ele pretende dizer com (um aspecto do) *ceticismo mitigado*.

Para Hume, a questão acerca de quanto, *exatamente*, da probabilidade de nossas crenças serem verdadeiras deveria ser subtraída pelas descobertas indutivas que nos lançam em meio à dúvida, é algo determinado, em última instância, por meio do próprio senso de probabilidade corrigido. Em relação a um âmbito limitado, é plausível tratar-se de uma questão de diversidade irrepreensível sobre a qual aqueles que possuem diferentes temperamentos filosóficos podem divergir inocentemente. Todavia, acredita Hume, todos podemos concordar que sua filosofia conserva ao menos

uma considerável dimensão em que é provavelmente verdadeira com base em nossa evidência para tanto, sendo devidamente julgada, portanto, como epistemicamente valiosa — e isto segundo seu próprio juiz, a imaginação.

NOTAS

¹Professor da New York University. Texto traduzido por André de Jesus Nascimento, professor da UEFS.

²*A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2007. Ed. David F. Norton & Mary Norton. Doravante, as citações serão expressas por T, seguidas do livro, parte, seção, e o número do parágrafo.

* Para as citações de Hume, utilizamos aqui a bem estabelecida tradução HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: UNESP, 2000. Trad. por Déborah Danowski. [Nota do tradutor]

³A palavra *sense* significa, em bom português, “senso”, mas também “sentido”. Diante das dificuldades de tradução, decidimos pelo emprego da palavra “senso” na maioria dos casos, reservado à palavra “sentido” suas ocorrências no plural, tais como “sentidos externos” e “órgãos dos sentidos”. Nas demais situações, acrescentamos a expressão original. [Nota do tradutor]

⁴“Of the Standard of Taste”, in: *Essays Moral, Political, and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund, 1987. Ed. Eugene F. Miller. Citado como ST e seguido pelo número da página.

* Utilizamos a seguinte tradução: “Do padrão do gosto”, in: HUME, David. *A arte de escrever ensaio*. São Paulo: Iluminuras, 2008. Trad. por Márcio Suziki e Pedro Paulo Pimenta. [Nota do tradutor]

⁵Seguirei aqui o padrão convencional que se vale de letras maiúsculas para enunciar nomes para conceitos. Assim, BELO consiste no conceito de belo.

⁶*An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 2000. Ed. Tom L. Beauchamp. Citado como EHU, seguido pela seção e número do parágrafo.

*Adotamos aqui a seguinte tradução para o português: HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: UNESP, 2004. Trad. por José Oscar de Almeida Marques. [Nota do tradutor]

⁷O sentido estrito de “imaginação” recobre o mesmo fenômeno que o sentido amplo, “excluindo apenas nossos raciocínios demonstrativos e prováveis” (T, 1.3.9.19 n.22). Dado que o raciocínio provável é uma das fontes principais do sentimento de probabilidade, podemos considerar que é a imaginação, em sentido amplo, mais do que a imaginação em sentido estrito, aquela julga a probabilidade (também em sentido amplo) das questões de fato possíveis.

⁸Conferir meu artigo “What’s True about Hume’s ‘True Religion?’”, in: *Journal of Scottish Philosophy*, 10.2 (Setembro, 2012), p. 199-220.

⁹Assim, por exemplo, Hume desconsidera o problema sobre se uma questão de fato possível, para a qual há “um número superior de chances iguais”, é *realmente mais provável de ocorrer*, alegando tratar-se de um problema sobre “*uma proposição idêntica*” (T 1.3.11.8) para a qual a resposta é, trivialmente, “sim”. Pois ele acaba de retratar a probabilidade das chances como a *espécie* particular de probabilidade que radica em “um número superior de chances iguais”. Desse modo, perguntar se uma questão de fato possível e futura que possui uma tal característica é *realmente mais provável de ocorrer* consiste em sugerir um prospecto de erro ali onde nenhum não há nada prontamente disponível.

A LINGUAGEM NA CERTEZA SENSÍVEL EM HEGEL

Valério Hillesheim¹

RESUMO: Este trabalho tem por finalidade mostrar a importância da linguagem no desenvolvimento da consciência, a partir da certeza sensível em Hegel. O autor define a linguagem como a forma do aparecer do Espírito. A consciência necessita internalizar as diversas formas como o aparecer do Espírito ocorre em seu desenvolvimento. Este texto explora esta temática no que diz respeito ao modo como ocorre a experiência e sua constituição e sua relação com a linguagem. Analisa, a partir desta constituição, os desdobramentos dialéticos imediatos e necessários para a consciência chegar ao saber absoluto. Este primeiro momento não é suficiente para o conhecimento do todo, mas é necessário e não pode ser negligenciado. No essencial, é isto que será mostrado no decorrer do trabalho.

PALAVRAS-CHAVE: Certeza; Experiência; Linguagem.

ABSTRACT: This work aims to show the importance of language in the development of consciousness starting from sensitive certainty in Hegel. The author defines language as the form of the Spirit appearing. The consciousness needs to internalize the different ways how the appearing of the spirit occurs in its development. This text explores the theme in respect to the way how the experience occurs, its constitution and its relationship

to language. It analyzes starting from this constitution the immediate and necessary dialectical outspreads to consciousness reach the absolute knowledge. This first moment is not sufficient to know the totality, but it is necessary and cannot be neglected. In essence, this is what it is shown in this work.

KEYWORDS: Certainty; Experience; Language.

1. ASPECTOS INTRODUTÓRIOS PARA A COMPREENSÃO DA *FENOMENOLOGIA*

O objetivo deste trabalho é analisar o papel da Linguagem no primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito de Hegel*, intitulado *A Certeza Sensível*. Na época em que Hegel escreveu esta obra não havia ainda surgido a Filosofia da Linguagem propriamente dita. No entanto, o problema da Linguagem e a sua importância para a Filosofia aparecem em vários momentos distintos de sua obra, o que faz da Linguagem objeto de estudo de extrema relevância para a compreensão do seu sistema filosófico. Neste particular, a tematização da Linguagem relaciona-se com problemas relativos à experiência e sua constituição, bem como a questões fenomenológicas complexas e seus desdobramentos lógicos e ontológicos. A experiência que a consciência faz é sobre o mundo e sobre si mesma enquanto pretende ter um conhecimento verdadeiro do mundo. A *Fenomenologia do Espírito*² é a apresentação do movimento da consciência, desde seu saber imediato até o saber absoluto.³ Neste caminho ocorre sempre uma diferença entre o saber que a consciência tem da realidade e a própria realidade em sua dimensão de totalidade.

Se na 'fenomenologia do espírito' cada momento é a diferença entre o saber e a verdade, e [é] o movimento em que essa diferença se suprassume; - ao contrário, a ciência não contém essa diferença e o respectivo suprassumir; mas, enquanto o momento tem a forma do conceito, reúne em unidade imediata a forma objetiva da verdade e [a forma] do Si que-sabe. (FE, § 805, p. 218, parte II).

Este fenômeno da consciência em movimento, seguindo um fio⁴ condutor dialético, forma as figuras da consciência. Cada

figura, isoladamente, é uma forma abstrata ou imediata de o conceito manifestar-se. “É isso o movimento da consciência, e nesse movimento ela é a totalidade de seus momentos” (FE, §, p. 208, parte II). O conjunto das figuras, em seu desenvolvimento, do imediato ao concreto é que forma o saber absoluto. É interessante estudar o fenômeno da consciência na *Certeza Sensível* observando este movimento inicial a partir do fim, como sugere o próprio Hegel.

Pois o espírito que sabe a si mesmo, precisamente porque apreende o seu conceito, é a igualdade imediata consigo mesmo, a qual em sua diferença é a certeza do imediato, ou a consciência sensível, - o começo donde nós partimos. Esse desprender-se da forma de seu Si é a suprema liberdade e segurança do seu saber de si. (FE, § 806, p. 219, parte II).

Então, devemos entender os movimentos dialéticos da *Certeza Sensível* como os movimentos próprios do espírito. Esses movimentos já se expressam a partir de uma lógica imanente à totalidade. A forma de apropriação do objeto neste primeiro movimento da consciência é imediata. Um começo imediato que deve desenvolver-se, pelos processos de mediação, até o saber absoluto. Cada um destes momentos é em si mesmo considerado universal, embora abstrato. Deve tender para o universal concreto. Enquanto cada um destes⁵ momentos já é a realização do conceito⁵, determinando-o, tem a universalidade presente na singularidade. Então, o universal concreto está imanente em cada forma singular do espírito se realizar e o singular deve ser reconciliado na unidade superior que é o universal concreto. Nesta relação lógica entre universal e singular, de um lado e, singular e universal de outro, é que Hegel situa a linguagem como elemento mediador.

Esses são os momentos dos quais se compõe a reconciliação do espírito com sua peculiar consciência. Para si, os momentos são singulares, e só sua unidade espiritual é que constitui a força dessa reconciliação. O último desses momentos, porém, é necessariamente essa unidade mesma, e de fato reúne — como é evidente — a todos dentro de si. O espírito, certo de si mesmo em seu ser-aí, não tem por elemento do ser-aí outra coisa que esse saber de si [mesmo]. Declarar que aquilo que faz, faz segundo a convicção do dever, essa sua linguagem é o legitimar do seu agir. O agir é o primeiro separar em-si-essente da simplicidade do conceito, e é o retorno desde essa separação. (FE, § 793, p. 210, parte II).

O processo racional de chegar ao universal sempre foi um desafio para a filosofia e até mesmo para algumas ciências. Hegel concorda com Aristóteles, na *Metafísica*, que não é possível fazer ciência sobre o particular. Então, o começo da experiência não pode ser o particular. Deve ser já o universal. Mas, como apropriar-se do universal a partir de uma experiência que é sempre voltada para a singularidade? Nesse sentido, acompanhar a forma como Hegel descreve a constituição da experiência é um modo genuíno de compreender a gênese de sua filosofia. A relação imediata da sensibilidade humana com o objeto do saber já deve ser uma relação universal. Pois, se na gênese da constituição da experiência tivéssemos apenas o particular e o contingente, ficaríamos com uma enorme dificuldade de justificar o momento do surgimento do universal. Poderíamos perguntar: se a experiência primeira da constituição do saber é sobre o particular, de que forma o universal é alcançado pela consciência? Quem introduziria o universal como elemento unificador de todos os momentos singulares? O desafio inicial, portanto, é justificar uma experiência sobre o ser que possa ser ao mesmo tempo singular e universal.

Na *Enciclopédia*,⁶ Hegel apresenta uma justificativa interessante para compreendermos a relação entre o singular e o universal. “O conteúdo da consciência sensível é, em si mesmo, dialético” (Enc. § 420, p. 191). Ao dizer que o conteúdo é dialético, está dizendo que ele é singular e universal, ao mesmo tempo. O singular é universal, pois ele não é só o singular, mas sim, todo o singular, o que o torna universal. Esta relação dialética entre singular e universal é apresentada na *Fenomenologia* desta forma:

Além do que, por residir a filosofia essencialmente no elemento da universalidade — **que em si inclui o particular** — isso suscita nela, mais do que em outras ciências, a aparência de que é no fim e nos resultados últimos que se expressa a Coisa mesma, e inclusive sua essência consumada (FE, §, p. 21).

Na fenomenologia sensível da consciência percebemos, então, a forma imediata do espírito determinar-se logicamente. Esta forma de determinação aparece, sobretudo, como Linguagem. Ou, se quisermos, não existe outra possibilidade de compreender esta experiência a não ser pela expressão na Linguagem. Neste sentido, a Linguagem é a forma do aparecer do espírito⁷, O ser-aí do espírito “*Dasein des Geistes*”. A justificação lógica do saber faz com que os elementos contingentes e particulares sejam desconsiderados como relevantes no processo de mediação. A dimensão psicológica e individual não é tematizada na justificação filosófica do saber. Esta é uma forma inicial, depois aprofundada e radicalizada, de não deixar o sujeito apegar-se a formas parciais e finitas, o que constituiria, já na gênese, uma impossibilidade de alcançar o objetivo futuro de identidade entre o logos do pensar e o logos do ser.

A grande tríade do primeiro capítulo da *Fenomenologia* coloca, em inter-relação, o objeto, o sujeito e o próprio saber, ou a unidade da certeza sensível. Em que medida a Linguagem aparece como o elemento mediador nesta tríade? Os caminhos que a consciência faz para encontrar toda a verdade não podem estipular a primazia do objeto sobre o sujeito, nem do sujeito sobre o objeto. A experiência da consciência, sendo parcial, não pode conter a verdade em sua totalidade. Então, os momentos de primazia do objeto sobre o sujeito ou do sujeito sobre o objeto devem ser superados numa unidade dialética superior. A relação permanente e evolutiva entre o saber do objeto e o saber do sujeito deve ser conduzida pela Linguagem como mediação para o universal concreto, ou saber absoluto. No saber absoluto, a consciência encontra a identidade entre o sujeito e o objeto a partir da Razão. Condição indispensável para relacionar o ser e o pensamento numa unidade dialética, guardando sua autodiferenciação. “O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim”. (FE, § 18, p. 30). Este é o pensamento hegeliano que permite bem compreender sua definição de verdade.⁸ É necessário compreender a forma como Hegel apresenta e justifica o que é a verdade, pois a *Fenomenologia* é, entre outros desafios filosóficos, a busca pela adequação entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto. Para Hegel

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser de si mesmo. (FE, § 20, p. 31).

Dada esta definição de verdade e de absoluto, compreende-se que ele não pode ser enunciado de forma imediata. Isto permite compreender porque a visada imediata da consciência no início da *Fenomenologia* não consegue se apossar do verdadeiro, mas enuncia o universal visado como Linguagem. Esta enunciação universal exige o longo processo de mediação para que a universalidade, abstrata e vazia no seu início, possa tornar-se concreta e determinada no fim. Isto é possível mediante a compreensão do saber como ciência ou como sistema. “O que está expresso na representação, que exprime o absoluto como espírito, é que o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito”. (FE, § 25, p. 33). O que faz a substância ser essencialmente sujeito é a incorporação em si do vazio e do negativo. Então, aquilo que é atribuído como algo externo à própria substância, na verdade, faz parte de sua expressão. É o seu próprio agir que a torna um sujeito. Ela deve revelar isto completamente para que o processo ocorra completamente. É o que possibilita tornar o “seu ser-aí igual à sua essência: [então] é objeto para si mesmo como ele é; e foi superado o elemento abstrato da imediatez e da separação entre o saber e a verdade”. (FE, § 37, p. 41). Este é o momento onde a própria *Fenomenologia do Espírito* culmina.

2. A CERTEZA SENSÍVEL

Embora Hegel faça uma crítica radical sobre os limites da apropriação do absoluto, em seu desenvolvimento, a partir da sensibilidade e da percepção, encontra, neste momento, um aspecto necessário do seu desenvolvimento. Esta ideia fica clara em seu *Prefácio* quando diz:

A impaciência exige o impossível, ou seja, a obtenção do fim sem os meios. De um lado, há que suportar as longas distâncias desse caminho, porque cada momento é necessário. De outro lado há que demorar-se em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa, e assim cada momento só é considerado absolutamente enquanto sua determinidade for vista como todo ou concreto, ou o todo [for visto] na peculiaridade dessa determinação. (FE, § 29, p. 36).

Com este argumento, defende que o objetivo último do percurso do saber fenomenológico é a “*intuição espiritual do que é o saber*”. (Ibidem). Esta análise exige que o leitor considere a *Certeza Sensível* como um destes momentos necessários, considerada um todo concreto.

A estrutura deste todo concreto na *Certeza Sensível* é apresentada num movimento triádico que coloca o objeto como tese, o sujeito como antítese e como síntese a própria *Certeza Sensível* em seu todo, em sua unidade. Neste desenvolvimento inicial e imediato do espírito Hegel não aceita a possibilidade de uma intuição intelectual imediata dos princípios lógicos do sistema. A característica do saber que pode chegar ao saber absoluto é somente o saber que é fruto da mediação. Por isto nem o momento do objeto, nem o momento do sujeito, considerados isoladamente, como momentos unilaterais e parciais, podem expressar a lógica do absoluto. O percurso que a experiência seguirá em direção ao absoluto deve encontrar os limites de identidade entre ser e pensamento ocorridos na *Certeza Sensível*. Se a mediação é o elemento principal que permite relacionar a experiência sensível ao caminho para o absoluto, devemos procurar qual o modo próprio de ela ocorrer neste nível. Um olhar

atento deve reconhecer que o elemento central para a mediação na constituição da experiência é a Linguagem. A experiência só faz sentido se ela for uma contribuição para o conhecimento. Uma experiência que se traduza em conhecimento deve poder ser dita, deve poder ser expressa, caso contrário, tornar-se-ia ininteligível.

Para Hegel, a *Certeza Sensível* configura-se como o momento do imediato. Na interpretação de Mure, “A certeza sensível é uma apreensão (Auffassung) imediata abaixo de qualquer distinção entre verdadeiro e falso, mas é indubitável e uma espécie de saber (Wissen), pois é unidade de pensamento e ser”⁹ (MURE, 1998, p. 76). A partir disto podemos entender que Hegel parte de um ponto completamente indeterminado, vazio, abstrato, sem nenhum pressuposto como determinante.¹⁰ A descrição da gênese não aceita qualquer condição prévia para dar início ao processo de desenvolvimento para o saber absoluto.¹¹ Então, a constituição da experiência deve ser pensada ela por ela mesma. Uma forma espontânea, em última instância livre. Diante disto, pergunta-se: não poderia a constituição da experiência dar-se de maneira extremamente particular e contingente, seguindo um conjunto de sensações e experiências contraditórias? Como garantir a unidade da sucessão dos momentos singulares para realizar o movimento para o universal concreto? É claro que a forma como a experiência se constitui segue uma lógica, uma ordem, um caminho de etapas que fazem sentido. No entanto, esta lógica deve ser apresentada e justificada a partir dos seus momentos constitutivos. Neste sentido, percebe-se que o único pressuposto aceito por Hegel é o absoluto. Mas o absoluto pressuposto no início é completamente indeterminado, vazio e abstrato.¹² É o seu aparecer, seu movimento e seu desenvolvimento que o justificam como o único sujeito lógico imanente em todas as suas determinações. O absoluto é

a antecedente lógico que se justifica pela sua exposição. Quando encontramos na *Fenomenologia* a descrição ou exposição da gênese do saber não podemos imaginar que esta gênese é cronológica. É uma gênese lógica, imanente no tempo, mas que envolve e abarca o próprio tempo, suprassumindo-o na lógica do todo.

Reside na natureza do saber a necessidade interior de que seja ciência, e somente a exposição da própria filosofia será uma explicação satisfatória a respeito. Porém, a necessidade exterior é igual a necessidade interior — desde que concebida de modo universal e prescindindo da contingência da pessoa e das motivações individuais — e consiste na figura sob a qual uma época representa o ser-aí de seus momentos. Portanto a única justificação verdadeira das tentativas, que visam esse fim, seria mostrar que chegou o tempo de elevar a filosofia à condição de ciência; pois, ao demonstrar sua necessidade, estaria ao mesmo tempo realizando sua meta. (FE, § 5, p.23-24).

Neste sentido é que a gênese e o desenvolvimento dos três momentos do primeiro capítulo da *Fenomenologia* seguem já o movimento lógico do absoluto, embora ainda em sua forma imediata. A manifestação e o aparecer do espírito na *Certeza Sensível* é a condição para a organização da experiência expressar um significado filosófico relevante. Se a Linguagem é a forma do aparecer ou do manifestar do espírito, então, a Linguagem é o elemento mediador universal entre os momentos desta tríade. Hegel entende que a Linguagem é o ser-aí do espírito, a morada do espírito. O meio e o fim do desenvolvimento do espírito. “... a linguagem é a existência ideal do espírito, na qual ele exprime a si o que é segundo a sua essência e no seu ser.”¹³ A partir dela compreende-se que o aspecto aparente e inicial de pura imediatez deixa de ser

meramente imediato e passa a imbricar-se mediatamente em seus momentos de desenvolvimento. A Linguagem passa a adquirir um aspecto importante na filosofia hegeliana uma vez que ela comporta, inclusive, o “espírito do povo”. Neste sentido, é a língua

“... que concretiza a universalidade da razão e a realiza na história, todos estes aspectos convergem, informando o próprio estilo da filosofia hegeliana — a exposição filosófica e a natureza da linguagem, com a sua historicidade intrínseca, condicionam em grande medida a expressão hegeliana. (FERREIRA, 1992, P. 311).

A busca da filosofia é pela universalidade. Hegel diz que o começo da filosofia deve ser a própria filosofia. A universalidade é alcançada somente pela Linguagem. Mesmo a Linguagem sendo obra do pensamento, o próprio pensamento só adquire sua verdade na própria expressão universal que ocorre na linguagem. A Linguagem tem um poder de ação. É via linguagem que o espírito cria o mundo. “Poder (*Macht*) e força (*Kraft*) são as categorias dinâmicas em que Hegel desenvolve a função da linguagem”. (FERREIRA, 1992, p. 13).

A classificação dos momentos que serão analisados a seguir obedecem à própria ordem estabelecida por Hegel. O primeiro: momento do objeto; segundo: momento do sujeito e terceiro: o todo da *Certeza Sensível*, a sua unidade.¹⁴

2.1 O MOMENTO DO OBJETO

Hegel começa o capítulo apresentando a imediateidade do saber e a necessidade de afastar o conceituar. Estabelece assim,

a crítica do imediato. Sugere proceder de forma imediata ou receptiva. Esta sugestão é importante, pois, desta forma, na gênese, não é mantido nenhum saber prévio. Nota-se, assim, que o início já é a análise filosófica do desafio de dar conta do ser que se apresenta como fenômeno. Está em jogo o modo como o fenômeno se apresenta para o sujeito cognoscente e a atitude deste sujeito em dar conta do todo desta relação. O fenômeno do ser é sempre complexo, múltiplo, diverso. O saber exige sempre a unidade, a síntese, uma forma simples de apropriarse de uma estrutura. Então, surge um grande desafio para a consciência enfrentar uma maneira de constituir a experiência que possa dar conta de um saber verdadeiro sobre o ser. A forma receptiva de proceder exige do sujeito o abandono das posturas dogmáticas e previamente orientadas por formas a priori para poder acompanhar o saber em devir. Entre o objeto sentido e o sujeito que sente não há ainda nenhuma distinção. A explicitação do movimento faz com que “o momento da consciência apareça como o momento da separação, da distinção entre sujeito e objeto, a certeza e a verdade”. (HYPPOLITE, 1999, p. 99). O ponto de partida é a consciência, mas o sujeito e o objeto são postos em situação de igualdade. A gênese deve explicitar concomitantemente a relação de contradição entre sujeito e objeto; entre certeza e verdade, postos em devir pelo método que deve aparecer já neste início como o “princípio motor do conceito”. Mas o que a ordem metódica encontra como regra e ordem neste início é apenas a imediatez. Nesta imediatez não pode haver diferença entre o saber do objeto e o próprio objeto. A imediatez garante que o saber não pode ultrapassar o ser do objeto. A *Certeza Sensível* é a afirmação da identidade entre o visar e o visado. A consciência deve fazer esta experiência no seu

mais radical sentido e experimentar até que ponto isto pode ser mantido como o mais verdadeiro. Sabe-se que, este momento e seu movimento, possibilitam realizar, via experiência, o que vai determinar o conteúdo semântico do conceito. Dito de outra forma, esta experiência é o conceito realizando-se na imediatez do sensível. É nesta dimensão da experiência que a dialética articula, inicialmente, a relação entre Linguagem e ontologia. Neste momento da intuição imediata é pela Linguagem que ocorre certa distância entre o visado e o conteúdo do visado. Condição necessária para a significação da relação dos opostos, pois o sentido não poderá ocorrer considerando apenas esta referência sensível quase natural. O problema de fundar o sentido no externo, imediatamente dado, é que ele é sempre indeterminado. Há nele uma multiplicidade de aspectos e perspectivas que dificultam a apreensão como unidade. A teoria hegeliana da Linguagem sugere negar o momento imediato da intuição sensível e a conseqüente produção de um conteúdo determinado como condição de possibilidade de significação. A negação do aí sensível, como referência suficiente, torna-se um elemento fomentador do movimento do próprio *Eu* na *Fenomenologia*. Se a Linguagem é o momento da elevação da experiência da consciência ao nível do espírito pode-se interpretar que Hegel estaria privilegiando o signo em detrimento da referência. Mas o que parece ser a busca filosófica de Hegel nesta análise é fazer uma conciliação, ou reconciliação entre esta cisão da referência de um lado e o signo linguístico de outro. Não deveria haver uma arbitrariedade do signo de um lado, nem uma afirmação dogmática do pré-linguístico de outro. Se isto ocorrer deve ser apenas um momento a ser refutado, pois o objetivo não é retornar à questão da origem da própria Linguagem, mas compreender a relação

de opostos, nas próprias coisas, bem como no sujeito, a partir de uma estrutura de identidade e diferenças compreendidas no interior da Linguagem. Nestes termos, a Linguagem não estaria colocada por uma determinação convencionalista, arbitrária, nem determinada, em última instância, pela coisa como referência.¹⁵ Então, a Linguagem é lugar próprio de reconhecer a inadequação e a cisão entre o conceito e o objeto da experiência. Vejamos como ocorre esta cisão neste momento da *Fenomenologia*.

O conteúdo concreto da certeza sensível faz aparecer imediatamente essa certeza como o mais rico conhecimento (...) Além disso, a certeza sensível aparece como a mais verdadeira, pois o objeto nada ainda deixou de lado, mas o tem em toda a sua plenitude, diante de si. Mas de fato, essa certeza se faz passar a si mesma pela verdade mais abstrata e mais pobre. Do que ela sabe, só exprime isto: ele é. Sua verdade apenas contém o ser da Coisa; a consciência, por seu lado, só está nessa certeza como puro Eu, ou seja: Eu só estou ali como puro este, e o objeto, igualmente apenas como puro isto. (FE, § 91, p. 74).

Neste momento, identificamos que Hegel usa os elementos demonstrativos, dêiticos¹⁶ ou indexicais, para indicar a relação entre o Eu e a Coisa. Eles surgem, pois a própria Coisa não consegue ser capturada como puramente em si. “O que é inefável, o álogon, é somente visado, mas não atingido”. (HYPPOLITE, 1999, p. 100). É uma experiência feita sem poder ser enunciada, sem poder ser expressa. Os dêiticos sugerem, então, pensar em contextos e relações. É este o momento próprio do surgimento da Linguagem como o elemento mediador universal. “Ora, os dois [termos] nada têm a ver com a verdade da certeza sensível. (...) O singular sabe o puro singular.” (FE, § 91, p. 75). Então aqui temos

o primeiro momento evidente da cisão entre o signo linguístico e o seu referente. Os dois termos “este e isto” nada têm a ver com a experiência direta do visado. Expressam o visado como Linguagem. Mas, se o singular é inefável, de certa forma, o que exatamente é enunciado na Linguagem? É enunciado o singular como negação.¹⁷ Se a verdade é compreendida como todo e como resultado, então, os impasses da certeza sensível só podem ser conciliados dialeticamente a partir do elemento mediador que é a linguagem. Neste sentido, a verdade expressa linguisticamente não é uma mera descrição. Ela é, em larga medida, apresentada como produção. Determina-se, assim, uma aproximação entre o que é determinado no interior da Linguagem e o que é compreendido como ação. Ponto crucial para analisar como o problema da Linguagem e do trabalho, na *Fenomenologia*, pode ser pensado de maneira muito próxima. “A eficácia da palavra é assimilada à do trabalho, segundo uma perspectiva constante, do Sistema da Eticidade à Fenomenologia do Espírito”. (FERREIRA, 1991, p. 314). A questão da expressão e da enunciação é a forma como se dá a exteriorização. É na exteriorização que os paradoxos são vistos como formas de alienação do espírito.

A boca que fala, a mão que trabalha — e também as pernas, se quiserem — são órgãos que efetivam e implementam, que tem neles o agir como agir ou o interior como tal. Todavia, a exterioridade que o exterior ganha mediante os órgãos é o ato, como uma efetividade separada do indivíduo. Linguagem e trabalho são exteriorizações nas quais o indivíduo não se conserva nem se possui mais em si mesmo; senão que nessas exteriorizações faz o interior sair totalmente de si, e o abandona a Outro. (FE, § 312, p. 198).

Neste sentido, percebe-se que a teoria hegeliana da Linguagem apresenta as condições de possibilidade de realização prática da razão. Teoria da Linguagem e teoria da ação não significam instâncias amplamente separadas, mas vinculadas imanentemente, possibilitando a imanência do conceito ao objeto, via negação determinada.

Entre o saber do singular a partir do singular e a própria essência da *Certeza Sensível* há muita coisa em jogo. Sendo posta apenas como um exemplo da mesma ocorre “que nessa certeza ressaltam logo para fora do puro ser os dois estes já mencionados: um este como Eu, e um este como objeto”. (FE, § 92, p. 75). Aqui ocorre o desaparecimento do puramente imediato e ambos os elementos são postos como mediatizados. “Eu tenho a certeza por meio de um outro, a saber: da Coisa; e essa está igualmente na certeza mediante um outro, a saber, mediante o Eu”. (Ibidem). No § 93, Hegel coloca o objeto como momento essencial e o sujeito como momento inessencial. O saber só é se o objeto é, sendo inválido o inverso. No entanto, isto deve ser colocado em cheque. Pode-se perguntar com Hegel neste momento: será que o objeto tem mesmo a essência tal como a certeza sensível lhe atribuí? Com isto a própria certeza sensível passa a ser colocada em análise. A tentativa de afirmar absolutamente o ser do objeto a partir da experiência imediata e a manutenção disto faz com que este mesmo objeto possa ser percebido na dimensão temporal e espacial. “Se o tomamos no duplo aspecto de seu ser, como o agora e como o aqui, a dialética que tem nele vai tomar uma forma tão inteligível quanto o ser mesmo.” (FE, § 95, p. 76). Nesta dimensão, o objeto vai transformar-se e a forma de apropriação passa pela dificuldade de captar a unidade simples no devir fenomênico. Este momento intrinsecamente dialético mostrará a impossibilidade

de relacionar imediatamente a designação e a significação. Poder-se-ia pensar aqui a possibilidade de uma designação ostensiva, pois se pretende fundar a significação num referencial que é o visado. No entanto, a significação através da relação a uma referência passa a apresentar o descompasso entre o ato subjetivo de indicar e o objeto indicado. A referência, ou o objeto, está subordinada ao fluxo temporal e às condições espaciais, o que torna a designação ostensiva, praticamente uma impossibilidade. Isto leva a pensar uma forma dialética de relacionar ou conciliar o conceito e a própria coisa. A dialética da *Certeza Sensível* está expressando a imbricação entre o signo e o objeto, entre as palavras e as coisas. Esta dialética nos leva a pensar um modo de articulação da Linguagem que visa à superação do impasse entre o que é subjetivamente certo e o que é objetivamente dado. Este impasse exige pensar o ontológico via algumas categorias da Linguagem. Por isto Hegel sugere que devemos perguntar o que é o isto? Este isto é que vai ser determinado na certeza sensível sob a forma do agora e do aqui. Então perguntamos o que é o agora? Pode ser o agora como dia ou agora como noite. Não importa. O importante é tentar apropriar-se absolutamente do objeto visado no tempo. Nesta tentativa, Hegel sugere tirar a prova da verdade dessa certeza sensível fazendo o seguinte: “Anotamos por escrito essa verdade; uma verdade nada perde por ser anotada, nem tampouco porque a guardamos.” (FE, § 96, p. 76). Ao sugerir esta situação percebemos, novamente, o uso da Linguagem para atingir o significativo. Passado certo tempo, anota-se novamente a outra verdade, ou seja, o que aparece no agora atual. “Vejam de novo, agora, nesse meio-dia, a verdade anotada; devemos dizer, então, que se tornou vazia.” (Ibidem). O agora dia ou o agora noite só se conservam através do seu

oposto. A única coisa que se mantém é o próprio agora, como um simples, como o sujeito lógico no interior do qual ocorrem as determinações singulares. A exteriorização deste sujeito mostra isto. “Nós denominamos um universal um tal simples que é por meio da negação; nem isto nem aquilo — um não-isto —, e indiferente também a ser isto e aquilo. O universal, portanto, é de fato o verdadeiro da certeza sensível”. (Ibidem). Se o universal é o verdadeiro da certeza sensível, então o visado, enquanto singular, deve ter sido, elevado, superado e conservado de alguma forma, sob pena de cairmos num subjetivismo ou solipsismo, o que Hegel quer, também, evitar. O agora como sujeito lógico é o que contém em si o singular, objeto do visado. Mas não diretamente. Tem como negação. O agora é a negação de todos os instantes. Por isto o agora aparece como a forma do “negativo em geral”. No § 97 é onde aparece de maneira mais direta a importância atribuída por Hegel para a Linguagem. Neste momento é que a consciência sensível tenta designar o singular, que não se reduz ao instante. O instante é que é reduzido ao agora. O descompasso aqui é entre a significação do agora e a sua designação como instante, como fluir de sucessivos instantes. A consciência faz a experiência, portanto, da não conciliação entre o instante visado e a sua designação.

