

ORGANIZADORES

ERMANO RODRIGUES DO NASCIMENTO

TALES MACÊDO DA SILVA



A FILOSOFIA

NAS FRONTEIRAS DO CONHECIMENTO

olhares cruzados, diálogos interdisciplinares



ERMANO RODRIGUES DO NASCIMENTO
TALES MACÊDO DA SILVA
Organizadores

A FILOSOFIA NAS FRONTEIRAS DO CONHECIMENTO

olhares cruzados, diálogos interdisciplinares

VOL. I



RECIFE
2025

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO – UNICAP

Reitor – Prof. Dr. Pedro Rubens Ferreira Oliveira S.J.

Vice-Reitor – Prof. Dr. Delmar Araújo Cardoso, S.J.

Pró-reitor Administrativo – Prad – Prof. Dr. Pe. Carlos Fritzen, S.J.

Pró-reitor de Graduação – Prograd – Prof. Dr. Degislundo Nóbrega de Lima

Pró-reitora de Pesquisa e Pós-graduação – Propesp – Profa. Dra. Valdenice José Raimundo

Diretor do Instituto Humanitas e Editor Chefe das Edições Humanitas – Prof. Dr. Lúcio Flávio Ribeiro Cirne SJ

Editores

Carlos Alberto Pinheiro Vieira

Danilo Vaz-Curado R M Costa

José Maria da Silva Filho

Lúcio Flávio Ribeiro Cirne SJ

CONSELHO EDITORIAL DA EDIÇÕES HUMANITAS

Membros Internos

Profa. Dra. Carla Patrícia Pacheco Teixeira

Prof. Dr. Carlos Alberto Jahn, SJ.

Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa

Prof. Dr. Degislundo Nóbrega de Lima

Prof. Dr. Delmar Araújo Cardoso, S.J.

Prof. Dr. Drance Elias da Silva

Profa. Dra. Flávia Tavares da Costa Ramos

Profa. Dra. Isabela Barbosa R. Barros

Prof. Dr. José Afonso Chaves

Prof. Dr. José Marcos G. de Luna

Profa. Dra. Maria do Rosário Silva

Profa. Dra. Rita Maria Gomes

Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos

Profa. Dra. Valdenice José Raimundo

Membros Externos

Prof Dr. Agemir Bavaresco – PUCRS (Brasil)

Prof. Dr. Carlos André Silva de Moura – Universidade de Pernambuco (Brasil)

Prof Dr. Daniel Leonard Everett – Bentley University (EUA)

Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro – FAJE (Brasil)

Prof. Dr. José Pinheiro Pertille – UFRGS (Brasil)

Prof. Dr. Erico Andrade Marques de Oliveira – UFPE (Brasil)

Prof. Dr. Betto Leite da Silva – UFPB (Brasil)

Profa. Dra. Maria Cecília Abdo Ferez – UBA (Argentina)

Prof. Dr. Miguel Angel Rossi – Instituto Gino Germani (Argentina)

Prof. Dr. Georg Sans – Hochschule für Philosophie (Alemanha)

Secretário Executivo: José Maria da Silva Filho

Diagramadora e capa: Lillian Maria de Oliveira

Texto revisado pelos autores

F488 A filosofia nas fronteiras do conhecimento
[recurso eletrônico] : olhares cruzados, diálogos
interdisciplinares / Ermano Rodrigues do
Nascimento, Tales Macêdo da Silva organizadores.
-- Recife : Humanitas, 2025.

v. : il.

ISBN 978-65-01-73755-3 (E-Book)

1. Teoria do conhecimento. 2. Linguagem - Filosofia.
3. Tradição (Filosofia). 4. Metafísica. 5. Existencialismo.
I. Nascimento, Ermano Rodrigues do. org. II. Silva, Tales
Macedo da, org.

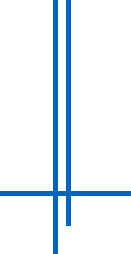
CDU 165

Luciana Vidal CRB-4/1338

Este livro foi submetido à avaliação do Conselho Editorial de Edições Humanitas.
Todos os direitos reservados.

É proibida a reprodução deste livro, ou de seus capítulos, para fins comerciais. A referência às ideias e trechos deste livro deverá ser necessariamente feita com atribuição de créditos aos autores e às Edições Humanitas.

Esta obra ou os seus artigos expressam o ponto de vista dos autores e não a posição oficial das
Edições Humanitas da Universidade Católica de Pernambuco



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	5
CAPÍTULO 1	
O conceito de Hinge Epistemology em Wittgenstein	
<i>Francisco da Silva Cardoso</i>	
<i>Danilo Vaz-Curado R. M. Costa</i>	9
CAPÍTULO 2	
Husserl e a tradição analítica	
<i>Diogo Villas Bôas Aguiar</i>	
<i>Danilo Vaz-Curado R. M. Costa</i>	60
CAPÍTULO 3	
Memória e Legado: Bernard Bourgeois e a Atualidade do Pensamento Hegeliano	
<i>Agemir Bavaresco</i>	
<i>Danilo Vaz Curado R. M. Costa</i>	74
CAPÍTULO 4	
La Eliminación del Concepto de Proposición	
<i>Alejandro Tomasini</i>	85
CAPÍTULO 5	
Por uma metafísica dos sentimentos e emoções do intelectual: notas a partir de Esboço Para Uma Teoria das Emoções (1939) de Jean – Paul Sartre e A Imaginação Sociológica (1959) de Charles Wright Mills	
<i>Vanessa Ramos da Silva</i>	111

CAPÍTULO 6

Aproximações da canção “nuvem passageira” com o pensamento nietzschiano

Diogo da Silva Codiceira 133

CAPÍTULO 7

Direito Natural e Ontologia: Leo Strauss e o resgate da pergunta sobre o Ser

Elvis de Oliveira Mendes 146

CAPÍTULO 8

A Produção do Saber Histórico e Filosófico a partir do Audiovisual: quando a cultura da convergência ‘invade’ a sala de aula

Jardson Alves Lemos 185

CAPÍTULO 9

“Trazia uma angústia qualquer, essa vida”: a voz do sangue nietzschiana no romance as mulheres de tijucopapo

Fábio Rafael Soares da Silva 200

CAPÍTULO 10

A filosofia da esquizoanálise e a negação da representação da realidade

Lucas Francisco Ferreira Souza
Eleonoura Enoque da Silva 222

CAPÍTULO 11

O mediterrâneo como região e conceito: uma leitura geofilosófica na obra de Albert Camus

Alberto Luiz Silva de Oliveira 232

CAPÍTULO 12

As características essenciais da consciência no pensamento filosófico de John Rogers Searle

Tales Macêdo da Silva 250

SOBRE OS AUTORES

269

APRESENTAÇÃO

A Filosofia tem um papel nas fronteiras do conhecimento, cada vez maior e mais necessário. O que não compromete em nada sua atuação histórico-clássica, que busca pela compreensão do ser. Muito pelo contrário, foi e é sua busca incansável pela compreensão do ser a grande responsável pela emergência das ciências modernas e pela corrida obstinada de especializações particulares e suas ramificações fragmentadas, numa dialética composta, por um lado, do esforço para confirmá-la como um saber de valor maior, e por outro lado, do esforço de emancipar-se dela tanto e quanto a ponto de lutar para bani-la do cenário da história.

A sua natureza lógico-crítica e o seu trajeto histórico são, portanto, ingredientes que proporcional à filosofia um lugar privilegiado nos limites (mas também nas origens) das demais áreas do conhecimento. Ela levanta questões, mas também examina “resultados”, fazendo pontes, seja de modo diplomático ou seja de modo polêmico, interligando métodos, postulados e implicações entre as ciências, as artes, e as culturas. Como o seu papel fundamental é questionar os alicerces, convém que seja ela também a primeira a perguntar pelas fronteiras entre os saberes, provocando assim o surgimento de novos territórios epistêmicos.

Portanto, o presente livro reflete um pouco deste papel laborioso da Filosofia nas fronteiras do conhecimento. Ele é convida-

tivo para uma imersão em reflexões e temáticas que perpassam, pelo menos, cinco desafiadoras macro fronteiras do conhecimento, indo da epistemologia ao existencialismo. Apropriar-se das posições dos autores e autoras, ao longo dos doze capítulos da obra passará, sem dúvida, por uma interação inquietante ora de reação ora de aquiescência, tendo como pano de fundo a realidade vivida e questionada para onde se direciona cada artigo.

A primeira *área do conhecimento* enfatizada neste livro, com a qual o leitor e a leitora serão provocados a se envolverem, é a área da Epistemologia. O ramo da Filosofia que se preocupa com o conhecimento, sua natureza e seus limites. Nesta área, o leitor e a leitora encontram análises instigantes que vão da denominada epistemologia das dobradiças, posição enraizada nos ambíguos aforismas das Investigações Filosóficas e Sobre a Certeza de Wittgenstein, estendendo-se à preocupação com a produção do histórico e filosófico, mesclado com a cultura do audiovisual e o arsenal moderno da tecnologia.

Outra *área do conhecimento*, fortemente presente neste livro, é a da tradição filosófica. A Filosofia é um contínuo diálogo, dialético, entre pensadores e pensadoras, escolas e épocas, dialogando com seu passado em busca de avanço presente. A tradição filosófica é marcada por uma pluralidade, continuidade, descontinuidade e riqueza incríveis. Aqui a leitora e o leitor vão mergulhar um pouco neste oceano, podendo adentrar, especialmente, tanto em questões da tradição hegeliana e pertinência de sua atualidade, quanto em questões da tradição analítica e suas raízes husserianas.

Uma *terceira área do conhecimento*, esta, bastante instigante e muito forte nos embates atuais da Filosofia, é a da Filosofia da Linguagem, vertente do pensamento filosófico sempre preo-

cupada com o significado, o funcionamento e a interpretação da linguagem. Dentre suas questões clássicas, talvez a mais polêmica, a preocupação com o conceito de proposição se sobressai. Por um lado, temos o esforço para defender a existência de proposições e, por outro lado, temos o esforço para negar ou rejeitar a existência de proposições. Neste campo tenso, a leitora e o leitor poderão apreciar o importantíssimo capítulo de Alejandro Tomasi. Além disso, campos importantes como o do papel da poesia e a pertinência ou não da representação da realidade, com sua consequente função ou disfunção na linguagem e no pensamento, estão presentes noutros capítulos.

A quarta, e penúltima, *área do conhecimento*, fortemente presente no caleidoscópio deste livro, é a área da Metafísica. Preocupada com o ser e suas manifestações gerais, a metafísica tem subcampos como o da ontologia, o da cosmologia, o da teologia racional e o da psicologia racional. E aqui são enfrentadas questões teóricas que vão dos sentimentos, com suas emoções, ao direito natural. Isso posto, no cenário líquido, insípido e inconsequente do relativismo contemporâneo, fará a leitora e o leitor perceberem que o assunto tem muito pano para as mangas e para os bolsos dos atuais habitantes do planeta.

Por fim, mas não menos importante, se verá com força a presença da área filosófica denominada de Existencialismo, corrente filosófica que coloca o ser humano, enquanto ser vivente, concreto, no centro da reflexão. Nesta área, questões voltadas para as emoções, a existência, a angústia, a liberdade, a vida e a morte do ser humano, por exemplo, ocupam o centro da análise. Algumas delas, por sinal, são encaradas abaixo em confrontos com o pensamento de expoentes como Nietzsche, Sartre e Albert Camus. Não parece necessário, porém não é proibido, lembrar

que conhecer é momento segundo para o ser humano, momento primeiro é a existência, por isso pensar estes pontos, seja em confronto com os pensadores destacados, seja noutros autores e autoras foi, é e continuará sendo uma tarefa central da Filosofia.

Não obstante, convido você leitora e você leitor à leitura-embate do presente texto. Leitura, para conhecer o que nele se expõe. Embate, para pensar, contestar, dizer melhor, o que ele tenta apresentar. Afinal de contas, todo livro (isso parece fácil de se aceitar, mas não é tão óbvio de se perceber) é feito de palavras, silêncios e descobertas. Assim, você verá que vai valer muito apenas apreciar as páginas aqui apresentadas, para pensar no que não foi dito a respeito dos temas tratados e analisar cuidadosamente o que vier a descobrir porque, esta sim, é a melhor parte desse latifúndio chamado de “conhecimento”.

José Marcos Gomes de Luna

Doutor em Filosofia, Coordenador dos Cursos de Filosofia
e de Teologia e Professor do PPGFIL/UNICAP

CAPÍTULO 1

O CONCEITO DE *HINGE* EPISTEMOLOGY EM WITTGENSTEIN

Francisco da Silva Cardoso

Danilo Vaz-Curado R. M. Costa

APRESENTAÇÃO

Neste artigo, o nosso objetivo é fazer um exame da epistemologia de Wittgenstein na obra *Sobre a Certeza* reconstruindo a noção de uma *epistemologia Hinge*. Trilharemos um caminho um tanto tortuoso, dado que a obra em questão, assim como grande parte dos escritos deste filósofo, dá margem a uma pluralidade de interpretações¹ sobre aspectos fundamentais desta sua obra, como, por exemplo, se ele era ou não fundacionista, sobre a natureza das *hinges*, entre outros.

Para a construção de uma epistemologia hinge ou das dobradiças em Wittgenstein reconstruiremos diversos conceitos que lhe são prévios como os de pragmática, jogos de linguagem, linguagem como forma de vida, regras, o conceito de hinge, para

¹ Essa é a opinião de Danièle Moyal-Sharrock, em seu *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, obra em que, concordando com Avrun Stroll, diz ser o estilo de Wittgenstein o de um texto quebrado, significando "um estilo de escrita que não é sistemático, divagante, com digressões, descontinuidade, interrupção temática e marcada por transições de um assunto para outro".

ao final, argumentar na defesa do que se constitui uma *hinge epistemology*, ou epistemologia da dobradiça.