Enunciamos também o sensível como um universal. O que dizemos é: isto, quer dizer, o isto universal; ou então: ele é, ou seja, o ser em geral. Com isto, não nos representamos, de certo, o isto universal ou o ser em geral, mas enunciamos o universal; ou por outra, não falamos pura e simplesmente tal como nós visamos na certeza sensível. Mas, como vemos, o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso visar, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem

só exprime esse verdadeiro, está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que visamos. (FE, § 97, p. 76).

Neste parágrafo aparece, a meu ver, a problemática central de Hegel que é, em primeiro lugar, a tentativa de designar o singular sensível, por outro, derivado deste, talvez, relacionar dialeticamente regras e estruturas sistemáticas e modos de visar especificamente conteúdos empíricos. Na filosofia da linguagem, este problema aparece, no meu entender, na relação da regra com sua aplicação em determinado caso.

2.2 O MOMENTO DO SUJEITO

O momento de inversão da determinação do objeto para a determinação do sujeito ocorre, principalmente nos §§ 100 e 101.

O desvanecer do agora e do aqui singulares, que visamos, é evitado porque Eu os mantenho. O agora é dia porque Eu o vejo; o aqui é uma árvore pelo mesmo motivo. Porém a certeza sensível experimenta nesta relação a mesma dialética que na anterior. (...) O que nesta experiência não desvanece é o Eu como universal. (FE, § p. 77).

Agora, o que antes era considerado inessencial passa a ser essencial e o que era essencial passa a ser inessencial. A virada própria da dialética, depositando no sujeito o critério de decisão do que é e do que não é. A busca da verdade agora está direcionada para a própria consciência, para o próprio sujeito.

O eu é universal, como agora, aqui, ou isto, em geral. Viso, de certo, um Eu singular, mas como não posso dizer o

que viso no agora, no aqui, também não o posso no Eu. Quando digo: este aqui, este agora, ou um singular, estou dizendo todo este, todo aqui, todo agora, todo singular. Igualmente quanto digo: Eu, este Eu singular, digo todo o Eu em geral; cada um é o que digo: Eu, este Eu singular. (FE, § 102, p. 78).

Novamente a dimensão dos dêiticos aparece. A tentativa é da indicação do singular, mas o resultado é apenas o dizer universal. Esta relação entre querer dizer, querer indicar e, de fato dizer, é o paradoxo central neste nível da relação do eu para com o objeto que evidencia o papel central da Linguagem como mediação. Estes indicadores não correspondem a uma coisa, a um objeto, a uma referência direta no mundo. Pois, como já vimos, àquilo que se pretende indicar está como instante que deixa de ser, permanecendo o agora como algo simples que nega todos os instantes singulares. Neste momento, o eu é a condição de possibilidade do indicar. Mesmo a consciência tendo que se movimentar de muitos modos para alcançar o objeto, ele se apresenta como o elemento unificador nesta dimensão da primazia da subjetividade.

Seguindo a tentativa da consciência de estabelecer um saber absoluto, neste nível, ocorrem nitidamente os constantes descaminhos ou descompassos da consciência, como nos níveis anteriores. Agora, a verdade deveria estar no eu, mas ocorre a mesma refutação como no momento do objeto. A consciência é refutada como singularidade e mostra-se como universalidade. Este é o momento próprio do aparecimento ou manifestação do espírito, pois ocorre aqui a *Aufheben* do *Eu* nesta tentativa de estabelecer as relações. O *Eu* só pode se manter, neste nível da consciência, se puder manter a identidade na diferença. Portanto, a identidade do indicado é reconhecida num sistema de relações estruturadas lingüisticamente.

Forma-se, então, uma tensão entre universalidade e singularidade: de um lado, ambos acabam se identificando na igual pretensão de serem portadores de uma experiência única e verdadeira; de outro, mantêm a diferença, dado que, enquanto duas existências, não podem ser simplesmente uma coisa só. (COSSETIN, 2006, p. 39).

Para Hegel, esta relação de opostos faz com que haja, por um lado, perda de sentido, mas, por outro lado, realização do seu sentido. Então, nenhum momento isoladamente realiza o que pretende. Neste caso, o que é permanente é a universalidade da linguagem. Ela faz com que a oposição dos termos possa ser posto como limite de significação. Hyppolite interpreta esta questão da seguinte forma:

Aparentemente, a dialética do lado do eu não nos conduz mais além do que do lado do objeto; há, contudo, um progresso: entre o eu individual e o eu universal há um vínculo mais profundo que no caso do objeto espaço-temporal. O universal se acha menos justaposto ao singular: sua compenetração é mais íntima. E é precisamente essa compenetração que constitui a verdade concreta à qual tendemos. (HYPPOLITE, 1999, p. 101).

Esta relação de contradição entre a singularidade e a universalidade conduz ao momento do todo da certeza sensível. A análise desta relação leva Hegel a estabelecer a negação relacionada ao outro. A identidade entre singular e universal só é possível pelo reconhecimento reflexivo da contradição.

2.3 A CERTEZA SENSÍVEL COMO UNIDADE

É a partir do § 103 da *Fenomenologia* que Hegel apresenta a síntese da *Certeza Sensível*. É o momento da unidade. “Assim, é

só a certeza sensível toda que se mantém em si como imediatez, e por isso exclui de si toda oposição que ocorria precedentemente.” (FE, § 103, p. 78). Neste momento, a tentativa é de não se apegar a um mero exemplo de como a certeza sensível faz a mediação entre sujeito e objeto, mas tomá-la em toda a sua inteireza. Se a tentativa do lado do objeto mostrou-se fracassada, assim como a tentativa do lado do sujeito, o objetivo agora é voltar a fazer a experiência sobre o imediato sem a diferenciação dos opostos, como essencial e inessencial. Nestes dois descompassos foi a Linguagem quem subverteu a relação, colocando-se como instância mediadora. Nesta tentativa da consciência de retornar ao agora imediato, sem sair de sua certeza, deve-se apenas pedir que ela indique o que apreende neste agora. “Temos de fazer que nos indique, pois a verdade dessa relação imediata é a verdade desse Eu, que se restringe a um agora ou a um aqui.” (FE, § 105, p. 79). A forma de a consciência evitar os descompassos e os descaminhos anteriores é apegar-se ao aqui e agora como momentos imediatos que tem diante de si. “Devemos, portanto, penetrar no mesmo ponto do tempo ou do espaço, mostrá-lo a nós, isto é, fazer de nós [um só e] o mesmo com esse Eu que-sabe com certeza.” (Ibidem). No fundo, na mais radical tentativa de apropriar-se do ser, como visada sensível, permite a consciência compreender o movimento interno ao ser o que refletirá nela mesma. Este movimento segue a seguinte estrutura:

- 1) indico o agora, que é afirmado como o verdadeiro; mas o indico como o-que-já-foi, ou como um suprassumido. Suprassumo a primeira verdade, e: 2) agora afirmo como segunda verdade que ele foi, que está suprassumido.
- 3) mas o-que-foi é. Suprassumo o ser-que-foi ou o ser-suprassumido -a segunda verdade; nego com isso a negação do agora e retorno à primeira afirmação de que o agora é. (Ibidem).

Este momento dialético de síntese da *Certeza Sensível* supera os momentos unilaterais dos inefáveis. Estes momentos têm “*simultaneamente em si a unidade da universalidade e da multiplicidade dos termos singulares.*” (HYPPOLITE, 1999, p. 113). Esta experiência da consciência mostra que, ao invés de haver uma relação arbitrária entre signo e referência, os momentos evanescentes são conservados como presença. Uma presença mantida a partir da negação e negação da negação. Isto não implica a aceitação de um substrato pré-discursivo como referência, uma realidade dos objetos como absolutamente em si existentes. Mas realidade em si que é, ao mesmo tempo, para si. O que possibilita compreender o sensível não como um simples dado. O múltiplo sensível é determinado via um modo de reflexão. Neste sentido, os momentos do visado aparecem linguisticamente referidos na dimensão da universalidade, o que permite a junção do diverso numa unidade. Na impossibilidade de apreensão sensível do singular, pois ele não é captável “*a linguagem surge sempre para revertê-lo em universal. Eis aí a tarefa da Linguagem.*” (COSSETIN, 2006, p. 43). Hegel descreve a função da Linguagem como superação do visado externo. “*Falam do ser-aí de objetos externos, que poderiam mais propriamente ser determinados como coisas efetivas, absolutamente singulares, de todo pessoais, individuais; cada uma delas não mais teria outra que lhe fosse absolutamente igual. Esse ser-aí teria absoluta certeza e verdade.*” (FE, § 110, p. 81). Esta pretensão absoluta de atingir este ser aí não é possível. A enunciação e a expressão desta singularidade na Linguagem é o resultado atingido diante da incongruência dos dois momentos, o ato de indicar e o objeto indicado. Nesta célebre passagem da *Fenomenologia* encontramos muito bem fundamentada esta impossibilidade.

‘Visam’ este pedaço de papel no qual escrevo isto, ou melhor, escrevi, mas o que ‘visam’, não dizem. Se quisessem dizer efetivamente este pedaço de papel que ‘visam’ — e se quisessem dizer [mesmo] — isso seria impossível, porque o isto sensível, que é ‘visado’, é inatingível pela linguagem, que pertence à consciência, ao universal em si. Ele seria decomposto numa tentativa efetiva para dizê-lo; os que tivessem começado sua descrição não o poderiam completar, mas deveriam deixá-la para outros, que no fim admitiriam que falavam de uma coisa que não é. (Ibidem).

A confirmação de que o puramente sensível não pode ser dito pela Linguagem, mostra que o objeto sensível não poder ser a referência do qual se predica algo ou descreve algo. O individual indizível, objeto do visado, só é alcançado por determinações linguísticas. Afirmar a presença de algo como “é” implica reconhecer que é uma característica universal de qualquer aí indicado. A recusa da consciência em ver algo a mais que o ser puro nega, inicialmente, a existência da mediação. Mas, na tentativa de afirmar absolutamente o que visou, expressando com fidelidade as características visadas diretamente, encontra-se no mais alto grau de desafio. O que permitiria a consciência traduzir tal experiência imediata, sensível do ser visado? Não percebemos outra alternativa a não ser usando elementos dêiticos, nomes ou palavras. A continuação da argumentação hegeliana é preciosa.

‘Visam, pois, de certo, este pedaço de papel, que aqui é totalmente diverso do que se falou acima; falam, porém, de coisas efetivas, objetos sensíveis ou externos, essências absolutamente singulares, etc. quer dizer: é só o universal que falam dessas coisas. Por isso, o que se chama indizível não é outro que o não-verdadeiro, não-racional, puramente ‘visado’’. (FE, § 110, p. 82).

A limitação identificada por Hegel na experiência imediata da consciência, dita ingênua e pobre, mostra-se numa contradição. Sua ação de tentar indicar o ser do objeto, a partir do sensível, faz o contrário do que pretendia e traduz aquela experiência para o plano da Linguagem. A dimensão universal da Linguagem como forma de guardar o que é significativo da experiência permite compreender que o sentido dos conceitos está relacionado a estes movimentos dialéticos. Por outro lado, a própria experiência faz com que os conceitos adquiram exterioridade, moldando-se a partir desta experiência. Então, tudo o que visamos diretamente pode ser comparado com o exemplo desse pedaço de papel. Pelo fato de todos poderem fazer experiências neste nível, compreende-se que o dizer universal não é uma mera abstração. No fundo, passa a ser a expressão de uma ação.

Quando o que se diz de uma coisa é apenas que é uma coisa efetiva, um objeto externo, então ela é enunciada somente como o que há de mais universal, e com isso se enuncia mais sua igualdade que sua diferença com todas as outras. Quando digo: uma coisa singular, eu a enuncio antes como de todo universal, pois uma coisa singular todas são; e igualmente, esta coisa é tudo que se quiser. Determinando mais exatamente, como este pedaço de papel, nesse caso, todo e cada papel é um este pedaço de papel, e o que eu disse foi sempre e somente o universal. (FE, §, 110, p. 82).

A análise hegeliana da Linguagem leva a colocá-la como o que promove a mediação ou a passagem entre o que queremos dizer e o que de fato dizemos. A experiência sensível, direta e efetiva, é uma mera tentativa de apropriação do ser. Ao experimentar ela tenta traduzir esta experiência, mas, de fato não consegue. Então enuncia o que experimentou. Para isto deve abandonar

o nível das meras intuições sensíveis. Hegel conclui a análise do movimento sensível da consciência com a seguinte colocação:

O falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o ‘visar’, de torná-lo algo diverso, não o deixando assim aceder à palavra. Mas se eu quiser vir-lhe em auxílio, indicando este pedaço de papel, então faço a experiência do que é, de fato, a verdade da certeza sensível: eu o indico como um aqui que é um aqui de outros aqui, ou que nele mesmo é um conjunto simples de muitos aqui, isto é, um universal. Eu o tomo como é em verdade, e em vez de saber um imediato, eu o apreendo verdadeiramente: [eu o percebo]. (Ibidem).

Pode parecer que todo este percurso que a consciência faz como experiência sensível, não tem grande importância, dada a sua refutação como algo concreto. No entanto, este percurso nos conduz a compreender que o próprio objeto da experiência da consciência só é reconhecido no momento em que pode ser expresso. Portanto, apresenta-se enunciado na Linguagem. Hegel investiga a importância da Linguagem em vários momentos da *Fenomenologia*, da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e na *Ciência da Lógica*, o que não vamos investigar neste trabalho. Porém, algumas passagens merecem atenção, pois complementam, de forma exemplar, a análise introdutória feita até aqui. Na *Enciclopédia* diz: “O que eu apenas visio é meu [meine/mein], pertence-me enquanto a este indivíduo particular; mas, se a linguagem só expressa o universal, eu não posso dizer o que apenas visio.” (Enc. I, § 20, p. 71). Portanto, o particular e o contingente ficam excluídos desta enunciação. Isso vale tanto para o objeto como para o sujeito. Na *Fenomenologia* aparece desta forma “Mas a linguagem contém o Eu em sua pureza; só expressa o Eu, o Eu mesmo. Esse ser-aí do Eu é, como ser-aí, uma

objetividade que contém a verdadeira natureza dele. O Eu é este Eu, mas é igualmente o Eu universal.” (FE, parte II, § 508, p. 49).

NOTAS

¹Doutor em Filosofia. Professor da Universidade do Estado da Bahia. E-mail: valeriohill@gmail.com.

²Todas as vezes que aparecer, neste trabalho, citação da obra: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia do Espírito parte I, ou parte II*. Tradução de Paulo Meneses com colaboração de Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1992, aparecerá com a abreviatura FE.

³“O que esta “Fenomenologia do Espírito” apresenta é o vir-a-ser da ciência em geral ou do saber. O saber, como é inicialmente — ou o espírito imediato — é algo carente-de-espírito: a consciência sensível. Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalfar através de um longo caminho”. (FE, § 27, p. 35).

⁴Nas palavras de Lima Vaz: “Dois fios nos conduzem através do longo e difícil itinerário da Fenomenologia. Um deles é a linha das figuras que traça o processo de formação do sujeito para o saber, unindo dialeticamente as experiências da consciência que encontram expressões exemplares da história da cultura ocidental. (...) O segundo fio une entre si os momentos dessa imensa demonstração ou exposição da necessidade imposta à consciência de percorrer a série das suas figuras — ou das experiências da sua formação — até atingir a altitude do Saber absoluto”. (FE, p. 11).

⁵“...a efetividade do conceito é o automovimento”. (FE, § 23, p. 33).

⁶Todas as vezes que citarmos, neste trabalho, a obra: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830*; texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. V. I A ciência da lógica. São Paulo: Loyola, 1995, aparecerá como Enc.

⁷“O lugar da verdade do objeto passa a ser o discurso do sujeito que é também o lugar do automanifestar-se ou do auto-reconhecer-se — da experiência, em suma — do próprio sujeito”. (FE, p. 12).

⁸“A verdade, como disse Cristo, faz livre o espírito: a liberdade o faz verdadeiro. A liberdade do espírito, porém, não é simplesmente a independência do Outro, conquistada fora do Outro, mas pela vitória sobre ele”. (Enc. § 382, p. 23).

⁹“La certeza sensible es una aprehensión (Auffassun) inmediato por debajo de cualquier distinción entre verdadeiro e falso, pero es indudable y uma espécie de saber (Wissen), pues es unidade de pensamiento y ser”. (MURE, 1998, p. 76).

¹⁰“Todo esforço reflexivo de Hegel, é certo, vai no sentido de um pensar sem pressupostos, de uma Filosofia totalmente explicada por si mesma, de uma obra da razão identificada e esgotada no movimento de que nasce”. (FERREIRA, 1992, p. 14).

¹¹Sobre a questão problemática do começo ou início, Ferreira apresenta a solução de Rosenkraz nestes termos: “um começo absoluto, a acção do espírito na posição de si como conceito; um começo objetivo, a determinação principal do absoluto, e um começo subjetivo, a atitude da consciência que se educa para a Ciência. Esta última é de uma ordem diferente, dado o seu carácter essencialmente negativo; as duas modalidades anteriores ocultam-se na dinâmica processual: pode começar-se objetivamente [e no plano absoluto] em toda a parte e ir precisamente tanto para trás como para diante. O círculo permanece o mesmo. É este o segredo próprio da intelecção dialéctica”. (FERREIRA, 1992, p. 229).

¹²“O Outro, o negativo, a contradição, a cisão pertencem assim à natureza do espírito”. (Enc. § 382, p. 23).

¹³HEGEL: Apud, FERREIRA, 1992, p. 315.

¹⁴Jean Hyppolite na obra: *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel* divide da seguinte forma: o lado do objeto; o lado do sujeito e a unidade concreta da certeza sensível. O tradutor da *Fenomenologia do Espírito* para o português, Paulo Menezes, na sua obra: *Para ler a Fenomenologia do Espírito de Hegel* também apresenta esta estrutura e suas subdivisões.

¹⁵Para Inwood, “Interior e exterior são OPOSTOS correlativos. Assim, cada um envolve logicamente o outro. Ele interpreta isso como significado que, no

caso de coisas reais, seu interior ou essência deve corresponder ou ter o mesmo CONTEXTO que seu exterior ou APARÊNCIA.” (MICHAEL, 1997, p. 180).

¹⁶Classificação feita por David Kaplan (1989), Conforme *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. João Branquinho, Desidério Murcho e Nelson Gonçalves Gomes, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

¹⁷“A singularidade, para Hegel, é negação e não originalidade irreduzível: ou bem ela se manifesta por meio de uma determinação que é negação, ou bem — enquanto singularidade verdadeira — ela é a negação da negação, negação interna, o que, decerto, pode nos conduzir a um sujeito universal, mas tende a fazer desaparecer os existentes singulares”. (HYPPOLITE, 1999, p. 101).

REFERÊNCIAS

BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Nelson Gonçalves. *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

COSSETIN, Vânia Lisa Fisher. *Entre uma ilusão e um enigma: a filosofia da linguagem em Hegel*. Ijuí: Ed. Unijui, 2006 (Coleção filosofia; 9).

FERREIRA, Manuel J. Carmo. *Hegel e a justificação da filosofia*. Composto e impresso na Imprensa Nacional-Casa da Moeda, E. P., 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830*; texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. V. I A ciência da lógica. São Paulo: Loyola, 1995 (O pensamento ocidental).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830*; texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. V. III Filosofia do Espírito. São Paulo: Loyola, 1995 (O pensamento ocidental).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito parte I*. Tradução de Paulo Meneses com colaboração de Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1992 (Coleção Pensamento Humano).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito parte II*. Tradução de Paulo Meneses com colaboração de José

Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes, 1992 (Coleção Pensamento Humano).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Propedêutica Filosófica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989 (Textos Filosóficos).

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. Tradução de Sílvio Rosa Filho; prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral; revisão técnica, Karla Chediak. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997 (Dicionários de Filósofos).

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto EDUERJ, 2002.

LEBRUN, Gerard. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Tradução de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995 (Coleção Filosofia; 25).

MENESES, Paulo. *Para ler a fenomenologia do espírito*. 2ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 1992 (Coleção Filosofia).

MURE, G. R. G.. *La filosofía de Hegel*. Traducción de Alfredo Brotóns Muñoz. 3ª ed., Madrid: Cátedra, 1998 (Colección Teorema).

A NOÇÃO DE “METAFÍSICA” A PARTIR DO ARCABOUÇO TEÓRICO DO SEGUNDO PERÍODO DA OBRA NIETZSCHIANA

Tiago Eurico de Lacerda¹

RESUMO: O artigo apresenta as noções de metafísica a partir dos textos do segundo período dos escritos nietzschianos. O objetivo central é analisar como Nietzsche implementa sua crítica à metafísica apontando-a como fruto de uma falsa interpretação daquilo que é propriamente humano. Assim dos usos da palavra metafísica que Nietzsche utiliza em suas obras ater-nos-emos ao sentido crítico onde a metafísica se caracteriza como hostilidade à sensibilidade, a valorização do suprasensível, a crença no incondicionado e a anulação da interpretação que possibilita pensar a crença numa verdade pura e única. A problemática ocorre quando o homem se esquece de que a vida não é compatível com o ultramundo inventado repleto de ideais. A consequência disso é um desgosto consigo mesmo e um sentimento de culpa levando o homem a querer outra vida e outro lugar concedendo valor ao além em detrimento de todo aquém. Para se contrapor a essa culpa Nietzsche propõe o inverso: se por um lado o homem se acha responsável e culpado, pois não se vê pelo viés da necessidade, o projeto de Nietzsche aponta para a Inocência do devir, mas que leva o homem a se desprender da culpa porque passa a olhar para si e para o mundo de forma mais “correta”.

PALAVRAS-CHAVE: Metafísica; Religião; Procedimento Científico; Necessidade.

ABSTRACT: The article provides the concepts of metaphysics from the texts of the second period of Nietzschean writings. The central objective is to examine how Nietzsche implements his critique of metaphysics indicated as the result of a false interpretation of what is properly human. So of the uses of the word metaphysics that Nietzsche uses in his works we will stick to the a critical sense where metaphysics is characterized as hostility to sensitivity, appreciation of the supersensible, the belief in the unconditioned and the annulment of interpretation that enables think belief in a pure and only truth. The problem occurs when man forgets that life is not compatible with other world created replete of ideals. The consequence is a disgust with oneself and a sense of guilt leading man to want another life and another place appreciating the other world in detriment of this. To confront this guilt Nietzsche proposes the opposite: if on one hand the man is responsible and guilty, because he did not realize the need, the project Nietzsche points to the innocence of becoming, but it takes the man to detach the blame because going to look at yourself and the world in the most “correct” way.

KEYWORDS: Metaphysics; Religion; Scientific Procedure; Necessity.

INTRODUÇÃO

A análise “crítica” da metafísica realizada por Nietzsche no segundo período de sua produção está ligada à ideia de que ela não passa de uma falsa interpretação das coisas humanas. Antes de entendermos melhor o que isso significa, é preciso reconhecer que em Nietzsche não há um sentido unívoco para a palavra metafísica. Esse conceito — como, ademais, muitos outros — apresenta-se de forma polissêmica e aberta, fluída e de difícil delimitação. Assim o conceito de metafísica está ligado: à ideia da existência de dois mundos que nos remete à ideia de dualidade e por esta a valorização do mundo inteligível. Para Nietzsche a metafísica está relacionada à oposição de valores, principalmente os apresentados pela filosofia de Platão (crença dualística num mundo verdadeiro) e conseqüentemente pela religião cristã que representa uma antítese ontológica do mundo (marcado pela mutação e contradições) em que vivemos. Segundo Camargo, o filósofo alemão denominará metafísicos os habitantes desse evanescente mundo “situado para além do sensível, [...] um ‘mundo verdadeiro’ por trás da ‘aparência’” (2008, p. 94), como se existisse uma realidade superior por trás de todas as coisas, um conceito que abarcasse a “coisa em si” em sua forma mais pura.

É necessário salientar que a palavra ou o sentido de metafísica permeia toda a obra nietzschiana tendo uma ênfase no segundo período para direcionar o homem novamente àquilo que lhe é próprio, e que chamamos de coisas humanas. Assim a metafísica possibilitou, portanto, o alheamento e o esquecimento daquilo que está realmente na base da vida, o interesse pelo mundo e pelo corpo, pelas coisas que foram esquecidas ou negadas: podemos dizer que “há um simulado desprezo por todas as coisas que

as pessoas consideram realmente mais importantes, por *todas as coisas mais próximas*” (AS, 5).² Para Nietzsche este foi um resultado dos pensadores metafísicos que, por uma linguagem³ exagerada em prol das coisas mais distantes, ou seja, dos ideais, tidos por eles como mais importantes, colocaram de lado o que poderia servir como objeto de reflexão, tais como alimentação, moradia, vestuário, respiração, clima, relacionamentos e tudo o que é mais próximo. Pois isto não foi objeto de interesse, nem da arte, nem da filosofia ou da religião, fazendo com que “as pessoas veem mal e raramente se atentam às coisas mais próximas possíveis” (AS, 6), ao contrário, elas se expressam como tendência equivocada ao que julgam como mais importante, ou seja, as coisas mais distantes. Daí a importância em avizinhar-se das coisas mais próximas, pois o seu desprezo leva o próprio homem à ruína, pois este, vislumbrado pelo ideal, se deixa seduzir e esquecer não somente das coisas terrestres, mas de si próprio.

Temos que novamente nos tornar bons vizinhos das *coisas mais próximas* e não menosprezá-las como até agora o fizemos, erguendo o olhar para nuvens e monstros noturnos. Foi em bosques e cavernas, em solos pantanosos e sob os céus cobertos que o homem viveu por demasiado tempo, e miseravelmente, nos estágios culturais de milênios inteiros. Foi ali que *aprendeu a desprezar* o tempo presente, as coisas vizinhas, a vida e a si mesmo (AS, 16).

O humano *aprendeu a desprezar* as coisas vizinhas e com isso se afastou de si mesmo para buscar a sua “essência” e o fez não pelo caminho do que é provisório e múltiplo, mas pela busca do que é estável. “Muitas cadeias foram postas no homem para que ele desaprendesse a se comportar como um animal” (AS, 350) e

aprendesse os erros das concepções morais e os traduzissem na forma dos conceitos, cujo resultado foi transformá-lo num animal domesticado, preso às suas inúmeras cadeias de ideais, para as quais Nietzsche dirige a sua tarefa filosófica: “agora estamos em meio ao nosso trabalho de tirar as cadeias, e nisso necessitamos o máximo de cuidado” (AS, 350). E será pelo procedimento científico que Nietzsche possibilitará uma reflexão dessas cadeias conduzindo o homem a uma naturalização de si mesmo que o desmistificará das alturas ou dos conceitos inatingíveis para reabilitá-lo às suas próprias vivências. Para isso o presente artigo apresentará a contextualização desse problema a partir do segundo período dos escritos de Nietzsche apresentando a metafísica como um erro de interpretação, uma necessidade de unidade que valoriza o suprassensível e o incondicionado em detrimento de tudo aquilo que avizinha o homem ao que lhe é mais próprio.

O ARCABOUÇO TEÓRICO DO SEGUNDO PERÍODO DA OBRA NIETZSCHIANA

Para uma questão de periodização e um recorte metodológico de nosso artigo, a reflexão apresentará o problema da metafísica no contexto do arcabouço teórico do segundo período da obra nietzschiana. O chamado “segundo período” de Nietzsche é desenvolvido durante os anos de 1876 e 1882. O primeiro volume de *Humano, demasiado humano* é organizado por Nietzsche durante o inverno de 1876-1877 e, posteriormente, publicado em 1878. Esse volume é seguido de dois outros: *Opiniões e Sentenças* e *O Andarilho e sua sombra*, que juntos formam o livro *Humano, Demasiado Humano II*. Em 1881 Nietzsche publica *Aurora* e um ano depois *A Gaia Ciência*. No entanto, é importante lembrar que

Nietzsche acrescenta novos prefácios para essas obras no ano de 1886 e, em 1887, acrescentou o capítulo V a sua obra *A Gaia Ciência*.

Nesse período percebemos que a oposição entre arte e ciência é abandonada em detrimento de todo pensamento metafísico. Segundo Ramacciotti “nesse período surge também o projeto de *A Gaia Ciência*, que já apresenta a necessidade de uma nova hermenêutica filosófica pela fusão de múltiplas perspectivas de interpretação: estética, história natural, psicologia, filosofia, filologia etc” (2012, p. 88). O que veremos é que diferente da arte, a metafísica cria mundos ilusórios, mas o oferece como verdade absoluta, o que será contraposto pela ciência. Segundo Marton “o filósofo passa a tratar das relações entre religião, metafísica, arte e ciência, privilegiando sempre esta última. Sustenta que o ser humano concebeu o mundo erroneamente, pois o encarou com pretensões religiosas, estéticas ou morais” (2000, p. 205), o que será o fio condutor da crítica de Nietzsche à toda filosofia de cunho metafísica.

O que Nietzsche pretende nesse período é desmascarar as ilusões que a filosofia metafísica cria se apresentando como uma verdade absoluta e colocá-la como uma entre tantas outras interpretações, assim como se apresenta a arte, criadora de mundos ilusórios e cônica desse papel. Segundo Oliveira:

Para efetivar essa pretensão, seria necessário [primeiro] derrotar a necessidade da verdade e [segundo] restituir o papel artístico para a tarefa filosófica. Para ambas as tarefas, Nietzsche faz uso, no chamado segundo período de sua produção (1876-1882), do ‘método científico’ (HH, 635), já que a meta principal seria demonstrar que a invenção da metafísica tem sua origem em erros da razão, fraquezas, idiosincrasias e psicopatologias de seus autores (2012, p. 11).

E será justamente pelo “método científico” (HH, 635) que Nietzsche implementará sua desconstrução das ilusões contidas na filosofia metafísica. Esse “método” seria, assim, um exercício crítico, um procedimento científico que permitiria olhar para o mundo com a mais profunda suspeita, uma filosofia “histórica” que trabalharia a partir da “química dos conceitos e dos sentimentos” (HH, 1), para fazer saber que tudo aquilo que atribuímos uma origem miraculosa, tem história e não passa de coisas humanas.

OS SENTIDOS DA PALAVRA METAFÍSICA EM NIETZSCHE

Ao tratar sobre os sentidos da noção de metafísica em Nietzsche podemos associá-la à própria noção de “conceito” utilizada no contexto de sua crítica aos filósofos que estavam presos às verdades eternas, em seus dogmas. Com isso ele queria criticar esses ideais referindo-se sempre a algo imutável. Dessa forma um conceito seria sempre inalterável, pois não sofre a ação do processo histórico que Nietzsche empreende para uma crítica à metafísica. O que ele fará é uma análise na qual os conceitos são reinterpretados, ou seja, ganham novas significações, possibilidades, pois, da mesma forma que as palavras, os conceitos são como “bolsos, nos quais se guardou ora isto, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez!” (AS, 33), portanto, algo efêmero que se modifica no tempo e não se guarda em um lugar, como uma ideia fixa, mas está em um constante devir, resultado das mais variadas forças.

Dessa forma o conceito é por si mesmo, um elemento metafísico, porque está desligado da história e nisso contribui para que a própria metafísica seja não outra coisa que a história de um erro — como explicitaremos neste artigo. Como expressão

de negação⁴ da vida, os “conceitos” querem expressar aquilo que está desligado da existência concreta e só tem algum sentido como expressão de ideias suprassensíveis. A vida, de seu lado, é caracterizada pelo movimento e não pela estabilidade: “tudo o que vive se movimenta; e essa atividade não se deve a determinados objetivos, ela é a própria vida” (KSA 9, 1 [70], de 1880, p.21). Ou seja, a vida não é estática e fixa, está num constante devir, e juntamente com ela, o homem e os conceitos, pois nada é eterno, tudo pode ser reinterpretado e tomar nova cor, novo tom. Como formas de *interpretação* da vida, os conceitos (ou mais genericamente, as palavras) são sintomas dos eventos fisiológicos⁵ dos seres humanos e sua origem está ligada às vivências mais próximas.

Do ponto de vista do uso da palavra metafísica em Nietzsche, podemos afirmar que em sua obra ela aparece de dois modos: um uso positivo, empregado geralmente pelo filósofo para caracterizar a própria filosofia do primeiro período de seus escritos; e um uso crítico, tal como aquele que ocorre nos textos do segundo período. Por questões de cunho didático, que estão ligadas ao objetivo e à delimitação da problemática do presente artigo, ater-nos-emos ao segundo uso, a partir do qual levantaremos algumas características daquilo que Nietzsche entende por metafísica.

Quanto à constância do termo na obra do filósofo alemão, pode-se facilmente constatar que é no segundo período (justamente à época de *Humano, demasiado humano*) que a palavra metafísica aparece com mais força e evidência, principalmente na primeira seção da obra (contra apenas 8 citações em GC, 8 em BM; 4 em GM; e 3 em CI). Segundo Wotling estas citações são mínimas, se comparadas ao número de ocorrências de expressões como “moral”, “filosofia”, “razão”, “instinto” (2008, p. 56), etc. Em princípio parece que a “metafísica” não é uma noção que tenha merecido tanta atenção por parte de Nietzsche. O aforismo *Das coisas primeiras e últimas* que abre *Humano, demasiado humano* é um dos quais

o termo aparece com evidência, para se desbotar novamente nas obras posteriores, nas quais o termo raramente aparece.

Entre os sentidos que caracterizam o uso da palavra *metafísica* por parte de Nietzsche estão a hostilidade à sensibilidade; a sobrevalorização da racionalidade; criação de dois mundos; a valorização do mundo suprasensível em detrimento do sensível; a busca pela unidade, pela verdade e por uma monadologia, contra a multiplicidade e complexidade; a necessidade de segurança; a crença na verdade como busca pela familiarização; o repouso absoluto (depois isso pode ser colocado no âmbito da promessa religiosa de redenção no reino de Deus); a intransigência e fanatismo na busca da verdade; o atomismo; o dualismo; o pensamento unitário; a anulação da interpretação como função filosófica pela via da verdade pura e única.

Não é nosso intuito analisar, nesse trabalho, todas essas nuances. Ainda assim, segundo nossa interpretação, elas podem ser reunidas na ideia de que todas evocam um “erro de interpretação” que valoriza a essência das coisas em detrimento da aparência, algo que é interpretado por Nietzsche como uma “necessidade metafísica” (HH, 26) que revela em sua forma mais funesta a alma como uma realidade indivisível, indestrutível, como uma mônada (uma substância simples, sem partes), como um átomo, em consequência de uma desvalorização do corpo e do mundo concreto dos fenômenos humanos. As outras nuances do termo devem, portanto, ser entendidas como desdobramentos desse “erro” inicial.

A METAFÍSICA COMO “ERRO DE INTERPRETAÇÃO”

Para compreendermos melhor como Nietzsche analisa a metafísica para criticá-la é preciso observar: primeiro, a

ideia de oposição e segundo, a ideia de valoração que nasce da oposição — duas ideias centrais da metafísica analisadas já no primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano*. Nietzsche mostra que os aparentes opostos não passam de ficções e “erros de interpretação”.⁶ Nietzsche parte, assim, da constatação de que “não há opostos, salvo no exagero da concepção popular ou metafísica” (HH, 1). É só como visão popular ou metafísica que essa ideia permanece, pois falta à visão popular o espírito “científico”, algo que também teria contaminado toda a história da filosofia. Ora, o que pode parecer como uma oposição entre contrários, por exemplo, o irracional do racional, ou ainda noções como belo e feio, quando submetidos à luz daquilo que Nietzsche entende e pratica como ciência, perdem toda validade, pois na base dessa contraposição fundante da metafísica, estão erros da razão que serão desmistificados através do procedimento científico de Nietzsche a partir da história e da psicologia.

A crítica de Nietzsche, assim, remete à ideia de que a metafísica está ligada a uma tentativa de fixar um sentido, uma verdade ou mesmo uma meta única e é contra isso que o autor lança a sua crítica — aos que, hostis à sensibilidade humana, tecem mundos onde o homem não pode experimentar a própria vida, mas deve simplesmente pensá-la de forma racional. Para o Nietzsche de *Humano, demasiado humano*, a metafísica não passaria de emprego de hipóteses e crenças que, por sua pretensão de verdade (tida por ele como falsa, como veremos mais adiante), desviam o valor do conhecimento ao que fixo, deixando de lado as possibilidades de interpretações e experimentações que fazem parte da vida concreta baseada no devir.

Como busca fixa pela verdade, a metafísica leva o homem a um princípio detrator da vida: a crença metafísica que entende

a busca pela verdade em sentido absoluto, conduz o homem aos “erros de interpretação” (HH, 111) e à afirmação de outro mundo que não o da vida constituída na história e em devir. Por isso mesmo, o “método” proposto por Nietzsche, privilegia de tal maneira o elemento histórico (ele mesmo chama o seu procedimento de “filosofia histórica” [HH, 1]): o esquecimento da história é a marca da metafísica porque ela acredita que suas verdades advém de um mundo além, suprasensível, pelo qual o homem passa a valorizar de forma demasiada a racionalidade em detrimento da própria experiência e vida.

Essa supervalorização da racionalidade, portanto, é que levou o homem aos “erros da razão” (HH, 133), que nada mais seria, conforme já afirmamos, do que um resultado dos “erros de interpretação” (HH, 111) — constituindo assim bases para que a moral se estabelecesse e criasse a possibilidade da dualidade não só do homem e da vida, mas da verdade, atribuindo valores ao racional em detrimento do sensível, corporal, das coisas humanas.

Esses erros, sobre os quais toda a história da metafísica (e, conseqüentemente, da religião e da moral) se ampararam, não passariam de uma visão distorcida, fruto da imaginação errada e do mau juízo humano. O que Nietzsche busca com seu “método” é dissipar as crenças e ficções advindas da metafísica desde Platão, e em contraposição a este, mostrar que a sabedoria não está em conquistar o conhecimento sobre o que é fixo (aos moldes da ideia e do conceito), mas no que é, justamente, passageiro como se apresenta a ideia do *andarilho* que não “pode atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular; nele deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem” (HH, 638). Sua visão não contempla aquilo que permanece inalterado, mas busca um constante fluir de todas as coisas.

Ao pensar o homem de forma fixa, se olvida que ele é fruto de um processo *histórico* que engloba a ação da religião, da ciência, da arte e etc. Esse esquecimento de que as coisas tem uma história fez com que fosse inventado o ser perfeito e eterno, nas suas variadas formas de apresentação metafísica.

Sendo assim — insistimos — é importante destacar que, quando se trata de analisar os usos feitos por Nietzsche da palavra *metafísica* no segundo período de sua produção filosófica, o que fica evidente é que, com esse termo Nietzsche designa uma série de “erros de interpretação” ou “erros da razão” (HH, 133) que levaram o homem a inventar mundos à parte. É nesses termos que a religião aparece como uma avaliação errada dos fenômenos humanos os quais, ao invés de serem submetidos à análise científica do procedimento nietzschiano acabaram sendo interpretados erroneamente pelo viés metafísico, frutos de uma filosofia ideal e dogmática.

Para superar a metafísica e deixar para trás as crenças religiosas (anjos, pecado original, salvação das almas) é preciso um esforço e segundo Nietzsche se faz necessário um “*movimento para trás*:⁷ em tais representações ele tem de compreender a justificação histórica e igualmente a psicológica” (HH, 20) para se livrar desses erros e encontrar um caminho mais verdadeiro de análise da própria vida. Mas como devemos entender esse “erro” ao qual Nietzsche contrapõe, no segundo período de seus escritos, a sua “verdade” científica ou o seu “método rigoroso” (HH, 3)? Estaria Nietzsche, defendendo a sua própria interpretação como detentora de uma verdade e, sendo assim, recaindo no próprio erro que ele mesmo critica? Seria Nietzsche tão ingênuo? E mais, estaríamos autorizados a intitular sua filosofia, nesse segundo período, de filosofia iluminista ou mesmo positivista?

Partimos do ponto de vista de que as respostas a essas questões

são negativas, pois existiria em Nietzsche uma crítica ao erro da metafísica no sentido de que esse erro é a negação de seu caráter ilusório, interpretativo ou mesmo criativo-artístico. Em outras palavras: ao denunciar o erro das interpretações metafísicas, Nietzsche não está negando o fato de que os erros são “necessários à vida” (HH, 33) ou mesmo que há uma necessidade deles (HH, 31 e 32). O erro da metafísica é negar essa possibilidade, negar o fato de que ela é uma ilusão e, tal como a arte, ela também nasce de necessidades “ilógicas” (HH, 31) e “injustas” (HH, 32) que estão ligadas à vida. Ao contrário, a filosofia histórica, reconhece esse papel interpretativo e “errado” que ela mesma contém. A metafísica, ao contrário, nega essa perspectiva porque pretende uma “verdade” única. Portanto, a verdade que Nietzsche contrapõe ao erro é uma “grande verdade”, ou seja, aquela que rompe com as divergências entre verdade e mentira por reconhecer que todas as verdades não passam de ilusões. Isso porque, a verdade é entendida, por Nietzsche, como uma invenção. Pois ao criar o arcabouço de uma verdade única ela cria mundos ilusórios e projeções de aparências que negam a si mesma como tais.

Segundo Oliveira, “o que falta à metafísica é a ‘consciência’ de seu erro, a capacidade de reconhecer o quanto de ilusão, ficção, fantasmagoria e mesmo alucinação residem em seu âmago” (2012, p. 26), pois se assim o fizesse viver das aparências não seria em si uma vida a partir da mentira, mas da tentativa de tornar a vida leve como fazem os artistas pela arte tecendo mundos fabulosos, mas cômicos dessas fábulas para que a tensão da vida se torne mais flexível e passível de infinitas interpretações. Em *A Gaia Ciência* Nietzsche esclarece que o homem foi educado por seus erros, mas que “excluindo o efeito desses erros, exclui-se também humanidade, humanismo e “dignidade humana” (GC,

115). Noutro aforismo o filósofo aponta que foram justamente esses erros que o intelecto humano produziu durante séculos que se “revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie” (GC, 110) e somente muito depois segundo Nietzsche é que surgiu a verdade como a mais fraca forma de conhecimento.

A METAFÍSICA COMO NECESSIDADE DE UNIDADE

As ideias metafísicas partem de crenças de que, primeiro, há “*coisas iguais*” e, segundo, “a crença primeira de todo ser orgânico, desde o princípio, é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel”. (HH, 18). Há uma preocupação de se pensar a unidade mesmo estando em meio à multiplicidade e às “correntes com muitas fontes e afluentes” (HH, 14). Para Nietzsche, os indivíduos só pensam assim porque pensam a vida isolada e desconexa de outras experiências anteriores. Porém, “na medida em que a metafísica se ocupou principalmente da substância⁸, podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais” (HH, 18). Esses erros fundamentais se baseiam em atribuir ao mundo e às coisas uma essência, uma característica fixa e uma e de forma absoluta. Referindo-se ao mundo metafísico Nietzsche explicita que “é verdade que ele poderia existir; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta” (HH, 39). O problema central não se fixa na possibilidade de existência do pensamento metafísico, mas sim em se impor como uma verdade absoluta, revelando uma identidade irrevogável. Trata-se de uma “necessidade de unidade” que marca o pensamento metafísico e que é recusada por Nietzsche:

O dualismo não é, contudo, nem a derradeira palavra e nem a raiz última. Uma necessidade de unidade

que atravessa todo exercício do pensamento tal como realizado pela metafísica, que lhe informa constantemente, mas secretamente, é este que Nietzsche chama constantemente de “atomismo” (WOTLING, 2008, p. 64).

O atomismo é uma necessidade violenta pela unidade que perpassa todo o pensamento metafísico aprovando esta forma de pensar como verdade ou respostas satisfatórias. Nietzsche refuta ao atomismo e assegura que esta “necessidade atômica” ainda sobrevive da forma mais perigosa na “necessidade metafísica” e que é preciso resistir-lhe como uma a guerra. Todas estas crenças, Nietzsche as ataca com o objetivo de destruí-las, por isso a proposta de inversão do platonismo. O próprio Nietzsche define sua filosofia como um “platonismo invertido” em um fragmento póstumo de 1870-1871 (KSA 7, 7 [156], p. 199). Por isso, todo o projeto implementado por Nietzsche em seu segundo período de produção está ligado a esta definição. Sobre essa inversão do platonismo podemos ainda dizer que a compreensão de metafísica, segundo essa interpretação, está ligada ao pensamento de Platão e à tentativa de Nietzsche em se opor a ela, causando o que chamamos de inversão do platonismo. Sobre esse assunto existem algumas variações, no primeiro momento ressaltamos a ideia de Heidegger que pensa a filosofia de Nietzsche como uma pura inversão de medidas:

Inverter o platonismo significa então inverter a relação com que dá a medida; o que no platonismo se encontra embaixo e quer ser medido a partir do suprassensível precisa ser transposto para cima; é preciso colocar o suprassensível inversamente a seu serviço. Em meio à realização da inversão, o sensível se transforma no ente propriamente dito, isto é, no verdadeiro, na verdade (HEIDEGGER, 2007, p. 140).

Enquanto para Heidegger a inversão se baseia na mudança dos extremos, Giacóia Junior vai além dessa delimitação para expressar de uma forma mais sutil a superação da dualismo platônico não a partir da ideia de Heidegger, mas por outro viés, o da superação.

Inverter seria, então, simplesmente reverter, revalorizar o extremo oposto daquele valorizado pelo Sócrates platônico. Penso ser aqui fundamental distinguir o Nietzsche de fachada de um Nietzsche mais sutil, de intenções filosóficas abissais. Inverter o platonismo não significa, no fundo, retornar a sofística ou ao realismo cru de Tucídides, significa, antes, levá-lo além e acima de si mesmo, superá-lo e transfigurá-lo numa espécie de grandeza, profundidade e elevação cuja virtude não consiste na violência ou na crueldade da dominação física ou política, mas aquilo que se poderia denominar domínio de si, tornar-se senhor de seus próprios demônios (GIACÓIA JÚNIOR, 1997, p. 33).

A intenção é simplesmente destituir de seu patamar de verdade essas ideias que salientam a importância da alma de todo o mundo suprassensível e sua existência como algo indestrutível e eterno, levando posteriormente o cristianismo a aplicar em seu ideário tais estruturas fundamentando o “atomismo das almas” e toda a necessidade de se predicar o que é uno. Müller-Lauter entende que “Nietzsche consiste justamente em proceder à destruição da metafísica a partir dela mesma” (1997, p. 52), pois se Nietzsche assume, por vezes ares de metafísico, por trás das aparências que inventa para si a cada momento, ele leva a metafísica a desmoronar, pois não se detém em momento algum às suas investigações. O desejo de um dualismo parte da metafísica e a raiz de seu escopo está em uma obsessão pela unidade. Ainda podemos tomar como predicativos da metafísica a:

Submissão da totalidade do exercício do pensamento a um frenesi da unidade e da identidade, de paralisar as outras possibilidades interpretativas que estão abertas, para não deixá-las se exercer senão consertadas por esta finalidade única: encontrar a unidade a todo preço, inventar a unidade, construir a unidade (sem reconhecer, nem mesmo saber, que ela a construiu), conter o poder do pensamento lhe subordinando a esta obsessão do átomo (WOTLING, 2008, p. 66).

A metafísica, então, pensaria o mundo como uma “coleção de unidades, de entidades discretas, definindo-se no sentido de uma estrutura de oposição e, portanto, apreendido intelectualmente graças às oposições garantidas pela razão” (WOTLING, 2008, p. 67). Chega-se, então, à necessidade de Deus — símbolo máximo da necessidade metafísica de unidade — como anulação da multiplicidade do devir, em nome da afirmação de um Ser absoluto, colocado num mundo superior à “terra”. Apresentaremos no tópico a seguir essa valorização e afirmação desse Ser absoluto suprassensível como fruto de uma má-interpretação das coisas terrestres e humanas.

VALORIZAÇÃO DO SUPRASENSÍVEL E DO INCONDICIONADO

A valorização do suprassensível se justifica numa busca do homem de compreender a própria vida e a faz pela via da crença do além em detrimento de todo aquém. Pelo procedimento científico de Nietzsche perceberemos que essa valorização parte de uma fraqueza fisiopsicológica de enfrentamento da vida nas suas condições vitais. Essa forma de pensar a vida não passaria de

mais uma falha interpretativa, pois o homem interpreta de forma errônea sua própria realidade. Essa forma de se perceber e ao mundo que vive gera um mal-estar devido a uma visão errônea, vê a si mesmo de forma “tão turva” (HH, 132) que projeta sua imperfeição no mundo. Buscando sempre uma vida nova no além e o próprio além como possibilidade de vida melhor que o aquém.

Assim encontramos o homem submerso na “necessidade metafísica” criando ultramundos e tecendo para si no campo moral um conjunto de regras que regerá a vida. Ocorre que este homem se esquece de que a vida não é compatível com este mundo inventado repleto de ideais e, tais metas de vida não podem ser cumpridas. Ele chega a esse estado por sua “culpa” ou “pecado” e por uma “série de erros da razão” (HH, 133) que o levou a pensar sua própria natureza de forma odiável e obscura. Assim por uma má-observação de si mesmo que o levou a um sentimento de autodesprezo ele se vê como mau e com o peso dessa culpa de não lograr a satisfação consigo mesmo. Pela análise procedimental nietzschiana o homem poderá se contrapor a essa culpa compreendendo sua realidade mais próxima, pois estará cômico que age no campo da necessidade e poderá propor o inverso: se por um lado o homem se acha responsável e culpado, o projeto de Nietzsche aponta para a *Inocência do dever* que leva o homem a se desprender da culpa porque passa a olhar para si e para o mundo de forma mais “correta”.

Segundo Nietzsche “se, por fim, a pessoa conquistar e incorporar totalmente a convicção filosófica da necessidade incondicional de todas as ações e de sua completa irresponsabilidade, desaparecerá também esse resíduo de remorso” (HH, 133), ou seja, ela precisa se convencer da necessidade de seus atos para superar a sua culpa e todo tipo de mal-estar. Pois este mal-estar gerado no homem

pela culpa tem sua origem na *moral da compaixão*⁹ que afirma que “todo homem é concebido e gerado em pecado” (HH, 141). Este pecado seria resultado do livre-arbítrio, que ainda tem lugar especial na moral schopenhauriana contra a qual Nietzsche se volta nesse momento: segundo o autor de *Humano, demasiado humano*, é pela ilusão do livre-arbítrio, ou seja, pela interpretação de que o homem poderia escolher livremente as suas ações que ele seria culpado por elas. Ao afirmar que tudo é necessidade, Nietzsche evoca outro princípio para a avaliação das ações humanas: um princípio ligado à vida, na qual ao invés da culpa, haverá inocência, caminho pelo qual o homem poderá se desprender dessa valorização do suprassensível para perceber a si mesmo e ao mundo em que vive sem as pretensões religiosas ou metafísicas.

Ao contrário disso, para Nietzsche é vontade da própria religião e dos metafísicos fazer que o homem se ache ruim e pecador, assim com o passar dos anos ele se sente tão oprimido por todos os pecados cometidos que o remédio para tal é a utilização dos poderes sobrenaturais advindos de Deus que a religião dispõe para a absolvição de toda a culpa, ou seja, a necessidade de redenção. Mas segundo Nietzsche, ao desmistificar a ideia de Deus de sua forma perfeita e punitiva que remedia a necessidade de redenção, o indivíduo não tendo mais um ser perfeito para se medir, o que o levava a se considerar imperfeito e desprezível, agora ele pode experimentar a si mesmo e se reconhecer a partir da “satisfação consigo” (GC, 290) o que o levará a ter um novo olhar para tudo o que é humano.

O que Nietzsche tem como intenção com a crítica à metafísica é destituir os conceitos absolutos, todavia o conceito de Deus como única verdade mostrando que por trás deste conceito se esconde enganos e erros. E o papel da metafísica é ser mediadora

entre a ideia de Deus e a humanidade oferecendo a finalidade esperada, ou seja, um sentido à vida através de ideais religiosos.

Como vimos até aqui, Nietzsche toma distância da metafísica, pois a vê como um aglomerado de erros e enganos que foram tidos como verdade a partir de uma realidade suprassensível dada como algo miraculoso. Assim poderemos perceber que não existe, no indivíduo, qualquer dualismo entre corpo e alma como anuncia o ideário metafísico. Nietzsche não compreende o corpo como um sistema com uma teleologia, mas usa o termo corpo (*Leib*) para expressar um rompimento do dualismo entre corpo e alma e ampliar este conceito de corpo que transcende estas partes para incluir os afetos, o pensamento (a razão), os impulsos e os instintos, ou seja, o corpo é o lugar da autoexperimentação.

Nietzsche tece assim, sua crítica à filosofia como mumificação através dos conceitos. Ele acusa os filósofos de valorizarem tudo o que não tem sangue, o que não tem vida, assim ele faz uma crítica à metafísica que estabelece uma divisão entre o corpóreo e o anímico. Ele valoriza o corpo, mas não o corpo como algo que deve ser visto em detrimento da alma. Em *A gaia ciência*, Nietzsche se questiona “se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo” (GC, Prefácio, 2) que foi apresentada de forma dogmática levando o homem a se eximir de qualquer explicação ou questionamento sobre si mesmo e a acreditar num mundo incondicionado o que favorece o distanciamento do homem com seu próprio mundo.

O “mundo incondicionado” (HH, 16) é um dos focos centrais da filosofia metafísica, tida, por Nietzsche, como um “erro original de todo ser orgânico” (HH, 18). Em outras palavras: a ideia de incondicionado teria nascido, segundo Nietzsche, da crença na liberdade da vontade, ou seja, na crença de que há uma parte do

ser humano (a alma) que não pertence ao mundo da causalidade. A liberdade (como não condicionalidade) seria o mote central que originou a crença no mundo suprassensível. Faz sentido apresentar nesse instante o tema da liberdade atrelada à ideia do *espírito livre*, num viés antimetafísico para pensar o homem que se fortalece para se livrar dessas crenças e atingir uma satisfação consigo e com o mundo em que vive. Segundo Fink o espírito livre “parece ser um desmistificador capaz de dissipar as ilusões”, sua frieza e desconfiança significam uma negação a qualquer tipo de idealismo e “prepara o terreno para a chegada de uma afirmação” (1988, p. 55). O espírito livre aparece como o grande cético que suspeita de tudo aquilo em que o homem mais confiava até então.

Este espírito livre é aquele que se emancipou: de toda obrigação moral, da ideia de um mundo além deste em que vivemos, da ideia de que há um Deus e que este nos vigia a todo instante para aplicar sua ira contra nossos pecados, alias, o *espírito livre* já não acredita que suas ações são frutos de erros morais, causando pecados. Ele vive noutra perspectiva, no caminho da dúvida e da criação. Em oposição ao “*espírito cativo*” (HH, 225) Nietzsche afirma que o *espírito livre* é a exceção, não faz suas escolhas pela tradição ou hábito, pois “habituar-se a princípios intelectuais sem razão é algo que chamamos de fé” (HH, 226), o que não é um dos seus predicativos. O *espírito livre* é o homem científico, é o homem que questiona, que investiga, ele não é livre porque já se libertou e vive numa outra realidade já definida, antes ele o é porque é livre para a descoberta, para duvidar das convenções apresentadas pela moral e encontrar as origens dos acontecimentos por si mesmo através da experimentação sem medo daquilo que Nietzsche chama de vida, o que é propriamente humano.

No aforismo 16 de *Humano, demasiado humano* Nietzsche afirma que os “lógicos mais rigorosos” fizeram emergir “o conceito

do metafísico como o do incondicionado” (HH, 16) contestando qualquer relação com o “mundo por nós conhecido”. Ora, se a relação desse fragmento é direta com a filosofia kantiana, é verdade que nessa ideia Nietzsche também apoia a sua crítica à metafísica de cunho religiosa, já que a ideia de Deus é a ideia principal entre os “erros intelectuais” (HH, 16) herdados pela humanidade.

Essa construção de valor na qual se apoia a moral da compaixão e, em última instância, fé cristã, é uma resposta da fraqueza (fisiopsicológica) que busca combater a força de alguns poucos aristocráticos, provocando uma subversão na ordem de valores, colocando em primeiro lugar o doente, o fraco, o antinatural,¹⁰ ou seja, esta fraqueza deseja se impor como virtude levando a degeneração às forças ascendentes pois “durante algum tempo, bom e mau equivalem a nobre e baixo, senhor e escravo, mas o inimigo não é considerado mal: ele pode retribuir” (HH, 45). Para Nietzsche o mau não é aquele que nos causa dano, mas o que é desprezível. Os fracos são aqueles que não podem, ou melhor, não se sentem capazes de enfrentar a vida como os fortes, senhores, assim se refugiam para estabelecerem leis de autoproteção e autoconsolo. O problema é que ao criarem estas leis, as constituem como “verdades absolutas” (HH, 630),¹¹ originando uma “moral da piedade” (HH, 96), ou “moral do Sermão da Montanha” (HH, 137),¹² uma moral gregária, fruto do racionalismo e cristianismo imersos no mundo metafísico que em virtude da valorização da alma e do suprassensível, se esqueceram das coisas mais próximas, do corpo, da vida.

Nietzsche acredita que a ideia de Deus é uma invenção daqueles que, por medo de enfrentar as condições vitais em sua plenitude, acabaram construindo um mundo suprassensível no qual a ideia de Deus passa a significar um estágio de absoluto

repouso, um refúgio para a sua fraqueza. Nesse sentido, a análise “científica” proposta por Nietzsche parte da pergunta sobre a necessidade fisiopsicológica da metafísica e chega à afirmação de que é a fraqueza e o medo daqueles “setores” considerados sombrios da existência que deu origem à crença no mundo suprassensível onde Deus reinaria absoluto e passaria, então, a gerenciar moralmente a realidade terrestre.

Segundo Nietzsche as características que foram designadas a este “verdadeiro ser” são “as características do *nada* — construiu— se o “mundo moral” a partir da contradição ao “mundo físico” (HH, 136). Este mundo incondicionado, construído pelos ideais é um mundo onde reina a suspeita da vida, levando o homem a buscar sempre uma vida melhor, mas encontram nesta busca uma barreira que “impedem que os homens trabalhem por uma real melhoria” (HH, 148). Essa realidade criada tem seu fundamento no medo dos impulsos naturais, pois alguns homens fracos generalizaram a sua fraqueza e espalharam o seu medo inventando o incondicionado para o condicionado. É o que Nietzsche critica: por medo do indeterminado e do instável que caracterizam a vida, a modernidade tende a tornar tudo o que é distante e desconhecido em familiar, íntimo e doméstico, assentado sobre a previsibilidade promovida pela moral. Pois esta se preocupa de forma absurda a apresentar o condicionado a partir do incondicionado, mas para Nietzsche, como vimos, toda a história metafísica do ser incondicionado está pautada numa origem condicionada. Se o espírito está aprisionado pela metafísica devido ao medo da vida, o espírito livre está liberado pela coragem que nasce da afirmação de si mesmo em sua plenitude de forças. Assim o fraco, aquele designado pela moral gregária por medo da vida, busca forças no além e acredita encontrar neste

lugar criado por uma série de erros da razão, consolo e forças, o que para Nietzsche não passa de mentira, fraqueza e doença.

A metafísica promove, então, uma desqualificação do condicionado em favor do incondicionado, associado à ideia de Deus: “Absurdidade de toda metafísica na medida onde ela deduz o condicionado do incondicionado. Pertence à natureza do pensamento que ele faz do incondicionado o corolário do condicionado, que ele inventa para ajuntar a ele (...)” (KSA 9, 8 [25]). Para corroborar com esta ideia Wotling apresenta que:

Essa necessidade de juntar uma figura do absoluto ao condicionado é, de fato, particularmente clara no caso do tratamento de processos muito complexos: o incondicionado toma muito genericamente a forma da unidade, como evidenciado, por exemplo, pela introdução do ‘eu’, do sujeito, em comparação aos pensamento múltiplos. (...). A metafísica seria então uma arte de inventar mundos imaginários para os quais o nome de Deus é o mais supremo e sublime deles. É uma arte de *inventar* que se traveste e quer se revelar como uma arte de *descobrir* (2008. p. 68).

Essa força suprema será criticada por Nietzsche quando percebe que a ciência é referida como negadora de uma unidade absoluta a partir de um lugar fora da vida — que passa a avaliar a vida: a razão não pode tudo, ela não pode determinar verdades fixas sem levar em conta a fluidez de ideias e mudanças que perpassam a vida. Se a necessidade da fuga da vida devido à fraqueza, leva o homem ao mundo do incondicionado, o resultado não é outra coisa que o adoecimento e as formas de constituição da vida como um peso, um castigo, uma penalidade, um eterno sofrimento. E é então que ele chega à ideia de que a metafísica

é um produto da insatisfação do homem consigo mesmo e da busca contínua para se redimir da culpa que o próprio homem se envolveu crendo em mundos ultramundanos,¹³ metafísicos.

Para ele, tais conclusões são falsas. A grande inspiração para esta conclusão é a ideia de que o sofrimento do homem é parte do devir existencial. Por não ter forças para enfrentar esse peso existencial, o homem passa a ter ódio de tudo o que é humano, da vida que está em constante mudança. De que modo? Criando a ideia metafísica de permanência. O ressentimento dos metafísicos contra a realidade inventou outra realidade. Uma realidade que despreza a multiplicidade buscando uma unidade, um atomismo que engessa a reflexão filosófica pautada pela metafísica. Ao invés de alívio, o homem sente-se cada vez mais pesado. Ao invés de cura, o que ele encontra é mais doença. E dessa forma podemos pensar a vida religiosa que é o fundamento e meio para se produzir esses ideais e constitui-los como verdades absolutas.

NOTAS

¹Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: tiagoelacerda@gmail.com

²Nesse artigo usaremos as siglas convencionais para as citações dos escritos de Nietzsche: HH (Humano, Demasiado Humano, vol. I); AS (Humano, Demasiado Humano II: O Andarilho e sua Sombra; A (Aurora); GC (A Gaia Ciência).

³A ideia não é desenvolver uma filosofia da linguagem em Nietzsche, mas retratar que o discurso conduz o homem a outros caminhos onde a existência não é uma possibilidade, dando lugar ao ideário metafísico. “Mas estamos acostumados a não mais observar com precisão ali onde nos faltam as palavras,

pois é custoso ali pensar com precisão; no passado concluía-se automaticamente que onde termina o reino das palavras também termina o reino da existência” (A, 115). Sobre A linguagem como suposta ciência conferir (HH, 11).

⁴Sobre a questão da negação da vida, é importante consultar: SAMPAIO, Evaldo; DOMINGUES, Ivan. *Por que somos decadentes: afirmação e negação da vida segundo Nietzsche*. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

⁵Conferir *Aurora*, 87, 119 e 538.

⁶Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche, usa uma série de expressões para denunciar o erro interpretativo promovido pela metafísica: “desvios da razão” (HH, 110); “erros da razão” (HH, 124); “complexo de *arbitrariedades*” (HH, 111); “invenções psicológicas” (HH, 114); “artimanha” (HH, 117); “falsa interpretação” (HH, 126); “raciocínio errado” (HH, 127); “interpretação falsa” (HH, 134); “não científica” (HH, 134); “psicologia falsa” (HH, 135); “aberração do raciocínio e da imaginação” (HH, 135); “estapafúrdio paradoxo” (HH, 141); e “falha no espelho” (HH, 133).

⁷O que significa propriamente um olhar histórico para o que *foi*.

⁸Quanto a isso podemos aludir ao pensamento de Aristóteles que discursava sobre o objeto da metafísica que segundo ele em *A metafísica* no livro XII relaciona a proposição de que o objeto sobre o qual versa sua pesquisa é a substância, e esta de fato, têm prioridade relativamente a todos os outros modos de ser, e se todas fossem corruptíveis, então tudo o que existe também seria corruptível.

⁹Especificamente no segundo período de sua produção Nietzsche deixa claro sua crítica à Schopenhauer e ao cristianismo. Para o autor a moral cristã estabeleceu crenças naquilo que é eterno e imóvel, o que é contrário a vida entendida por Nietzsche que baseia na flexibilidade e no movimento. Schopenhauer e o cristianismo elegeram a compaixão como mote da moralidade, ou seja, as ações que são dotadas de valor moral são somente aquelas que levam em consideração o outro, enquanto que para Nietzsche tais ações são decorrentes de algum interesse pessoal, e salienta a não existência do altruísmo, pois a ação humana é repleta de um egoísmo. Ele pretende pensar o homem a partir de um amor a si mesmo e somente assim ele seria capaz de transbordar esse amor ao outro, mas não pela via contrária, pelo autodesprezo dizendo amar o próximo sem este amor a si. Por isso a moral da compaixão

pretende levar o homem a se compadecer e sofrer pelo outro em detrimento do amor a si mesmo, o que segundo o filósofo alemão desvincula o sentido da própria vida levando o homem a crer que exista um amor desinteressado, que é fruto de erros da razão.

¹⁰Num texto tardio de Nietzsche pode-se ler: “A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se pelo contrário, justamente contra os instintos da vida” (CI, Moral como antinatureza, 4).