A propósito da abordagem do conceito de *hinge* propriamente, e a sua caracterização, seguiremos Paulo Estrella Faria, quando afirma que para compreender o *Sobre a Certeza*, é preciso compreender primeiro o percurso feito por Wittgenstein. Em suas próprias palavras, a fim de obter-se clareza e entender esta obra, “cumpre, antes de mais nada, compreender o itinerário de Wittgenstein ao longo dos vinte anos precedentes – em outras palavras, cumprir entender o que, em seu percurso lógico-filosófico, preparou-o para o confronto com Moore”².

Empreenderemos assim uma descrição sucinta deste caminho percorrido por Wittgenstein, apresentando uma perspectiva geral do pensamento do filósofo, demonstrando, segundo nossa perspectiva, o que ele pretendia com o *Tractatus Lógico-Philosophicus*, e como ele, da sua primeira obra, passou às *Investigações Filosóficas*, obra que caracterizou uma guinada no seu pensamento, e a partir da qual nos deteremos na sua Pragmática, com o intento de detalhar algumas noções, a exemplo de jogos de linguagem, formas de vida e regras, para, enfim, colocarmos a nossa atenção no *Sobre a Certeza*, e explorar a noção de *hinge*.

A FILOSOFIA DE LUDWIG WITTGENSTEIN

Iniciaremos, de acordo com o escopo e o objetivo pretendidos, uma reconstrução conceitual do escopo da filosofia de Wittgenstein com vistas a podermos compreender os aspectos mais centrais da epistemologia wittgensteiniana, interessando-nos, de maneira

² Estrella, 2023, p. 226.

particular sobre o conceito e a aplicação da noção de *hinge*. Para tanto, tomaremos como principais referências intérpretes do *Sobre a Certeza*, tais como, Danièle Moyal-Sharrock, Duncan Pritchard e Nicholas Smith.

Ludwig Wittgenstein é um daqueles filósofos que deixaram marcas indeléveis na história da filosofia. O impacto de suas ideias foi tão notável que ele chegou mesmo a orientar uma nova maneira de fazer-se filosofia, a qual rejeitou os ditames da metafísica e da epistemologia, como estas foram entendidas e expostas, e serviu-se do caminho traçado pelo logicismo de Gotlob Frege e Bertrand Russell para, então, fazer a passagem para aquilo que veio a ser designado como *Filosofia Analítica* - sobretudo, devido aos seus esforços -, cimentando, assim, a chamada virada linguística.

Wittgenstein, além de sua imensa contribuição para a filosofia da linguagem, também contribuiu para a epistemologia, sobretudo com a sua obra *Sobre a Certeza*, trazendo uma nova abordagem deste ramo da filosofia, área que, desde Platão, com o *Teeteto*, passando por vários outros grandes filósofos e suas respectivas obras, tem sido um dos temas mais recorrentes, pelo menos incidentalmente, visto que, até a modernidade, a força motriz da filosofia ou, dito de outro modo, a questão principal sobre a qual se debruçaram os filósofos, foi a metafísica.

Tomaremos como impulso de fundo ao nosso propósito o diagnóstico feito desde a Modernidade, de uma grande ênfase maior na epistemologia, especialmente após o empreendimento kantiano, o que ensejou críticas por parte de Friedrich Schelling, o qual criticava a filosofia daquele período por causa da tentativa desta de 'purificar' a metafísica de seus conceitos que se

relacionavam com a natureza e a materialidade”³, além de que, Schelling acreditava

[...] que a filosofia moderna havia colocado a metafísica sobre uma espécie de cama de Procusto, em que a sua fé na racionalidade do universo e o seu objetivo de tornar o universo completamente inteligível havia causado o desprezo pela natureza, o que é tanto não-racional e, contudo, ainda essencial para entender como isso funciona, [...]”⁴.

Não se opondo o filósofo à epistemologia, mas apenas objetivando “reposicionar a metafísica em bases sólidas, reintroduzindo a natureza como base para a revelação ou produção da verdade, como condição para a possibilidade de a essência divina se revelar”⁵.

Assim e seguindo a recomendação de Paulo Faria, passaremos a explicitar um panorama da filosofia de Wittgenstein com vistas a compreensão da interpretação e aos desdobramentos do conceito de *Hinge*, visitando os tópicos mais relevantes até retornamos à sua epistemologia.

Nosso propósito implicará uma incursão nas duas grandes obras do filósofo, assumindo como alguns dos conceitos desenvolvidos nestas obras terminam por desembocar na ideia chave da epistemologia do *Sobre a Certeza*, levantando como hipótese que a noção de regra, a qual marcou profundamente a segunda

³ JUSSAUNE, Andrew. *Schelling's critique of modern philosophy's "Impulse toward spiritualization" in Clara*. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/rel15020195>. Acesso em: 30 mar. 2024.

⁴ JUSSAUNE, Andrew. *Schelling's critique of modern philosophy's "impulse toward spiritualization" in Clara*. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/rel15020195>. Acesso em: 30 mar. 2024.

⁵ JUSSAUNE, Andrew. *Schelling's critique of modern philosophy's "impulse toward spiritualization" in Clara*. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/rel15020195>. Acesso em: 30 mar. 2024.

fase do pensamento de Wittgenstein, prepara e antecipa o conceito de *hinge*, que é a tradução inglesa da palavra alemã *angeln*, empregada no § 341 da obra *Investigações Filosóficas*.

É comum dividir-se o pensamento de Wittgenstein em duas fases distintas. Na primeira fase, as linhas gerais do seu pensamento são encontradas na obra *Tractatus Logico-Philosophicus*, doravante apenas *Tractatus* –, a única obra publicada durante a vida do filósofo, e que se constitui em um conjunto de aforismos e corolários divididos e numerados, contendo 7 principais proposições.

O *Tractatus* além de ser a única obra de Wittgenstein que não foi publicada postumamente, é uma explicitação da filosofia na qual ele rompe com a visão então vigente de filosofia, segundo a qual o mundo é um mero agregado de coisas que podem ser pensadas sem conexão umas com as outras. Wittgenstein não considera esse entendimento de todo incorreto, mas pensa ser esta visão incapaz de explicar qual a relação existente entre as coisas, uma vez que ele queria, no *Tractatus*, “obter algo como as ‘pré-condições linguísticas da representação’”⁶, o que fica claro no seguinte aforismo:

O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos. A Filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações. O resultado da filosofia não são “proposições filosóficas”, mas é tornar proposições claras. Cumpre à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos⁷.

⁶ Ghiraldelli Jr., 2012, p. 96.

⁷ Wittgenstein, 2020, p. 167.

Em outras palavras, a filosofia, para Wittgenstein, é o esclarecimento lógico dos pensamentos, e não mais a especulação metafísica, “princípio que condiciona a validade de todos os outros”⁸, e tampouco uma discussão sobre as condições do conhecimento, pelo menos não em suas duas obras mais conhecidas, o *Tractatus* e as *Investigações Filosóficas*. Em sentido convergente com nossa interpretação Armando Mora D’Oliveira, afirma que

Wittgenstein conclui que todo o problema da filosofia se reduz apenas à distinção entre o que pode ser dito por meio de proposições, isto é, mediante a única linguagem que existe, e o que não pode ser dito, mas apenas mostrado⁹.

O Wittgenstein tal qual se expõe no *Tractatus* entendia que os reais problemas da filosofia dizem respeito à relação entre linguagem e mundo. Assim, em sua teoria do significado, chamada de “teoria da figuração”, ele afirma que a linguagem consiste de proposições que representam o mundo. Expandindo isso, pode-se dizer que as proposições têm a propriedade de expressar pensamentos, os quais são figuras lógicas dos fatos, ou seja, as proposições espelham o mundo na medida em que compartilham a forma lógica que lhes é comum.

Para citar as palavras de Paulo Faria, no posfácio ao *Sobre a Certeza*, nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein abandonou “a viga mestra da filosofia do *Tractatus*, segundo a qual ter uma proposição com sentido não pode depender de que alguma proposição seja verdadeira”¹⁰. Tem-se, portanto, a assim chamado segunda fase da filosofia de Wittgenstein, que é aquela delineada

⁸ Abbagnano, 1999, p. 660.

⁹ D’Oliveira, 1999, p. 9.

¹⁰ Estrella, 2023, p. 226.

nas *Investigações*. Nesta conexão, Armando D'Oliveira assevera ainda que o próprio filósofo “encarregou-se de jogar fora a escada que ele mesmo utilizara,”¹¹ dando a entender que este abandonou o entendimento com o qual havia iniciado o seu projeto filosófico, o qual, agora, ele preconizava ser

[...] incapaz de elucidar todos os problemas da linguagem em virtude de resultarem de uma maneira “supersticiosa” de abordagem. A linguagem – diz o “segundo Wittgenstein – engendra, ela mesma, superstições das quais é preciso desfazer-se, e a filosofia deve ter como tarefa primordial o esclarecimento que permita neutralizar os efeitos enfeitiçadores da linguagem sobre o pensamento¹².

O segundo Wittgenstein, assim, segue outra orientação, mas sem considerar que os postulados de sua primeira fossem errôneos, apenas sendo estes insuficientes, por não darem conta de aspectos da relação entre o mundo e a linguagem, os quais, nas *Investigações*, ele propõe-se a apreciar, contrariando a compreensão de que haveria uma estrutura lógica para o funcionamento da linguagem, assumindo que a linguagem não teria apenas uma, mas várias normas, as quais ele chama de jogos de linguagem.

Nesta perspectiva, detalhando a mudança havida, Manfredo de Oliveira diz que, nas *Investigações Filosóficas*, a primeira mudança em relação ao *Tractatus*

[...] é o abandono do ideal de exatidão da linguagem. Essa tese, que é fundamental no *Tractatus*, pressupõe que no mundo há entidades cuja estrutura ontológica seja claramente de-

¹¹ D'Oliveira, 1999, p. 13.

¹² *Ibid.*, 1999, p. 13.

terminada e da qual a linguagem seria a cópia fiel. Ora, a linguagem comum é, essencialmente, indeterminada e, por essa razão, a pesquisa linguística deveria construir uma linguagem artificial, *modelo de exatidão* e paradigma da linguagem comum. Para o segundo Wittgenstein, tal ideia não passa de um mito filosófico. Um ideal de exatidão completamente desligado das situações concretas do uso da linguagem carece de qualquer sentido (IF § 88). Como veremos, é impossível determinar a significação das palavras sem uma consideração do *contexto socioprático* em que são usadas¹³.

Contrapondo as duas fases do pensamento de Wittgenstein, Manfredo de Oliveira diz, ainda, que, por exemplo, “seguir uma regra no *Tractatus* é seguir uma única e exclusiva regra, a do cálculo. A lógica dá a regra. Seguir uma regra nas *Investigações Filosóficas* é seguir inúmeras regras dos vários jogos de linguagem”,¹⁴ sendo esta diferença significativa e indicadora, ao mesmo tempo, de uma guinada no pensamento do filósofo.

Deste modo, mesmo que de forma sucinta, pode-se concluir que há uma unidade de propósito mesmo que com uma divergência de fundo entre o *Tractatus* e as *Investigações*. Esta unidade se coloca na transição do cálculo mononuclear da lógica para os jogos polissêmicos da linguagem via o conceito de seguir uma regra, o qual dito de outro modo, implica passar da fixidez do *Tractatus* ao deslizamento da linguagem nas *Investigações*.

Passaremos ao tratamento da Pragmática de Wittgenstein com objetivo de ressaltar a importância do conceito de *regras* na epistemologia do *Sobre a Certeza*.

¹³ Oliveira, 2006, p. 131.

¹⁴ Ghiraldelli Jr., 2012, p. 104.

A pragmática de Wittgenstein

Wittgenstein, em suas considerações iniciais n'As *Investigações*, não poupa críticas a Santo Agostinho, cujo entendimento sobre a linguagem se cristalizou no Ocidente, entendimento este ao qual ele se opõe, propondo uma revisão, como observa Rachel Nigro, dizendo que,

[...] para Wittgenstein, a concepção da linguagem estabelecida por Santo Agostinho nas *Confissões* determinou uma imagem da essência da linguagem humana que domina a metafísica ocidental. A concepção agostiniana da linguagem, escreve Wittgenstein, “entende que as palavras denominam objetos – as sentenças são os liames de tais denominações. Nesta imagem da linguagem encontramos as raízes da ideia: toda palavra tem um significado. Este significado é atribuído à palavra. Ele é o objeto que a palavra designa”. Encontramos aí, portanto, a tese metafísica por excelência, já esboçada por Aristóteles e repetida por toda a tradição filosófica ocidental, qual seja, a de que as palavras se colam, como etiquetas, às respectivas referências¹⁵.

Aqui ressalta-se que a crítica de Wittgenstein poderia ser mais vigorosa e mais precisa se, em vez de partir do que diz Agostinho n'As *Confissões*, tivesse considerado o que diz o Bispo de Hipona em *O Mestre*, texto em que, realmente, expõe a sua tese sobre a linguagem. No que pese essa, digamos assim, imprecisão, Wittgenstein não está de todo errado. Percebendo em Santo Agostinho a estrutura da linguagem que ele queria criti-

¹⁵ NIGRO, Rachel. *A virada linguístico-pragmática e o pós-positivismo*. Disponível em: http://direitoestadosociedade.jur.puc-rio.br/media/nigro_direito34.pdf. Acesso em: 13 ago. 2024.

car, Wittgenstein o usou para introduzir a discussão sobre como aprendemos a linguagem. O filósofo faz esta observação a fim de justificar ou, pelo menos, para abrir caminho para a sua pragmática, a qual deu-se na esteira da já aludida “virada linguística”, a qual pode ser entendida como

[...] uma denominação geral da ascendência da importância da linguagem, uma forma de indicar que a análise da linguagem passa ao primeiro plano. A virada linguística poderia ser entendida então como um momento difuso e impreciso, em que a atenção do homem se volta de forma privilegiada para o estudo da linguagem, com uma intensidade e abrangência que não haviam ocorrido antes na história¹⁶.

A Pragmática de Wittgenstein, assim, foi uma virada linguística dentro da virada linguística, por assim dizer – porque aquela foca na linguagem comum, no uso concreto da linguagem, em situações reais e na semântica, ao passo que, esta assentasse na linguagem lógica e na sintaxe formal –, visto que está intimamente ligada ao segundo Wittgenstein, como conclui Manfredo de Oliveira, ao dizer que

o segundo Wittgenstein é, sem dúvida, um marco da nova filosofia pragmática da linguagem, visto que efetua uma radicalização da filosofia fregueana e abandona o projeto logicista empreendido no *Tractatus Lógico-Philosophicus*, na esteira de Frege e Russell. Nas *Investigações*, obra escrita após a “virada”, Wittgenstein reconhece a ingenuidade de sua primeira obra que buscava determinar logicamente a estrutura da linguagem. Nesse sentido, faz uma crítica ao método analítico

¹⁶ FONTES, Flávio Fernandes. *O que é a virada linguística?* Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-48912020000300002 Acesso em: 20 ago. 2024.

e, explicitamente, a si mesmo, ao escrever: “é interessante comparar a variedade das espécies de palavras e de frases com o que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem (inclusive o autor do *Tractatus Lógico-Philosophicus*)”¹⁷.

É especialmente curiosa, na passagem citada imediatamente acima, a maneira como Wittgenstein refere-se a si mesmo, dizendo o “autor do *Tractatus Logico-Philosophicus*”, como que a distanciar-se de si mesmo, ou, mais precisamente, dando sinais de que haveria uma descontinuidade, pelo menos em parte, no projeto com o qual se lançara bombástica e originalmente no mundo filosófico.

Digno de nota, ainda, é o reconhecimento por parte dele de que a lógica não era suficiente para determinar a estrutura da linguagem e que, portanto, o seu escopo de apreensão da realidade linguística deveria ampliar-se. Segundo Manfredo de Oliveira, o próprio Wittgenstein reconhece a ingenuidade de sua primeira obra, mas, prosseguindo em seu arrazoado, diz ainda o comentar que o filósofo não abandonou de todo o projeto que foi esboçado no *Tractatus*, pois alguns de seus elementos são mantidos e aprofundados nas *Investigações*, obra que, no que pese precisar ser lida e entendida a partir do pano de fundo da primeira:

[...], no entanto, como destacam vários comentadores de Wittgenstein, a “virada” realizada entre o *Tractatus* e as *Investigações* não significa o abandono das questões levantadas na primeira obra, mas, sobretudo, um aprofundamento e uma mudança de perspectiva sobre os mesmos problemas. Apesar

¹⁷ A VIRADA pragmática. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/11425/11425_5.PDF Acesso: 20 ago. 2024 (PUC-Rio - Certificação Digital, n. 0311040/CA).

de Wittgenstein reconhecer a existência de “graves erros” na sua primeira obra, ele também nos adverte, no Prefácio das Investigações, que seus novos pensamentos só poderão ser compreendidos se considerados por oposição ao seu “velho modo de pensar” e mantendo-o como “pano de fundo”. Assim, mesmo considerando a evolução do seu pensamento, a questão crucial que domina os seus escritos permanece a mesma: o problema da linguagem¹⁸.

Aqui, convém lembrarmos-nos de que, mais especificamente, a guinada pragmática não surgiu no vácuo, antes tem ela uma base filosófica, a qual, como era de se esperar, contraria um postulado basilar do *Tractatus*, como observa-se a seguir:

a base filosófica da guinada pragmática está na crítica à tese de que o significado de uma palavra se encontra, exclusivamente, no objeto que tal palavra substitui nas proposições com sentido. Tal teoria do significado sustenta os modelos empiristas de conhecimento e, em termos de ciências humanas, gera, ao mesmo tempo, a tentação de mimetizar tais modelos e a perda de legitimidade das narrativas construídas com palavras sem significado possível de definição ostensiva. A guinada pragmática, da forma como proposta pelo segundo Wittgenstein, explicita a ficção que sustenta a exclusividade do paradigma tradicional do significado e amplia, a partir da noção de “uso, o que se entende por sentido e por verdade”¹⁹.

A noção de uso, portanto, está no bojo desta nova proposta de Wittgenstein, e que se constitui em elemento fundamental

¹⁸ Oliveira, 2006, p. 152.

¹⁹ TROMBETTA, Gérson Luís; SOARES, Fabrício Antônio Antunes. *A guinada pragmática da linguagem e a “invenção do cotidiano”*. Disponível em: file:///C:/Users/fscar/Downloads/48333-Texto%20do%20artigo-152087-1-10-20201116.pdf p 461. Acesso em: 15 jul. 2024.

em sua Pragmática, uma vez que considerava o filósofo que as palavras só teriam significado em conexão com o seu uso em um determinado jogo de linguagem, o que passaremos a abordar a seguir.

Jogos de linguagem

Já apresentamos como Wittgenstein criticou e rejeitou a compreensão agostiniana de linguagem subjacente à tradição filosófica, e propôs uma nova maneira de entender não apenas a filosofia, mas também a linguagem. Esta nova perspectiva está resumida no aforismo 43 das *Investigações*, que reza, em outras palavras, estar o significado de uma palavra no seu uso na linguagem²⁰ - aforismo que, segundo Giacomo Turbanti, “contém aquele que, provavelmente, é a mais icônica afirmação no trabalho tardio de Wittgenstein”²¹ – rompendo, assim, com a concepção de significado como representação, e incorrendo em que os usos sejam diversos e variáveis.

Diz o verbete da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* que, “para abordar a incontável multiplicidade de usos, a sua imprevisibilidade e o facto de fazerem parte de uma atividade, Wittgenstein introduz o conceito-chave de ‘jogo de linguagem’”.²²

O conceito de jogo de linguagem, um dos mais importantes nas *Investigações Filosóficas* e, por tabela, na Pragmática de Wittgenstein, surge quando, segundo Hans Glock, o filósofo, a partir de 1930, “passa a comparar sistemas axiomáticos a um

²⁰ Wittgenstein, 1999, p. 38.

²¹ Turbanti, 2019, p. 00-00.

²² <https://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein/#LangGameFamiRese>.

jogo de xadrez”²³, observando que “a analogia tem origem nos formalistas, que tratavam a aritmética como um jogo praticado com símbolos matemáticos”²⁴.

Esta constatação quanto à data de surgimento do termo é compartilhada por Arruda Júnior, o qual assevera que não se sabe ainda a origem exata da analogia wittgensteiniana entre jogo e linguagem, mas que esta ideia já era ventilada pelo filósofo no início dos anos 30²⁵.

Adicionamos que esta tese fundamental na construção do argumento de Wittgenstein nas *Investigações*, os jogos de linguagem são ventilados “pela primeira vez no *The big typescript*, o qual amplia a analogia entre jogo e linguagem. Se antes o jogo foi comparado a um cálculo, agora Wittgenstein estende a ideia de jogo à linguagem como um todo”,²⁶ diz-nos Alonso Júnior. Arruda Júnior especula e assevera ser provável que o “emprego do termo ‘jogo’ às controvérsias matemáticas tenha sido o que estimulou Wittgenstein a estender tal analogia para a linguagem.”²⁷

Demonstrando haver unanimidade quanto a esse pano de fundo histórico, assim como ao uso do conceito e os seus aspectos gerais no panorama da obra tardia de Wittgenstein, Hans Glock ressalta a função dos jogos na linguagem, como segue:

²³ Glock, 1997, p. 225.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ ARRUDA JÚNIOR, Gérson Francisco. Linguagem e jogo: aspectos fundamentais do conceito wittgensteiniano de “sprachspiele”. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 41, n. 1, 2014.

²⁶ Jogos de linguagem e “ares de família” na filosofia madura de Ludwig Wittgenstein. REVELLI – Revista de Educação, Linguagem e Literatura da UEG-Inhumas. ISSN 1984-6576 – v. 3, n. 2 out. 2011 – p. 68-81. Disponível em: www.ueg.inhumas.com/revelli | <http://www.revista.ueg.br/index.php/revelli/article/view/2880/1833#>. Acesso em: 17 jun. 2024.

²⁷ ARRUDA JÚNIOR, Gérson Francisco. Linguagem e jogo: aspectos fundamentais do conceito wittgensteiniano de “sprachspiele”. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 41, n. 1, 2014.

Sua função principal é chamar a atenção para as várias semelhanças entre linguagem e jogos, do mesmo modo que a analogia com o cálculo sublinhava semelhanças entre linguagem e sistemas formais²⁸.

Sobre a função dos jogos de linguagem ainda, podemos acrescentar que estes se prestam a fazer uma justificação das diferentes expressões linguísticas, além de que, e ao mesmo tempo, ressaltam que, no contexto dos jogos, há regras, as quais, por sua vez, justificam o processo de sentido e significação.

Nas palavras do próprio Wittgenstein, nas *Investigações*, aforismo 23, nós vemos textualmente esta mudança, operando a qual o filósofo enceta a discussão quanto ao uso e aplicação do termo jogos de linguagem (os quais pressupõem o uso de regras, noção que, a propósito, ao longo desta obra, ganha robustez e que, como veremos, chega ao *Sobre a Certeza*), mostrando que a linguagem tem tantos propósitos quanto há atividades humanas, caracterizando-se ambas pela sua diversidade e pluralidade:

Quantas espécies de frases existem? Afirmação, pergunta e comando, talvez? – Há inúmeras de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos de “signo”, “palavra”, “frases”. E essa pluralidade não é nada fixo, um dado para sempre; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, nascem e outros envelhecem e são esquecidos. (Uma imagem aproximada disso pode nos dar as modificações da matemática)²⁹.

²⁸ GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 225.

²⁹ Wittgenstein, 1999, p. 35.

De acordo com Manfredo de Oliveira, o jogo de linguagem é o conceito a partir do qual constitui-se “o cerne dessa nova perspectiva, que toda essa argumentação encontra seu sentido e seu lugar. Separada disto, ela se manifesta quase ininteligível.”³⁰ Mas Wittgenstein não nos fornece um conceito à moda metafísica, antes ele recorre a um artifício da “semelhança de família” (IF § 65):

E isto é verdadeiro. – Ao invés de indicar algo que seja comum a tudo aquilo que chamamos de linguagem, digo que não há uma coisa comum a esses fenômenos, em virtude da qual empregamos para todos a mesma palavra, - mas sim que estão aparentados uns com os outros de muitos modos diferentes. E por causa desse parentesco ou desses parentescos, chamamo-los todos de “linguagens”. Tentarei elucidar isso³¹.

Manfredo de Oliveira justifica o uso deste expediente pelo filósofo, argumentando que, a fim de ser consistente, ele não queria incorrer em essencialismo, e prossegue, dizendo que

Wittgenstein recusa-se conscientemente a dar uma definição do que seja jogo de linguagem, pois estaria incorrendo em essencialismo (IF § 65) e isso contradiz a intenção básica da segunda fase de sua filosofia, que elimina o sentido metafísico dado às palavras (IF § 116), não havendo, portanto, uma redução dos jogos a uma unidade mítica, mas uma ligação por semelhanças³².

Essa ligação por semelhança foi usada por Wittgenstein para rejeitar a compreensão segundo a qual um conceito poderia ser

³⁰ Oliveira, 2006, p. 137.

³¹ Wittgenstein, 1999, p. 51.

³² Oliveira, 2006, p. 142.

apreendido a partir de uma essência, à qual estaria ligada ou associada àquilo que se quer conceituar, constituindo-se em algo decisivo para se opor ao essencialismo, mas, não deixar de ser problemática e que, como vaticina Arruda Júnior, “se mal compreendida, tal noção pode conduzir-nos a um resultado oposto ao desejado por Wittgenstein quando do seu emprego,”³³ mas o filósofo, conforme Robert E. Gahringer, foi bem sucedido em

[...] pôr um fim a questões infrutíferas, tais como aquelas relacionadas ao status ontológico dos significados e estabelecer o fato de que a linguagem é uma ‘atividade’... e que essa linguagem deve ser entendida em conexão com uma forma de vida³⁴.

Podemos admitir possíveis vantagens advindas do uso do conceito de semelhanças de família, mas é inegável que o termo é mesmo insatisfatório, segundo Rodrigo Moreira:

o motivo mais marcante pelo qual conceitos por semelhança de família possuem casos limítrofes para sua aplicação é porque nós não sabemos exatamente quais são as semelhanças relevantes para a aplicação do conceito, e este é o motivo pelo qual não podemos construir uma definição explícita disjuntiva para estes conceitos, por não sabemos quais exatamente seriam os disjuntos³⁵.

³³ ARRUDA JÚNIOR, Gerson Francisco. Linguagem e jogo: aspectos fundamentais do conceito wittgensteiniano de “Sprachspiele”. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 41, n. 1, 2014.

³⁴ GAHRINGER, Robert E. Can games explain language? *The Journal of Philosophy*, Columbia, v. 56, n. 16, p. 661-667, jul., 1959).

³⁵ MOREIRA, Rodrigo Cesar Medeiros. *Conceitos por semelhança de família e o problema da textura amplamente aberta*. Disponível em: <file:///D:/Conceitos%20por%20Semelhan%C3%A7a%20de%20Fam%C3%ADlia%20e%20o%20Problema%20da.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2024.

A exemplo do conceito de semelhanças de família, o conceito de jogos de linguagem também não está isento de dúvidas e disputas, para além das quais, o conceito deve ser entendido “como uma forma fundamental de comunicação, i.e., como uma linguagem. O jogo é um instrumento por meio do qual duas pessoas se comunicam uma com a outra”³⁶, observa Robert E. Gahringer, sendo, assim, ressaltada a estreita conexão entre jogo e linguagem, assim como a razão pela qual pode-se legitimamente falar-se de jogos de linguagem.