¹¹Sobre a verdade absoluta Nietzsche explica que são como convicções que os homens têm diante da vida, mas que estes que assim procedem não são os mesmos homens do pensamento científico. Ele se encontra na idade da inocência teórica e é uma criança por mais adulto que seja em outros aspectos.

¹²Dando origem à moral que Nietzsche designa mais tarde como “moral rebanho” (BM, 202).

¹³Este mundo é aparente, *logo* existe um mundo verdadeiro. Este mundo é condicionado, *logo* existe um mundo incondicionado. Este mundo é cheio de contradições, *logo* existe um mundo sem contradições. Este mundo está em devir, *logo* existe um mundo do ser. (“Para a psicologia da metafísica” KSA 12, 8 [2], de 1887).

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica. Ensaio introdutório, texto grego com tradução ao lado e comentário de G. Reale*. Tradução M. Perine. São Paulo: Loyola, 2002 (3v.).

CAMARGO, G. A. “Sobre o conceito de verdade em Nietzsche”. In: *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*. n. 2, vol. 1, p. 93-112, 2008. Disponível em: <http://tragica.org/artigos/02/07-gustavo-camargo.pdf>.

FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Presença, 1983.

GIACÓIA Junior, O. “O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão”. In: *Cadernos Nietzsche*. Revista de Filosofia da USP, n. 2, 1997.

GRIMM, R. H. *Nietzsche's Theory of Knowledge*. New York: Walter de Gruyter, 1977.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2007. v.1.

MARTON, S. “Como ler Nietzsche? Sobre a interpretação de Patrick Wotling”. In: *Cadernos Nietzsche*. Revista de Filosofia da USP, n. 26, 2010.

MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, F. W. *A Gaia Ciência*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. W. *Aurora*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano – Um livro para espíritos livres*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005 (v. I) e 2008 (v. II).

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1988. (15 Einzelbänden).

OLIVEIRA, Jelson R. de. “Nietzsche e o elogio das ilusões: uma estratégia de combate à metafísica” In: *Estudos Nietzsche*. v. 3, n. 1, p. 9-29, 2012. Disponível em: <http://www2.pucpr.br/reol/index.php/estudosnietzsche?dd1=7569&dd99=view>.

RAMACCIOTTI, Bárbara Lucchesi. “Nietzsche: fisiologia como fio condutor” In.: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 65-90, jan./jun. 2012.

WOTLING, P. *La Philosophie de L'esprit libre*. Introduction à Nietzsche. Paris: Flammarion, 2008.

A ESTÉTICA CARTESIANA NÃO DELIMITADA PELO MÉTODO

Isaú Ferreira Veloso Filho¹

RESUMO: O artigo tem como proposta apresentar a primeira obra do filósofo francês René Descartes, o *Compendium of Music*, além de algumas cartas trocadas com Mersene entre os anos de 1629 e 1631, para se avaliar o que levou o autor do *Discurso do Método* a escrever um tratado sobre teoria musical e quais as implicações dessas obras no seu pensamento. Além de impedir a falsa ilusão de um Descartes artista, pretende-se demonstrar o contraponto que o filósofo representa frente à teoria dos afetos, e como esse posicionamento é o princípio da ideia de subjetividade do gosto em sentido strito, isto é, o gosto como uma questão particular do sujeito. Questão que será fundamental para as noções estéticas modernas, e na qual Descartes está imerso sem ter meios de perceber.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes; Música; Estética.

ABSTRACT: The article aims to present the first work of the French philosopher René Descartes, the *Compendium of Music*, plus some letters exchanged with Mersene between the years 1629 and 1631, to assess what led the author of the *Discourse on Method* wrote a treatise on music theory and the implications of these

works in your thinking. In addition to preventing the false illusion of a artist Descartes, intends to demonstrate the counterpoint that the philosopher is forward the theory of affects, and how this positioning is the beginning of the idea of subjectivity of taste in strito sense, that is, taste as a particular question of the subject. Issues that will be fundamental to modern aesthetic notions, and in which Descartes is immersed without means of realize.

KEYWORD: Descartes; Music; Aesthetics.

Falar em Descartes relacionando-o à música, arte por excelência movedora dos afetos, pode causar estranhamento a quem está familiarizado apenas com a sua imagem tradicional, isto é, como o pai do cartesianismo. O nome do filósofo é sempre vinculado à verdade metodológica, à certeza frente à dúvida, à universalidade em confronto com a particularidade, enfim, ao plano cartesiano. Nesses termos, pode-se pensar nos seguintes questionamentos: o que levou o filósofo na juventude a tratar do tema musical? Qual a função da música para o homem que lançou as bases da ciência moderna? Descartes era um músico? Se era, por que seu trabalho se resume em apenas um pequeno tratado sobre música e algumas discussões em cartas?

Já de início, é necessário desmistificar a ideia que surge dessa relação entre Descartes e a música, afirmando que a função dela é ilustrar as pretensões do jovem filósofo, isto é, colocar a matemática como a ciência capaz de dar caráter de verdade à multiplicidade das coisas. Ele utiliza da música teórica como dispositivo de análise matemática, fazendo uma relação entre proporção, percepção sensorial e cognição. Já nas preliminares do *Compendium of Music* (1961), a pretensão do filósofo fica clara. Ele afirma:

5- Pode-se dizer que as partes de um objeto inteiro são menos diferentes quando existe uma maior proporção entre eles. 6- Essa proporção precisa ser Aritmética, não geométrica, a razão de ser está na forma que na primeira há menos o que perceber, como todas as diferenças são as mesmas do começo ao fim (...). 7- Entre o sentido dos objetos o mais agradável (*gratissimum*) para a alma não é nem o que é percebido mais facilmente nem o que é percebido com maior dificuldade; isto é, o que não chega a satisfazer o desejo natural pelo qual os sentidos são transportados para os objetos, mas não é tão complicado que cansa os sentidos. (DESCARTES, 1961, p. 12).²

De acordo com a citação, percebe-se que Descartes detém certo conhecimento em música, afinal a proporção citada se dá entre os tons musicais e seu livro é basicamente sobre teoria musical, mas não era um músico no sentido atual, como aquele que executa uma obra para a apreciação do público. Em sentido lato, pode-se afirmar que o filósofo usa da música como maneira de demonstração matemática, ou seja, ela seria uma forma de ilustrar a perfeição, livre de erros, das demonstrações matemáticas.

Outra utilização de tal ferramenta, que acaba por confirmar a hipótese levantada, será apresentada no livro *O Homem* (2009), momento em que o filósofo busca justificar o funcionamento do corpo humano de forma mecânica. Para exemplificar como o corpo humano é capaz de reconhecer determinados sons e transmiti-los à alma, o meio utilizado por Descartes é a música. Pormenorizando, seria a partir de vibrações no ar que atingem os tímpanos, estes estando ligados ao cérebro por alguns nervos dariam à alma a ideia dos sons.

Nesse sentido, percebe-se como Descartes, já nos seus primeiros tratados, apresenta indícios do caminho que irá trilhar utilizando da matemática como ferramenta para se chegar à certeza das coisas. No caso específico do *Compendium*, Descartes demonstra como determinados sons podem ser mais harmoniosos e fazer suscitar no receptor determinado afeto. Ele afirma no seu tratado sobre o funcionamento do corpo humano:

O que me parece suficiente para mostrar como a alma que estará nessa máquina que vos descrevo poderá ter prazer com uma música que seguirá as mesmas regras que a nossa, e como ela poderá torná-la mais perfeita, ao menos se for considerado que não são absolutamente as mais doces que são as mais agradáveis aos sentidos, mas aquelas que as tocam de forma mais temperada: (...) (DESCARTES, 2009, p. 313).

Desmistificada a possibilidade de se pensar em um Descartes “artista”, posicionando-o como cientista matemático, o estranhamento causado pela relação entre o filósofo e a música fica para trás. Então, torna-se possível direcionar-se para a principal meta desse artigo, em resumo, fazer uma análise da zona de interseção que o filósofo representa frente ao período musical do século XVII e como esse posicionamento é o princípio da ideia de subjetividade do gosto em sentido strito, isto é, o gosto como uma questão particular do sujeito³, não sendo igual para todos os indivíduos nem diretamente proporcional a uma determinada harmonia.

O pensamento musical do século XVII é influenciado pelos períodos que o antecedem, Enrico Fubini afirma, em seu livro *Estética da música* (2008), que durante os séculos XV e XVI os teóricos musicais tem como principal propósito fazer um retorno ao mundo grego. Músicos como Johanes Tinctoris, Henricus Glareanus e Vincenzo Galilei buscavam dar um caráter mais racional à música, fazendo com que ela novamente tivesse o vigor que detinha no mundo grego. Essa tentativa teve seu apogeu no chamado ‘stile representativo’ teorizado pelo círculo de músicos e intelectuais da Camerata Fiorentina no final do século XVI e idealizado pela almejada retomada da concepção grega. É no interior desse grupo que surge a ópera e a monodia, ambos os gêneros voltados à expressão intensificada dos afetos e, conseqüentemente, à comoção do ouvinte. Para tanto, fazia-se necessário que a música seguisse os acentos e as modulações da fala, desenvolvendo-se em obediência ao sentido do texto poético. Acerca dessa perspectiva Harnoncourt, citando especificadamente a perspectiva de Caccini, apresenta a mudança operada na música:

O que há de essencialmente novo na idéia é o seguinte: um texto, quase sempre urn diálogo, é musicado a uma

voz, fundamentalmente, para seguir com precisão e realismo o ritmo e a melodia da palavra. Tratava-se unicamente de dar o máximo de compreensão ao texto e interpretá-lo tão expressivamente quanto possível. (HARNONCOURT, 1998, p. 166).

No entanto, diferente do período clássico grego, a música para o homem moderno não é mais vista como perfeição cósmica que serve para a educação dos cidadãos, mas sim, como uma perfeição natural que pode ser compreendida a partir da matemática. Fubini, aludindo ao músico Gioseffo Zarlino, grande influência de Descartes, afirma:

Este racionalismo, em certo sentido, pode fazer renascer o mito da *música mundana*, já não entendida como música produzida por esferas celestes e, portanto, iniludíveis, mas como produto de uma completa matematização e racionalização do mundo musical, com base numa idêntica e correspondente matematização e racionalização do mundo da natureza, (...). (FUBINI, 2008, p. 100).

Descartes em seu *Compendium* parte desse mesmo pressuposto, assim como Leibniz e Rameau ele afirma que existe uma perfeição na música fazendo-a autossuficiente, afinal, todas as suas razões e fundamentos estão dispostas na harmonia tonal. Em outros termos, são naturais e eternas bastando que sejam compreendidos enquanto elementos matemáticos. É a série harmônica, a qual, por sua vez, como já havia demonstrado Pitágoras, obedece a um principio de razões matemáticas.

Diferente da concepção grega na qual a ênfase recai sobre a dimensão pedagógica da música, o homem moderno tenderá cada vez mais a autonomizar a dimensão do prazer

estético. Prazer que, assim como nos gregos, está relacionado aos afetos suscitados nos homens pela música. Nesse sentido, Descartes afirma na primeira frase do *Compendium*: “A base da música é o som; e seu objetivo é agradar e despertar várias emoções em nós” (DESCARTES, 1961, p. 11).

A necessidade quantificadora da música e a busca de uma relação direta entre a harmonia e os afetos irá se perpetuar por todo o século XVII, sendo um retorno\continuação do pensamento humanista. Pautando-se nesse contexto o pensador segue o mesmo caminho que os seus contemporâneos. No entanto, busca-se nesse artigo, trazer a tona outra perspectiva do filósofo que dá indícios de uma possível análise estética do seu pensamento. É uma tentativa de se apresentar outra vertente do autor, tendo como referências as cartas que ele troca com seu amigo Marin Mersenne, entre os anos de 1629 e 1631. Nessas, a relação entre harmonias e afetos não parece ser vista por Descartes como possível de ser descrita de maneira universal pela matemática, em outros termos, como deve ficar claro ao final dessas páginas, como não sendo igual para todos os sujeitos.

O filósofo americano Jorgensen em seu artigo *Descartes on Music: Between the Ancients and the Aestheticians* (2012) apresenta como o trabalho musical do jovem Descartes destoa das teorias musicais humanistas e platonistas que o antecedem. A percepção cartesiana de que não existe uma relação direta entre uma determinada harmonia e um afeto correspondente coloca a subjetividade como fonte de relativização do gosto. Não há mais uma relação de modos universais com funções específicas que serviriam como fim último à educação dos cidadãos, ou seja, não existe mais a música celeste imutável e mestra. Ao “criar” o conceito de subjetividade o afeto

produzido por um som começa a ser relativizado, e sua função como movedora de afetos passa a ser dependente de uma análise mais ampla, não deve ser apenas uma adequação entre harmonia e afetos correspondentes. Como cita Jorgensen:

Enquanto no *Compendium*, Descartes parece assumir certos tipos de lacunas entre a proporção musical e a capacidade auditiva humana, aqui ele começa a questioná-la. Se a sensação não está refinada o bastante para distinguir consonâncias, então ela levanta questões o quão confiáveis certas consonâncias vão transmitir prazer (ou outras emoções) para a alma. Sua observação será problemática para a visão mais moderna, que descreve uma relação mais próxima entre certas consonâncias e a resposta no ouvinte. (JORGENSEN, 2012, p. 8).

É importante perceber que Descartes parte da teoria humanista, mas tem ressalvas na maneira com a qual os afetos são suscitados no sujeito, que pensa por si. O pensador, como já dito, foi bastante influenciado pelo importante teórico da música o italiano Zarlino, esse que procurava voltar a expressão que a música tinha para os gregos sem deixar de lado o desenvolvimento da técnica musical moderna. Nessa busca, ele racionaliza os afetos da mesma maneira que é possível se racionalizar a natureza, Enrico Fubini diz:

O modelo então, sobretudo da música grega, é a natureza, que por definição é absoluta e totalmente racional — compreensível e determinável em termos matemáticos. As nossas paixões, afetos e emoções pertencem ao mundo da natureza, e portanto podem ser racionalizados. (FUBINI, 1999, p. 205).

Para os humanistas da mesma forma que existe um claro fundamento para a música também há para os afetos da alma

humana, isso ‘explicaria’ a ação da música sobre as paixões. Os dois são constituídos por uma ordem que é matemática. É nesse ponto que Descartes se constitui como um meio termo entre os humanistas e os estetas posteriores, ele não acredita que exista essa relação tão perfeita. No seu primeiro trabalho sim, ele parece esta de acordo com a teoria dos afetos⁴, mas nas cartas trocadas com Mersenne esse questão começa a ser posta em xeque. Charles Kent, comentador e organizador da versão do *Compendium of Music* utilizado na bibliografia desse artigo, afirma na nota 57 o seguinte: ‘Alguns anos mais tarde, Descartes, evidentemente, chegou à conclusão de que era inútil, mesmo errôneo, tentar correlacionar a música e as emoções.’ (DESCARTES, 1961, p. 52).

Em uma carta entre Descartes e Mersenne de Outubro de 1631 o padre continua a empregar seus esforços a fim de encontrar uma relação exata entre os intervalos harmônicos e o seu efeito na alma. Discutindo porque os sons mais consonantes são os mais agradáveis, ou seja, acreditando que deva existir uma consonância musical que esteja de acordo com a beleza ou a agradabilidade. Nesse ponto, Descartes é categórico ao afirmar:

Concernente à doçura das consonâncias, existem duas coisas para distinguir: isto é, o que faz elas mais simples e harmônicas e o que faz elas mais agradáveis para o ouvido. Agora, o que as faz mais agradáveis depende do lugar e da forma em que elas foram usados. Há lugares onde até mesmo falsas quintas e outras dissonâncias são mais agradáveis do que as consonâncias, então nós não podemos determinar se absolutamente uma consonância é mais agradável que outra. (apud. JORGENSEN, 2012, p. 7).

O fato de não poder afirmar de modo categórico quais consonâncias são mais agradáveis do que outras, vem em

decorrência de dois fatores: o contexto na estrutura da peça em questão e os ouvintes que a estão apreciando. Como já dito anteriormente, não existe uma universalidade entre os indivíduos sobre o que é agradável, a questão do gosto já está presente. Citando novamente as cartas entre Descartes e Mersenne, sob a interpretação do Jorgensen vê-se:

Descartes continuamente insistia que todos os seus cálculos serviriam apenas para demonstrar quais consonâncias seriam mais doces, mas não a mais agradáveis. Ele (Descartes) continua ‘a fim de determinar qual é mais agradável, deve-se considerar a capacidade do ouvinte, que muda o gosto, de acordo com a pessoa em questão.’ Este apelo ao gosto aparece também na carta de Outubro de 1631, onde Descartes faz a seguinte analogia: “Assim como a cássia é definitivamente mais doce que azeitonas, mas não tão agradáveis ao nosso gosto.” A introdução da variabilidade de gostos é nova e não prevista pelo *Compendium*. (JORGENSEN, 2012, p. 8).

A contestação cartesiana, por mais estranho que possa soar, frente a essa tendência matematizante da relação entre afetos e harmonias não é amplamente discutida pelo pensador, tendo em vista que seu intento com a música é puramente científico. No entanto, em suas cartas com Mersenne pode-se perceber como a questão do gosto fica explícita; se por um lado Descartes identifica como o funcionamento da música teórica é puramente matemático por outro, a ideia do gosto subjetivo fica à margem de tal explicação. O julgamento que os sujeitos fazem diante de uma determinada harmonia, ou objeto, está disposto num plano subjetivo, portanto, de difícil conceituação universal. Não é por acaso que apenas na última obra do autor, *As Paixões da Alma* (1973), ele buscará tratar desse assunto.

Para que fique ainda mais explícito o ponto de divergência que Descartes representa frente à tendência sistematizante da teoria dos afetos do século XVII, e da sua obra musical, atentemo-nos para a maneira como o pensador afirma a variedade de interpretações possíveis dos sujeitos:

Para explicar o que eu quero dizer como ‘fácil e difícil para perceber pelos sentidos’ eu estabeleço a divisão de uma cama de flores. Se existe apenas um ou dois tipos de formas dispostos no mesmo padrão, elas serão absolvidas mais fácil do que se fossem dez ou doze dispostas em diferentes tipos. Mas isso não significa que um design pode ser chamado absolutamente mais bonito que outro. Para algumas pessoas pensa-se que um com três tipo seja o mais bonito, para outras será um com quatro ou cinco e por aí vai. Um que agrade mais pessoas pode ser chamado de mais bonito sem qualificação, mas não pode ser determinado. Em segundo lugar, o que faz com que algumas pessoas queiram dançar pode fazer com que outras queiram chorar. Isso é, porque ela invoca ideias em nossa memória: por exemplo, aqueles que no passado gostaram de dançar um certo tipo de melodia sentem um leve desejo de dançar no momento que escutam um tipo parecido; por outro lado, se alguém nunca tiver escutado a galliard sem que algum tipo aflição caia sobre ele, ele certamente se entristecerá quando ouvi-la novamente. Isso é tão certo que reconheço que se você chicotear (bater) cinco ou seis vezes um cachorro ao som de um violino, ele começará a uivar e correr assim que ouvir aquela musica novamente. (DESCARTES, 1991, p. 20).

Nesse termos, deve-se admitir mais uma faceta desse pensador, se por um lado ele está de acordo com seu lado cientista implicado na demonstração musical, por outro, apresenta certa inclinação

para uma tendência relativista, ou de valor estético, de que o gosto é algo subjetivo e, portanto não matematizável. Descartes descreve como a música a partir de uma divisão aritmética dos acordes e dos intervalos consegue incitar certos afetos e fazer com que o corpo venha a se movimentar, mas ainda assim, não existe uma relação direta e previsível entre a harmonia e os afetos.

Concernente aos argumentos colocados nesse artigo deve-se perceber como o filósofo modifica sua análise em relação à quantificação proposta pela teoria dos afetos no século XVII. Mudança que ocorre entre o ano de 1618, momento em que escreve sua primeira obra o *Compendium of Music*, e 1629 onde as afirmações anteriores começam a ser contestadas.

Outro ponto contundente foi desmistificar a falsa ideia de um Descartes ligado às artes, afinal, o motivo que o impulsiona a escrever um tratado de música está mais ligado as demonstrações matemáticas do que uma inclinação própria para a música. Deve-se ter em mente que a música desde os gregos anda em consonância com duas perspectivas: uma puramente racional, ou seja, a análise matemática, e outra, essa que entra em contato com as sensações, é o ato de suscitar afetos.

Em concordância com os argumentos apresentados nesse artigo, parece mais pertinente que seja o primeiro motivo, a matemática, que chamou a atenção do jovem filósofo. Importante lembrar que o tratado foi um presente prometido ao amigo matemático Isaac Beeckman, esse que ansiava por ver novas demonstrações matemáticas de Descartes.

Conclui-se então que existe a possibilidade de pensar em traços de uma teoria estética cartesiana, partindo do pressuposto da existência de uma dimensão do gosto, em especial, musical. Uma estética Moderna, que, como expressa Ferry em seu livro *Homo*

Aestheticus, leva em consideração a subjetividade para se estabelecer o que é agradável ou não. É uma relação pautada no objeto, que tem suas próprias características, e no sujeito, que ao receber as informações sobre o objeto afere o seu próprio conceito. Essa dimensão do gosto demonstra uma ruptura com os humanistas que precedem Descartes, e uma abertura para uma concepção estética que leva em consideração o julgamento do sujeito perante a obra.

Contudo, deve-se ter claro que tal concepção estética não é afirmada pelo filósofo, afinal, durante o século XVII, ainda não estavam consolidados conceitos como o de subjetividade ou da própria estética. Mas, a partir da mudança operada no seu pensamento, entre o seu primeiro livro *Compendium of Music* e as cartas que o filósofo troca com Mersenne, pode-se perceber como o pensador esbarra nessas questões, isto é, ele percebe que é impossível se afirmar matematicamente/metodologicamente a respeito do gosto.

Nesses termos, para se pensar em uma possível estética cartesiana deve-se ter como premissa a percepção do filósofo de que existem fatores externos que impedem uma análise baseada puramente no método, Jorgensen afirma sobre essa mudança cartesiana: '(...) (a) que a agradabilidade de um determinado intervalo musical (ou do metro, etc) depende de fatores extrínsecos, e (b) que não há uma conexão *essencial* entre a modo musical e esses efeitos na alma' (JORGENSEN, 2012, p. 6). Apesar de Descartes não ter escrito uma estética, os problemas com os quais ele se depara, em especial no que diz respeito à impossibilidade de se prever uma relação inequívoca entre harmonias e afetos, foram os mesmos que posteriormente irão possibilitar que se pense na estética tendo como premissa não mais o objeto, mas sim, a relação entre o sujeito pensante com o objeto.

NOTAS

¹Mestrando da Universidade Federal de Ouro Preto/Bolsa CAPES. E-mail: zaubob@yahoo.com.br

²Todas as traduções das obras em inglês são de minha autoria.

³Luc Ferry, em sua obra *Homo Aestheticus* (2003), nos mostra de que modo, a partir da Modernidade, o belo e o agradável não estão mais associados a uma propriedade intrínseca do objeto, ou a uma concepção cosmológica de conformidade com a natureza. Trata-se agora da sensação que o sujeito tem na relação com o objeto em questão. O belo, ou o agradável, passa a estar relacionado com uma questão de gosto, ele é particular, relativo e dependente da subjetividade.

⁴A teoria dos afetos será instituída em 1650, mesmo ano da morte de Descartes, pelo padre Athanasius Kircher em sua obra *Musurgia universalis sive ars magna consoni ET dissoni*, e será amplamente desenvolvida na Alemanha no século XVIII. Afirmamos que Descartes faz parte da teoria dos afetos, em especial no *Compendium*, tendo em vista que o padre Athanasius apenas institui o que era discutido pelos músicos desde o século XVI.

REFERÊNCIAS

DESCARTES, René. *As Paixões da Alma*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, 1ª Ed. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior.

DESCARTES, René *Compendium of Music*. American Institute of Musicology, 1961. Translation: Walter Robert.

DESCARTES, René. *O mundo (ou o Tratado da luz) e O homem*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2009. Tradução: César Augusto Battisti, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli.

DESCARTES, René. *The Philosophical Writings of Descartes, vol. III: The Correspondence*. Cambridge: CUP, 1991. Translation: John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and Anthony Kenny.

FERRY, Luc. *Homo Aestheticus: a invenção do gosto na era democrática*. Coimbra: Livraria Almedina, 2003. Tradução: Miguel Serras Pereira.

FUBINI, Enrico. *Estética da Música*. Lisboa: Edições 70, 2008. Tradução: Sandra Escobar.

FUBINI, Enrico. “Zarlino, Veneza e a música instrumental”. In: *Revista ensaios Ad Hominem — música e literatura*. São Paulo, v. 1, tomo II, p. 201-211, 1999.

HARNONCOURT, Nikolaus. *O Discurso dos Sons: Caminhos para uma nova compreensão musical*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. Traduzido do alemão por Marcelo Fagerlande.

JORGENSEN, Larry. “Descartes on Music: Between the Ancients and the Aestheticians”. In: *British Journal of Aesthetics*, vol. 52, n. 4, p. 407-424, Out. 2012. Disponível em: <http://bjaesthetics.oxfordjournals.org>

RELAÇÕES INTERNACIONAIS EM ERIC WEIL

Daniel Benevides Soares¹

RESUMO: Autor de influência kantiana e hegeliana, o tratamento do tema das relações entre os Estados no pensamento de Eric Weil pede que se recorra aos dois grandes filósofos alemães. Partindo de uma analogia com o modo como se dão as relações entre os indivíduos chega-se, em Hegel ao problema do estado de natureza em que se mantêm as relações entre as soberanias nacionais. Kant por sua vez também assinala o problema da tensão belicosa e da ameaça constante em que os Estados se mantêm uns em relação aos outros, propondo, como alternativa uma federação das nações onde possa prosperar um direito cosmopolita aceito por todos seus integrantes. Atento ao conflito entre a moral histórica de um determinado povo e a sociedade do “bem estar social” orientada pela técnica, Weil constata que a guerra não se apresenta como uma solução das divergências entre as nações que proporcione algum ganho histórico efetivo. A guerra, hoje, tornou-se dispendiosa e de resultados contraproducentes para os envolvidos, de modo que, em um cenário onde emergem organismos como a ONU, torna-se premente a pergunta sobre a possibilidade de uma moralidade universalmente válida no quadro conturbado das relações internacionais.

PALAVRAS CHAVE: Estado; Moral; Razão Universal.

ABSTRACT: From the known Kantian and Hegelian influence, addressing the topic of relations between States in the thought of Eric Weil demands to resort to the two great German philosophers. In Hegel's philosophy, the analogy of how the relationships between individuals come up embodies the problem of the state of nature that remain in the relationship between national sovereignties. Kant also highlights the problem of warlike tension and the constant threat that States remain against each other, proposing as an alternative, the federation of nations where a cosmopolitan law accepted by all of its members can thrive. Mindful of the conflict between the historical moral of a particular people and a society of "welfare state" driven by technique, Weil notes that war is not presented as a solution to the disagreements among nations capable to provide effective historical gain. The war today has become costly and counterproductive results for those involved, so that, in a scenario where organisms like the UN emerge, it becomes a pressing question about the possibility of an universally valid morality within the troubled international relations.

KEYWORDS: State; moral; universal rationality.

Apresentar Weil como um pensador *kantiano pós-hegeliano*, definição bastante famosa, ilustra a metodologia da qual nos servimos nesse trabalho; antes de chegarmos propriamente a Weil, visitamos as discussões de Hegel (bem como sua crítica a proposta kantiana de uma Liga ou Federação das Nações presente no projeto filosófico da *Paz Perpétua*) e de Kant sobre as relações entre os Estados. Faz-se por bem salientar que, no que concerne ao momento hegeliano do itinerário nos apoiamos, sobretudo, na leitura weiliana da *Filosofia do Direito* extraída da obra *Hegel e o Estado*.

Para se chegar ao problema das relações entre os Estados, faz-se por bem primeiramente deter-se sobre o Estado. O Estado não é bom simplesmente por ser Estado. Ele fornece o espaço de ação concreto, realizado historicamente, onde o direito e a moral podem efetivar-se tendo em vista a liberdade. Para Weil, o Estado hegeliano “tem um só fim, o fim acima do qual nenhum é pensável: a razão e a realização da razão, a liberdade” (WEIL, 2011, p.55).

A racionalidade presente no Estado como, por exemplo, no direito, é rigorosa e vai além do campo da opinião. Afirmar Hegel na *Filosofia do Direito*: “O Estado não pode, pois, reconhecer a certeza moral em sua forma particular, isto é, como saber subjetivo, tal como não possuem valor, na ciência, a opinião subjectiva, a segurança e a invocação de uma opinião subjectiva” (HEGEL, 1986, p. 118).

O que Weil nos esclarece a esse respeito no pensamento hegeliano é que mesmo minha mais ferrenha opinião pessoal não pode servir de base para as deliberações feitas nas organizações estatais, apenas a regra universal, aceita por todas as consciências individuais enquanto igualmente racionais.

Para tratar das noções do dever de mútuo reconhecimento entre os Estados em Hegel é importante analisar os mesmos conceitos nas relações concernentes aos indivíduos no interior de um Estado particular.

A analogia de um povo organizado como um único indivíduo moral não é propriamente uma novidade, podendo remontar, sem querer incorrer em anacronismos, pelo menos até Cícero: “Nos povos, como nos indivíduos, não há cidade tão imbecil que não prefira imperar com a injustiça, a cair pela justiça na servilidade” (CÍCERO, 1985, p. 178);

Mas, posto que falamos da República, os exemplos públicos nos serão de mais utilidade; e, já que os princípios de direito são idênticos para as nações e para os indivíduos, julgo preferível dizer alguma coisa da marcha política de um povo (CÍCERO, 1985, p. 177).

Comparar os Estados nas suas relações com indivíduos contribui, por cotejamento, com o exercício de analisar suas relações e os problemas que elas trazem consigo. Nisso se dá a importância da noção de reconhecimento no interior do Estado, pois analisando esse conceito como ocorrendo entre os indivíduos, que podemos melhor atentar para as aporias do reconhecimento nas relações entre os Estados. A noção de reconhecimento, de grande valor para a manutenção da possibilidade de uma racionalidade no interior do Estado, entre as pessoas plurais, se dá como uma mediadora entre as muitas vontades individuais. O desfecho da história para Hegel se dará quando os indivíduos se reconhecerem mutuamente. Esse conceito de reconhecimento será um ponto importante da dinâmica das relações entre os Estados não apenas para Hegel, mas também para Kant e para Weil.

No interior do quadro de reconhecimento mútuo, o conceito de satisfação é um indicativo de uma organização racional do Estado, posto que proporciona a universalidade entre as múltiplas vontades. Isso se dá quando as várias vontades convergem para o universal, realizadas segundo

o princípio da satisfação, ou seja, quando elas reconhecem um interesse comum e se coadunam em direção a ele.

Ter em mente esses conceitos preliminares ora apresentados será um aparato importante para tratarmos das relações internacionais em Hegel, pois para ele, o Estado, no que tange a sua soberania para o exterior, existe como *indivíduo* soberano: “Nesta determinação tem o Estado a individualidade que existe essencialmente como indivíduo e, como indivíduo real imediato, no soberano” (HEGEL, 1986, p. 270).

A possibilidade do reconhecimento ensejado pela satisfação almejada pela diversidade dos indivíduos, não elimina a perspectiva dos conflitos que podem ocorrer entre os indivíduos e entre os indivíduos morais que são os Estados. Esse intrincado panorama de conflitos está intimamente relacionado com a soberania de cada nação. O Estado é apontado por Hegel como ser para si: “Como ser para si exclusivo, a individualidade aparece na relação com outros Estados, relação em que cada um é autônomo perante os outros” (HEGEL, 1986, p. 270). Essa soberania autônoma dos Estados uns em relação aos outros interessa a nossa discussão, pois a soberania é um momento que deve ser conquistado.

Se esse momento não se consolidar plenamente, dá-se o ensejo para a invasão por parte de outros Estados. Os conflitos ocorridos dentro de um Estado possuem influência nas relações internacionais. A política externa de uma nação está intimamente atrelada às determinações de sua política interna. Hegel faz uma analogia entre o Estado e um organismo biológico na compreensão da importância do fenômeno das desavenças internas (HEGEL, 1986, p. 272): um corpo biológico pode sofrer com o desarranjo interno de suas funções, o que pode inclusive resultar em colapso para o organismo, que deve

estar com sua saúde coesa para resistir a ataques externos. A coesão interior, portanto, é importante para a preservação da soberania no contexto do inevitável contato com outras soberanias. Mesmo ante a perspectiva de degeneração em guerra, os Estados mantêm forçosamente relações entre si.