A operação desta mudança é importante na filosofia wittgensteiniana da linguagem, segundo Giacomo Turbanti, porque a ideia de que a linguagem tem uma essência fundamental que explica a maneira como as várias formas em que ela é usada são todas cheias de conteúdo o filósofo a substitui pelo entendimento de que “as expressões linguísticas têm vários tipos de significado pragmático nos vários jogos de linguagem em que são utilizadas”³⁷, além de que Wittgenstein, rompendo a análise da essência semântica da linguagem, “professa o quietismo teórico e a abstinência de qualquer metalinguística”³⁸.

Ao criticar o essencialismo, Wittgenstein está, obviamente, criticando a linguagem como esta era até então entendida e a metafísica, o que pode ser entendido como algo que afeta negativamente o modo tradicional de obtenção do conhecimento, mas o filósofo nos adverte, no aforismo 118 das *Investigações*, ponderando que o fundamento instável da linguagem não é difícil de

³⁶ GAHRINGER, Robert E. Can games explain language? *The Journal of Philosophy*, Columbia, v. 56, n. 16, p. 661-667, jul., 1959.

³⁷ Turbanti, 2019, p. 00-00.

³⁸ *Ibid.*

ser visto, posto que está dado em nossas práticas, assim como no uso cotidiano das palavras:

Donde tira a reflexão sua importância, uma vez que ela parece destruir tudo que é interessante, isto é, tudo que é grande e importante? (Por assim dizer, todos os edifícios, deixando sobrar apenas blocos de pedra e entulho.) Mas o que destruímos, não passa de castelos no ar, e pomos a descoberto o fundamento da linguagem sobre o qual elas estavam³⁹.

Assim, a descontinuidade da filosofia de Wittgenstein, especialmente, a da sua chamada segunda fase, pavimenta o caminho o entendimento que nos vem com os jogos de linguagem, o de que a comunicação não pode ser predeterminada, nem antecipada, e sim observada, justamente como quando estamos engajados em jogos, implicando isto em que os jogos sejam variados, como o filósofo nos dá conta, de acordo com o aforismo 7 das *Investigações*.

Em suma, os jogos de linguagem estão integrados nas formas de vida – conceito por ser explorado a seguir –, não podendo estar fora do escopo provido por estas, pois, como diz Wittgenstein na continuação do aforismo 23, “o termo ‘jogo de linguagem’ deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida”⁴⁰.

Estão inextricavelmente conectadas, assim, as noções de jogos de linguagem e de formas de vida, e isto pelo de que representar uma linguagem é representar uma forma de vida, e as formas de vida, por sua vez, constituem-se de práticas em uma comunidade linguística. Os jogos de linguagem equivalem, pois,

³⁹ Wittgenstein, 1999.

⁴⁰ Wittgenstein, 1999, p. 35.

a essas maneiras de representação ou formas de vida, como veremos a seguir.

A linguagem como forma de vida

É mister que tenhamos consciência quanto ao fato de haver dificuldades hermenêuticas em relação ao uso do termo agora sob consideração. Antes de abordar o conceito propriamente, vejamos duas dificuldades. A primeira seria a dificuldade quanto à alegada obscuridade da noção de forma de vida, vista por alguns, a exemplo de Newton Garver, como “uma expressão deliberadamente vaga, que não tem implicações sérias e para a qual seria um erro procurar muito esclarecimento”⁴¹. Há, no entanto, aqueles que se opõem a Garver, como Norman Malcolm, e que dizem ser esta uma noção fundamental no escopo da pragmática de Wittgenstein⁴². No que pese estarem em desacordo, diz Aracelli Velloso, Garver e Malcolm “são unânimes em considerar que a fonte de que dispomos para esclarecer o termo ‘forma de vida’ – as passagens da obra publicada de Wittgenstein – é escassa e de difícil compreensão”⁴³, e observa que “embora só apareça dez vezes na obra publicada do filósofo austríaco, e esteja sujeita a uma enorme controvérsia, acreditamos que essa tenha sido uma noção central, ainda que por vezes misteriosa e fugidia, entre as preocupações finais do filósofo”⁴⁴.

Importante é a concepção de que este conceito é central, e,

⁴¹ VELLOSO, Araceli. Forma de vida ou formas de vida. *Philosophos*, Lisboa, 8 (20), p. 159-184, jul./dez. 2003.

⁴² VELLOSO, Araceli. Forma de vida ou formas de vida. *Philosophos*, Lisboa, 8 (20), p. 159-184, jul./dez. 2003.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

ainda que fugidio e misterioso, isso não significa que tenhamos de descartar o conceito referido, e que não possamos ter um norte, uma direção, seguindo a qual possamos entendê-lo o suficiente e o situarmos no escopo da segunda fase do pensamento do filósofo. Para isto, no entanto, precisamos, ainda que brevemente, esclarecer se devemos tratar sobre as formas de vida, no plural, ou a forma de vida, no singular, e se essa distinção tem algum peso significativo na pragmática de Wittgenstein. Os termos no singular ou no plural – forma de vida ou formas de vida – à primeira vista, parecem poder ser usados intercambiavelmente, a depender do contexto e da intenção do autor.

Darlei Dall'Agnol, sugerindo não ser importante esta distinção, e se opondo à ideia de que este conceito favoreceria um possível relativismo moral, caso o filósofo estivesse defendendo uma visão pluralista, interpreta que, "Wittgenstein, apesar de usar a expressão também no plural, não está preocupado, desde a sua perspectiva de investigação, senão com a forma-de-vida humana"⁴⁵.

Mas, se analisarmos a questão mais a fundo, como observa Aracelli Velloso, sendo o caso de haver formas de vida, no plural, teríamos uma diversidade de formas de vida, as quais entrariam em conflito umas com as outras, ao passo que, havendo apenas uma forma de vida, "não haveria possibilidade de conflitos envolvendo dois ou mais indivíduos que participassem de formas de vida diferentes"⁴⁶.

⁴⁵ DALL'AGNOL, Darlei. Natural ou transcendental: sobre o conceito lebensform em Wittgenstein e suas implicações para a ética. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 21, n. 29, p. 277-295, jul./dez. 2009.

⁴⁶ VELLOSO, Araceli. Forma de vida ou formas de vida. *Philosophos*, Lisboa, 8 (20), p. 159-184, jul./dez. 2003.

Neste trabalho, ficaremos com a primeira interpretação – a de que há formas de vida, não apenas por ser a mais difundida, mas, sobretudo, por ser a mais realista, já que a existência de conflitos entre diferentes formas de vida seja absolutamente inegável.

Não obstante alguns intérpretes acharem ser “completamente obscuro o que ele queria dizer por “forma de vida”⁴⁷, Philip Tonner, por seu turno, não tem dúvida de que, para Wittgenstein, “a noção de ‘forma de vida’ é primordial, posto que ele mesmo diz: ‘o que deve ser aceito, o dado – Poder-se-ia dizer – são formas de vida (IF, p. 292)’”⁴⁸, e esclarecendo o que se deve entender por forma de vida, ele prossegue:

Na altura em que Wittgenstein escreveu as *Investigações Filosóficas*, ele passou a ver a linguagem como composta por uma multiplicidade de “jogos de linguagem” e o tema dos “jogos de linguagem” é de importância central para a compreensão da noção de “formas de vida”. Para Wittgenstein, as palavras não podem ser compreendidas isoladamente do contexto em que são usadas. Isto é assim porque “o significado de uma palavra é o seu uso na língua” (Wittgenstein 1953: 20e). A maneira de compreender o significado de uma palavra é observar seu uso no “jogo de linguagem” em que é usada. Fazer isso permite ao observador ver como essa palavra é utilizada pelos indivíduos na atividade comunitária da sua comunidade linguística. Para compreender o significado de uma palavra num determinado contexto, é necessário prestar atenção às diversas atividades e práticas não linguísticas realizadas por esse grupo; uma vez que é neste contexto que qualquer língua é usada e qualquer

⁴⁷ KISHIK, David. *Wittgenstein's form of life*. Disponível em: <https://ndpr.nd.edu/reviews/wittgenstein-s-form-of-life/>. Acesso em: 16. nov. 2024.

⁴⁸ TONNER, Philip. Wittgenstein on forms of life: a short introduction. *E-LOGOS*, Eletronic Journal of Philosophy, Praga, v. 24 (1), p. 13-18, 2017.

língua estará entrelaçada com tais atividades e práticas. É o uso de palavras juntamente com essas atividades não linguísticas que constituem os “jogos de linguagem”. Falar uma língua faz parte de uma atividade e, portanto, de uma forma de vida⁴⁹.

Sobre o papel que ocupa o conceito na obra de Wittgenstein, Peter Hacker não parece um entusiasta do termo, e nos diz que a noção de forma de vida não é nova, e que a encontrou em Wilhem von Humbolt (*Sobre a Linguagem*), o qual o usava “relacionando a ideia de formas de vida a costumes e hábitos de uma comunidade de falantes”⁵⁰. O termo, embora seja usada dez vezes na obra publicada de Wittgenstein, nas *Investigações*, especificamente, é empregado apenas três vezes, em duas das quais (IF § 19 e 23), no sentido proposto por Wilhem von Humbolt, segundo Peter Hacker, sendo Wittgenstein original apenas no § 241 (IF), mas, em nenhum destes usos o emprego do conceito tem importância capital para a filosofia de Wittgenstein, tendo apenas um papel ornamental na sua superfície⁵¹.

De qualquer forma, ainda que fosse apenas um ornamento, sem esta noção de forma de vida o conceito de jogos de linguagem estaria incompleto, o que seria suficiente para justificar o seu estudo, sem falar que há uma clara vinculação dos jogos de linguagem com as formas de vida, como vemos a seguir:

[...] o jogo de linguagem é a unidade entre o uso da língua, a *práxis* e a interpretação de uma situação, ou seja, tem a

⁴⁹ TONNER, Philip. Wittgenstein on forms of life: a short introduction. *E-LOGOS*, Eletronic Journal of Philosophy, Praga, v. 24 (1), p. 13-18, 2017.

⁵⁰ HACKER, Peter. *Forms of life*. Nordic Wittgenstein Review Special Issue. 2015. p. 2.

⁵¹ *Ibid.*, p. 18.

ver com a forma de vida. Precisamente por isso o conceito de jogos de linguagem é relevante, posto que, por meio dele, temos uma volta à linguagem imediata do dia-a-dia. Entre os mais diversos jogos de linguagem possíveis, o que talvez pudesse ser considerado elemento comum seria o uso normativo de símbolos linguísticos num processo de internalização de normas e papéis dentro de outro processo, que é o comunicativo intersubjetivo da interação social⁵².

Fato reconhecido, outrossim, é que os jogos de linguagem se integram nas formas de vida. Arruda Júnior assevera que “uma característica de nossa linguagem é que ela se desenvolve sobre formas de vida sólidas, caracterizadas por ações regulares, e sua função é determinada acima de tudo, pelas ações que a acompanham”⁵³.

Na perspectiva do segundo Wittgenstein, a linguagem opera no âmbito das formas de vida. Segundo Hans Glock, o uso que Wittgenstein faz do termo enfatiza, sim, “o entrelaçamento entre cultura, visão de mundo e linguagem”⁵⁴, exatamente mostrando que as formas de vida não podem ser vistas de maneira fragmentada ou soltas, mas como envolvendo vários elementos, os quais constituem o pano de fundo no qual há um relacionamento inextricável, como preconiza o entendimento de que

Wittgenstein mostra que o conceito de forma de vida deve ser visto como um todo, que corresponde e serve de base à arte

⁵² SILVA, Karina da. Denominações e realidade à luz das investigações. *Revista Filogênese*, Marília, v. 2, n. 2, p. 25, 2009. Disponível em: [https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/KarinaOliveira\(16-26\).pdf](https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/KarinaOliveira(16-26).pdf). Acesso em: 23 nov. 2023.

⁵³ ARRUDA JÚNIOR, Gérson Francisco. Linguagem e jogo: aspectos fundamentais do conceito wittgensteiniano de “sprachspiele”. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 41, n. 1, 2014.

⁵⁴ Glock, 1997, p. 173-174.

literária, desse modo ele emprega o termo quando o relaciona com a linguagem, e representar uma linguagem significa representar-se uma forma de vida (IF, § 19)⁵⁵.

Hans Glock preconiza que há duas interpretações possíveis desse conceito, a saber: (i) aquela que seria transcendental, em que as noções de jogos de linguagem e de forma de vida são tidas como pré-requisitos para a representação simbólica do *Tractatus*, e a outra chave hermenêutica, (ii) a naturalista, a qual, propõe ter a nossa forma de vida um fundamento biológico. Sobre qual destas é a interpretação correta, Guido Imaguire propõe ser esta em detrimento daquela, admitindo, no entanto, que ainda que Wittgenstein mesmo, explicitamente, nunca se tenha assumido naturalista, há passagens das *Investigações* que comprovam esta leitura, como o aforismo 25, entre outros, em que o filósofo “caracteriza nossa atividade linguística como ‘parte da nossa história natural’”⁵⁶:

Muitas vezes se diz: os animais não falam porque lhes faltam as faculdades espirituais. E isto significa: “eles não pensam, por isso não falam”. Mas: eles simplesmente não falam. Ou melhor: eles não empregam a linguagem – se não levarmos em conta as formas de linguagem mais primitivas. – Ordenar, perguntar, contar, conversar, fazem parte de nossa história natural, assim como andar, comer, beber, brincar⁵⁷.

⁵⁵ OLIVEIRA, Karina da Silva. *Formas de vida (Lebensform)*: cultura, visão de mundo e linguagem a partir de Wittgenstein. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/ric/article/view/330/371>. Acesso em: 23 nov. 2023.

⁵⁶ IMAGUIRE, Guido. O conceito de identidade no naturalismo. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, 7(1), p. 72-86, jan./abr. 2006.

⁵⁷ Wittgenstein, 1999, p. 36.

Na abordagem deste tópico, é primordial que discutamos se as formas de vida têm um caráter natural ou transcendental. Dentre outras contribuições, recorramos à de Darlei Dall'Agnol, o qual observa "que o conceito forma de vida desempenha uma função gramatical que não é nem estritamente empírica, nem transcendental no sentido forte"⁵⁸, o que sugere ser um pouco de ambas, posto que, não sendo estritamente empírica, é também empírica, e não sendo transcendental no sentido forte, o é no sentido fraco.