É nas relações entre as soberanias que se dá o reconhecimento entre os Estados². Para afirmar-se enquanto Estado particular, um Estado deve necessariamente ser reconhecido pelos demais. Hegel apresenta um paradoxo interessante: é apenas nas relações com outras soberanias que um Estado pode ter sua legitimidade reconhecida, mas dentro do âmbito dessa mesma relação indispensável, caso não consiga fazer valer sua própria soberania, ele pode tê-la violada por outros Estados. Ao reconhecer a independência e a legitimidade de um Estado, em última instância, reconhece-se a autonomia de sua política interna, ainda que esta possa desencadear a violação de outra soberania que por sua vez reconheceu a primeira. Essa política de reconhecimento recíproco resguarda a possibilidade de uma guerra de defesa contra eventuais agressores, já que o movimento para o exterior pode ocorrer ao sabor das particularidades de cada Estado, ocasionando um estado de tensão e instabilidade, diante do qual convém perguntar sobre a possibilidade da manutenção de uma condição de paz entre as soberanias.

Kant apresenta no seu projeto filosófico *Para a Paz Perpétua* certas condições para a manutenção de relações pacíficas entre as soberanias. Kant elenca condições proibitivas e afirmativas para as relações internacionais, tais como a abolição do uso de envenenadores e o desaparecimento progressivo de exércitos profissionais.

Kant também considera o Estado como um indivíduo moral, de modo que condutas normativas que servem aos

indivíduos devem ser aplicadas na filosofia política, como, por exemplo, a proibição de tratar outra pessoa moral como mero objeto ou propriedade de outro Estado: “Anexá-lo, porém, como enxerto a um outro Estado, ele que tinha como tronco sua própria raiz, chama-se anular sua existência como pessoa moral e fazer da última uma coisa [...]” (KANT, 2010, p. 15).

Esse reconhecimento do Estado como pessoa moral, contudo, não equivale a tomar as relações entre os Estados como sendo pautadas em sua maior parte pela moralidade. Para Kant, uma situação pacífica não corresponde a condição natural das relações entre as soberanias “que é antes um estado de guerra, isto é, ainda que nem sempre haja uma eclosão de hostilidades, é contudo uma permanente ameaça disso” (KANT, 2010, p. 23).

Uma condição de ameaça se dá, dentro do contexto de um povo em particular, por conta da ausência de leis de Estado, cuja autoridade, quando firmada, torna-se superior a dos indivíduos e elimina essa situação de ameaça. Tal argumento também se aplica às relações entre os Estados quando considerados como pessoas morais, pois, como os indivíduos antes da passagem para a sociedade civil, os Estados estão fisicamente em relação uns com os outros e em estado de natureza, e posto que não haja um poder que esteja acima dos Estados, durante um conflito, o justo e o injusto acaba sendo decidido no decorrer da campanha e a vitória faz às vezes de um tribunal de direito.

O projeto kantiano tenciona abolir esse estado de guerra (ou de natureza) entre as soberanias, por meio de um Estado internacional baseado em um direito cosmopolita, sendo necessário para tanto que as soberanias abriam mão da liberdade de atacarem-se mutuamente em favor de “leis públicas de coerção e assim formem um (certamente sempre crescente) *Estado dos povos*” (KANT, 2010, p. 36).

Não se trata da defesa de um Estado único que engoliria as particularidades das nações atomizadas, mas uma Liga ou Federação das Nações baseada em uma constituição cosmopolita que preservasse a diversidade dos povos:

A tarefa, portanto, não seria a de transformar várias nações numa só, mas de criar uma Sociedade Legal das Nações — uma organização de nações unidas pelos mesmos conceitos jurídicos e rigorosamente submetidos a eles (ROSENFELD, 2004, p. 96 e 97).

A Federação das Nações visa, precisamente, impedir que os poderosos da Terra, tendo em vista o poder, submetam outros povos diferentes de si. Essa realidade, para muitos, inconfessável, deve ser evitada pelo direito cosmopolita, alicerçado em duas condições: o princípio formal e o princípio da publicidade.

Nas relações entre os Estados, Kant defende a validade também de um princípio formal que não esteja sujeito a condições instáveis de fins almejados: “age de tal forma que tu possas querer que tua máxima deva tornar-se uma lei universal (seja qual for o fim que se quiser)” (KANT, 2010, p. 68).

Para Kant, as pretensões jurídicas, para serem consideradas *justas*, devem necessariamente poder ser divulgadas publicamente, pois uma lei do direito que não pode ser conhecida publicamente não pode ser tida como justa: “*Todas as ações relativas ao direito de outros homens cuja máxima não se conciliar com a publicidade são injustas*” (KANT, 2010, p. 76).

Para Kant, a associação federativa torna possível a união da política com a moral, tida como alternativa juridicamente compatível com a manutenção da liberdade dos Estados: “Isto significa, então: ‘visai primeiramente ao reino da razão pura prática e à *justiça*, assim vos será dado por si mesmo vosso fim (o benefício da paz perpétua)’” (KANT, 2010, p. 68).

Kant fala em favor de um direito cosmopolita que regule o direito internacional e impeça as desavenças entre os povos. A crítica de Hegel a proposta kantiana pode ser definida, basicamente, através de dois dos seus elementos: os conteúdos particulares e empíricos dos diversos Estados e a constituição mesma do Estado em si, fim acima do qual nenhum outro pode ser pensado.

O fundamento de um direito universal dos povos difere bastante do conteúdo particular dos contratos, tratados e acordos internacionais firmados entre as nações. Os Estados, para Hegel, encontram-se em condição de natureza, não obstante, mesmo nessa situação subsiste uma ligação entre as soberanias, dada pelo mútuo reconhecimento. Pode-se falar em um direito internacional, como a pretensão de respeito aos tratados assinados em comum, mas não de um direito cosmopolita nos moldes kantianos.

O Estado hegeliano enquanto realização da liberdade é o fim acima do qual nenhum outro pode ser pensado, de modo que um poder que paire sobre a contingência dos seus tratados e regulamente as relações entre os Estados é impossível, dado que se mantém apenas no nível do dever ser, pois o que se verifica realmente “é uma sucessão de situações conforme a tais tratados e de abolições de tais tratados” (HEGEL, 1986, p. 277). Sob essa perspectiva, Hegel defende que não há garantias sequer que esses tratados não sejam violados, ou que, situação que Kant repudia, eles já não tragam em si a intenção secreta de sua ruptura. Afirma Hegel:

A concepção kantiana de uma paz eterna assegurada por uma liga internacional que afastaria todas as dificuldades como poder reconhecido por cada Estado, assim impossibilitando a solução que a guerra traz, supõe a adesão dos Estados: teria esta que assentar em motivos morais subjectivos ou religiosos que

dependeriam sempre da vontade particular, e estaria, portanto, sujeita à contingência (HEGEL, 1986, p. 277).

Hegel não reconhece um poder situado acima dos Estados que possa atuar como árbitro. O campo das relações entre os Estados, além disso, é pautado pela vontade particular dos Estados, cuja variedade dos conteúdos torna impossível prever o que será o estopim de um conflito. Acima dos indivíduos o Estado pode atuar como mediador das múltiplas vontades em choque, mas, nas relações entre os Estados, apenas a história pode atuar como tribunal “A história é o tribunal do mundo, quer dizer, o único juiz dos Estados é a história do mundo e o critério é o seu resultado, o seu desenvolvimento” (WEBER, 1993, p. 167).

Kant e Hegel admitem a presença de um mútuo reconhecimento entre as nações, mas discordam sobre a possibilidade da presença de um direito cosmopolita que regule as relações entre as soberanias estatais. Não obstante, ambos os autores reconhecem que essas relações se dão em um estado de natureza. Desta feita, tendo em vista isso, convém perguntar sobre a possibilidade de alguma norma regulativa além do tribunal da história e da confiança na marcha do Espírito. Convém perguntar também de que maneira as concepções de Kant e Hegel se aproximam das idéias do próprio Weil sobre a necessidade de uma moralidade presente nas relações internacionais.

Weil admite que os problemas internos acabam interferindo na política, mas isso não esgota o tratamento do tema das relações internacionais, embora esse dado corresponde a uma realidade. Para Weil, não se pode perder de vista os conteúdos factíveis e as tradições culturais plurais das nacionalidades. A visão weiliana é pautada por uma tentativa de articulação dos conceitos de Estado mundial e de Estado nacional, com o

peso de suas particularidades. Essa articulação é problemática precisamente por conta desses conteúdos particulares que colocam os Estados em uma situação de constante tensão.

Weil trata os Estados como indivíduos morais e também admite uma condição de natureza nas relações entre os Estados:

O estado de natureza, com efeito, é um estado de violência; não que ele ignore toda associação, mas ele não conhece nenhuma lei que, desejada por todos, valha para todos; o bel-prazer e as forças de cada indivíduo constituem ali a totalidade e os limites da ação [...] (WEIL, 2012, p.112).

A relação entre os Estados, portanto, é facilmente verificada como sendo perpassada por guerras ou ameaças de guerra, basta observar a quantidade de conflitos bélicos que atualmente se desenrolam hoje ao redor do mundo.

O panorama das relações internacionais atual contém a presença de elementos que inexistiam tal qual se apresentam hoje na época que Hegel e Kant trataram a temática. Podemos citar como exemplos a presença de organismos *inter-nacionais* (agências financeiras, organizações multinacionais) bem como o foco no desenvolvimento sócio-econômico alicerçado em uma cultura geradora do chamado 'bem-estar-social'. Essa cultura, embora aumente a racionalização presente na sociedade devido a busca de conquistas materiais, desse modo opondo-se a guerra, acaba ela própria gerando um tipo novo de violência, a violência gratuita oriunda do tédio e do vazio dos indivíduos. A cultura de 'bem-estar-social' diferentemente do conteúdo das culturas tradicionais dos Estados, não proporciona um sentido à vida do indivíduo; não obstante, lembremos que são precisamente esses conteúdos particulares que ensejam toda sorte de conflitos

entre as nações. Ante esse paradoxo o indivíduo moderno deseja não apenas as conquistas da economia moderna oriunda da cultura do ‘bem-estar-social’ como também a depuração dos conteúdos irracionais presentes nas morais tradicionais, de modo que ele não se torne vazio e carente de conteúdo.

Em outras palavras, o que ele quer é um Estado mundial democrático, isto é, um órgão internacional capaz de gerenciar a sociedade técnico-econômica mundial sem, com isso, perder o sentido da vida tradicional das comunidades nacionais (COSTESKI, 2009, p.254).

O impasse do Estado mundial democrático, conciliador das diferentes formas de cultura que e preserve seus benefícios sem conservar seus malefícios, se dá ante a uma dúvida capital: é possível chegar ao sentido universalmente válido segundo critérios sensatos comuns mesmo em meio a vertiginosa pluralidade de sentidos presentes nos múltiplos Estados históricos? É possível que, estando em contato umas com as outras, as morais particulares entrem em choque. Essa possibilidade não é ignorada por Weil, bem como a de uma moral totalitária que use a desculpa do Estado mundial democrático para tentar se impor as demais ignorando uma discussão sobre a universalidade.

Diante dessa dificuldade, deve-se por bem saber detectar “uma moral que se tornou imoral, por ter permanecido a moral de um mundo que não existe mais” (WEIL, 1990, p.315), cuja comunidade a qual pertence, caso deseje sobreviver, deve adaptar-se às exigências de um mundo em transformação ou empreender uma guerra de auto-afirmação. Esse exemplo suscita a pergunta sobre como então se adotará o sentido (universal e sensato) que irá diferir de *um* sentido particular encontrado já nas morais tradicionais.

Existe, ainda que remotamente, a possibilidade do advento de um monstro tirânico mundial, já que a opção pela insensatez e pela irracionalidade é sempre possível (PERINE, 1987, p. 52), mesmo no âmbito das individualidades estatais, como ocorre — muito frequentemente — nas individualidades humanas. Mas uma possibilidade não significa necessariamente probabilidade: “A função primeira do Estado mundial democrático é possibilitar a educação para a razoabilidade e para a moralidade” (COSTESKI, 2009, p. 255). A proposta weiliana, portanto, aproxima-se de uma moral universal formal que tem como característica uma “educação pela e para a racionalidade” (COSTESKI, 2009, p. 256). Essa orientação pela racionalidade não visa extinguir as comunidades, mas depurá-las em uma conciliação universal, salvaguardando suas características que devem ser celebradas, como a possibilidade de oferecer um sentido concreto à existência dos indivíduos empíricos, sentido esse que o cálculo em si é incapaz de oferecer. Caberia ao Estado mundial conciliar os dois pólos do pêndulo: as conquistas e exigências do cálculo econômico e a irracionalidade que ainda habita as morais tradicionais. É necessária uma razão moral sensata, posto que a neutralidade da razão técnica pode ser utilizada como uma forma de violência instrumentalizada.

O Estado mundial enfrenta o desafio tanto de assegurar as conquistas do ‘bem-estar-social’ quanto a tradição histórica das comunidades particulares, de modo que o que entra em questão aqui não é o mero estabelecimento de uma gigantesca burocracia global, passível de tornar-se um monstro amoral movido pelo cálculo e pela técnica, mas a necessidade de uma moral universal que assegure as particularidades de cada nação com a condição que cada uma delas, por sua vez, respeite a liberdade universal.

Não se trata aqui de escolher por um determinado caminho entre duas veredas, optando ou pela moral ou pelo cálculo, mas de abrir uma terceira alternativa, que fuja do dualismo guardando o melhor dos dois mundos. O Estado mundial aparece como o lugar dessa alternativa, pois, do contrário, permanece a conjuntura do estado de natureza nas relações entre as nações, da qual nada mais de proveitoso pode advir para a história. Em uma época em que a espécie possui tecnologia suficiente para destruir várias vezes o planeta, a resolução de conflitos internacionais por meio da guerra torna-se uma solução catastrófica e pouco eficiente.

Em outras palavras, a guerra hoje não pode mais ser considerada como um motor do progresso histórico, como era para Kant e Hegel, mas apenas um fator de destruição e de desestabilização das relações internacionais (COSTESKI, 2009, p. 252).

O passo em direção a essa terceira alternativa, contudo, não é desinteressado. Os Estados, assim como os indivíduos no interior de um Estado particular, se vêem inclinados a abandonar a condição de natureza porque lhes é mais *interessante*:

Nesse ponto ele se comporta como o cidadão membro da sociedade, que preferiria usar de violência para alcançar seus objetivos naturais e passionais e que renuncia a isto, não por convicção moral ou bondade, mas porque seria um mal negócio: a violência, mesmo quando ele não a sofre diretamente, destrói, e o que ele pode esperar de uma sociedade trabalhando pacificamente é superior à expectativa que poderia ter de conservar o que adquiriu violentamente numa sociedade desordenada, para não falar da ameaça que constitui para ele a reação inevitável

da sociedade a toda ação violenta. O Estado individual, e isto vale para todo Estado moderno, chegou a mesma conclusão: o preço de uma vitória pela violência supera o valor do que se põe em jogo (WEIL, 1990, p. 302).

No estado de natureza, muitas vezes o Estado se vê obrigado a guerrear para evitar que lhe usurpem sua soberania; dentro dessa condição, não há escolha, ou melhor, o Estado que, atacado, resolva não responder com violência, acabará abrindo mão da própria existência enquanto nação particular. Desta feita, o Estado mundial apresenta-se como alternativa a condição de natureza e de guerra dominante nas relações internacionais. A universalização sensata e racional objetiva um acordo moral entre as nações por meio de um diálogo conciliador e democrático, realizado por cidadãos universalizados balizados pelos mínimos parâmetros necessários para a implementação dessa realidade. Contudo, não se quer dizer com isso que a perspectiva do Estado mundial não apresente problemas.

Primeiramente, deve-se levar em conta a verossimilhança da universalização desses cidadãos como uma possibilidade, tanto por meio das condições empíricas (como estruturas políticas, legislação e condições econômicas) quanto segundo a vontade dos mesmos, pois Weil salienta a sempre terrível possibilidade de um indivíduo recusar voluntariamente a conduta sensata e a razão. Além disso, os Estados, como os indivíduos que são, podem se “considerar como portadores da moral mais pura e, com isso, querer impor sua moral para outros povos” (COSTESKI, 2009, p. 273). Talvez o estado natural da relação entre os homens seja mesmo o estado de guerra (o homem não cansa de oferecer abundantes exemplos dessa verossimilhança); talvez a proposta de um Estado mundial permaneça apenas em nível regulativo,

como um ideal que não necessariamente será realizado. Porém, a mundialização da sociedade, não obstante, segue como um dado cada vez mais palpável, de modo que a filosofia deve se debruçar sobre ele, pois um homem se pronuncia sobre seu tempo mesmo quando se recusa a dizer qualquer palavra sobre ele.

O Estado mundial democrático weiliano não existe para si mesmo, mas para os indivíduos racionais e os Estados nacionais. O Estado mundial enquanto uma alternativa factível depende dos esforços de indivíduos universalmente racionais e governantes sábios, prudentes e sensatos. Isso pode ser esperar em demasia do gênero humano. Porém, julgamos que uma realidade onde os indivíduos estejam libertos de preocupações materiais e do jugo mefítico da guerra seja preferível àquela onde ambos os problemas sejam uma constante, o que impele no sentido ao menos da *tentativa* de sua realização. Nos nossos dias, germinaram algumas instituições cujas finalidades são oferecer de alguma maneira uma mediação no âmbito das relações internacionais. Instituições como a Unesco, pelo menos formalmente, adotam uma postura e uma constituição filosófica, demonstrando em algum nível a importância da presença da moralidade como cimento das relações inter-estatais:

Todos os Estados que aderem às cartas dessas instituições internacionais, se comprometem, em princípio, *filosoficamente*, a reconhecer e a pôr em prática de maneira efetiva algo como a filosofia e uma certa filosofia do direito, dos direitos do homem, da história universal etc (DERRIDA, 2004, p.14).

Não é possível, entretanto, assegurar que as relações entre os Estados saiam do impasse da condição de natureza, do império das arbitrariedades. A filosofia não faz previsões,

não no sentido de selecionar e defender uma dogmática para o futuro. Contudo, vale frisar que a possibilidade de que a paz entre as nações se realize apenas no grande cemitério do gênero humano de que fala Kant ganha mais consistência quanto menos se trabalha em sua direção contrária.

NOTAS

¹Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará/Bolsista CNPQ.

²“Assim como o indivíduo, sem a relação com outras pessoas, não é uma pessoa real, assim o Estado, sem relação com outros Estados, não é um indivíduo real” (HEGEL, 1986, p. 276).

REFERÊNCIAS

COSTESKI, E. *Atitude, violência e Estado mundial democrático*; São Leopoldo: Unisinos; Fortaleza: Edições UFC, 2009.

CÍCERO. M. T. *Da República*; São Paulo: Abril Cultural, 1985.

DERRIDA, J. O direito à filosofia do ponto de vista cosmopolítico. In: Guinsburg, J. (Org.) *A paz perpétua: um projeto para hoje*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do direito*; Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

KANT, I. *A paz perpétua: um projeto para hoje*; São Paulo: Perspectiva, 2004.

KANT, I.. *À paz perpétua*; Porto Alegre: Editora L&PM, 2010.

PERINE, M. *Filosofia e violência*; São Paulo: Edições Loyola, 1987.

ROSENFELD, A. O problema da paz universal: Kant e as Nações Unidas. In: Guinsburg, J. (Org.) *A paz perpétua: um projeto para hoje*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

WEBER, T. *Hegel: liberdade, Estado e história*; Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

WEIL, E. *Filosofia política*; São Paulo: Edições Loyola, 1990.

WEIL, E. *Hegel e o Estado*; São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

WEIL, E. *Problemas kantianos*; São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

IMAGE AND IMAGERY IN IMAGINAL PSYCHOLOGY¹ (MENTAL IMAGE AND THEORY OF SCIENCE)

Ales Vrbata²

ABSTRACT: This paper deals with theoretical concepts of image and imagery in foremost imaginal psychologists (James Hillman, Michael Vannoy Adams). Attributing primary epistemological status to image and imagery, archetypal/imaginal psychology school developed (both within philosophy and psychology) new theory of image and imagery, questioned older thesis about derivative and secondary epistemological status of image (image as imprint within human psyche, derivative of primary sensations). Using Jung's concept of autonomous psyche of essentially archetypal nature, Hillman started to question Jung's concept of "Self" as the central archetype that — for him — symbolized sort of disguised traditional monotheism (Christian God, Jewish Yahweh etc.) similarly to Freud's sexuality (id) or central cultural myth (Oedipus myth). Archetypal/imaginal psychology defends essential sovereignty and equality of all images (liberty to imagine considers as the first and the most important liberty of human being) and imagery and resultant polytheist psychology. Such direction that took place within Jungian Studies and give birth to imaginal psychology coincided with the development in different fields: in philosophy and theory of science. Derrida's and Feyerabend's rejection of ultimate referential frame is not identical with but parallels Hillman's and Vannoy Adam's discovery of fantasy

rules of the psyche. This paper also discusses similarities and differences in Hillman and Feyerabend and their concepts of paradigmatical cultural shift from culture and science dominated by “monotheist psychology” to that dominated by “polytheist psychology” where all images are treated equally.

KEYWORDS: Mental Image(s); Reality; Epistemology; J. Hillman; M. V. Adams; Post-Jungians; Feyerabend; Theory of Science.

RESUMO: O seguinte artigo trata dos conceitos teóricos da imagem e da imaginação em psicólogos preeminentes da imaginação (James Hillman, Michael Vannoy Adams, Rafael López Pedraza). Atribuindo a primazia epistemológica a imagem e a imaginação, a escola da psicologia arquetípica desenvolveu a nova teoria da imagem e da imaginação, questionou a tese mais velha da natureza derivada e secundária do estatuto epistemológico da imagem (como impressão na psique humana, o derivado das sensações primárias). Usando o conceito da psique como entidade autónoma e de essência arquetipal do C. G. Jung, Hillman começou a questionar o conceito de “Self” como o arquetipo central que — no seu entender — simbolizou certa camuflagem do monoteísmo tradicional (Deus cristão, Javé judeu etc.) semelhante à sexualidade freudiana (*id*) ou ao mito central cultural (mito de Édipo). A psicologia arquetipal sustenta a soberania essencial de todas as imagens (liberdade de imaginar considera a primeira e a mais importante liberdade do ser humano), a imaginação e a psicologia poli-teísta dela decorrente. Uma atitude assim evoca muitas questões não só no campo da psicologia (quanto individual tanto coletiva) mas também dentro da filosofia/teoria da ciência ou epistemologia.

PALAVRAS-CHAVE: Imagem Mental; Realidade; Epistemologia; J. Hillman; M. V. Adams; Pós-Junguianos; Feyerabend; Teoria da Ciência.

“The psyche creates reality everyday,” Jung says. “The only expression I can use for this activity is fantasy”. If, as Jung succinctly says, “image is psyche” and if the psyche creates reality, then what creates reality is the image.

Michael Vannoy Adams

Today we know that imagery has the same importance or even more importance than other fundamental mental functions of human personality. Paul Kugler, for example, locates imagination in the basis of human self-consciousness, speaking, memory, dreaming, writing etc. Without that no art, no science or culture would be possible, and, certainly, there would be no humanness (KLUGER, 2008, p. 85). Nevertheless, during almost all the history of the West human imagery was considered epiphenomenon, sort of derivative and unessential secondary product of human mind. Starting with tradition of western epistemology (Plato) imaginary and image were considered misleading, vague entity, source of misunderstanding, vagueness, uncertainty, confusion. But imagery makes part of human nature and surely plays its role not just in subjective but also in external world of man. Taking imagery seriously is quite contemporary phenomena. Omitted and ignored by scientific disciplines, imagery was frequently restricted to art, religion, eventually to “pseudoscientific disciplines”. Tradition of western philosophy and suspicious attitude to imagery overlap almost from the very start of that tradition. Ironically, it was German rationalist philosopher Immanuel Kant, who initiated great liberating process of human imagery from its subjugation to rationality. His *einbildungskraft* and after him European romanticist

movement finally led to admitting imagination its legitimate status both in human psyche, psycho-logy and in epistemology.

In following lines I shortly expound principle of rationality and material reality as an epistemological principle dominating for most part of Western history of ideas whose unshakable status started trembling already during 18th century with David Hume and Immanuel Kant. Nevertheless, vis-à-vis industrial revolution and technological progress neither romanticist cultural revolution nor German *Naturphilosophie*³ did supersede rationalist, progressist and technological vein of the 19th century (ELLENBERGER, 1970, p. 224-228). Sigmund Freud's psychoanalysis — considering unconscious merely derivate of conscious ego and inspired by natural sciences — remained faithful to what we could call reality principle and fantasy and that is why it viewed imagination with considerable suspicion. Jung, contrary to Freud, conceded to unconscious autonomy, independence, knowledge, and creativity which drew him nearer to German romanticist philosophers and to the idea that psyche is composed of images. Similarly to today's post-Jungians he also referred to European romanticism and to Christian as well as pre-Christian thinkers who had valued spontaneously emerging mental images.

Different attitudes of Freud and Jung can be attributed to their different personalities but to their different relation to philosophy as well. Even though Jung had love-hate relationship with philosophy⁴ already as youth had become completely absorbed in history of ideas whereas Freud deliberately avoided reading philosophical texts (KLUGER, 2008, p. 85). In introductory pages of *Psychological Types* (1921) Jung presented quite extensive commentary to western history of ideas. Philosophically Jung

considered himself Kantian thinker — whereas Freud considered mental images representations of instincts, Jung conceived them as primary phenomena of autonomous psyche, i.e. entities similar to Kant's *a priori* structures (time, space, number etc.).⁵ But Kantian subject could not envisage collective unconscious or unconscious processes. Here the missing link between Kant and Jung offer German romanticists, *naturphilosophie* or Arthur Schopenhauer. While Jung did not refer to Hegel,⁶ he did so very often to Hegel's rival Schopenhauer. It seems that it is just Schopenhauerian influence that overarches Kantian (Enlightened) and Freudian (psychoanalytic) influence in Jung. It could be even said that Schopenhauer was that kindred kind of philosopher who fits into Jung's idea of philosophy and philosophizing sufficiently bonded with life itself. Moreover, if we take into consideration that Jung was one of those few thinkers exceptionally imaginal and pictorial in their cognitive processing, he certainly found in Schopenhauer important ally. Schopenhauer was one of those few philosophers who paid attention to dreams, mental images and imagery. The very title of Schopenhauer's masterpiece *Die Welt als Wille und Vorstellung* (The World as Will and Idea) from 1819 reveals how much attention he paid to human imagery. "*Vorstellung*" is sometimes translated as "*idea*" but literally means "*placed before*" and better could be translated as "*representation*".⁷ By "*vorstellung*" Schopenhauer means phenomena, representations emerging from unconscious and identified or intuited as images. Whatever philosophical concept or work of art is preceded by mental images. As writer Schopenhauer repeatedly used his mental images and imagery — just like Jung. According to Schopenhauer both for artist and philosopher imagery is in-between that could enlarge subjective consciousness beyond particular objects or images to "*timeless*

subjects of knowing” (1958, p. 199): *Urbilder* or *Musterbilder*, “*prototypes*” or “*archetypes*”. In this Schopenhauer is Platonic philosopher (after all not just once referred to “*divine Plato*”).

Schopenhauer was one of those thinkers who intuited existence of unconscious dimension of human subjectivity. Together with romanticist pioneers of depth psychology (C.G. Carus, G. H. von Schubert, I.G.V. Troxler, G.T. Fechner or J. J. Bachofen) and romanticist artists were also one of great de-constructors of enlightened subject: “Locke goes too far in denying all innate truths inasmuch as he extends his denial even to our formal knowledge — a point in which he has been brilliantly rectified by Kant ...”⁸

Jung’s psychology is an example of synthesis of Enlightened (rationalist) and romanticist (irrationalist) tradition. Even though Jungian archetype can be similar to innate ideas, Jung highlights that archetypes equate innate ideas. These are forms, non-actualized potentialities of ideas and images, that must be first actualized by means of experience. According to Jung archetypes can be understood as “innate possibilities of ideas”, they are “similar to the Kantian categories”: “give definitive form to contents of themselves, they give definitive form to contents that have already been acquired” by means of experience (1970b, p. 10-11).

BEYOND REFERENTIALITY: KANT, DERRIDA, JUNG

As it was suggested above, Kant was linear ancestor of Jung’s structuralist concept. Confronted with Hume’s arbitrary fictionalism, in the first edition of *Die Kritik der Reinen Vernunft* Kant emphasized autonomous nature of human mind in the cognition process: reason and perceptions are produced by imagery (*Einbildungskraft*). Till then mental imagery was conceived as 1) reproductive and 2) located in conscious. Conceiving mental images as primary creative

phenomena of human mind and placing synthetic a priori categories beyond human reason, Kant revolutionized both relation between reason and mental imaging and approach to process cognition and thinking. Shortly, imaging is necessary precondition of all the knowledge. Kant's liberation of image was later exploited by new romanticist movements in different parts of Europe and later, in the beginning of 20th century, Sigmund Freud immersed himself to the study of fantasies, dreams and associations. In Freud notion of "*human subject*" spanned till then merely intuited dimension. It was not until Jung discovered autonomous dimension of psyche and its images as the source of human experiences. Its capacity to produce images started to be considered intermediary between ego-consciousness and the world of outer and inner objects. Thus mental imaging got completely new role and changed also concept of so-called reality. It does not rest in Platonic eternal ideas, transcendent divinity or matter any more. Reality became function of psychic imaging. Thus, human life consists in psychic images, and experience of reality results from psyche's capacity to produce images.

The psyche creates reality every day. The only expression I can use for this activity is fantasy ... Fantasy, therefore, seems to me the clearest expression of the specific activity of the psyche. It is, pre-eminently ...[a] creative activity. (JUNG, 1970a, p. 51-52).

Experiencing inner and outer world takes place in images whose source transcends conscious psyche. "Reality" thus got paradoxical quality. First, it resulted from psyche's capacity to produce images, secondly, imagery became place of origin of meaning (whereas during most part of Western philosophy tradition the ontological status of imagery was derivative).

Approximately in the middle of the 20th century post-modern critique of Western epistemology was introduced in continental philosophy. Then Foucault and Derrida focused on the old problem of fundamental platform of act of interpretation. In other words they opened old question of metaphysical background of act of interpretation. Ancient and medieval philosophy understood universals as referring to ultimate transcendent reality. Much like reproductive theory of images referred to transcendent/metaphysical idea/form/archetype. Reproductive theory of image was fundamentally shaken by Hume who led it *ad absurdum*, thus removed all metaphysical scaffolding and exposed it to epistemological solipsism. Derrida did something similar with the language: started questioning reproductive concept of language and removed its reference to ultimate/transcendent “reality” whatsoever.

If Hume inquired for “reality” behind inner and outer images, Derrida inquired for “reality” behind language. Like that medieval dispute between realism (referential models of “reality”) and nominalism (there are no universals) was renewed. With Derrida, post-modern inheritor of medieval nominalists, it became evident that if we withdraw from supposed referentiality (reproductivity) of words, we cannot go behind text and so find ourselves in solipsism. Derrida’s text is solipsist text and is analogous to Hume’s arbitrary fictionalism: Derrida’s post-modern deconstruction does not refer to ultimate meaning as well as Hume’s arbitrary fictionalism.

Hume’s epistemological scepticism led Kant to radical change of perspective. Kant left extreme assumptions (referentiality and fictionalism) and overarched them by means of his transcendentalism. Leaving traditional perspective of the Western epistemology (referentialism: our mode of cognition must conform to object of experience), Kant introduced

extra-conscious platform⁹ of human psyche (innate *a priori* categories) which makes all human experience possible and which is universal (empirical rules could not guarantee universality). Together with such epistemological model Kant introduced two modes of knowledge: 1) things as phenomena (experienced) and 2) things as *noumena* (things as they are in themselves, inaccessible to our knowledge). In fact, concept of noumena was posited only negatively to set limits of human reason. Although Kant did not use concept of conscious and unconscious mind, Jung's extended delicate implications of *Kritik der reinen Vernunft* and applied it to his model (archetypes conceived as a priori categories of human psyche). In Jung Kantian a priori categories became "*innate possibilities of ideas*" that are "*similar to Kantian ideas*". However, Jung stressed that archetype understood neither as idea nor as image but as a disposition to certain images and ideas and clearly discerned between archetype and archetypal image. Whereas archetype in itself is somehow unknowable core that "*never was conscious and never will be ... it was, and still is, only interpreted*" (JUNG, 1970d, p. 266), archetypal representations (i.e. images and ideas) are "*mediated as by the unconscious should not be confused with the archetype as such. They are very varied ... and point back to one essential "irrepresentable" basic form. The latter is characterised by certain formal elements and by certain fundamental meanings, although these can only be grasped approximately*" (JUNG, 1970c, p. 25).

Concept of archetype *an sich* as it was posited in 1940s attracted attention because it gave psychology fundamental status similar to that of biology, neurology and other disciplines. As a consequence, in post-war period number of experts started dealing with analogies between Jungian archetypal theory and other disciplines' theories (SAMUELS, 1985, p.