Ao longo do seu ensaio *Natural ou Transcendental: sobre o conceito Lebensform em Wittgenstein e suas implicações éticas*, Darlei Dall'Agnol reforça este seu entendimento imediatamente acima, dizendo que

[...] se há duas interpretações do conceito forma-de-vida, como muito bem coloca Glock, a naturalista e a transcendental, parece claro que ambas são parcialmente certas, mas também equivocadas: a nossa forma-de-vida tem de ser tomada como um dado. Esse dado é não natural (isto é, não é coextensivo às ciências naturais), mas também não-transcendental no sentido forte⁵⁹.

Aqui elegeremos a interpretação naturalista à transcendental, por nos parecer que esta deve-se mais a uma especulação infundada por parte de alguns comentadores, os quais não querem ver que, na segunda fase do pensamento de Wittgenstein, o aspecto que se sobressai é o elemento antropológico ou socio-cultural, como diz Peter Hacker, segundo o qual "Wittgenstein

⁵⁸ DALL'AGNOL, Darlei. Natural ou transcendental: sobre o conceito lebensform em Wittgenstein e suas implicações para a ética. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 21, n. 29, p. 277-295, jul./dez. 2009.

⁵⁹ *Ibid.*

buscou substituir a concepção de linguagem como um cálculo de significado (Frege, Russell, o *Tractatus*) por uma concepção antropológica ou etnológica⁶⁰.

Ademais, uma das possíveis interpretações das formas de vida é a que estas seriam culturas diferentes, visão segundo a qual “descrever uma forma de vida seria descrever uma cultura”⁶¹, e ainda, ratificando essa visão, Arruda Júnior diz ser a segunda fase do pensamento de Wittgenstein, tanto caracteriza-se por elementos de pragmatismo quanto pauta-se por uma “forte perspectiva antropológica”⁶².

Agentes estão inseridos na prática social, e, nestes termos, a própria prática social é capaz de explicar fenômenos humanos, como por exemplo a compreensão de regras. Não há transcendência da prática, visto que os agentes são parte integrante da prática social. O que chamo de pragmatismo naturalista, é uma posição que privilegia as consequências práticas ou efeitos reais que a teorização pode oferecer⁶³.

O pensamento de Wittgenstein, embora aberto a diversas interpretações, não oferece elementos em grau convincente o bastante para asseverar-se de maneira categórica e indubitável o transcendentalismo das formas de vida, não se sustentando-se, destarte, a “tese de que existem algumas supracategorias

⁶⁰ Hacker, 2015, p. 1.

⁶¹ VELLOSO, Araceli. Formas de vida ou formas de vida. *Philosophos*, Lisboa, 8 (20), p. 159-184, jul./dez. 2003.

⁶² Arruda Júnior, 2017, p. 123.

⁶³ BATISTA DE SOUZA, Carlos Eduardo. Compreensão e regra na obra tardia de Wittgenstein. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/14941>. Acesso em: 18 nov. 2024.

'logicamente' anteriores a nossas categorias conceituais de organização da nossa experiência de mundo"⁶⁴.

Agora, não mais se trata daquela visão fria, logicista, objetivamente orientada, mas de um jogo de linguagem, termo que, segundo o próprio Wittgenstein, salienta "que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida."⁶⁵ As formas de vida, assim, talvez não como um conceito isolado, mas, em conexão com os jogos de linguagem e a noção de regras, desempenham um papel importantíssimo nessa nova empreitada filosófica do pensador austríaco.

Nesta conexão, a relação entre o significado e o uso da linguagem é determinada não apenas pelos jogos de linguagem, os quais funcionam como o pano de fundo ou contexto em que as palavras são usadas, mas também pelas formas de vida, as indicam, em outras palavras, o papel a que as palavras vão se prestar, e as regras, que dizem respeito a como as palavras serão utilizadas, e que são o assunto do próximo tópico. A noção de regra é muito importante no desenvolvimento do argumento deste capítulo, e que, como veremos, relaciona-se intimamente com a ideia central da epistemologia de Wittgenstein esboçada no *Sobre a Certeza*.

Regras

Segundo Hans Glock, tanto a analogia do jogo de xadrez quanto a do jogo de linguagem apontam para o fato de que "a lin-

⁶⁴ IMAGUIRE, Guido. O conceito de identidade no naturalismo. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, 7(1):72-86, jan./abr. 2006.

⁶⁵ Wittgenstein, 1999, p. 35.

guagem é uma atividade guiada por regras,”⁶⁶ mas aqui convêm salientar que, segundo Arruda Júnior ainda, as regras evocadas por Wittgenstein

não são as regras das gramáticas normativas, impressas em manuais pedagógicos. Não são, portanto, regras que regem certas dimensões de uma língua particular; mas são, antes, regras que fundamentam, num sentido filosófico, o uso e prática de tudo aquilo a que chamamos ‘linguagem’”⁶⁷.

A noção de regra, ideia já referida nesta seção, é outro conceito importante no pensamento de Wittgenstein, o qual não está isento de dúvidas, e sobre o qual Hans- Glock vaticina que Wittgenstein “não tentou fornecer uma definição analítica para ‘regra’, uma vez que considerava o termo como um conceito determinado por semelhanças de família, melhor explicado com base em exemplos”⁶⁸, o que não significa que, para fins didáticos, o termo não possa ser conceituado, nem aferida a sua função, a qual é afirmada a seguir:

Nos §§ 185-242 das *Investigações*, Wittgenstein trata sobre “seguir uma regra”, ideia que pode ser considerada tema chave de sua concepção linguística. As regras têm um papel importante na concepção da linguagem presente no segundo Wittgenstein, uma vez que elas determinam o que é falar com sentido e corretamente, ou seja, as regras funcionam como padrões de correção linguística⁶⁹.

⁶⁶ Glock, 1997, p. 225.

⁶⁷ ARRUDA JÚNIOR, Gérson Francisco. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 41, n. 1, 2014.

⁶⁸ Glock, 1997, p. 312.

⁶⁹ PEREIRA, Alessandro. ‘Seguir regras’ em Wittgenstein: uma leitura a partir da crítica ao Mentalismo. *Revista Filogênese*, Londrina, v. 6, n. 1, p. 39-52, 2013. Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILO->

A ideia de regra está presente no *Tractatus*, e regras “constituem a sintaxe lógica, um complexo sistema de cálculo, contendo normas inexoráveis ocultas por sob a superfície da linguagem natural”⁷⁰. A noção de seguir regras, no entanto, recebe mais atenção a partir do aforismo 185 ao 242, nos quais Wittgenstein tece algumas críticas às concepções mentalistas, questionando como aprendemos as regras e se podemos segui-las, assim como de onde viriam os padrões pelos quais se decide se uma regra é seguida corretamente e se as regras estariam na mente ou se seriam uma intuição”⁷¹.

Dentre as possíveis interpretações do que seria linguagem, segundo Arruda Júnior, há (i) uma concebida a partir do paradigma mentalista, segundo a qual “a imagem mental passa a representar o objeto que as palavras denotam”⁷², mas isto suscita a questão sobre como isso seria possível, resposta que nos é dada por Wittgenstein no aforismo 139, do qual podemos depreender que o seu esforço reside em estabelecer que o significado das palavras não pode estar desassociado do uso que delas se faz, e em um dado contexto, como segue:

Quando alguém diz, p.ex., a palavra ‘cubo’, sei então o que ela significa. Mas pode me pairar no espírito todo o emprego da palavra quando a entendo assim? Sim, mas o significado da palavra não é, por outro lado, determinado também por este emprego? E podem contradizer-se estas determinações?

GENESE/alessandropereira.pdf. Acesso em: 23 nov. 2023.

⁷⁰ Glock, 1997, p. 312.

⁷¹ Ludwig Wittgenstein. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein/>. Acesso em: 14 nov. 2024.

⁷² PEREIRA, Alessandro. ‘Seguir regras’ em Wittgenstein: uma leitura a partir da crítica ao mentalismo. *Revista Filogênese*, Londrina, v. 6, n. 1, 2013. Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/alessandropereira.pdf>. Acesso em: 23 nov. 2023.

Aquilo que entendemos de um golpe só pode estar em contradição com um emprego, pode encaixar-se nele e pode não se encaixar nele? E como pode encaixar-se num emprego aquilo que nos é presente num momento, que nos paira no espírito num momento? O que é que nos passa pela mente, propriamente, quando entendemos uma palavra? Não é algo assim como uma imagem? Não pode ser uma imagem?⁷³.

Uma (ii) outra alternativa considerada por Wittgenstein – prossegue Arruda Júnior –,

[...] é a hipótese de que o que determina “o seguir a regra” corretamente seja a especificação linguística da regra juntamente com o modo pelo qual ela foi significada. De acordo com esse ponto de vista, as aplicações da regra já estariam, de uma maneira estranha, estando presentes no ato de sua apreensão e, dessa forma, as aplicações da regra não seriam uma consequência desse ato⁷⁴.

Wittgenstein também critica uma (3) a concepção, a qual “que presume que o ter em mente a regra é capaz de captar, de uma só vez, toda a sua aplicação”⁷⁵, ou seja, “quando um sujeito pronunciava a palavra ‘cadeira’, por exemplo, esta recebia sua imediata significação de acordo com a ideia de ‘cadeira’ presente em sua própria mente”⁷⁶, interpreta Alessandro Pereira. Em uma última concepção, (4) Wittgenstein “considera a ideia mentalista cujo pressuposto é o de que se deve interpretar a regra antes

⁷³ PEREIRA, Alessandro. ‘Seguir regras’ em Wittgenstein: uma leitura a partir da crítica ao Mentalismo. *Revista Filogênese (Eletrônica)*. Londrina, v. 6, n. 1, p. 39 – 52, 2013.

⁷⁴ Arruda Júnior, 2017, p. 103-104.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 105.

⁷⁶ PEREIRA, Alessandro. ‘Seguir regras’ em Wittgenstein: uma leitura a partir da crítica ao mentalismo. *Revista Filogênese*, Londrina, v. 6, n. 1, 2013.

de segui-la”⁷⁷, concordando o filósofo em que é necessário compreender as regras, mas negando “que a interpretação determine a compreensão”⁷⁸.

Das quatro concepções ventiladas, a terceira “presume que o *ter em mente* a regra é capaz de captar, de uma só vez, toda a sua aplicação”⁷⁹, mas este entendimento, “trata-se, com efeito, da consequência do modo cognitivista de conceber os verbos ‘conhecer’ e ‘saber’, isto é, sobrepor diversas imagens pelo cruzamento e emaranhamento indevidos de diferentes jogos de linguagem⁸⁰, além de que, como diz o próprio Wittgenstein no aforismo 187, não podemos nos “deixar pela gramática das palavras ‘saber’ e ‘ter em mente’⁸¹, pois, como interpreta Alessandro Pereira, “elas não são correlatas”⁸².

Wittgenstein entretém ainda a ideia mentalista que pressuporia a primazia do pensamento sobre a linguagem, assumindo ainda que a linguagem – e, por conseguinte, as regras – serve para exprimir pensamentos, os quais remontariam a um mundo de significações prévias, sendo seu corolário o de que uma palavra evocar uma dada representação mental,⁸³ concepção também problemática porque, nesse caso, “‘seguir uma regra’ seria um ato mental de significação que consistiria na interpretação correta (dentre as possíveis) do que se deve fazer em cada apli-

⁷⁷ Arruda Júnior, 2017, p. 106.

⁷⁸ PEREIRA, Alessandro. ‘Seguir regras’ em Wittgenstein: uma leitura a partir da crítica ao mentalismo. *Revista Filogênese*, Londrina, v. 6, n. 1, 2013.

⁷⁹ Arruda Júnior, 2017, p. 105.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 104-105.

⁸¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1999. p. 88. (Os Pensadores).

⁸² PEREIRA, Alessandro. ‘Seguir regras’ em Wittgenstein: uma leitura a partir da crítica ao mentalismo. *Revista Filogênese*, Londrina, v. 6, n. 1, 2013.

⁸³ LAMPREIA, Carolina. *As propostas anti-mentalistas*. Disponível em: https://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/8526601_92_cap_06.pdf. Acesso em: 14 nov. 2024.

cação da regra.”⁸⁴ Mas, conforme o próprio Wittgenstein esclarece abaixo no aforismo 202, a prática de seguir regras não deriva de um mero assentimento intelectual, mas algo que implica em que aquele que segue a regra tenha sido condicionado a agir de modo condicente ao requerido por certas circunstâncias com as quais se depara:

Eis porque acreditar ‘seguir a regra’ é uma *práxis*. E acreditar seguir a regra não é seguir a regra. E daí não podermos seguir a regra ‘privadamente’; porque, senão, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra⁸⁵.

De fato, para Wittgenstein, há um elemento de behaviorismo na *práxis* pela qual alguém é levado a seguir uma regra e que, com o elemento de behaviorismo, ainda que não seja intencional, e que está entrelaçado um elemento de determinismo, como também admite outro comentador, na citação abaixo:

[...] o assunto sobre “seguir uma regra” é investigado pelo filósofo austríaco de modo mais detalhado, podemos considerá-lo como um tema chave da concepção linguística ali abordada. As regras têm um papel importante na concepção da linguagem presente no segundo Wittgenstein, uma vez que elas determinam o que é falar com sentido e corretamente, ou seja, as regras funcionam como padrões de correção linguística⁸⁶.

⁸⁴ Arruda Júnior, 2017. p. 104-106.

⁸⁵ Wittgenstein, 1999, p. 93.

⁸⁶ PEREIRA, Alessandro. *Seguir uma regra nas investigações filosóficas de Ludwig Wittgenstein*. Disponível em: <https://www.uel.br/eventos/sepech/sepech12/arq-txt/PDF/alessandropereira.pdf>. Acesso em: 24 fev. 2024.

Embora nas regras possa haver um elemento de behaviorismo, já que o seguidor da regra “precisa ter sido treinado”⁸⁷, Manfredo de Oliveira está convencido de que Wittgenstein pensa a linguagem não como o behaviorismo, o qual a enxerga como um fenômeno natural, mas “como um fenômeno histórico, ou seja, fruto da liberdade criativa do homem”⁸⁸, assim, neste diapasão, ele pondera que

é, precisamente, nesse sentido que se deve entender a razão de ser da categoria central de Wittgenstein nessa segunda fase: o jogo de linguagem. Um evento natural é aquele em que imperam forças anônimas pura e simplesmente, e isso é muito diferente de um jogo em que indivíduos e forças supra individuais se medeiam⁸⁹.

Talvez, Manfredo de Oliveira devesse ter esclarecido o que seriam, em seu entender, essas “forças anônimas pura e simplesmente”. Estaria ele se referindo às regras, entendidas estas como interpretações, ou como pressupostos? Por que ele as chama de anônimas? Tudo isso dá margem a que pensemos sobre a possível arbitrariedade dessas regras, as quais dependeriam de um contexto, e não seriam sempre as mesmas, como sublima a citação abaixo:

O conceito de jogo de linguagem pretende acentuar que, nos diferentes contextos, seguem-se diferentes regras, podendo-se, a partir daí determinar o sentido das expressões linguísticas. Ora, se assim é, então a Semântica só atinge sua finalidade chegando à Pragmática⁹⁰.

⁸⁷ Arruda Júnior, 2017, p. 107.

⁸⁸ Oliveira, 2006. p. 143.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Oliveira, 2006, p. 139.

Alguém poderia retrucar que, assim como no *Tractatus*, em que se propunha a lógica como uma camisa de força, nas *Investigações* a camisa de força seria a regra, mas com ares um tanto relativistas, porque esta dependerá de uma forma de vida, e se dará em um contexto, com as suas variações, distinguindo-se, portanto, do logicismo do *Tractatus* em que será mais variável. A ideia, a propósito, espalha-se pela obra na qual o filósofo austríaco trabalhou até dois dias antes da sua morte, que foi o *Sobre a Certeza*, mostrando que, embora a direção seja outra, há um quê de continuidade, ou que nem tudo foi abandonado nos escritos posteriores ao *Tractatus*⁹¹.

Prosseguindo em nosso arrazoadado, podemos aduzir que regras linguísticas implicam em comportamento e comportamentos determinam a nossa forma de vida, a qual, por sua vez, funciona sobre uma plataforma comum ou nosso modo de agir comum, ou seja, a nossa forma de vida, pois, como diz Arruda Júnior,

para que haja comportamentos regulares baseados em regras, não somente é pressuposto o “agir comum da humanidade”, característico de nossa *forma de vida*, como também deve haver certa uniformidade da realidade que circunda a *forma de vida* e na qual ela se desenvolve⁹².

Para que funcionem como tais, as regras, como indica Gérson Arruda, teriam de assumir esse “agir comum da humanidade”, o qual seria próprio de nossa forma de vida. Por essa via, Karina Oliveira concorda em que, sem estar inserido em uma forma de vida, não podem fundamentar-se as competências linguísticas,

⁹¹ Pádua, 2007. p. 18.

⁹² Arruda Júnior, 2017, p. 118.

e nem mesmo as convenções que nos possibilitariam formular proposições sobre o mundo teriam sustentação, pois,

segundo as *Investigações* (§ 241), a forma de vida, em sua inserção, é que se fundamentam as competências linguísticas por meio das quais formulamos juízos, verdadeiros ou falsos, mediante a comparação com o mundo e não por acordo de opiniões ou consensos. E até mesmo a aceitação implícita de um sistema de convenções e também seu uso, que nos possibilita formular proposições a respeito do mundo, igualmente não tem a ver com acordos ou consensos de opiniões, mas com caráter concordante do conjunto de competências linguísticas baseadas numa *Lebensform* na qual seguir regras expressa a inserção prévia no interior do contexto (linguístico) no qual cada um se desenvolve como seguidor autônomo de regras, que, no entanto, segue-as cegamente (IF § 219)⁹³.

Aqui, nós temos alguns elementos importantíssimos para o escopo e objetivos precípuos desta pesquisa que são, primeiro, a interpretação de Karina Oliveira, segundo a qual as formas de vida seriam um fundamento e de que, neste, estaria implícita um sistema de convenções – o que sugere haver algo de arbitrário ou inarticulado nesse fundamento –, além de que, em segundo lugar, segundo Wittgenstein nos diz textualmente no aforismo citado, dando conta de que, “se sigo a regra, não escolho. Sigo a regra cegamente”. Sobre este último, Charles Taylor nos diz haver duas escolas de interpretação, “correspondendo cada uma a uma das maneiras de compreender o fenômeno do pano de fundo inarticulado”⁹⁴, a saber: (1) afirma que agimos sem razões, assu-

⁹³ OLIVEIRA, Karina da Silva. *Formas de vida (Lebensform)*: cultura, visão de mundo e linguagem a partir de Wittgenstein. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/ric/article/view/330/371>. Acesso em: 23 nov. 2023.

⁹⁴ Taylor, 2000, p. 183.

mindando que não pode dar-se nenhuma razão; a (2) outra, por sua vez, afirma que o “pano de fundo” já está incorporado na compreensão, ou seja, no que pese esta dada inarticulação, o “pano de fundo” provê que respaldemos as nossas ações argumentativamente, apresentando as nossas razões, sendo esta segundo a que Charles considera correta, visto que aquela não dá conta do fato de que damos explicações⁹⁵.

Já vimos que as regras estão radicadas em nossas formas de vida, as quais pressupõem os jogos de linguagem, e que estes requerem regras que orientam o agir, o qual, diz-nos Gérson Arruda, “é o topos onde a cadeia de justificativas encontra os eu fim. Nesse caso, tal ‘fim não é um pressuposto não fundamentado, mas um modo de agir sem fundamento’”⁹⁶.

À primeira vista, nós teríamos aqui, algo que se assemelha às *hinges*, o que nos levar a pensar que, sendo mesmo este o caso, as regras seriam assumidas, tidas como dadas, e prescindiriam de fundamentações, senão, vejamos a seguir.

O CONCEITO DE *HINGE*

Embora tentativas de conceituar entes não seja próprio, nem consistente com a filosofia de Wittgenstein, por razões didáticas, apresentaremos algumas conceituações sobre o que vem a ser *hinge*, mas, antes de empreende-lo, é mister que vejamos os aforismos 341 a 343 do *Sobre a Certeza*, a partir dos quais, depreende-se a ideia sob consideração:

⁹⁵ Taylor, 2000, p. 183-184.

⁹⁶ Arruda Júnior, 2017, p. 122.

341. Ou seja, as perguntas que fazemos, bem como as nossas dúvidas, baseiam-se no fato de que certas proposições estão subtraídas à dúvida, como se fossem as dobradiças em torno das quais aquelas se movem.

342 Ou seja o fato de que na prática certas coisas não são colocadas em dúvida pertence à lógica de nossas investigações científicas.

343 Mas, com isso, não é como se não pudéssemos investigar tudo: e precisássemos, assim, nos contentar forçosamente com as suposições. Se quero que a porta gire, as dobradiças precisam estar firmes⁹⁷.

Aliados aos aforismos acima, que nos apresentam a ideia de *hinge* – proposições justificadas sem evidências empíricas –, há outras metáforas além desta, a partir das quais o filósofo reforça o seu postulado epistêmico, a saber: (1) A metáfora dos eixos (§ 152, *Sobre a certeza*); (2) A metáfora da “casa que sustenta os alicerces” § 246-8, *Sobre a Certeza*); (3) A metáfora do leito do rio (§ 96-9, *Sobre a Certeza*). Estas são formas diferentes de expressar as *hinge propositions*.

Antes de iniciar propriamente o desenvolvimento das *Hinges propositions*, cumpre enfatizar que jogos são constituídos de regras, e regras, por sua vez, podem servir como pressupostos, antecipando, incipientemente, as *hinges*, como pode-se depreender da compreensão de Arruda Júnior, o qual diz serem os jogos “atividades públicas que pressupõem o uso de regras, reações comuns, habilidades, disposições, certas capacidades geradas pelo domínio de técnica etc.”⁹⁸ Nisso, ele não está sozinho, pois,

⁹⁷ Wittgenstein, 2023, p. 119.

⁹⁸ Arruda Júnior, 2017, p. 73.

[...] a partir das *Investigações* Wittgenstein passa a enfocar de maneira mais direta os jogos de linguagem como atividades linguísticas reais, envolvendo-as com nossas práticas não linguísticas. A ideia de que os jogos de linguagem não precisam de justificação é, gradualmente, reforçada, aproximando-se, sempre, das reações humanas e atividades naturais⁹⁹.

Essa antecipação incipiente das *hinges* é reforçada pelo entrelaçamento entre jogos de linguagem e formas de vida, em que a aquela realça a esta. Neste entrelaçamento, apresenta-se um elemento de cultura e de visão de mundo, com o que corrobora a compreensão segundo a qual “a forma de vida, como um conceito cultural, é tanto dependente como também determinante da visão de mundo e da linguagem.”¹⁰⁰

Nicola Claudio Salvatore também reconhece esta conexão entre regras e *hinges*, ao afirmar que o próprio Wittgenstein traçou uma analogia entre essas duas instâncias, as *hinges* e as regras gramaticais, como lê-se a seguir:

[...] tem usado a analogia traçada por Wittgenstein entre “*hinges*” e “regras gramaticais” para defender a falta de sentido das hipóteses céticas, que seriam combinações absurdas de signos excluídos por nossas práticas epistêmicas (definidas e constituídas por “dobradiças” como “os seres humanos têm corpos” ou “existem objetos externos”¹⁰¹.

⁹⁹ Jogos de linguagem e “ares de família” na filosofia madura de Ludwig Wittgenstein. REVELLI – Revista de Educação, Linguagem e Literatura, UEG-Inhumas. ISSN 1984-6576 – v. 3, n. 2, outubro de 2011 – p. 68-81. Disponível em: www.ueg.inhumas.com/revelli <http://www.revista.ueg.br/index.php/revelli/article/view/2880/1833#>. Acesso em: 17 jun. 2024.

¹⁰⁰ OLIVEIRA, Karina da Silva. *Formas de vida (lebensform)*: cultura, visão de mundo e linguagem a partir de Wittgenstein. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/ric/article/view/330/371>. Acesso em: 20 ago. 2024.

¹⁰¹ SALVATORE, Nicola Claudio. *Wittgenstein: epistemology*. The Internet Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <https://iep.utm.edu/witt-epi/>. Acesso em:

Comentando especificamente sobre as *hinges* aludidas no aforismo 341, diz Nicholas Smith:

Em outras palavras, não se trata apenas de que as nossas *hinges* sejam coisas das quais não duvidamos ou que, por qualquer razão que seja, nunca nos ocorra duvidar. Nós não duvidamos delas sem perder a nossa habilidade de nos engajar em atividades epistêmicas, incluindo a atividade de duvidar. *Hinges* são mais do que qualquer coisa contra a qual nós possamos verificá-las. Nós podemos dizer que *hinges* formam o cerne ou fundamento de uma cosmovisão ou maneira de interpretar o todo da realidade¹⁰².

Aqui, Smith discorre mais sobre aquilo a que se prestam as *hinges*, acentuando a sua condição de crenças básicas, no sentido em que Alvin Plantinga¹⁰³ usa a expressão. Isso de que se tratam as *hinges* incorpora também o sentido de cosmovisão, de lentes pelas quais se enxergaria a realidade, além de claramente afirmar o uso de fundamento mesmo.

Duncan Pritchard¹⁰⁴ reconhece que na literatura este tipo de epistemologia é normalmente conhecido como *hinge propositions*, mas ele diz preferir chama-las de *hinge commitments*, uma vez que, “o que importa sobre elas, em sua visão, não é conteúdo proposicional específico que está em jogo (o qual pode variar), mas, antes, o tipo de comprometimento que alguém pode

22 jun. 2024.

¹⁰² Coliva, 2015, p. 4, 128, 149; Pritchard, 2016, p. 65-66 *apud* Smith, 2024, p. 15.

¹⁰³ A ideia de “crença propriamente básica”, com esse nome, é defendida por Alvin Plantinga (1932-), filósofo analítico americano, e refere-se a crenças que não se referem a nenhuma outra crença, e que, sustentada propriamente, são racionais.

¹⁰⁴ Duncan Pritchard, atualmente, é o mais destacado estudioso e mais profícuo autor da *hinge epistemology*. É professor de filosofia e diretor de estudos de pós-graduação da Universidade da Califórnia, Irvine.

assumir para com elas.”¹⁰⁵ Como o raciocínio de Pritchard parece razoável, neste trabalho, nós o seguiremos neste particular.

A ideia de *hinge epistemology* vem, nas duas últimas décadas, chamando a atenção de estudiosos e sendo objeto de pesquisas, havendo livros publicados sobre o assunto, além de que tem ensejado muitos debates acadêmicos na Inglaterra e nos Estados Unidos, principalmente, havendo repercussões em Portugal e aqui mesmo no Brasil. Esse novo ramo da filosofia foi inspirado, especificamente, na obra *Sobre a Certeza*, de Wittgenstein, e tem ganhado impulso, sobretudo, a partir das reflexões de Sharrock, autora, entre inúmeros outros, como a obra *Understanding Wittgenstein On Certainty*.

Com respeito ao entendimento do que vem a ser *hinge epistemology*, e para fins de esclarecimento, discorrendo sobre a natureza da atividade epistêmica, mostrando o seu escopo, Nicholas Smith diz, a seguir, o que são *hinges*:

De acordo com a *hinge epistemology*, qualquer atividade epistêmica – não está limitado a, mas inclui crer, conhecer, entender, justificar, duvidar, coletar e interpretar evidência – dá-se em relação a absolutamente certos compromissos chamados de *hinges*¹⁰⁶.