26-43). Meanwhile influenced by post-Freudian revisions and critiques, psychoanalysis started coming to the conclusion, that positions of Jungian school and psychoanalysis converge.¹⁰

BEYOND STRUCTURAL CONCEPT OF PSYCHE

Today's post-Jungians embrace Jung as structuralist (ADAMS, 2004c, p. 41-56; KLUGER, 2008, p. 77-91; SHAMDASANI, 2003) and as it was stated above, they often underscore that Jung anticipated convergency of analytical psychology and various Freudian schools of psychoanalysis, that took "structural theory" as one of their perspectives (ADAMS, 2004c, p. 41-56). Jungian tradition has its structural theory too. Jungian structural theory describes relations between "persona", "ego", "shadow", "anima", "animus" and "Self". Already during Jung's life a question of structure or hierarchy of archetypes was intensely discussed. One of eminent Jungian psychologist Edward F. Edinger understands dynamics of psyche as produced by bi-polar nature of psyche: ego-Self axis,¹¹ other authors distinguish four types of archetypes: 1) "shallow" archetypes (persona and shadow), 2) "archetypes of sex", 3) "archetypes of spirit" (old wise man and crone) and finally 4) Self (SAMUELS, 1985 p. 31-32). Also bi-polarity of archetypes (ego/self, conscious/unconscious, personal/collective, extraversion/introversion, rational/irrational, Eros/Logos, image/instinct) seems to imply concept of archetypes and structuralist concept.

In post-war period structural concepts enjoyed vast applications in social sciences and in psychoanalysis as well. At that time Jung's followers and experts from different disciplines (biology, neurology, etc.) started looking for

common field of study that could enable grasp archetype and its manifestations in different disciplines as well. Within Jungian tradition itself critical distance towards Jung took place not until James Hillman's Terry lectures at Yale University (1972) and his *Re-Visioning Psychology* (1975). Hillman started questioning structuralist perspective and assumed critical attitude to Jung. Andrew Samuel's labelling "post-Jungian(s)" refers exactly to this attitude (till then unprecedented): "*I have used the term post-Jungians in preference to Jungian to indicate both connectedness to Jung and distance from him*" (1985 p. 19).¹² Michael Vannoy Adams and Andrew Samuels exemplified that in Hillman's approach to some of Jung's own concepts. For example Samuels notes that in Hillman's *Re-Visioning Psychology* there is no entry for "self" in the index: he "*little says about the self*" (1985, p. 107). It seems to me, that it was probably the first step to break-up with structural perspective within Jungian psychology.¹³ But such a process was inevitably intertwined with the process of more radical liberating of image within Jungian field of study. Hillman's attack upon what is called "*ego-self axis*" was not just attack upon idea of "privileged" or "superior" images, but also attack upon Platonic idea of hierarchy of archetypes/images and tendency to impose theoretic (including structural) concepts. It led Hillman to some objections towards contemporary psychology and its philosophical and cultural underpinnings.

DE-CENTRED — POLY-CENTRED — POLY-THEIST PSYCHE

Some have considered Jung's most important discovery to be the psychological complex, others the archetype, but perhaps his main contribution lies not so much in these

ideas as in his radical, personified formulation of them. (...) whereas philosophers had conceived such forces as mental events, Jung described them as persons. Jung harked back to Renaissance, Hellenic, and archaic thought forms.

James Hillman

Hillman does not understand archetypes structurally, does not order them in sort of hierarchy. Hillman himself (as well as Jung before him) speaks about “Self” as about abstract concept imposed in psyche from without and to proceed in *Re-Visioning* he has to repudiate “*dogma of self-domination*” because Self literally gained control of Jungian psychology.¹⁴ According to Hillman theory of personality should start with dream and dream images¹⁵ because human being is “primarily an imagemaker and our psychic substance consists of images; our being is imaginal being, an existence in imagination. We are indeed such stuff as dreams are made on” (HILLMAN, 1997, p. 23). For Hillman Jung’s main contributions consist in his approach to mental images, i. e. in personification.¹⁶

Personification played very important role already in Freud. Paradoxically it was not “restored as a valid idea through classics or philosophy (...) but in the consulting room and the insane asylum” (HILLMAN, 1997, p. 17). It was psychopathology that led Freud and after him Jung to the idea of psyche’s propensity to personify. Hillman notes that Freud’s basic “structural notions” as the Censor, the Superego, the Primal Horde or the Primal Scene, concepts like Eros, Thanatos or Oidipus complex are in fact personifications. Nevertheless, for Hillman Freud’s psychoanalysis proved to be mere translation of one kind of images into another ones: ancient personified images were translated into another fantasy (this time formulated in so-called objective and neutral language of numbers and structures

which was believed to be “objective” and “scientific”, i.e. non-imaginal, non-mythological). In fact Freud’s psychoanalysis provided psyche with another scene for personifications and mythologizations. As a result, Freud’s psyche continues speaking in her own way about herself as it did in ancient times: “a mythic manner of speaking is fundamental to the soul’s way of formulating itself.” (HILLMAN, 1997, p. 20). Whereas Freud enacted new “psychoanalytic” mythology without being aware of that, Jung risked his reputation of scientist, took very innovating and dangerous step and “reverted courageously to the direct mode of personifying which in his day was still considered a primitive formulation” (HILLMAN, 1997, p. 21).¹⁷ Whereas philosophers before him described such psychic forces as mental phenomena, Jung resorted to archaic method — and personified them.

Acceding to mythic manner of speaking Jung dared opening vast space or — perhaps better said — broader view of psyche. Personification became Jung’s fundamental method of approaching psyche. Working with word associations, active imagination, discovering autonomous autonomous complexes he started using personification as a method of approaching nature of psyche.

What is personification? It is a psychic process or “mode of thought” upon which anthropomorphism or animism rests, thus it forms basis of ancient mythologies, dreams, fantasies. Hillman defines it as “mode of thought’ which takes an inside event and puts it outside, at the same time making this content alive, personal, and even divine” (1997, p. 12). As stated above, Jung used it as a method of approaching psyche (not just modern white psyche of Europeans but also psyche of black Africans, Afro-Americans or ancient psyche of pre-modern cultures of the world).

Nevertheless Jung approached psyche with certain philosophical presumptions which resulted from his neo-Kantian position. It is likely that his philosophical presumptions

resulted from what Hillman calls “monotheist culture” of the West as well (1997, p. 168). According to Hillman majority of theoretical disciplines of the western thought is traditionally obsessed by unified models because modern psyche (including modern secularized psyche) comes out from monotheist tradition. Both Freud and Jung make part of it: “The monotheistic model may be overtly religious, as is Jung’s self, or disguised, as in Freud attempt at a comprehensive system. Organicism, holism, unified-field theory, monistic materialism, and other psychologies express their fundamental monism through insistence upon clarity, cohesion, or wholes” (1997, p. 35).

If Jung accepted psyche’s propensity to personify and thus got nearer to its mythological, imaginal basis. Hillman took step beyond Jung and firmly sticks on the image as a fundamental product of psyche. His programmatic motto “stick to the image” leads him to radical de-construction and de-monotheization of psyche. If we deprive psyche of strict monopoly of rational ego, we enter the vast space of polycentrism, i.e. number of images that — according to Hillman — should be neither hierarchized nor structured. Even ego-complex Hillman considers ego-image — one of many other mental images. In this way Hillman de-centralizes (that is de-structures or de-constructs) psyche and opens the new perspective that enables us to view “lower layers of psyche”¹⁸ (archaic, mythological, polycentric layers of psyche): “Myth offers the same kind of world. It too is polycentric, with innumerable personifications in imaginal space. Just as dream images are not mere worlds in disguise (...) so the ancient personifications of myths are not concepts in disguise.” (1997, p. 33-34).

Hillman is aware of extremity of his perspective, he even admits that majority of psychology schools must view it as

pathological: “this movement of consciousness into psychological reality is experienced at first as pathological; things fall apart as the one becomes many. Recognition of the multiple persons of the psyche is akin to the experience of multiple personality. Personifying means polycentrity, implicating us in a revolution of consciousness — from monotheistic to polytheistic” (1997, p. 35).

This shift has also other consequences which I am going to deal with further in the paper. For Hillman archetypal perspective (or soul-making perspective) is the same as polytheist perspective — not in the theological sense but such a perspective enables get accross diversity of the soul, refuses monotheist prejudice (that dominates our habitual everyday psychology) and implies radical relativism. In this spirit is all his book *Re-Visioning of Psychology: de-literalizing and on the contrary figuratization of reality*. In other words put an end to reality principle and substitute it with fantasy principle or as Vannoy Adams says, make Mr. Reality up for Mr. Fantasy (2004a).

Thus, Hillman already in 1970s proposed post-structural Jungian theory. It was natural consequence of his programmatic motto “stick to the image” and another revolutionary step in liberating images within modern western psyche. In one of his latest works Michael Vannoy Adams defends imaginal/post-Jungian psychology leaving behind post-structural perspective: “Does Jungian analysis need a structural theory? Or can it do very well without one? I maintain that there is little to be lost and much to be gained if Jungian analysis dispenses entirely with the structural theory of the persona, ego, shadow, anima or animus, and Self — and relies intead on a post-structural theory.” (2004c, p. 40). Today, 60 years after Jung’s death, it seems that “Hillmanian perspective”

views psyche as an with natural propensity to personify, to mythologize and to produce images. At the same time they believe that psyche tends to divide in many parts and images.

ENSOULED WORLD AND THEORY OF SCIENCE

William James says that the distinction between pluralism and monism is “the most pregnant of all dilemmas of philosophy”. James asks: “Does reality exist distributively ? or collectively ? — in the shapes of eaches, everys, anys, eithers ? Or only in the shape of an all or whole ?”

Michael Vannoy Adams

Hillman refuses imposition of psychologico-philosophical pre-conceptions on human psyche. Already above exposed Hillman’s perspectives and positions makes him to protest against invasive conduct of psychology toward what he calls world, soul or, better, ensouled world. For him it was mechanistic and rationalist dogmatizer Descartes who “banished the psyche at the beginning of our modern period” (1997, p. 10):

Also basic to this modern view of persons is the psychology of Descartes; it imagines a universe divided into living subjects and dead objects. There is no space for anything intermediate, ambiguous, and metaphorical. (...) This is a restrictive perspective (...). Psychology, whose very name and title derives from soul, (psyché), has stopped soul from appearing in any place but where it sanctioned by this modern world view. Just as modern science and metaphysics have banned the subjectivity of souls from the outer world of material events, psychology has denied the autonomy

and diversity of souls to the inner world of psychological events. Intentions, behaviour, voices, feelings that I do not control with my will or cannot connect to with my reason are alien, negative, psychopathological. All my subjectivity and all my interiority must be literally mine, in ownership of my conscious ego-personality. At best we have souls; but no one says we are souls. Psychology does not even use the word soul: a person is referred to as a self or an ego. But the world out there and in here have gone through the same process of personification. We have all been desouled. (...) And so we must free the vision of the psyche from the narrow biases of modern psychology, enabling the psyche to perceive itself — its relations, its realities, its pathologies — altogether apart from psychology's modern perspective. The modern vision of ourselves has stultified our imaginations. It has fixed our view of personality (psychology), of insanity (psychopathology), of matter and objects (science), of the cosmos (metaphysics), and of the nature of the divine (theology). Moreover it has fixed the methods in all these fields so that they present a unified front against soul. Some people in desperation have turned to witchcraft, magic and occultism, to drugs and madness, anything to rekindle imagination and find a world ensouled. But these reactions are not enough. What is needed is a revisioning, a fundamental shift of perspective out of that soulless predicament we call modern consciousness. (HILLMAN, 1997, p. 1-3).

Hillman's demand of "*fundamental shift of perspective*" has, of course, its profound philosophical implications and echoes development in the area of theory/philosophy of science during the second half of the 20th century. Although Kuhn, Feyerabend, Bohm, Capra, or even Grof were not "champions of psyche" (as some of Hillman's sympathizers call him) and did not share Hillman's desirable perspective (*soul-making*)¹⁹

they — from different perspectives but with similar arguments — argued against Newton-Cartesian paradigm as well, and opened the way to its overcoming or substitution. Supported by different currents of philosophy and foundations in different disciplines, in 1960s and 1970s post-Jungians seemed to stand on the threshold of a new chapter in the history of science.

Modern philosophy started discovering “objectivity problem” (“objective truth” problem) in science already at the turn of 19th and 20th century when many scientific theories were discredited.²⁰ Such situation led to refutation of then widely accepted idea of science permanently separated from philosophy. Such tendencies encouraged already existing strong irrationalist and un-scientific/un-objectivist current in philosophy.²¹ Irrationalism of the 19th century responded to classical physics (based on Newton’s celestial mechanics and Euclidian geometry) whose foundations were entering process of crisis.²² Moreover, the principle of illustration started to disappear — shift from mechanistic concepts to quantum-relativist ones, study of subatomic cosmos, elementary particles, discovery of different levels of physical world with their own laws; all that made early 20th century science extremely abstract enterprise with big portion of human/subjective factor: imaginary! Idea of science permanently separated from philosophy had to be discarded and scientists started studying philosophical premises of their works. Subjectivist philosophers — Émile Boutroux for example — stressed human origin of natural laws and rejected idea of their absolute validity. After the World War II — with the the birth of historical school of philosophy of science (HOLZBACHOVÁ, 1996, p. 73) — a positivist notion of science was refused. It seems that it was Kuhn’s *Structure of Scientific Revolutions* (1962) that marked definitive *coup de*

grâce to Newton-Cartesian tradition of Western rationality and accumulative notion of science. After Kuhn the problem of ultimate and “objective” truth was further relativized. Radical relativist and author of ground-breaking works, Paul K. Feyerabend in 1970s and 1980s represented radical extension of Kuhn’s theses. Feyerabend was probably aware — in *Against Method* (1975), *Science in a Free Society* (1978) and *Farewell to Reason* (1987) — of his extremely radical position. In my view, his ground-breaking works were supposed to destroy “*dogma of rational/positivist/scientific God*” or to demythize Western rationality and its institutions which paralleled Hillmanian destruction of “*dogma of self-domination*” as it was exposed in *Re-Visioning* published the same year. Those operations led to opening of unexpected free space and cross-science influence, wide theorizing about mutual influences science-society and even idea of science as plural or disunited entity:

Philosophers then concluded that the various forms of rationalism that had offered their services had not only produced chimaeras but would have damaged the sciences had they been adopted as guides. Here Kuhn’s masterpiece played a decisive role. It led to new ideas. Unfortunately it also encouraged a lot of trash. Kuhn’s main terms (‘paradigm’, ‘revolution’, ‘normal science’, ‘prescience’, ‘anomaly’, ‘puzzle-solving’, etc.) turned up in various forms of pseudoscience while his general approach confused many writers: finding that science had been freed from the fetters of a dogmatic logic and epistemology they tried to tie it down again, this time with sociological ropes. That trend lasted well into the early seventies. (...) In sociology the attention to detail has led to a situation where the problem is no longer why and how ‘science’ changes but how it keeps together. Philosophers, philosophers

of biology especially, suspected for some time that there is not one entity 'science' with clearly defined principles but that science contains a great variety of (high-level theoretical, phenomenological, experimental) approaches and that even a particular science such as physics is but a scattered collection of subjects (...) each of containing contrary tendencies (...). For some authors this is not only a fact; it is also desirable. (FEYERABEND, 1993, p. x-xi).

Feyerabend was probably the most radical critic of previous philosophy of science whatsoever. In fact he radicalized Kuhn's basic categories, untied theory of science from its previous rationalistic tradition, insisted on methodological freedom and used Kuhn's concept of "incommensurability" in favour of peaceful coexistence of different scientific/pseudoscientific traditions within free society. Rejection of demarcation problem and acceptance of different scientific traditions as equal important as academic science may seem to make Feyerabend kindred spirit of Hillman's polytheist psychology. But it can be question of *Zeitgeist* as well: Feyerabend's theory of science and Hillman's imaginal psychology originated at the same time and thus are imprint of that time. Even if there are considerable similarities²³ (call for "fundamental shift of perspective", Hillman's liberty to imagine as fundamental human liberty and Feyerabend's liberty to think within whatever scientific tradition), there are also considerable differences. Whereas Feyerabend is (regarding knowledge and its standing in society) radical democrat or egalitarian and anarchist (as far as scientific method is concerned), Hillman is firmly rooted in Jungian tradition, empirist and imagist following autonomy of psyche. Moreover, Feyerabend could not follow Hillmanian

soul-making perspective. There is also difference in the view at Western philosophical/scientific tradition which Hillman divides into two big counter-cultures according to their approach to images.²⁴ And finally Feyerabend believes in scientific progress (even if not in positivist sense as a accumulation of findings but as a permanent shift from one paradigm to another one) whereas Hillmanian “progress” takes form of Jungian *circumambulatio*, i.e. form of circle, repeated and “eternal” walking around primary datas produced by unconscious, i.e. mental images, walking around the same/similar motives (in dreams, visions, associations, everyday situations) and like that engage conscious personality with its unconscious counterpart. Because psyche is made primarily of images and not of intellectual concepts, Hillman does not look for intellectual certainty but works with metaphors, ambiguity, fictions, does not believe intellectual constructions a does not look for. However as he himself states, such posture has its intellectual justification:

Let us recall here what Paul Ricoeur said in his Terry Lectures: ‘Enigma does not block understanding but provokes it ...That which arouses understanding is precisely the double meaning, the intending of second meaning in and through the first’. Moreover we have at our side in this stance against definition a responsible rationalist, Karl Popper, who writes that ‘outside mathematics and logic problems of definability are mostly gratuitous. We need many undefined terms whose meaning ... will be changeable. But this is so with all concepts, including defined ones, since a definition can only reduce the meaning of the defined term to that of the undefined terms.’ And ‘...all definitions must ultimately go back to undefined terms’. Perhaps our recourse to

ignotum per ignotius is no mere mercurial trick of the alchemist, no mystification at all, but has indeed its intellectual justification (HILLMAN, 1997, p.152-153).

Imaginal psychology operates on completely different terrain and progress or “expansion” understands just as an “expansion of consciousness” taking place on ego-unconscious axis, i.e. as a result of conscious-unconscious dialogue. That is a work — as Himself says — that takes place behind scientific and intellectual concepts and definitions. That is what he calls “seeing through” intellect:

The infinite regress of psychologizing, its interiorizing process from visible to invisible which we have just described (...) — this infinite regress here comes to rest because here it meets the permanent ambiguity of metaphors (...). For these intellectual concepts, like all intellectual concepts, ‘rest’ or find ‘permanent ground’ and ‘base’ in metaphor and can only be ‘established’ by consent of metaphor. It is the imaginal that gives certainty to our intellectual sureties, augmenting the intellect the beyond itself (...) to connote and imply and suggest always more than its terms would denote. For the intellectual too expresses fantasies that are rooted in myths, and these fantasies can be exposed by the psychologizing eye of the soul. *Nunquam enim satiatur oculus visu*, said Cusanus. ‘The eye, as a sense organ is never satiated nor limited by anything visible; for the eye can never have too much of seeing; likewise, intellectual vision is never satisfied with of the truth ...The striving for the infinite, the inability to stop at anything given or attained is neither a fault nor a shortcoming of the mind; rather it is the seal of its divine origin and of its indestructibility’ (HILLMAN, 1997, p.153-154)

Feyerabend would have certainly accepted all those archaic scientific systems, both ancient and modern oracular techniques, theories and practices²⁵ as equal to Western science. He does not speak about psychological transference or *participation mystique* in primitive mentality but aware of fragmented consciousness of Ancients (as expressed in their mythologies and religious life) and their live in plurality of different or inconsistent images was really human.²⁶ After analyzing Homeric world Feyerabend argues in favour of plural, dis-united, fragmented, non-dogmatic, pluri-sided outer and inner world (or its image?) as he sees it in old Greek myths, religion, science and culture:

To sum-up: the archaic world is much less compact than the world that surrounds us, and it is also experienced as being less compact. Archaic man lacks 'physical' unity, his 'body' consists of a multitude of parts, limbs, surfaces, connections; and he lacks of 'mental' unity, his 'mind' is composed of variety of events, some of them not even 'mental' in our sense, which either inhabit the body-puppet as additional constituents or are brought into it from the outside. Events are not shaped by the individual, they are complex arrangement of parts into which the body-puppet is inserted at the appropriate place. This is the world-view that emerges from an analysis of the formal features of 'archaic' art and Homeric poetry. (...). Further evidence for the conjecture can be obtained from an examination of 'meta-attitudes' such as general religious attitudes and 'theories' of (attitudes to) knowledge. For the lack of compactness just described reappears in the field of ideology. There is a tolerance in religious matters which later generations found morally and theoretically unacceptable (...). Archaic man is a religious eclectic, he does not object to foreign gods and myths, and

he adds them to the existing furniture of the world without any attempt at synthesis, or removal of contradictions. There are no priests, there is no dogma, there are no categorical statements about the gods, humans, the world. (This tolerance can still be found with the Ionian philosophers of nature who develop their ideas side by side with myth without trying to eliminate the latter.) There is no religious 'morality' in our sense, nor the gods abstract embodiments of eternal principles. (...) This is how life was dehumanized by what some people are pleased to call "moral progress" or "scientific progress" (1993, p. 183-184).

Ellenberger touches the same question when writing about primitive psychotherapy and comparing between "primitive" and "scientific" medicine. In the table bellow there is basic classification of archaic diseases and their appropriate treatment (1970, p. 5).²⁷

DISEASE THEORY	THERAPY
1. Disease-object intrusion	Extraction of disease-object
2. Loss of soul	To find, bring back, and restore the lost soul
3. Spirit intrusion	a) exorcism
	b) mechanical extraction of the foreign spirit
	c) transference of the foreign spirit into another living being
4. Breach of taboo	Confession, propitiation
5. Sorcery	Counter-magic

From different perspective and on the same terrain as Austrian-Californian Paul K. Feyerabend find themselves Czech-Californian psychologist of non-ordinary states of

consciousness Stanislav Grof²⁸ or his colleague Richard Tarnas.²⁹ From the perspective of history of human consciousness Jung considers mono-theism necessary and difficult progression from polytheism and polydemonism. Jung supposes that whatever (conscious) striving for mono-theism (religious, scientific etc.) automatically generates response on the other (unconscious and poly-theist) pole. Supposing that such dynamics works both on individual and collective level, postmodern stress on multiplicity and relativity should be understood as a psychologico-cultural reaction to longlasting mono-theist, one-sided conscious attitudes of Western societies across centuries. Even if we suppose that on fundamental level (unity of opposites: *coniunctio oppositorum*) unity and multiplicity are indiscernible, post-Jungians consider psychological monotheism as utterly untenable:

If I am a “theist” at all, I am a “polytheist” — but only in the strictly psychological sense that Hillman employs the term. (...) I prefer the many-sidedness of polytheism to the one-sidedness of monotheism. This preference is not, however, simply a subjective predilection. I have what I regard as an objective basis for this preference. Because of the obvious, intrinsic diversity of the unconscious, monotheism seems to me utterly untenable psychologically. In my experience as a psychoanalyst, all of the evidence available to me from dreams, fantasies, and other material of my patients demonstrates conclusively that the psyche is not monistic but, as Samuel says, “plural” (ADAMS, 2004d, p. 217-218).

NOTAS

¹In this paper I follow two prominent imaginal psychologists and prefer term “imaginal psychology” to “archetypal psychology”. Although Hillman himself

started using term “archetypal psychology” in 1970, five years later (in *Revising Psychology*) espoused term “imaginal psychology” and declared himself imagist. M. Vannoy Adams justifies use of this term in these words: “What is distinctive about Jungian psychology, especially in the Hillmanian rendition of it, is that it is an imaginal psychology. Jungian psychology is as much a psychology of the imagination as it is a psychology of the unconscious. Hillman even says: ‘I tend to use ‘imagination’ instead of that word ‘unconscious’ ... not that there isn’t unconsciousness in us all the time’.” (ADAMS, 2004a, p. 1-19).

²E-mail: lesvrata@hotmail.com.

³Henri Ellenberger considers founder of that philosophical current F.W. Schelling. Starting point of his philosophy is the assumption of fundamental identity of spiritual and material nature (both nature and spirit emerge from the same absolute and indissoluble unity: “*Nature is visible Spirit, Spirit is invisible Nature*”). Thus nature cannot be understood in terms of mechanical, determinist and physical concepts, but as an expression of profound spiritual laws and common spiritual principle (world soul: *Weltseele*). Quoting Leibbrand Ellenberger considers Schelling as a direct precursor of Jung (“*C.G. Jung teachings in the field of psychology are not intelligible if they are not connected with Schelling*”). Another inspirator of romanticist psychology was J.W.Goethe and his concepts of *Urphänomene*, *All-Sinn* etc. indicating profound (unconscious) unity of the world and man. Concept of *Urphänomene* is present not just in Jung (for instance animus and anima can be understood as embodiment of Goethe’s *urphänomene*), but also in Freud (thesis of primordial patricide). (ELLENBERGER, 1970, p. 202-205).

⁴Such relation to philosophy Jung maintained all his life, however, in fact it had much more to do with his relation to/with philosophers than philosophy itself. In my view it can be explained just by referring to big degree of misunderstanding that he felt in communication with philosophers. Jarrett interprets such misunderstandings in following terms: “*When the philosophers indulged in verbal acrobatics and logic-chopping, when their speculations cut loose from moorings of experience, he would cry out, ‘I am not philosopher, I am an empiricist, a phenomenologist’*” (JARRET, 1981, p. 193-204). In another place Jung himself admits high degree of misunderstanding with philosophers: “*I must confess that I am always faced with a difficulty when I discuss (the subject of*

Good and Evil) with philosophers or theologians. I have the impression that they are not talking about subject-matter itself but only about words, about concepts that mean or indicate it. We allow ourselves so easily to be dazzled by words, we substitute words for the whole of reality." (JUNG, 1960, p. 91-99).

⁵Kant anticipated Jung in various respects. His a priori ordering of psyche anticipates Jung's archetypes. At the beginning Kant differentiated between pure and empirical knowledge. He asserted that all knowledge starts with experience, but it is not derived from it (as was asserted by Locke). On the contrary, pure knowledge was supposed to rest in universal a priori notions (called categories as for example causality. According to Kant such an a priori law must be universal and not deduced from experience). In Jung's model of psyche, archetypes (initially used term "primordial images") determine our experience ("inborn disposition", "dominants of experience", "forms in which things can be perceived and conceived") elementary structures of psyche. Nevertheless, Jung defined archetypes in different place and in different way, thus this notion became source of confusions and misunderstanding. Post-Jungian psychology considers both Jung's and Freud's philosophical starting points of neokantian structuralist (Freud's phylogenetic "schemata" or phylogenetic "prototypes") (SHAMDASANI, 2003, p. 69-70; ADAMS, 2008, p. 107-124).

⁶In B. Eckman's words "*Despite Jung's personal antipathy to Hegel's writing, Jungian thought's ultimate aims and vision of the universe are actually much closer to Hegel than to Hegel's writing, Jungian thought's ultimate aims and vision of the universe are actually much closer to Hegel than to Kant, and find in Hegel's thought a more fitting philosophical ally*". Philosophical alliance with Kant constitutes for Jungians some fundamental problems. Jung and Jungians base their psychologizing on Kantian epistemology which makes part of Enlightenment tradition (Kant's differentiation of subjective and objective cognition, procedure that Jung denominated as *participation mystique* between knower and known). In this respect Jung follows Kant's epistemology. But Kant's bifurcation of subject and object brought about problem — opened gulf between living knowing subject and passive unanimated object/world. "*Even God in Kant's scheme is not capable of bursting through the boundaries and limitations of human thought (...) God in Kant's thought functions not as subject but as object — and to this extent at least is not alive but dead!*". Eckmans pose the question: "*If Jung's conception of psychoid archetypes overcomes the Kantian*

bifurcation of subject and object, it fails to address another dichotomy remaining in Jungian thought, the split between the conscious and the unconscious psyche. Might this remaining vestige of 'Enlightened' dualism be overcome?" Jung as well as Hegelians urge us beyond "Enlightened" epistemological concepts into authentic relation with extra-human life and world. However Kantian position adopts Cartesian bifurcation of subject and object which is in contradiction to Jung's thesis, that the only remedy of the modern spiritual problem is restoration of contact (communication) with profound sources of psychic life. Hegel's philosophy strives for overcoming of Enlightenment subject-object concept without taking recourse to *participation mystique*. In this respect it is closer to Jung. B. Eckman (1986, p. 88-99).

⁷C.G. Jung discussed this question with R.C.F. Hull, translator of Schopenhauer's work, in their correspondence (JARRET, 1981, p. 193-204).

⁸Both Jung and Schopenhauer admit that Locke was right in his attack on innate ideas. Within Locke's philosophy idea is a mental representation of material reality and that is why they can be learned just from experience.

⁹Considering imagination and its role in cognitive process, Paul Kugler considers Kant heir and follower of Giordano Bruno: "*Kant (...) established a new ground within the human mind, but transcendent to the knowing subject. Two hundred years earlier, a similar view of images had led to Bruno being burnt at the stake*" (p. 84). In another place: "*Bruno, a sixteenth-century hermetic philosopher, dramatically revised the traditional reproductive view of image by going so far as to suggest that human imaging was the source of the thought itself! This was, of course, an extremely radical idea at the time. For Bruno, imaging precedes and indeed creates reason*" (KUNGLER, 2008, p. 81).

¹⁰"*few responsible figures in psychoanalysis would be disturbed today if an analyst were to present views identical to Jung's in 1913*". (ROAZEN, 1976, p. 272). A. Samuels notes that "*(...) one can see that Jung had a remarkable capacity to intuit the themes and areas with which late twentieth-century and early twenty-first-century psychology would be concerned: gender; race; nationalism; cultural analysis; the perseverance, reappearance, and socio-political power of religious mentality in an apparently irreligious epoch; the unending search for meaning ...*" (2008, p. 4). Andrew Samuels also states twelve psychoanalytic topics where Jung can be seen as precursor of contemporary post-Freudian analysis (2008, p. 1-15).

¹¹Edward Edinger writes about ego-Self axis in introductory chapters of his book *Ego and Archetype* (1972); “*The opposites constitute the most basic anatomy of the psyche. The flow of libido, or psychic energy, is generated by the polarization of opposites in the same way as electricity flows between the positive and negative poles of an electrical circuit (...). The opposites are truly the dynamo of the psyche.*” (EDINGER, 1994, p. 11-12); Andrew Samuels proposes criticism of Jung’s fundamental oppositionalism (1985, p. 92-93).

¹²Noteworthy is the absence of agreement regarding unity or plurality of “Jungian school”. Moreover, it seems there is no agreement regarding classification of different Jungian schools (classical, archetypal, developmental, psychoanalytical) either. There is not even agreement regarding use of terminology (imaginal psychology, archetypal psychology). There were objections regarding use of term “Post-Jungian” coming from Edward F. Edinger (1991) and Joseph Henderson (SAMUELS, 1985, p. 19-20).

¹³Probably the second one was Hillman’s (and not just his because similar attacks did Giegerich and Fordham) attack to Erich Neumann’s concept of hero (as a archetypal metaphor for consciousness). For Neumann “ego-consciousness” has inevitably masculine features. Its development and growth is depends on its separation (without destroying the bond) from its feminine counterpart — Great Mother (but essentially, i. e. archetypally they are unseparable). Giegerich a Hillman viewed “heroic ego” as something inherently dangerous for imagination (too strong and dominant ego-heroic-image is threatening for plurality of other images) (SAMUELS, 1985, p. 78).

¹⁴“*Another reason why Hillman considers the Self dispensable is that it is not just any concept. In Jungian psychology, the Self is the ‘concept of concepts’. The Self is the Concept with a capital ‘C’. It is God with a capital ‘G’. It is Yahweh with a capital ‘Y’. Jung says that ‘in the place of a jealous God’ Freud substituted sexuality, which ten assumed ‘the role of a deus absconditus, a hidden or concealed god’. According to Jung, however, ‘the psychological qualities of the two rationally commensurable opposites — Yahweh and sexuality — remained the same’ — only the name was different. Similarly, in the place of God Jung substitutes the Self, which is just as jealous as Yahweh. Just as for Freud sexuality is God, for Jung the Self is God by another name.*” (ADAMS, 2006).

¹⁵“*Because our psychic stuff is images, image-making is a via regia, a royal road to soul-making. The making of soul-stuff calls for dreaming, fantasizing, imagining.*”

To live psychologically means to imagine things; to be in touch with soul means to live in sensuous connection with fantasy. To be in soul is to experience the fantasy in all realities and the basic reality of fantasy." (HILLMAN, 1997, p. 23).

¹⁶"main contribution lies not so much in these ideas as in his radical, personified formulation of them" (HILLMAN, 1997, p. 20).