Elaborando ainda mais, Smith diz:

Hinge epistemology é uma abordagem sobre a maneira de entender a epistemologia nos últimos trabalhos de Wittgenstein, de acordo com a qual as nossas crenças são, em alguma medida,

¹⁰⁵ Smith, 2024, p. 1.

¹⁰⁶ Smith, 2024, p. 4.

dependentes de ou “gravitando ao redor” de compromissos fixos indubitáveis chamados de *hinges*¹⁰⁷.

Smith ressalta a novidade da epistemologia da dobradiça e, corretamente, a relaciona aos escritos de Wittgenstein. Interessante é que, nesta abordagem, há o reconhecimento de que haveria crenças que dão suporte a outras, sugerindo que não haveria neutralidade em nossas asserções. Não é comum na história da epistemologia a defesa de argumentos tais como aqueles postos pelas *hinges*, ou seja, que se pensa a partir de pressuposições ou comprometimentos básicos, e que poderia ter como corolário a asserção de que não haveria conhecimento neutro. Isto não significa, no entanto, que somente agora, a partir dos estudos sobre a obra em questão – a *Sobre a Certeza* – se tenha feito esta descoberta, mas apenas que este não é um assunto comum, e que questiona a crença de que o conhecimento seja neutro.

Smith acrescenta que as *hinges* são realmente importantes e que estas se prestam ao serviço de possibilitar a avaliação racional de nossas crenças.

A hinge epistemology sustenta que há uma classe de comprometimentos – comprometimento de dobradiças – que desempenham um papel fundamental na estrutura da crença e da avaliação racional: eles são as “pressuposições” gerais mais básicas das nossas visões de mundo, o que torna possível que avaliemos certas crenças ou dúvidas como racionais¹⁰⁸.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 1.

¹⁰⁸ RANALLI, Chris. Deep disageement and hinge epistemology. *Synthese* (Eletrônica), Recife, p. 1-33, 2018.

Aqui, voltamos à questão se as *hinges* teriam alguma relação com regras, a qual, defendemos que sim. A partir do que o próprio Wittgenstein ventila, em alguma medida, poderíamos ser levados à ilação de que estas guardam similaridades, sim, umas com as outras. Neste caso, sendo as regras seguidas “cegamente”, como diz o filósofo no aforismo 219 de *As Investigações Filosóficas* – “Se sigo a regra, não escolho. Sigo a regra cegamente.” –, estas seriam, ainda que embrionariamente, uma antecipação das *hinges*, e estariam espalhadas em outras de suas obras, como no *Livro Azul* e no *Livro Marrom*.

Não parece de todo descabido supor que haveria, sim, nas obras de Wittgenstein anteriores ao *Sobre a Certeza*, em algumas de suas ideias, tais como jogo de linguagem, formas de vida e regras, uma certa antecipação das *hinges*. Ao arrazoar que é necessário um “agir comum” a fim de que haja comportamento, eis que diz Gérson Arruda, ressaltando sobre o conceito de regras características que são próprias das *hinges*:

Sem essas possibilidades, as regras se tornariam exceções e as exceções em regras e, sendo assim, não faria o mínimo de sentido definir critérios normativos e regulares, quaisquer que fossem, pois, todos os nossos *jogos de linguagem* se tornariam sem valor¹⁰⁹.

Ao explicar o que são regras, no sentido wittgensteiniano, Arruda Júnior nos dá outra dica, de que estas “são regras que fundamentam, num sentido filosófico, o *uso* e a prática de tudo aquilo a que chamamos ‘linguagem’”¹¹⁰. Se estas são regras que

¹⁰⁹ Arruda Júnior, 2017, p. 118.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 80.

fundamentam, em um sentido filosófico, poderíamos deduzir que as regras forneceriam uma base epistemológica, a exemplo das *hinges*, guardando-se as devidas proporções, porque não estamos afirmando ter sido a intenção de Wittgenstein usar os referidos conceitos, isoladamente ou entremeados, como antecipações de sua futura epistemologia, assim como não podemos dizer, dogmaticamente, que ele sequer previa os desenvolvimentos e interpretações que a leitura do *Sobre a Certeza* tem ensejado.

Mas, intencionalmente ou não, e é mais provável que não, é deveras curioso observar esse desenvolvimento ou a maneira como, do *Tractatus* às *Investigações* e aos seus últimos escritos, sendo o último dos últimos a obra *Sobre a Certeza*, na qual trabalhou até os dois últimos dias antes de sua morte, Wittgenstein se move conceitualmente, embora evitando conceituações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

52

Com respeito à obra *Sobre a Certeza*, o seu pano de fundo, por assim dizer, é o combate ao ceticismo, que “pode ser definido como a doutrina ou postura filosófica que afirma a incapacidade de se obter uma certeza sobre a verdade de alguma coisa”¹¹¹. Dito de outro modo, “é a posição teórica que recusa a possibilidade de qualquer justificação do conhecimento”¹¹².

Assim, em Wittgenstein, o conhecimento e a linguagem estão mais interligados do que poderíamos, inicialmente, supor. Em *Sobre a Certeza*, por exemplo, Wittgenstein, afirma: “Pois ‘Eu sei

¹¹¹ MULINARI, Filício. “Saber”, “certeza” e “dúvida”: sobre ceticismo e fundacionismo no Da Certeza de Wittgenstein. *Griot - Revista de Filosofia*, Amargosa, v. 9, n.1, p. 235-252, jun. 2014.

¹¹² *Ibid.*

[...]’ para descrever um estado de coisas que garante que aquilo que se sabe é um fato. É que sempre esquecemos a expressão ‘Eu acreditava saber’” (*Sobre a Certeza* § 12).

Deste modo as *Hinge* são formas mais elaboradas das primeiras estratégias epistemológicas elaboradas por Wittgenstein já desde o trânsito existente entre o *Tractatus* e as *Investigações Filosóficas*, não se confundindo com, mas, sendo portadora de semelhanças de família com conceitos como regras, formas de vida, jogos de linguagem entre outros.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, James N. Disponível em: <https://www.proginosko.com/2019/12/a-hume-inspired-transcendental-argument/>. Acesso em: 20 jun. 2024.

ARRUDA JÚNIOR, Gérson Francisco. **10 Lições sobre Wittgenstein**. Petrópolis: Vozes, 2017.

ARRUDA JÚNIOR, Gérson Francisco. Linguagem e jogo: aspectos fundamentais do conceito wittgensteiniano de “Sprachspiele”. **Perspectiva Filosófica**, Recife, v. 41, n. 1, 2014.

ASHFORD, Bruce R. **Wittgenstein’s theologians?** A survey of LudwigWittgstein’s impact on theology. **JETS**, 50/2, p. 357-375, June 2007.

A VIRADA pragmática. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/11425/11425_5.PDF. Acesso em: 20 ago. 2024. (PUC-Rio - Certificação Digital, n. 0311040/CA).

BOLOS, Anthony; SCOTT, Kyle. **Internet encyclopedia of philosophy**. Disponível em: <https://iep.utm.edu/refepis/#:~:text=Reformed%20epistemology%20is%20a%20thesis,%2De-pistemic%20reasons%20for%20believing>. Acesso em: 27 nov. 2024.

BONJOUR, Laurence. A dialética do fundacionalismo e coerentismo. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (org.). **Compêndio de epistemologia**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

CARMO, Juliano Santos do. Sobre conhecimento e certeza. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 3, n. 2, 2012.

CLARK, Kelly James. **Return to reason**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.

COLIVA, Annalisa. **Extended rationality**: a hinge epistemology. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015.

DALL'AGNOL, Darlei. Natural ou transcendental: sobre o conceito Lebensform em Wittgenstein e suas implicações para a ética. **Ver. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 21, n. 29, p. 277-295, jul./dez. 2009.

DE OLIVEIRA, Manfredo A. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

FIGUEIREDO, Nara Miranda de; SMITH, Plínio Junqueira. **Epistemologia dos eixos-interpretações e debates sobre as**

(in) certezas de Wittgenstein. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2022.

GAHRINGER, Robert E. Can games explain language? **The Journal of Philosophy**, Columbia, v. 56, n. 16, p. 661-667, jul. 1959.

GAUKROGER, Stephen. **The failures of philosophy**: a historical essay. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2022.

GHIRALDELLI JR., Paulo. **O que é filosofia contemporânea**. v. 336. São Paulo: Brasiliense, 2012. (Primeiros Passos).

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

GREGO, John; SOSA, Ernest (org.). **Compêndio de epistemologia**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

JENSEN, Michael. **Theological stuff you should know (2)**: ectypal theology. Disponível em: <https://au.thegospelcoalition.org/article/tsysk2/>. Acesso em: 4 ago. 2024.

KREMPEL, Raquel. Why Wittgenstein doesn't refute skepticism. **Discurso**, v. 49, n. 2, p. 233-251, 2019.

LOPES BELLO, Samuel Edmundo. Jogos de linguagem, práticas discursivas e produção de verdade: contribuições para a educação (matemática) contemporânea. **ZETETIKÉ – FE**, Unicamp, v. 18, Número Temático, 2010.

McMANUS, Matt. **The rise of post-modern culture, a sequel to the earlier rise of post-modern conservatism.** Disponível em: <https://merionwest.com/2021/01/10/ludwig-wittgenstein-a-post-modern-philosopher/> Acesso em: 16 jan. 2025.

MARGUTTI, Paulo. A religiosidade mística em Wittgenstein. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos/On-line.** São Leopoldo, edição 362, n. 23, maio 2011.

MOREIRA, Rodrigo Cesar Medeiros. **Conceitos por semelhança de família e o problema da textura amplamente aberta.** Disponível em: <file:///D:/Conceitos%20por%20Semelhan%C3%A7a%20de%20Fam%C3%ADlia%20e%20o%20Problema%20da.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2024.

MOYAL-SHARROCK, Danièle. **Understanding Wittgenstein's on certainty.** New York: Palgrave MacMillan, 2004.

56

MOYAL-SHARROCK, Danièle. A certeza fulcral de Wittgenstein. Dossiê Wittgenstein, **Dissertatio**, Pelotas, volume suplementar, n. 1, 2015.

MUETHER, John R. **The third Wittgenstein.** London and New York: Routledge, 2016.

MULINARI, Filício. "Saber", "certeza" e "dúvida": Sobre ceticismo e fundacionalismo no Da Certeza de Wittgenstein. **Griot - Revista de Filosofia**, Amargosa, v. 9, n.1, p. 235-252, jun. 2014.

NEWMAN, John Henry. **Ensaio a favor de uma gramática do assentamento.** Lisboa: Assírio e Alvim, 2005.

NIGRO, Rachel. **A virada linguístico-pragmática e o pós-positivismo**. Disponível em: http://direitoestadosociedade.jur.puc-rio.br/media/nigro_direito34.pdf. Acesso em: 13 ago. 2024.

OLIVEIRA, Karina da Silva. **Formas de vida (Lebensform):** cultura, visão de mundo e linguagem a partir de Wittgenstein. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/ric/article/view/330/371>. Acesso em: 23 nov. 2023.

PEREIRA, Alessandro. Seguir regras em Wittgenstein: uma leitura a partir da crítica ao mentalismo. **Revista Filogênese**, Londrina, v. 6, n. 1, 2013. Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/alessandroperreira.pdf>. Acesso em: 23 nov. 2023.

PERISSINOTO, Luigi. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos/On-line**, São Leopoldo, ed. 308, n. 14, set. 2009.

PLATÃO. **Teeteto**. Rio de Janeiro: São Paulo: Loyola, 2020.

PLANTINGA, Alvin. **God and other minds. Ithaca**: Cornell University Press, 1990.

PLANTINGA, Alvin. Reason and belief in God. In: Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.) **Faith and rationality**: reason and belief in God. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.

PRITCHARD, Duncan. **Filosofia para todos**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

RANALLI, Chris. Deep disageement and hinge epistemology. **Synthese** (Eletrônica), Recife, p. 1-33, 2018.

ROSENSTOK-HUESSY, Eugen. **A origem da linguagem**. 1. ed. Campinas: Kirion, 2021.

SANTO AGOSTINHO. **Retratações**. v. 43. São Paulo: Paulus, 2019. (Coleção Patrística).

SHINER, Roger A. Wittgenstein and the foundations of knowledge. **Aristotelian Society**, v. 78, Issue 1, p. 103-124, jun. 1978.

SMITH, Nicholas. Quasi-fideist presuppositionalism: Cornelius Van Til, Wittgenstein, and Hinge Epistemology. **Philosophia Reformata**, Amsterdã. Disponível em: https://brill.com/view/journals/phir/88/1/article-p26_002.xml. Acesso em: 10 set. 2024.

SMITH, Nicholas. How to hang a door: picking hinges for quasi-fideism. **European Journal for Philosophy of Religion**, Suécia, v. 13, n. 1, march, 2021. Disponível em: <https://www.philosophy-of-religion.eu/index.php/ejpr/issue/view/310>. Acesso em: 10 set. 2024.

SOUSA, Carlos E. B. O processo de formação de proposições e a possibilidade da dúvida no sobre a certeza de Wittgenstein. **Argumentos**, Fortaleza, ano 5, n. 9, jan./jun. 2013.

TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000.

TONNER, Philip. Wittgenstein on forms of life: a short introduction. **E-LOGOS**, Eletronic Journal of Philosophy, Praga, v. 24 (1), p. 13-18, 2017.

TURBANTI, Giacomo. **Disputatio**, Lisboa, 8, n. 9, 2019.

VELLOSO, Araceli. Forma de vida ou formas de vida? **Philósophos**, Lisboa, 8 (20), p. 159-184, jul./dez. 2003.

VENTURINHA, Nuno. Dobradiças, vertigem epistêmica e moralidade. **Philosophica**, Lisboa, 53, p.125-140, 2019.

WITTGENSTEINS, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2020.

WITTGENSTEINS, Ludwig. **Wittgenstein**: vida e obra. Tradução: José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

WITTGENSTEINS, Ludwig. **Luz e Sombras**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

WITTGENSTEINS, Ludwig. **Da certeza**. Tradução: Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 2012.