¹⁷Such an insight was probably natural consequence of 1) Jung's personal philosophical stance apparent already at the time of his experiments with so-called occult phenomena, 2) Jung's work with psychotics and 3) Jung's own descent into the underworld where he encountered vast host inhabitants of unconscious.

¹⁸For further reading recommend article by Michael Vannoy Adams (2004b).

¹⁹J. Hillman borrowed that term from romanticist poets (William Blake, John Keats): "*From this perspective the human adventure is a wandering through the vale of the world for the sake of making soul. Our life is psychological, and the purpose of life is to make psyche o fit, to find connection between life and soul*" (1997, p. ix).

²⁰For further reading: (PEARCEY & THAXTON, 1994).

²¹Nietzsche (especially in *Unzeitgemäße Betrachtungen* — in English translated as *Unmodern Observation* or *Untimely Meditations* — published in 1870s, and later *The Gay Science*) rejected history as science and opened the question of destructive side of study of it. O. Spengler (radical refusal of causal reading of history) criticized ideal of positivist science as extremely naive. Spengler even rejects notion of causality and replaces it with "fate". The same criticism leads towards ideal of unified science and espouses idea according to which all knowledge is culturally conditioned. Although nazi made use — at least partially — of them, they were not neither nazi nor pre-nazi thinkers and both can be considered forerunners of postmodern thinking.

²²I am referring to the development in mathematics and logics where non-classical systems were introduced (Lobachevskian geometry) and Newton theory proved to be insufficient to explain all phenomena (Maxwell's theories, Heisenberg's and Bohr's discoveries, Einstein's theories).

²³"*In the history of philosophy of modern times, his most marked opponent in this respect is thus probably Descartes*" (HOYNINGEN-HUENE, 1994).

²⁴Cultural split Hillman is talking about results from each tradition's attitude to image and imagery: 1) medieval and modern nominalists (no referentiality, *flatus vocis*) and de-personifiers (no personifying, no allegorizing), 2) Plato,

platonists, neo-platonists, medieval realists (personifiers, allegorizers, romantics).

²⁵Grof's holotropic breathwork (and thesis of holotropic consciousness), Sheldrake's theory of morphic resonance, various astrological schools and theories (Hamburg school, Astrololocality astrology, theory of Huber's method of Age Point, Cosmobiology, Astro-Carto-Graphy etc.), Tarnas' archetypal astrology (cosmos is essentially archetypal), archetypal historiography, Chinese and Asclepian medicine (cure coming in the night with the dream), various forms of neopaganism etc.

²⁶As already noted Adolf Bastian, Lévy-Bruhl, Jung and ethnopsychology, ego of "primitive" is so weak that it not only projects itself on the outer world but it is even identified with it. Like that they resemble children whose fylogenetic cousins they are. Human "primitives" have very weak sense of self. They experience themselves as outer objects — by means of transference of inner contents to the screen of the outer world. Identifying himself with the outer world, "primitive" identifies himself with the whole world around him, with his enviroment, starry sky, sun, moon, rivers, storms, winds. Such a state Lévy-Bruhl denominated as "patricipation mystique". Whereas ancient or prehistoric people identified themselves extensively with outer world, modern people on the contrary identify themeselves too much with their own ego. Participation mystique played important role in the birth of ancient sciences (GAUQUELIN, 1969).

²⁷In the introduction Ellenberger charts discovery of primitive psychotherapy and work of German anthropologist Adolf Bastian (1826-1902) who experienced primitive healing personally in Guyana.

²⁸Stanislav Grof (1931), pioneer on the field of study of non-ordinary states of consciousness (NOSC), inventor of "holotropic breathwork", author of "holotropic consciousness" theory. Author of numerous books and experimentator who challenges paradigm of Newton-Cartesian paradigm in science.

²⁹Richard Tarnas is autor of the excellent books *Prometheus the Awakener. An Essay on the Archetypal Meaning of the Planet Uranus* (1994), *Passion of the Western Mind* (1991) and *Cosmos and Psyche: Intimations of a New World View* (2006) who — together with S. Grof teaches at CIIS (California Instutute of Integral Studies).

REFERÊNCIAS

ADAMS, Michael Vannoy. *Hillman Alone in Pursuit of the Imagination: Golden Calf Psychology*, paper presented at the “Psyche and Imagination” conference of the International Association for Jungian Studies at the University of Greenwich. London, July 8, 2006.

ADAMS, Michael Vannoy. “Imaginal Psychology and the Dethroning of ‘Mr.Reality’”. In: ADAMS, Michael Vannoy. *The Fantasy Principle. Psychoanalysis of the Imagination*, Rutledge: New York, 2004a, p. 1-19.

ADAMS, Michael Vannoy. “Jung, Africa and the ‘geopathology’ of Europe”. In: ADAMS, Michael Vannoy. *The Fantasy principle. Psychoanalysis of the imagination*. Routledge: New York 2004b, p. 150-167.

ADAMS, Michael Vannoy. “Jungian post-structural theory. Structures versus constructs, concepts versus images”. In: ADAMS, Michael Vannoy. *The Fantasy Principle. Psychoanalysis of the Imagination*. Rutledge: New York, 2004c, p. 40-56.

ADAMS, Michael Vannoy. “The Archetypal School”. In: YOUNG-EISENDRATH, P. & DAWSON, T. (Eds.). *The Cambridge Companion to Jung*, 2nd Ed. Cambridge University Press: Cambridge, 2008, p. 107-124.

ADAMS, Michael Vannoy. “The importance being blasphemous”. In: ADAMS, Michael Vannoy. *The Fantasy Principle. Psychoanalysis of the Imagination*. Rutledge: New York, 2004d, p. 217-218.

ADAMS, Michael Vannoy. *The Fantasy Principle. Psychoanalysis of the Imagination*. Rutledge: New York, 2004e.

ECKMAN, Jung B. “Jung, Hegel, and the Subjective Universe”. In: *Spring* 1986, p. 88-99.

EDINGER, Edward. *An American Jungian: Edward F. Edinger in interview with Lawrence Jaffe*. CP Reproductions: Los Angeles, 1991.

EDINGER, Edward. *Ego and Archetype. Individuation and the religious function of the psyche*. Penguin Books: New York, 1972.

EDINGER, Edward. *The Mystery of the Coniunctio. Alchemical Image of Individuation*. Inner City Books: Toronto, 1994.

ELDER, Georg & CORDIC, Dienne (Eds.). *An American Jungian in Honor of Edward Edinger*. Inner City Books: Los Angeles, Reproductions, 1991.

ELLENBERGER, Henri. *The Discovery of the Unconscious*. Basic Books: New York, 1970.

FEYERABEND, Paul. *Against Method*. Verso: New York, 1993.

GAUQUELIN, Michel. *Scientific Basis of Astrology. Myth or Reality*. From French transl. James Hughes, Stein and Day Publishers: New York, 1969.

HILLMAN, James. *Re-Visioning Psychology*. William Morrow Paperbacks: New York, 1997.

HOLZBACHOVÁ, Ivana. *Filozofické a metodologické problémy vědy*. Masarykova univerzita: Brno, 1996.

HOYNINGEN-HUENE, Paul. "Obituary of Paul K. Feyerabend (1924-1994)". In: *Erkenntnis*, n. 40, 3, 1994, p. 289-292.

JARRET, James L. "Schopenhauer and Jung". In: *Journal of Archetype and Culture*, 1981, p. 193-204.

JUNG, Carl G. "Good and Evil in analytical psychology". In: *Journal of Analytical Psychology*, July 1960. vol.5, Issue 2, p. 91-99.

JUNG, Carl G. *Collected Works*, Psychological Types, vol. 6. Routledge and Kegan Paul: London, 1970a.

JUNG, Carl G. *Collected Works*, vol. 10. Routledge and Kegan Paul: London, 1970b.

JUNG, Carl G. *Collected Works*, vol. 8. Routledge and Kegan Paul: London, 1970c.

JUNG, Carl G. *Collected Works*, vol. 9. Routledge and Kegan Paul: London, 1970d.

KLUGER, Paul. "Psychic imaging: a bridge between subject and object". In. YOUNG-EISENDRATH, P. & DAWSON, T. (Eds.). *The Cambridge Companion to Jung*, 2nd Ed. Cambridge University Press: Cambridge, 2008.

PEARCEY, Nancy & THAXTON, Charles. *The Soul of Science*. Crossway Books: Wheaton, 1994.

ROAZEN, Paul. *Freud and his Followers*. London: New York, 1976.

SAMUELS, Andrew. "New developments in the post-Jungian field". In: YOUNG-EISENDRATH, P. & DAWSON, T. (Eds.). *The Cambridge Companion to Jung*, 2nd Ed. Cambridge University Press: Cambridge, 2008, p. 1-15.

SAMUELS, Andrew. *Jung and the Post-Jungians*. Routledge: London, 1985.

SCHOPENHAUER, Arthur. *The World as Will and Representation*, vol. I, transl. E.F.J. Payne. Dover Publications: London, 1958.

SHAMDASANI, S. *Jung and the making of Modern Psychology. The Dream of Science*. Cambridge University Press: Cambridge, 2003.

TARNAS, Richard. *Cosmos and Psyche: Intimations of a New World View*. Viking: New York, 2006.

TARNAS, Richard. *Passion of the Western Mind*. Random House: New York, 1991.

TARNAS, Richard. *Prometheus the Awakener. An Essay on the Archetypal Meaning of the Planet Uranus*. Spring Publications: Woodstock, 1994.

“INÉRCIA CIRCULAR” COMO FALÁCIA EXISTENCIAL

Julio Vasconcelos¹

RESUMO: Segundo alguns estudiosos das obras de Galileo Galilei (1564-1642), encontram-se nestas algumas pioneiras conceituações do que virá a ser a conhecida lei de inércia, formulada por Descartes e Newton em sua completude. Porém, para estes estudiosos, a inércia galileana é diferente da lei cartésio-newtoniana, na medida em que Galileo possui, segundo eles, um princípio de “inércia circular”, i.e., um entendimento de que somente os movimentos circulares poderiam se conservar na ausência de resistências. A finalidade do presente artigo é argumentar que estes estudiosos cometem, em suas análises das palavras de Galileo, o que se pode entender como uma variação da chamada falácia existencial, extraindo indevidamente de pronunciamentos sobre o mundo real um princípio que trata de um movimento de efetivação impossível, o movimento inercial. Outro objetivo que aqui se busca é o de apresentar ao leitor duas conceituações de Galileo envolvendo conservação de movimentos retilíneos, o que se pretende que constitua falsificações inequívocas da interpretação da “inércia circular”.

PALAVRAS-CHAVE: Galileu; *Dialogo*; *Discorsi*; Inércia; Inércia Circular.

ABSTRACT: According to some scholars, Galileo Galilei (1564-

1642) is certainly a pioneer concerning inertia but it is not possible to find in his works the complete formulation of the principle stated by Descartes and Newton. Instead of the Cartesian-Newtonian rectilinear inertia, Galileo would have, according to those scholars, a principle of “circular inertia”, i.e., a conception of circular motions as the only ones which could be imagined to be preserved in the absence of impediments. The main aim of this paper is to show that those scholars commit, inside their analyses, a variation of the so-called existential fallacy, unduly extracting from propositions about the real world a principle that says about the impossible inertial motion. Another purpose of the paper is to present to the reader two examples of Galileo’s reasoning involving conservation of rectilinear motions, in order to provide two unequivocal falsifications of the “circular inertia” interpretation.

KEYWORDS: Galileo; *Discorsi*; *Dialogo*; Inertia; Circular Inertia.

A INÉRCIA DE DESCARTES E NEWTON

Considera-se que a primeira enunciação completa do princípio de inércia foi feita por René Descartes, em seus *Principia Philosophiae*, publicados em 1644. Na verdade, Descartes ali apresenta uma formulação em duas “leis da natureza”:

“A primeira lei da natureza: que qualquer coisa persiste no estado em que está, enquanto que nada a muda...

Assim nós vemos todos os dias que quando alguma parte dessa matéria é quadrada,...ela permanece sempre quadrada, se nada exterior chegue e lhe mude a figura; e que se ela está em repouso,...ela não começa a se mover por si mesma. Mas uma vez ela tenha começado a se mover, nós não teremos razão nenhuma para pensar que ela deva cessar de se mover com a mesma força...enquanto ela não encontre nada que retarde ou pare seu movimento...”²

“A segunda lei da natureza: que todo corpo que se move tende a continuar seu movimento em linha reta...Esta regra, como a precedente, depende do fato de que Deus é imutável e que ele conserva o movimento na matéria por uma operação muito simples; pois ele não o conserva como ele poderia ser algum tempo antes, mas como ele é precisamente no mesmo instante em que o conserva. E se bem que seja verdade que o movimento não se faz em um instante, não menos evidente é que todo corpo que se move...está determinado a se mover...seguindo uma linha reta, & não seguindo uma circular...”³

Comentadores como Stillman Drake acreditam que a denominação “princípio ou lei de inércia” somente deve ser atribuída a conceituações equivalentes ao conjunto das duas leis de Descartes ou à primeira lei da dinâmica de Newton — que

leremos a seguir — reservando a expressão “lei de conservação de movimento” para conceituações, como as de Galileu, nas quais o caráter retilíneo do movimento inercial não é declarado.⁴

Mas o mais importante, seja em Galileu, Descartes ou Newton, é a ideia de que os movimentos tendem a permanecer ocorrendo. É isso que explode as bases da física aristotélica e estabelece um dos principais pilares do pensamento moderno, ao decretar que o movimento deve deixar de ser encarado como um processo e deve ser visto como um estado, tal como o repouso.

Passemos, agora, à realização newtoniana. Como é amplamente reconhecido, a lei da inércia tem como texto exemplar o primeiro dos “axiomas, ou leis do movimento” que se encontram na obra prima de Sir Isaac Newton, os *Principia Mathematica Philosophiae Naturalis* de 1687, axioma segundo o qual:

“Todo corpo continua em seu estado de repouso ou de movimento uniforme numa linha reta, a menos que seja compelido a mudar aquele estado por forças impressas sobre ele.”⁵

Imediatamente após essa enunciação, Newton aduz os seguintes comentários (os destaques são nossos):

“Projéteis continuam em seus movimentos, enquanto não sejam retardados pela resistência do ar, ou impelidos para baixo pela força da gravidade. Um pião (?), cujas partes por sua coesão são continuamente desviadas dos movimentos retilíneos, não cessa sua **rotação**, senão quando é retardado pelo ar. Os grandes corpos dos planetas e cometas, encontrando pouca resistência nos espaços mais livre, preservam seus **movimentos progressivos e circulares** por um tempo muito maior.”⁶

A INÉRCIA: “O REAL A PARTIR DO IMPOSSÍVEL”

Note-se que nos comentários de Newton não há exemplo de preservação efetiva do movimento retilíneo, não há descrição de nenhum efetivo movimento retilíneo e uniforme (MRU), embora no “axioma” só haja lugar para o “movimento uniforme numa linha reta”!

A razão para isso é simples: pode-se dizer que Newton não encontrou na natureza nenhum MRU, porque estes não existem no Universo! Isso porque é praticamente impossível que piões ou os projéteis “não sejam retardados pela resistência do ar” e porque os corpos terrestres – e também os celestes – percorrem trajetórias sempre moldadas pela gravidade – que é universal, ensinou-nos Newton, e acelera sempre os objetos (aceleração no sentido amplo de mudança do vetor velocidade, em intensidade e/ou direção; por isso uma pedra cai em linha reta mas acelerada e um planeta tem trajetória curvilínea).

Assim, não existe MRU na Terra ou nos céus! É por essa razão que Alexandre Koyré diz que a inércia é “uma explicação do que é a partir do que *não é*... explicação do real a partir do impossível”. Vejamos uma citação mais ampla deste precioso ensinamento de Koyré:

“Contrariamente ao que se costuma afirmar, a lei da inércia não tem sua origem na experiência do senso comum, e não é nem uma generalização desta experiência nem tampouco sua idealização. O que se encontra na experiência é o movimento circular ou, de forma mais geral, o movimento curvilíneo. Nunca presenciamos o movimento retilíneo, a não ser excepcionalmente no caso da queda, que precisamente não é um caso de movimento inercial. E, não obstante, o movimento que a física clássica se esforçará

para explicar será o primeiro - o curvilíneo - a partir do segundo. Curioso andamento do pensamento: não se trata de explicar o dado fenomênico mediante a suposição de uma realidade subjacente (como faz a astronomia, que explica os fenômenos, quer dizer, os movimentos aparentes, por meio de uma combinação de movimentos reais) nem tampouco de analisar o dado em seus elementos simples para em seguida reconstruí-lo (método resolutivo-compositivo, ao qual - sem razão, a nosso ver - alguns reduzem a novidade do método galileano); trata-se, propriamente falando, de explicar o que *é* a partir do que *não é*, do que não é nunca. E inclusive do que não pode nunca ser....Explicação do real a partir do impossível...”⁷

A FALÁCIA EXISTENCIAL

Irving Copi, em seu Introdução à Lógica, nos diz coisa equivalente ao que Koyré acabou de nos dizer:

“A Primeira Lei do Movimento, de Newton, afirma que qualquer corpo não submetido à ação de forças exteriores conserva seu estado de repouso ou de movimento uniforme numa linha reta. Entretanto, nenhum físico quereria pressupor que existam, realmente, quaisquer corpos não submetidos à ação de forças externas”⁸

Copi está, com essas considerações sobre a inércia, explicando a seu leitor que, a partir do trabalho do lógico inglês George Boole (1815-1864), entende-se que as proposições categóricas universais, da forma “Todo S é P” ou da forma “Nenhum S é P”, não têm “conteúdo existencial”, isto é, não garantem que a classe S e a classe P não sejam vazias. E complementa:

“Se não for explicitamente afirmado que uma classe tem membros é um erro supor que tenha. Qualquer raciocínio que gire em torno desse erro estará cometendo a Falácia da Pressuposição Existencial, ou, mais sucintamente, a Falácia Existencial”⁹

A lei da inércia pode ser re-escrita na forma de uma proposição “Todo S é P”. Vejamos:

“Todo corpo livre da ação de forças é corpo em repouso ou em MRU”

Assim, esse enunciado não afirma explicitamente que haja elementos na classe S, a classe dos corpos livres da ação de forças, e nem na classe P, a classe dos corpos em repouso ou em MRU.

Pode parecer estranho questionar a existência de corpos em repouso, mas quando se lembra que nossa Terra tem rotação e translação, a estranheza desaparece. Pois a mais aparentemente imóvel das pedras de uma pedreira deve ser vista como um corpo solidário com a Terra inquieta e, portanto, também dotada de rotação e translação.

Agora, imagine-se um estudioso (fictício, claro) que tenha acesso somente àqueles comentários de Newton e não ao enunciado de sua primeira lei. Pode ele inferir a lei newtoniana de inércia (retilínea) a partir de comentários que só citam movimentos curvilíneos? É forçoso dizer que não.

Mas que dizer se este estudioso desprezasse o exemplo dos projéteis, se fixasse apenas no exemplo do “pião” com sua “rotação” e no exemplo “dos planetas e cometas [que] preservam seus movimentos progressivos e circulares” e propusesse que Newton tem um “princípio de inércia circular”, isto é, afirmasse que para Newton os movimentos circulares são os únicos que tendem a se conservar?

Este suposto analista estaria cometendo um erro que pode ser entendido como uma variação da falácia existencial. Como nos explicaram Koyré e Copi, o que marca a lei de inércia é que ela é uma proposição universal sem conteúdo existencial e, no entanto, dá conta, por assim dizer, do comportamento efetivo das coisas do mundo real. Portanto, é um erro concluir que um cientista tem uma “inércia circular” porque fala dos movimentos circulares que crê efetivamente existir no mundo. Enfim, não se pode passar dos discursos de um pensador sobre o mundo para a lei ou conceito de inércia que este pensador possui.

Pois afirmo que os intérpretes da chamada “inércia circular” cometem este tipo de erro - só que modo não tão grosseiro, claro. Eles privilegiam pronunciamentos de Galileu sobre o mundo a respeito de movimentos circulares, fecham os olhos para as declarações galileanas de conservação de movimentos retilíneos e afirmam, como quem faz uma exegese legítima e não uma interpretação falaciosa, que Galileu tem um “princípio de inércia circular”, isto é, que Galileu, segundo eles, concebe que apenas o movimento circular pode ser imaginado se conservando, o retilíneo não.

Como o presente artigo não pode ter extensão para percorrer toda a argumentação dos defensores da interpretação da “inércia circular”, vamos escolher, para análise, apenas dois exemplos — mas notáveis e compartilhados por todos os defensores de tal interpretação — do erro que queremos denunciar. Estes exemplos estão em comentários de uma muito citada passagem do *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (*Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo*) de 1632, o libelo pró-copernicano que levou Galileu à prisão.

Antes de rever esta passagem, vale lembrar que no sistema astronômico que Galileu quer substituir — o de

Ptolomeu — os planetas movem-se em combinações de círculos em torno da Terra imóvel. No novo sistema de Copérnico, o Sol passa a ser centro, mas as combinações de círculos continuam a existir. Lembremo-nos que a primeira lei de Kepler ainda não está amplamente reconhecida em 1632 e Galileo e outros astrônomos copernicanos, então, explicavam as irregularidades planetárias de modo similar ao que empregavam os adeptos do sistema de Ptolomeu, ou seja, combinando seus movimentos circulares em torno do centro do sistema astronômico com outros movimentos circulares, tantos quantos fossem necessários para possibilitar um bom ajuste entre observação e teoria.¹⁰

Esses astrônomos pertencem à mais duradoura das tradições cosmológicas, a do assim chamado “axioma platônico”¹¹, que propunha que o movimento circular e uniforme é o movimento próprio às coisas do céu: dada a perfeição deste, é inconcebível que a ele se associem outras linhas geométricas que não as das figuras perfeitas, os círculos e esferas.

O *Dialogo* insere-se perfeitamente nesta tradição e a aprofunda: à Terra e às coisas terrestres também competem os “perfeitíssimos” movimentos circulares, Galileo o crê, como copernicano que é, e assim ele e os leitores do *Dialogo* podem ser ditos se moverem em círculos nos céus juntamente com todos os outros seres humanos, as aves, as torres e as pedras.

Encontra-se nas duas primeiras jornadas do *Dialogo* o grande esforço de Galileo para convencer o leitor dessa fundamental nova atribuição dos círculos. Este trabalho se inicia em etapa da primeira jornada em que, após concordar com Aristóteles que “o mundo seja um corpo dotado de todas as dimensões e, por isso mesmo, perfeitíssimo;” e “que como

tal é necessariamente muito ordenado, ou seja formado de partes dispostas entre si com máxima e perfeitíssima ordem”, Galileo afirma, pela boca de Salviati, o personagem do *Dialogo* que usa para veicular a maioria de suas conceituações:

“Salviati: Estabelecido, portanto, este princípio, pode-se imediatamente concluir que, se os corpos integrais do mundo devem ser por sua natureza móveis, é impossível que seus movimentos sejam retilíneos, ou diferentes dos circulares; e a razão é muito fácil e manifesta. Isto porque aquele que se move com movimento retilíneo, muda de lugar e, continuando seu movimento, se afasta sempre mais do ponto inicial de partida e de todos os outros lugares através dos quais vai sucessivamente passando; e se tal movimento pode-lhe servir naturalmente, logo desde o início ele não estava em seu lugar natural e, dessa forma, as partes do mundo não estavam dispostas em perfeita ordem; mas supusemos que aquelas estavam perfeitamente ordenadas; portanto, é impossível que como tal tenham por natureza a propriedade de mudar de lugar, e conseqüentemente de mover-se com movimento retilíneo. Além disso, sendo o movimento retilíneo por natureza infinito, porque é infinita e indeterminada a linha reta, é impossível que móvel algum tenha por natureza o princípio de mover-se através da linha reta, ou seja, para onde é impossível chegar, inexistindo um fim predeterminado.”¹²

Quando, no trecho acima, Galileo atribui o movimento circular como natural aos corpos integrais, isto é, aos astros que compõem o mundo, a Terra entre eles — como quer Galileo — a intenção é clara: se nossa casa for uma parte móvel do mundo, como pretende o novo sistema copernicano, o movimento básico que lhe pode ser atribuído sem que se destrua a “perfeita ordem” do mundo não é o retilíneo, é o movimento circular.

Ora, já é momento de perguntar: não vimos Newton, ao falar de exemplos do mundo real, dizer que os “planetas e cometas ... preservam seus movimentos progressivos e circulares...”? Ele e Galileo não falam visivelmente a mesma coisa do mundo como ele é? Por que seria legítimo inferir, apenas no caso de Galileo, que sua inércia é “circular”? É fato que Galileo fala mais do que Newton, compõe raciocínios; mas isso é porque o *Dialogo* é um livro de combate a favor da plausibilidade dos movimentos da Terra, o que os *Principia* de Newton certamente não precisam ser.

Notem que Galileo está falando dos corpos integrais do mundo — Jupiter, Vênus, Sol, Lua, estrelas e, claro, a Terra, pois é um copernicano quem fala — e afirmando que para estes é impossível o movimento retilíneo. Não é crível, com base nos comentários à sua segunda lei acima citados, que Isaac Newton discordasse disso. É fato que Newton não restringiria os movimentos astronômicos aos circulares porque, para além daqueles supracitados comentários, aceitava outras trajetórias nos céus, como as elipses que Kepler lhe ensinou haver no sistema solar.

Já Aristóteles assinaria integralmente esta declaração de Galileo, pois, como todos sabemos, o grande filósofo grego preconizava o movimento circular como o único adequado à incorruptibilidade das coisas etéreas.

É um aristotélico falando naquela citação ali em cima, então? Claro que não, já o dissemos, pois entre os corpos integrais móveis Galileo quer incluir, como copernicano que é, a Terra. O importante a notar aqui, além desse aspecto distintivo da fala de Galileo, é que ele está falando do mundo como este é realmente e nenhum leitor — como expliquei mais acima, auxiliado pelos ensinamentos que citei de Koyré e Copi — deveria se permitir inferir um movimento inercial de texto que fala somente de movimentos efetivos no Universo.

Usei acima a expressão ‘corpos parciais’ porque para Galileo a gravidade — ele, como muitos antes de Newton, usa amplamente esta palavra — não é uma força de atração de origem externa ao corpo, como será para Newton, mas uma tendência implícita do pequeno corpo — a pedra que cai, por exemplo — a se juntar ao seu todo, a Terra.

Insistamos: ao lerem as palavras acima, alguns analistas esquecem — ou não percebem — que Galileo fala do mundo como este é — ou como ele, Galileo, quer que seja — e decidem tirar dessas suas palavras a concepção galileana de inércia. Galileo está inserido no cenário de domínio de 2.000 anos do axioma platônico e tudo que ele quer é que a Terra, por assim dizer, se junte aos astros dos céus e, como estes, realize movimentos circulares em torno do Sol. Este é seu programa de combate, tornar plausível o movimento circular de translação — e também o de rotação, claro — da Terra.

É falacioso, repita-se, retirar da batalha supra-citada um princípio de inércia. É exatamente isso que faz Hall, que se permite uma incrível liberdade interpretativa a partir das palavras de Galileo.

“Aqui, bem no começo de Dialogo, se encontra a concepção de Galileo do movimento uniforme, inercial, num círculo. É uma falsa concepção, mas a única que lhe permite, naquele momento, encaixar tanto os movimentos terrestres como os celestes em um único quadro de ideias. Se seu conceito de inércia tivesse sido mais correto, ele teria que ter descoberto o sistema newtoniano inteiro — ou não feito nada.. A fim de fazer o sistema planetário girar inercialmente como uma roda de giro livre ele tinha que usar a inércia circular para se livrar dos preconceitos aristotélicos. Por uma vez, ao invés de se ter a cosmologia explicada em termos da mecânica, tem-se a cosmologia forçando seus requisitos sobre a mecânica. Mas — como

Galileo mostrou depois — ele não esqueceu a inércia circular quando ele desceu para a Terra, pois ele tomou o cuidado de assinalar que a diferença entre as linhas retas e os vastos arcos circulares era imperceptível.”¹³

A elegância da interpretação da “inércia circular” está, conforme se revela no texto de Hall, no fato de que se coaduna perfeitamente com o copernicanismo de Galileo e também porque fornece ao estudioso uma leitura unificada das soluções do florentino para os problemas relativos à conservação dos movimentos, sejam estes terrestres ou celestes.

Mas esse arranjo elegante é insustentável, como se evidenciará pela leitura atenta das palavras de Westfall, outro campeão da “inércia circular”:

“Galileo, que formulou os conceitos básicos da nova mecânica, ignorou os problemas a que a mecânica celestial de Kepler se dedicou e sustentou que os planetas se movem naturalmente em órbitas circulares. Galileo estava pensando em termos similares quando se defrontou com o problema do movimento sobre uma Terra que gira, e o conceito de inércia que ele formulou reflete os termos nos quais o problema se apresentava a ele. Como vimos acima, Salviati leva Simplicio a concordar que uma bola rolando sobre um plano horizontal não experimenta nenhuma causa seja de aceleração, seja de retardamento, e portanto continua para sempre. O que é um plano horizontal? É, claro, um plano que é ‘sempre igualmente distante do centro’. O movimento inercial era concebido como um movimento circular uniforme, o movimento natural de um corpo em seu lugar natural em um universo bem-ordenado.”¹⁴

É curioso ler a afirmação de que uma bola rolando num plano horizontal constitui um elemento significativo

de um universo bem-ordenado. Pois isso faz supor que durante uma prosaica descida de uma bola por um plano inclinado ou uma queda de uma pedra, estamos vivenciando perigosos momentos de desequilíbrio cósmico!

Ironias à parte, o texto acima revela quão perigoso pode ser o afã de querer juntar num único quadro de ideias momentos diferentes da argumentação do *Dialogo*, como o que fala do movimento próprio dos corpos integrais num mundo ordenado — trecho que se encontra na primeira jornada do *Dialogo* — e o do movimento de queda das pedras do alto de torres ou mastros — um dos temas da segunda jornada.

OUTRO EXEMPLO DE FALÁCIA EXISTENCIAL NA “INÉRCIA CIRCULAR”

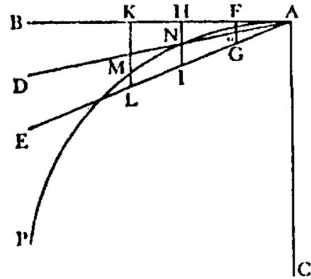
Mas voltemos ao tipo de erro que insistentemente denunciaremos aqui, o de querer inferir um princípio de inércia a partir de pronunciamentos sobre o mundo. Esta variação da falácia existencial também ocorre em outra argumentação insistente dos defensores da “inércia circular”, que vimos em termos resumidos na citação acima: com base em longa reflexão que se encontra no *Dialogo* — cuja conclusão é a de que, enquanto as descidas são aceleradas e as subidas retardadas, o movimento horizontal tende a ser uniforme — os estudiosos que aqui combatemos inferem que Galileu possui uma “inércia circular”, na medida em que as linhas horizontais são, a rigor, arcos de circunferência.

Não bastassem os ensinamentos de Copi e Koyré para nos assegurarem o caráter também falacioso desta última inferência, ainda temos o próprio Galileu para oferecer a mais singela e a mais límpida das falsificações desta leitura da

“inércia circular”. Esta falsificação se encontra no próprio *Dialogo*, nas muitas linhas que Galileo emprega para recusar o argumento anti-copernicano da “extrusão”. Este argumento pretende demonstrar que a rotação da Terra é impossível, pois, se esta girasse em torno de si mesma, tudo o que está solto, não-presos sobre ela, seria lançado para fora devido a seu giro.

Não podemos aqui acompanhar as muitas considerações geométricas e físicas — algumas excessivamente engenhosas, admita-se — que Galileo faz para convencer seus leitores da impossibilidade que vê na extrusão.¹⁵ O que nos convém, já que nosso empreendimento é a recusa da interpretação da “inércia circular”, é trazer à baila um dos esquemas que Salviati emprega no debate sobre a extrusão (os negritos são nossos):

Salviati: — Tracemos...uma linha perpendicular para o centro, e seja esta AC, e formando ângulos retos com esta **horizontal AB**, sobre a qual se faria o movimento da projeção e pela qual continuaria o projétil **com um movimento uniforme (con movimento equabile)**, quando a gravidade não o inclinasse para baixo.¹⁶



Note-se que a “horizontal” AB aqui é uma linha reta que se afasta do centro da Terra, e não pode, de modo algum, ser entendida como uma linha circular como fazem os defensores da “inércia circular”. Mais: Salviati diz explicitamente que sobre esta linha essencialmente reta o movimento permaneceria uniforme, o que solapa o ponto de vista de que a “inércia circular” descreve perfeitamente as concepções galileanas de movimento inercial, que seria exclusivamente circular.

MAS NÃO PODE HAVER MOVIMENTO INERCIAL CIRCULAR!

É claro que as parcas linhas acima e a consideração de apenas alguns dos argumentos dos defensores da “inércia circular” não podem pretender constituir o desmonte total dessa interpretação. Mas, como já se anotou acima, a dimensão do presente trabalho proíbe qualquer aproximação deste ideal.

Alguns poucos golpes bem aplicados, porém, podem enfraquecer substancialmente, esperamos, a “inércia circular”. Vamos a mais um deles, que consiste em mostrar que a própria ideia de “inércia circular” é insustentável, o que se evidencia quando se considera o que é um movimento inercial, na física que se construiu sobre as leis de inércia de Descartes e Newton.

O movimento inercial é aquele que subjaz¹⁷ a todo movimento e que passa a ocorrer quando desaparecem as forças que provocam movimentos dele diferentes. Assim, Descartes e Newton explicaram que o movimento circular uniforme, por exemplo, só existe enquanto existe uma força — ou uma resultante de forças — centrípeta, isto é, que tem direção variável mas que sempre aponta para o centro da trajetória circular. Se desaparece essa força centrípeta o movimento instantaneamente deixa de ser circular e emerge, por assim dizer, o movimento retilíneo e uniforme que estava subjacente ao circular.

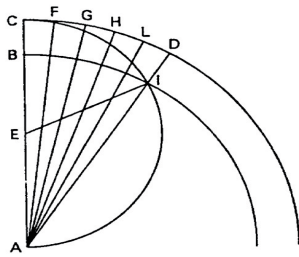
Numa inércia circular, o movimento inercial seria circular, claro. Ou seja, eliminadas as forças responsáveis por um certo movimento, por exemplo, um movimento retilíneo uniforme, o corpo passaria a realizar movimento circular uniforme. Podemos até imaginar que há quem consiga conceber um mundo regido por esta lei, mas este pensador teria que responder a pelo menos uma questão: qual seria o raio e qual seria o centro deste movimento circular inercial?! Sempre os associados ao globo terrestre? Que “inércia” é esta, súdita submissa de um corpo apenas do Universo?

Os defensores da “inércia circular” se apropriam incorretamente, assim, de um termo da chamada física clássica. Podemos perdoá-los porque com isso, pelo menos, preservam o papel pioneiro de Galileu no estabelecimento da lei da inércia. Devemos, então, entender o que conceituam para o papel deste suposto movimento privilegiado, o circular.

Os adeptos da “inércia circular” parecem entender que o movimento inercial é o único que pode se conservar e que se compõe com um segundo movimento para resultar num terceiro. Isso é estranho, insista-se, à análise que os físicos da Modernidade fazem, seguindo Descartes e Newton, pois para estes o movimento inercial — retilíneo — é aquele que é violentado e deformado a todo instante, como já se explicou, não por um outro movimento, mas por uma força — ou resultante de forças — que é não-nula. É o que faz, por exemplo, a força centrípeta: ela deforma e violenta a todo instante o movimento retilíneo, fazendo surgir desta violência constante o movimento circular. E força não é um movimento, ressalte-se isso também; por isso, no exemplo que estamos privilegiando, o dos movimentos circulares, as análises cartesianas e newtonianas não são composições de movimentos!

MAIS UMA FALSIFICAÇÃO DA “INÉRCIA CIRCULAR”

Só isso já bastaria para recusar que Galileu ou qualquer outro tivesse uma inércia circular *stricto sensu*. Mas poder-se-ia rebater: tudo bem, o uso da palavra “inércia” é problemático — ele seria usado para Galileu, como já se supôs, a fim de honrar seu inequívoco pioneirismo — mas não é o caso de que, efetivamente, o único movimento que o florentino concebe poder se conservar é o circular?



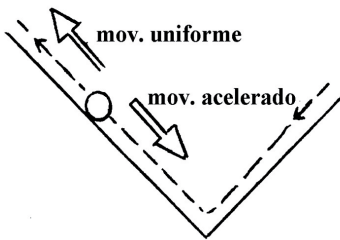
De fato, há passagens do *Dialogo* em que Galileo explicitamente afirma a conservação do movimento circular ao redor da Terra, como a famosa passagem conhecida como *bizzarría*, onde a queda de uma pedra do alto de uma torre CB (vide figura ao lado, do próprio *Dialogo*) é concebida como a composição do movimento circular de rotação CD em torno do centro A da Terra, que a pedra já possuía antes de ser abandonada, com o movimento vertical de queda em direção ao centro de nosso planeta, resultando num movimento circular uniforme por um arco CI.¹⁸

Mas há instâncias em que Galileo também explicitamente, pressupõe a conservação de movimento retilíneo, em passagens que os defensores da “inércia circular” pautam-se por desconsiderar em suas argumentações. Uma delas já foi apresentada acima, no bojo da análise galileana do argumento da extrusão. A mais decisiva delas, porém, está nos *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* (*Argumentos e demonstrações matemáticas sobre duas novas ciências*) de 1638, o livro que Galileo escreveu na prisão domiciliar, reorganizando e sistematizando seus estudos de mecânica do chamado período paduano de sua vida (1592-1609), anterior ao dramático período polêmico (1609-1633), que terminou com sua condenação pela Sagrada Inquisição. Esta é a obra-prima propriamente científica de Galileo, com dezenas de demonstrações matemáticas compondo os dois sistemas axiomáticos que constituem as suas ‘duas novas ciências’.

Estas proposições — onde se revela verdadeiramente a física de um genial inovador arquimediano — são amplamente desprezadas pelos defensores da inércia circular. É o caso da proposição XXIII da teoria dos movimentos “naturalmente acelerados”, parte da segunda “nova ciência” — a do movimento — teoria que se encontra na terceira jornada dos *Discorsi*. Compreende-se que a proposição não seja tratada por aqueles

intérpretes, pois isso exigiria conhecer bem o ferramental euclidiano que Galileo usa, entre outras dificuldades. Mas também é compreensível que sejam desatentos para com o “escólio” da proposição, pois nele há uma análise que, embora seja menos formalizada, inequivocamente falsifica a tese que defendem, a de que Galileo só concebe a conservação de movimentos circulares.

Vejamos esse decisivo pronunciamento de Galileo, que discorre sobre o movimento ascendente num plano inclinado, encarando-o como composto de dois movimentos retilíneos, um uniforme plano acima e um retardado plano abaixo (os negritos e a figura são nossos):



“...se um móvel adquire por um movimento natural de descida um certo grau de velocidade, que é por natureza indelével e eterno, devemos considerar que se, após a descida por um plano inclinado descendente, o movimento se desvia por outro plano inclinado ascendente, então acontece neste plano uma causa de retardamento, visto que sobre tal plano o mesmo móvel desce naturalmente; razão pela qual resulta uma mistura de propriedades opostas, ou seja, de um lado, **o grau de velocidade adquirido durante a descida precedente, que por si mesma faria com que o móvel se movesse infinitamente com velocidade uniforme** e, de outro lado, a tendência natural do movimento para baixo com sua proporção constante de aceleração. Se investigamos, portanto, o que acontece quando um móvel, após ter descido por um plano

inclinado qualquer, passa a subir por outro plano, parece razoável admitir que **o grau máximo de velocidade adquirido durante a descida se conserva perpetuamente idêntico no plano ascendente**; contudo, na subida lhe sobrevém uma inclinação natural para baixo, ou seja, um movimento acelerado que, partindo do repouso, segue na proporção habitual...¹⁹

Ressalte-se imediatamente: “grau de velocidade perpetuamente idêntico no plano ascendente”! Ora, isso é uma consideração, pode-se dizer, de caráter inercial. E, na medida em que postula a conservação de um movimento retilíneo que se afasta do centro da Terra, não tem nada a ver com “inércia circular” ou mesmo “inércia horizontal”, que aqueles intérpretes entendem — já que o plano horizontal é, a rigor, uma superfície circular — ser uma aproximação da “inércia circular”.

Mas, com calma, repassemos: Galileo concebe um movimento ascendente por um plano inclinado ocorrendo depois da descida do móvel por um outro plano inclinado, conforme ilustra a figura acima. Depois de descer pelo primeiro plano inclinado, o móvel é desviado para outro plano inclinado, este ascendente, iniciando sua subida com o “grau de velocidade” obtido no final da descida. O movimento ascendente retilíneo que se segue é então considerado como sendo o resultado de uma composição de dois movimentos, conforme ilustra a figura: a) um uniforme plano acima, que tende a persistir eternamente no corpo; b) outro acelerado plano abaixo, causado pela gravidade.

É irresistível comparar essa conceituação de Galileo com nosso habitual $v = v_0 - a.t$, onde o “ v_0 ” simboliza o “grau de velocidade” que se mantém “perpetuamente” e o “a.t” dá conta

do “movimento acelerado que, partindo do repouso, segue na proporção habitual”, o sinal negativo ilustrando o fato de seu sentido ser para baixo, enquanto o de “ v_0 ” é para cima.

E é preciso destacar que, tal como na *bizzarría*, há nesta suposição de conservação do movimento retilíneo ascendente uma explicação do real pelo impossível. Nos dois casos é a gravidade que torna impossível o movimento que Galileo imagina poder se conservar: na *bizzarría* o circular em torno da Terra, no plano inclinado ascendente o movimento retilíneo para cima.

Eis mais uma razão para continuar se usando a palavra “inércia” para nomear o pensamento pioneiro de Galileo sobre a conservação de movimento. Ele também explica o possível pelo impossível. Mas a consideração conjunta dos dois exemplos, a *bizzarría* e o plano inclinado ascendente – proíbe que se possa dizer que a ‘inércia’ galileana é circular ou retilínea.

A LEI GALILEANA DE CONSERVAÇÃO DO MOVIMENTO

O que se pode concluir, neste momento do presente trabalho, é que não há um movimento inercial — seja circular, seja retilíneo — na ‘inércia’ de Galileo. Isso vai ter que esperar Descartes e Newton. O que se pode chamar de a “inércia galileana” está enunciada pelas próprias palavras de Galileo, no mesmo escólio da proposição XXIII, que os proponentes da “inércia circular” não se preocupam em citar:

<p>“...deve-se observar que um grau de velocidade qualquer, uma vez comunicado a um móvel, imprime-se nele de forma indelével por sua própria natureza, desde que não intervenham causas externas de aceleração ou retardamento;...”</p>
--

É preciso atentar para a expressão “grau de velocidade” no trecho acima. Uma cuidadosa inspeção dos Discorsi²¹ mostra que ela denota um conceito que pode ser assimilado ao conceito hodierno do módulo da velocidade escalar instantânea de um corpo móvel, isto é, a velocidade de um móvel, tomada como uma magnitude, positiva ou nula, sem considerações de direção ou de sentido.

Posto isso, pode-se avaliar com justeza o pioneirismo de Galileo no tocante à inércia. Em primeiro lugar, este se revela inquestionável, pois o enunciado acima mostra a superação das concepções aristotélicas do movimento como processo, ao preconizar a permanência indelével do “grau de velocidade”. Como já dissemos, o aspecto mais fundamental da lei de inércia é este que surge inequívoco no enunciado de Galileo, a tendência de conservação do movimento.

O outro aspecto digno de nota no enunciado é a ausência de qualquer referência à geometria dos movimentos: não há limitação de trajetória, não há movimento privilegiado, seja retilíneo, circular ou qualquer outro, enfim, nenhuma sombra de movimento inercial. De maneira que é tão errado falar de “inércia circular” em Galileo como lhe atribuir a primeira formulação da inércia retilínea que caracterizará a física clássica.

Como vimos, se em Galileo ainda não há a noção completa de movimento inercial, em suas conceituações, por outro lado, já se vê a característica que fascina Koyré no princípio de inércia, a explicação do que é pelo que não é. Como já anotado linhas acima, tanto no plano inclinado ascendente como na *bizzarría* se lê uma explicação do real pelo impossível. Nos dois casos é a ubíqua e poderosa gravidade que torna impossível o movimento que Galileo imagina poder se conservar: o circular em torno da Terra na *bizzarría*, o retilíneo para cima no plano inclinado ascendente.

Repita-se: eis outra razão para se usar a palavra “inércia” para se referir ao pensamento pioneiro de Galileu sobre a conservação de movimento. O pisano também explica o possível pelo impossível. Mas sua “inércia”, com ficou patente, não pode ser dita nem circular nem retilínea, porque os dois exemplos, a *bizzarria* e o plano inclinado ascendente, tratam de movimentos que se conservam que são diferentes.

Mas para ambos vale o ideal de conservação do “grau de velocidade”!²² Esta é a única maneira de se unificar os pronunciamentos de Galileu sobre a conservação de movimento, o olhar a suas argumentações com o instrumental conceitual acima citado, o princípio de permanência do grau de velocidade que ele nos provém com suas próprias palavras, o único que pode legitimamente ser alçado ao status de “princípio de inércia” de Galileu.²³

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim do presente trabalho, fica a forte sugestão de que é prudente tratar os tão enfáticos pronunciamentos de Galileu sobre o movimento circular que se podem ler no *Dialogo* de 1632 como raciocínios de interesses outros além dos puramente científicos, na medida em que esta obra é, como já se disse, uma grandiosa e complexa bateria de artilharia na guerra copernicana de Galileu.

Também se sugere dar mais atenção aos *Discorsi* de 1638, pois estes, embora de redação posterior à do *Dialogo*, tem conceituações que lhe são anteriores, na medida em que foram primeiro pensadas no período paduano, anterior ao polêmico, e apenas rearranjadas e sistematizadas na prisão domiciliar.

Na verdade, é mais do que atenção que os *Discorsi* merecem: eles devem ser, aqui se recomenda, guias de leitura do *Dialogo*, na medida em que é neles que se encontra a física de Galileu,

sistematizada e unificada. E era essa física que nosso pisano tinha em mente quando escrevia o *Dialogo*. Aliás, quem quer que já tenha lido esta extraordinária peça de polêmica sabe que nela, por várias vezes, os personagens anunciam o livro que está por vir, com o qual o “Acadêmico” (Galileo, claro) vai brindá-los com a completude de sua ciência do movimento.

Se nosso generoso leitor aceita implementar esta estratégia de associação de leitura das obras-primas de Galileo, diminuem os riscos, queremos crer, de se lhe imputar conceituações espúrias que nada acrescentam para a compreensão de seu pensamento e que diminuem a grandeza de sua contribuição fundadora da ciência moderna.

NOTAS

¹Professor titular do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia (DCHF) da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Endereço eletrônico: juliouefs@gmail.com.

²Descartes 1989 p. 84. O original em latim é: “Prima lex naturae: quod unaquoeque res, quantum in se est, semper in eodem statu perseveret; sicque quod semel movetur, semper moveri pergat” (Descartes 1982 p. 62)

³Descartes 1989 pp. 85-6. O enunciado em latim é: “Alterna lex natura: quòd omnis motus ex se ipso sit rectus; & ideò quoe circulariter moventur, tendere semper ut recedant à centro circuli quem describunt” (Descartes 1982 p. 63); este texto latino e o da nota anterior são citações dos títulos de cada artigo que se encontram nas laterais dos textos principais.

⁴Drake 1964 p. 603.

⁵Newton 1962 vol.I, p. 13.

⁶Newton 1962 vol.I, p. 13.

⁷Koyré 1988 p. 194.

⁸Copi 1978 p. 158.

⁹Copi 1978 p. 159.

¹⁰Sobre isto há um excelente resumo em Cohen 1967.

¹¹“axioma” para os astrónomos, que o enxergaram em Timeu 34b, onde Platão explica que o movimento circular é o adequado para a forma esférica do mundo, “aquele que é o mais apropriado para a mente e a inteligência”, e por isso Deus “fez o universo um círculo se movendo num círculo, um e solitário”.

¹²Galilei 1967, p. 19; Galilei 1933 vol VII p. 43.

¹³Hall 1963 p.50. Em respeito a este autor, é preciso que se diga que em seus dois textos posteriores a este listados na bibliografia deste trabalho, nunca a expressão “inércia circular” é lida, e nem a afirmação de que só o movimento circular pode se conservar. (Hall 1988B teve sua primeira edição em 1954 mas, logo no prefácio, lê-se “É agradável repensar e re-escrever um trabalho dos dias da juventude”...Este livro re-escrito tenta reflectir a crescente maturidade de estudos da ciência dos séculos dezasseis e dezassete...A profundidade documental e a riqueza técnica de publicações recentes não tem qualquer comparação com o que era normal antes de 1960...”.)

¹⁴Westfall 1989, pp. 18-9.

¹⁵Galilei 1967 p. 196; Galilei 1933 VII p. 222-3. Impossibilidade que, aliás, é falsa, como se evidenciará com a física de Newton, que calculará a velocidade de escape de um corpo submetido à gravidade de um astro que gira. Para uma análise detalhada dos raciocínios de Galilei e do erro subjacente a eles, veja-se MARTINS 1994.

¹⁶Galilei 1967, p. 199; Galilei 1933 VII p. 225.

¹⁷Uso esta palavra num sentido diferente do empregado por Koyré na citação mais acima.

¹⁸Para uma análise minuciosa desta famosa passagem e da inadequação de seu uso pela “inércia circular”, vale consultar meu artigo em *Ideação* 15 referenciado ao fim do presente artigo.

¹⁹Galilei 1988, p. 213-4; Galilei 1933 vol. VIII p. 243

²⁰Galilei 1988, p. 213-4; Galilei 1933 vol. VIII p. 243

²¹Inspecção como a que realizei em minha dissertação de mestrado “Uma Análise da Teoria dos Projéteis dos Discorsi de Galilei” (Vasconcelos 1992)

²²No caso da *bizzarria*, a conservação do “grau de velocidade” é levada tão ao extremo que o movimento circular resultante da queda da pedra é uniforme, uma das “maravilhas” da conceituação que Salviati apresenta aos outros personagens do *Dialogo* (para maiores esclarecimentos, veja-se meu artigo em *Ideação* 15)

²³Uso esta palavra, “princípio”, para honrar o pioneirismo de Galileo, embora em minha tese de doutoramento — bem como em minha fala no EuroSymposium Galileo 2001 — eu tenha defendido que, na medida em que Galileo não usa a conservação do “grau de velocidade” explicitamente em nenhuma demonstração de sua ciência de movimento, é melhor falar de um “conceito de inércia” de Galileo, ao invés de um “princípio de inércia”.

REFERÊNCIAS

BALIBAR, Françoise. *Einstein: Uma Leitura de Galileu e Newton (Espaço e Relatividade)*. Lisboa: Edições 70, 1988.

BARRA, Eduardo S. O. *Omnis Philosophiae Difficultas: O Conceito de Força na Filosofia Natural de Newton*. Tese apresentada junto a FFLCH-USP, 1994.

COHEN, Bernard. *O Nascimento de uma Nova Física*. São Paulo: Edart, 1967.

COHEN, Bernard. “Galileo, Newton, and the divine order of the solar system”. In: McMULLIN, Ernan. *Galileo, Man of Science*. Princeton: The Scholars Bookshelf, 1988.

COPERNICO, Nicolau. *As Revoluções dos Orbes Celestes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

COPI, Irving. *Introdução à Lógica*. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

DESCARTES, René. “Principia Philosophiae”. In: *Oeuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery*, vol VIII-1. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.

DESCARTES, René. “Principes”. In: *Oeuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery*, vol IX-2. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.

DIJKSTERHUIS, E. J. “The origins of Classical Mechanics; from Aristotle to Newton”. In: *Critical Problems in the History of Science*. The University of Wisconsin Press, 1959.

DIJKSTERHUIS, E. J. *The Mechanization of the World Picture*. Princeton University Press, 1986.

DRAKE, Stillman. “Galileo and the Law of Inertia”. In: *American Journal of Physics*, 1964, 32:601-608.

DRAKE, Stillman. “Galileo Gleanings XVI - Semicircular fall in the *Dialogue*”. In: *Physis 10*, 1968: 89-100.

DRAKE, Stillman. “The Memorable Error of Koyre”. Pre-print, 1988.

DRAKE, Stillman. *Galileo: Pioneer Scientist*. University of Toronto Press, 1990.

ÉVORA, Fatima. *A Revolução Copernicana-Galileana*. Campinas: CLE-UNICAMP, 1988.

FEYERABEND, Paul. *Contra o Método*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

GALILEI, Galileo. *Opere*. Firenze: G. Barbera, 1933.

GALILEI, Galileo. *Discorsi - Ed. A cura de A. Carugo e L. Geymonat*. Torino: Paolo Boringhieri, 1958.

GALILEI, Galileo. *Dialogue Concerning the Two Chief Systems*. Berkeley: University of California Press, 1967

GALILEI, Galileo. *Discours e Démonstrations Mathématiques Concernant Deux Sciences Nouvelles*. Paris: Armand Colin, 1970.

GALILEI, Galileo. *Duas Novas Ciências*. São Paulo: Nova Stella, 1988.

GALILEI, Galileo. *Diálogo sobre os dois Máximos Sistemas do Mundo Ptolomaico e Copernicano*. São Paulo: Discurso, 2001.

GEYMONAT, Ludovico. *Galileo Galilei*. Barcelona: Península, 1986.

GRILLI, M. “Galileo e il principio d’inerzia”. In: *Giornale di Fisica*, 22:215-232.

HALL, A. Rupert. *From Galileo to Newton*. New York: Dover, 1981.

HALL, A. Rupert. “The significance of Galileo’s Thought for the History of Science”. In: McMULLIN, Ernan (Ed.). *Galileo, Man of Science*. Princeton: The Scholars Bookshelf, 1988.

KOYRÉ, Alexandre. “A Documentary History of the Problem of Fall from Kepler to Newton”. In: *Trans. Am. Phil. Soc.* 45 (1955).

KOYRÉ, Alexandre. *Études Galiléennes*. Paris: Hermann, 1966.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de História do Pensamento Científico*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudios Galileanos*. México: Siglo Veintiuno, 1988.

MARTINS, Roberto. “Galileo e o Princípio da Relatividade”. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 1986, 9:69-86.

MARTINS, Roberto. “Galileo e a Rotação da Terra”. In: *Caderno Catarinense de Ensino de Física*, v.11, n.3. P.196-211, dez.1994.

NASCIMENTO, Carlos. *Para ler Galileo Galilei*. São Paulo: Nova Stella, 1990.

NEWTON, Isaac. *Principia*. University of California Press, 1962.

SHEA, William R. *La Revolución Intelectual de Galileo*. Barcelona: Ariel, 1983.

SHEA, William R. “The Galilean Geometrization of Motions: Some Historical Considerations”. In: SHEA, Willaim (Ed.) *Nature Mathematized*. Dordrech: D. Reidel, 1983.

STENGERS, Isabelle. *Quem tem medo da Ciência (Ciência e Poderes)*. São Paulo: Siciliano, 1989.

TANNERY, Paul. “Galileo and the principles of Dynamics”. In: McMULLIN, Ernan (Ed.). *Galileo, Man of Science*. Princeton: The Scholars Bookshelf, 1988.

VASCONCELOS, Júlio C. R. *Uma Análise da teoria dos projéteis dos Discorsi de Galileo*. Dissertação de mestrado apresentada à FFLCH-USP, 1992.

VASCONCELOS, Júlio C. R. *Inércia no Dialogo e no Discorsi de Galileo Galilei*. Tese de doutoramento defendida na FFLCH-USP, 1998.

VASCONCELOS, Júlio C. R. “*Inertia as a theorem in Galileo’s Discorsi”*. In: *Largo Campo di Filosofare: EuroSymposium Galileo*

2001. La Orotava: Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2001.

VASCONCELOS, Júlio C. R. “‘Inércia Circular’ nos Discorsi de Galileo: interpretação ou erro de tradução?” In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v.11, n.1, pp. 81-94, jan-jun. 2001, Campinas, CLE-UNICAMP.

VASCONCELOS, Júlio C. R. “Os manuscritos redescobertos em 1973 e o programa experimental de Galileo Galilei”. In: *III Encontro da Rede Paranaense de História e Filosofia da Ciência*. Curitiba: Anais do III Encontro da Rede Paranaense de História e Filosofia da Ciência, 2005.

VASCONCELOS, Júlio C. R. “Sobre a *bizzarria* do *Dialogo* de Galileo Galilei: uma crítica à interpretação da ‘inércia circular’”. In: *Ideação*, n. 15, pp. 207-230. Feira de Santana: UEFS, 2005.

NORMAS EDITORIAIS

POLÍTICA EDITORIAL

A Revista IDEACÇÃO, do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia, é uma publicação semestral que, com o apoio da editora da Universidade Estadual de Feira de Santana, publica textos originais de Filosofia, ou de abordagem ou relevância filosófica, na forma de artigos, traduções, resenhas ou entrevistas. Além de seu formato impresso, a Revista também é publicada na versão on-line, permitindo o seu livre acesso imediato e gratuito.

INFORMAÇÕES AOS AUTORES

Submissão dos trabalhos: São aceitos trabalhos redigidos em Português, Francês, Espanhol e Inglês. A extensão de traduções, resenhas e entrevistas pode variar conforme acordo prévio com a equipe editorial. Os artigos devem ter extensão máxima de 50.000 caracteres com espaço (extensão média de 18 páginas), contando com notas e referências. Todos os trabalhos devem ser encaminhados em versão Word 97-2003, editados com fonte Times New Roman, tamanho 12, espaçamento entre linhas 1.5, sem espaçamento entre parágrafos, sem paginação. Os trabalhos devem ser enviados para nef@uefs.br, acompanhados de ofício do autor no qual este solicita aos editores a publicação de seu texto na Revista. O artigo deve seguir a seguinte seqüência: título; nome, seguido de nota de rodapé com vínculo acadêmico/profissional e endereço eletrônico; resumo, de no máximo 200 palavras; até 5 palavras-chave; abstract; até 5 keywords; texto; referências.

Formatação dos textos: As citações com mais de 3 linhas são destacadas do corpo do texto, com recuo esquerdo de 4.0 cm, espaçamento entre linhas simples, fonte: Times New Roman, tamanho 10. A primeira menção de uma obra no texto deve vir seguida do ano da edição utilizada, tal como constará nas referências. As referências de citações devem ser apresentadas no corpo do texto e seguir o modelo “AUTOR, data, página”. As notas de rodapé devem ser exclusivamente explicativas, e não de referências, e seu uso deve ser evitado ao máximo. Quando houver citação em nota de rodapé, ela também deve seguir o modelo “AUTOR, data, página”. O uso do itálico deve se restringir a nomes de obras e palavras estrangeiras e, muito excepcionalmente, ser usado para ênfase. As referências finais, dispostas em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor, editadas sem parágrafo, com espaçamento simples na mesma referência e duplo entre referências, devem obedecer à seqüência a seguir, conforme o caso:

— Livros

SOBRENOME, Iniciais dos primeiros nomes. *Título*. Cidade: Editora, Ano da edição utilizada.

— Artigos em Periódicos

SOBRENOME, Iniciais dos primeiros nomes. Título. In: *Título do Periódico*. Cidade, volume, número, período e ano, páginas.

— Coletâneas e capítulos de livros

SOBRENOME, Iniciais dos primeiros nomes (do autor). Título. In: SOBRENOME(S) e NOME(S) ABREVIADO(S) DO(S) ORGANIZADOR(ES). *Título do Livro*. Cidade: Editora, Ano da edição utilizada, páginas.

Sistema “duplo-cego” de pareceristas: Assim que os trabalhos são recebidos pelos editores, são encaminhados ao Comitê executivo, responsável por avaliar se os textos se adéquam ao escopo da Revista. Feita esta primeira avaliação, sendo deferidos os trabalhos, estes são encaminhados a dois pareceristas, conforme o sistema “duplo-cego”: nem os pareceristas são informados sobre os nomes dos autores, nem estes sobre os nomes daqueles. Os pareceres podem: aprovar o trabalho; não aprová-lo; aprová-lo com a condição de que modificações sejam nele realizadas. Neste último caso, o trabalho volta ao autor que, por sua vez, terá um pequeno prazo para proceder às correções.

Revisão: Após o envio da versão final do trabalho, este ainda passará pela equipe revisora da Revista, que indicará eventuais incorreções técnicas, gramaticais ou de conformidade às normas de formatação do texto.

Autoria: Todo o conteúdo dos trabalhos, incluindo referências, citações, imagens, gráficos e demais dados publicados, são de exclusiva responsabilidade dos autores e não refletem as opiniões da equipe editorial da Revista.

EDITORIAL GUIDELINES

EDITORIAL POLICY

IDEAÇÃO is a biannual journal from the Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia that publishes, with the support of the Universidade Estadual de Feira de Santana Press, original works on philosophy, or with philosophical approach or relevance as articles, translations, reviews or interviews. The journal is published in its printed version as well as in its online version, allowing open, immediate and free access to its content.

INFORMATION TO AUTHORS

Papers submissions: The journal welcomes submissions in Portuguese, French, Spanish and English. Papers must not exceed 50.000 characters with space (about 18 pages), footnotes and bibliographical references considered. All papers must be submitted in Word 97-2003 format. The body of the paper is to be edited in Times New Roman 12, 1,5 line spacing, 6 pt paragraph spacing and no pagination. Papers should be sent to nef@uefs.br with a publishing request letter. The paper is to be composed in the following order: title; author's name followed by a footnote with academic / professional ties and e-mail; an abstract no longer than 200 words; up to 5 keywords; title in Portuguese; an abstract no longer than 200 words in Portuguese; up to 5 keywords in Portuguese; text; bibliography.

Papers formatting: Citations longer than 3 lines must be detached from the body of the text with a 4.0 cm left page margin, simple line spacing, font Times New Roman 10. The first mention of a

bibliographical reference is to be followed by the used edition's publishing year, such as in the bibliography. Citations' references should be presented in the body of the text by the author-date call system. Footnotes must be exclusively explanatory, not bibliographical, and their usage restricted to the minimum necessary. Citations in footnotes must follow the author-date call system. Italics should be restricted to titles of works cited and foreign words and, exceptionally, to emphasis. Bibliographical references, at the end of the paper, are to be disposed alphabetically by authors surnames, edited with default 3,0 left page margin, with single spacing per reference and 12 pt paragraph spacing between references. They must also obey the following sequence, as appropriate:

- Books

SURNAME, personal name initials. *Title*. City: Publisher, publishing year of the used edition.

- Journal Article

SURNAME, personal name initials. Title. In: *Journal Title*. City, volume, number, period and year, pages.

- Chapters in books

SURNAME, personal name initials (author). Title. In: SURNAME(S), personal name(s) initials (organizer[s]). *Book Title*. City: Publisher, publishing year of the used edition, pages.

Double blind review system: When the editors receive the papers, they are submitted to the Executive Committee, responsible for assessing whether or not a text is adequate to the scope of the journal. After this first evaluation, if the papers are accepted,

they are forwarded to two consultants, according to the double blind peer-review system: the consultants are not informed of the authors' identities, nor the authors are aware of the consultants' names. The peer-reviews may: approve the paper; do not approve it; approve it on the condition that it suffers revision. In the latter case, the paper returns to the author, who will have a short deadline to make the corrections.

Revision: After the paper's final version is submitted, it will still be sent to our revision team, which will indicate eventual technical mistakes, whether grammatical or of disagreement to our editorial guidelines.

Authorship: All papers' contents, including references, citations, images, graphics and other published data are of the authors' exclusive responsibility and do not reflect the Journal's editorial team's opinions.

SUMMARY

PRESENTATION

André de Jesus Nascimento	
Wagner Teles de Oliveira	9

DOSSIER SIF 2013

MORALITY AND POLICY IN A MASS SOCIETY

José Arthur Giannotti	11
---------------------------------	----

RELATIVISM, UNIVERSALISM, "VULGAR EMPIRICISM" AND "ABSOLUTE"

Domenico Losurdo	21
----------------------------	----

HUMANISM AND THE METAPHYSICS OF HUMAN ESSENCE

João Quartim de Moraes	47
----------------------------------	----

THE REPUBLIC IN THE "DOCTRINE OF METHOD"

Laura Isabel Rodríguez	61
----------------------------------	----

HUME'S SENSE OF PROBABILITY

Don Garrett	83
-----------------------	----

ARTICLES

LANGUAGE IN HEGEL'S *SENSITIVE CERTAINTY*

Valério Hillesheim	115
------------------------------	-----

THE NOTION OF “METAPHYSICS” ACCORDING TO THE THEORETICAL FRAMEWORK OF NIETZSCHE’S SECOND PHASE

Tiago Eurico de Lacerda 147

THE CARTESIAN AESTHETICS NOT-DELIMITATED BY THE METHOD

Isaú Ferreira Veloso Filho 177

INTERNATIONAL RELATIONS IN ERIC WEIL

Daniel Benevides Soares193

IMAGE AND IMAGERY IN IMAGINAL PSYCHOLOGY (MENTAL IMAGE AND THEORY OF SCIENCE)

Ales Vrbata 211

“CIRCULAR INERTIA” AS EXISTENTIAL FALLACY

Julio Vasconcelos247

EDITORIAL GUIDELINES

Ano 2014 283