WITTGENSTEINS, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução: José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

WITTGENSTEINS, Ludwig. **Sobre a Certeza**. 1. edição. São Paulo: Fósforo, 2023.

CAPÍTULO 2

HUSSERL E A TRADIÇÃO ANALÍTICA

Diogo Villas Bôas Aguiar

Danilo Vaz-Curado R. M. Costa

I

Pretendemos aqui lançar luz brevemente sobre uma relação já anunciada no título e que implica em um duplo interesse. Por um lado, pensar a relação entre Husserl e a filosofia analítica tem, de imediato, um interesse histórico, qual seja: compreender em que medida duas das principais tradições filosóficas contemporâneas – filosofia analítica da linguagem e fenomenologia – possuem uma origem comum. Em segundo lugar, interesse de ordem estritamente filosófica, a confluência de uma origem histórica comum remete a uma origem problemática filosófica e uma elaboração conceitual compartilhadas: o problema da referência e a intencionalidade, respectivamente.

Assim, iniciaremos colocando em perspectiva o contexto histórico. Ao nosso ver, a chave para repensar o papel determinante da formação do contemporâneo está na filosofia austríaca. Isso se justifica sobretudo pelo fato de, atualmente, haver um consenso sobre a necessidade do estabelecimento de uma divisão da filosofia pós-kantiana produzida em língua alemã entre uma tradição propriamente alemã e outra austríaca.

Ao ressaltar esse ponto, nos alinhamos a abordagens já trabalhadas por diversos autores importantes, tais como o já clássico livro de Dummett (1993) sobre as origens da filosofia analítica, e Smith (1994) cuja análise compreende o escopo de 1870 a 1938, período de figuras centrais para nosso interesse, como Brentano e Twardowski. Por fim, também como uma referência fundamental para nosso propósito, há o trabalho de Benoist (2001, 1997), que de modo muito competente sempre relembra, sobretudo, a necessidade do resgate de Bolzano como chave para a compreensão dessa origem comum entre filosofia analítica e fenomenologia.

Em seguida, vamos retomar o conceito de intencionalidade. Trata-se de um conceito que, de maneira geral, pode ser definido como a capacidade de referencialidade que estados mentais possuem de representar, ou de se direcionar para, estados de coisas. É fato que a fenomenologia se consolidou como aquela que, na filosofia continental contemporânea, é a grande articuladora desse conceito. Mas sua apropriação está para muito além da fenomenologia, sendo um conceito compartilhado em discussões que permeiam a discussão de filosofia da mente e linguagem. Por exemplo, discussões sobre percepção, memória, crença, sentimentos etc., em geral fazem uso desse conceito para lidar com descrições ontológico metafísicas que emergem da problematização sobre a natureza da mente.

II

Por mais que boa parte das tentativas de definição daquilo em que consiste a filosofia analítica nunca sejam suficientes para abarcar a pluralidade de variações que se multiplicam na filosofia contemporânea, podemos dizer que as formulações de Dummett (1993, p. 4) e Tugendhat (2024) fornecem um bom ponto de

partida para separar e distinguir a filosofia analítica de outras maneiras de fazer filosofia. Dois axiomas aqui devem ser levados em consideração, quais sejam:

1. O problema filosófico do pensamento só pode ser levado a cabo por uma análise linguística; ou
2. A estrutura predicativa da linguagem é um elemento fundamental na caracterização da condição humana

Na medida em que assumimos esses dois axiomas, dois aspectos fundamentais são ressaltados. O primeiro deles, como destaca Tugendhat (2024), é o de que a virada linguística implica em uma transformação do âmbito de investigação do objeto da reflexão filosófica. Se a modernidade se constitui através da fixação, da subjetividade ou da consciência como *locus* do a priori, desembocando em uma investigação da sua estrutura para o estabelecimento das formas a priori do conhecimento, o contemporâneo se expressa de maneira decisiva na substituição desse campo da consciência pelo campo da linguagem. Nesse sentido, a virada linguística é precisamente isso: não interessa

Simultaneamente, o segundo ponto fundamental se desdobra em uma questão metodológica. Assim, se é na linguagem que se deve buscar o a priori, consistindo nesse ponto a novidade histórica, o caminho que conduz a investigação não é algo tão novo assim: ele retoma o famoso debate entre analítico e sintético para privilegiar o primeiro em detrimento do segundo. Portanto, a virada linguística é sempre também uma virada analítica.

Nesse sentido, corroboramos a perspectiva de Dummett (1993, p.5) segundo a qual a filosofia analítica nasce com a virada linguística. Tal nascimento pode, ainda que de forma arbitrária, ser situada em um movimento como aquele empregado por Frege na sua Fundamentação da aritmética (1884). Assim lemos

na abertura desse texto:

A questão: o que é o número um? ou: o que significa o sinal 1? receberá freqüentemente como resposta: ora, uma coisa. E se fazemos então notar que a proposição 'O número um é uma coisa' não é uma definição, porque há em um lado o artigo definido, no outro o indefinido, e que ela apenas afirma que o número um pertence às coisas, mas não que coisa seja, seremos talvez convidados a escolher uma coisa qualquer que desejemos chamar de um. Contudo, se cada um tivesse o direito de entender o que quisesse por este nome, a mesma proposição a respeito do um significaria coisas diferentes para diferentes pessoas; tais proposições não teriam nenhum conteúdo comum¹.

O caminho investigativo é delineado pela formulação clássica de três princípios que preparam o que vemos três anos depois no famoso artigo *Sobre o sentido e a referência* (1892). Eles são formulados por Frege (1989, p.204) da seguinte maneira: 1) deve-se separar o psicológico do lógico; 2) deve-se perguntar pelo significado das palavras no contexto da proposição, e não isoladamente; e 3) não se deve perder de vista a distinção entre conceito e objeto.

Além da clássica posição antipsicologista da época, que refletirá diretamente como uma das preocupações de base de Husserl, aí fica estabelecido o clássico princípio do contexto que implica em uma atitude inaugural fundamental: uma pergunta de cunho epistêmico ontológico – qual seja: como, sem uma base intuitiva, os números nos são dados? – é respondida através de uma investigação linguística.

¹ Frege, 1989, p. 199.

Através dessa transformação, ainda que conserve um traço determinante da tradição filosófica que considera a linguagem como uma fonte de erros e ilusões, a filosofia desenvolvida por Frege se constitui como um ponto incontornável para a derivação de toda uma tradição que denominamos de analítica. Isso se dá, especialmente, por haver em Frege tanto a tese de que toda expressão de um pensamento deve pressupor o espelhamento entre sua estrutura e a estrutura da sentença que o expressa.

III

Em geral, a questão sobre a origem da filosofia analítica da linguagem sempre sucita os mais diversos debates. Não pretendendo aqui de modo algum entrar no embate em torno das disputas sobre essa origem, que envolvem sobretudo a explicitação do traço metodológico que é expresso pela analiticidade – e, nesse sentido, remontar ao próprio *Órganon* de Aristóteles – podemos ao menos situar em um recorte histórico bastante preciso que envolve precisamente a virada linguística que acabamos de explicitar.

Assim, a filosofia analítica da linguagem, surge como uma reação filosófica a um contexto específico que imperava tanto na Grã-Bretanha quanto na Alemanha, constituindo-se, por um lado, como uma contraposição a um espírito hegeliano e, por outro, a uma retomada de um tipo de kantismo. Husserl é parte fundamental nesse contexto e participa, de forma inegável, do debate em torno da fundamentação da aritmética, compartilhando de posturas como a de Frege, ao buscar refutar a tendência de redução da lógica à psicologia (a conhecida posição antipsicologista dos dois filósofos).

Esse debate entre os dois filósofos é conhecido – alguns artigos discutem essa questão². De um ponto de vista histórico, o diálogo é estabelecido na conhecida resenha crítica que Frege elaborou da *Filosofia da aritmética* de Husserl em 1984 em que podemos acompanhar o argumento de Frege que acusa o próprio Husserl de psicologismo. Há uma hipótese levantada já por Føllesdal (1958) e compartilhada por muitos segundo a qual esse encontro havia sido responsável por uma virada na postura de Husserl, abrindo caminho para o que conhecemos como as *Investigações Lógicas* e todo o esforço de refutação do psicologismo conduzido no texto introdutório dos *Prolegômenos*.

Para além desse dado histórico da relação Husserl-Frege (e que pode ser estendido para outros pontos de contato entre fenomenologia e tradição analítica, como Husserl-Russell)³, que tem sua devida importância, devemos considerar o caráter metodológico enfatizado por Husserl para a própria fenomenologia: a análise como método de investigação da significação.

A fenomenologia analítica, de que o lógico necessita para os seus trabalhos de preparação e fundamentação, diz respeito, entre outras coisas, e desde logo, às ‘representações’ e, mais precisamente, às representações que são *expressas*. Nestas complexões, porém, o seu interesse primário vai para as vivências que estão na função da intenção de significação ou na do preenchimento de significação, as quais se apensam às ‘simples’ expressões⁴.

² Para uma das primeiras tratativas mais extensas sobre esse assunto na literatura secundária, cf. Mohanty, 1974. Também é possível analisar as correspondências entre os dois filósofos em 1891 e 1906 em Frege, 1980, p. 60-70.

³ Cf. Milkov, 2017.

⁴ Husserl, 2012, p.11.

Desse modo, a função de uma fenomenologia analítica é o de preparação e fundamentação da lógica, e seu problema fundamental é o da *expressão* significativa, ou expressões com sentido. Esse tipo de problema pode ser remetido a uma série de outras elaborações filosóficas da época e permite uma aproximação de Husserl com vertentes tais como o próprio Círculo de Viena e Wittgenstein, mantendo-se inclusive em uma pretensão de neutralidade metafísica, ainda que uma avaliação sobre essa possibilidade deva se manter em aberto para o propósito dessas nossas considerações. É nessa direção que podemos ver a tomada de posição presente no final da Introdução das *Investigações Lógicas*:

Esta elucidação [das formas e leis puras do conhecimento mediante um retorno à intuição preenchente] realiza-se no quadro de uma fenomenologia do conhecimento [que nada tem de conhecimento fático na natureza objetiva], de uma Fenomenologia que, como veremos, está dirigida para as estruturas essenciais das vivência “puras” e para os elementos de sentido que lhes pertencem. Ela não contém [...] a menor afirmação sobre o ser real; portanto, nenhuma afirmação metafísica, nenhuma afirmação científico-natural e, especialmente, psicológica deve funcionar, nela, como premissa⁵.

Essa elucidação a que se propõe a fenomenologia deve começar, como bem lembra o próprio Husserl (2012, p. 1) e que devemos enfatizar aqui, justamente com um gesto semelhante ao de Mill, que inicia sua principal obra pontuando a necessidade de começar a Lógica com uma reflexão sobre a linguagem. Isso quer dizer que é pela própria análise da linguagem que devemos

⁵ *Ibid.*, p. 19-20.

começar a nos perguntar sobre o que é uma expressão com significado, ou seja, conduzir uma investigação sobre a significação das proposições e a elaborar uma teoria que seja capaz de dar conta do *significado*.

É precisamente por isso que toda a primeira Investigação inicia com uma série de distinções essenciais, como aquela entre signo e expressão, e a essência da indicação, constituindo um aporte embrionário de uma teoria da significação de expressões indexadoras, aquelas que necessitam de uma base intuitiva para significar⁶.

Ainda que se desenvolva com um traço muito característico que confere sua originalidade, podemos ver que a problemática inicial da fenomenologia, como de toda a tradição analítica, é sempre a que pergunta sobre o sentido, situando-a dentro do contexto da virada linguística. O traço que conferirá uma distinção ao projeto de Husserl será o recurso ao conceito de intencionalidade, uma herança direta no debate contemporâneo da atitude descritiva fundamental de Brentano que reforçava o caráter transitivo dos atos mentais.

A contribuição fundamental deste último, inclusive, está na origem de um problema que reuniria, por exemplo, tanto os esforços de Husserl nas *Investigações Lógicas*, como os de Russell com sua teoria das descrições: a saber, o problema de uma representação vazia (*gegenstandslose Vorstellungen*)⁷. É sobre esse ponto que vamos tratar a partir de agora.

IV

Se pudéssemos sintetizar em uma única frase o projeto husserliano das *Investigações Lógicas*, certamente chegaríamos a

⁶ Cf. Mulligan; Smith, 1986.

⁷ Sobre essa aproximação, cf. Milkov, 2017.

uma fórmula que conjugaria, por um lado, tendo em vista sua forte influência de um objetivismo anti-psicologista bolzaniano, a tese da idealidade do sentido e, por outro, alinhando-se com a filosofia da consciência brentaniana, a intencionalidade, de modo que a fenomenologia estaria fundada nessas duas premissas básicas. Assim, a fenomenologia nada mais seria, como bem colocou Benoist (2022, p. 10), idealidade de sentido mais intencionalidade.

Essa dupla caracterização do projeto husserliano põe em relevo suas duas principais heranças. A tônica, em geral, sempre recai sobre Brentano e está baseada em uma distinção fundamental que aparece já no §9 das *Investigações* entre uma aparição física e dois tipos de atos: um ato doador e um ato preenchedor de sentido. Essa herança se expressa em uma tese geral segundo a qual toda expressão que possui significado possui uma referência – aqui, nada mais do que a transitividade da intencionalidade, caráter fundamental a partir do qual Brentano fazia uso para remeter-se aos atos mentais.

Como vínhamos argumentando até agora, Husserl recoloca e reabilita uma pergunta fundamental da filosofia da linguagem, consolidada especialmente por Frege, a partir da perspectiva fenomenológica: o que é, em última instância, uma expressão? Ou, o que seria o mesmo, fenomenologicamente, o que queremos dizer quando dizemos que algo significa, que algo tem sentido? O horizonte filosófico problemático que se configura como a *démarche* da pergunta levantada por esse projeto se situa na primeira investigação lógica de Husserl, na qual se estabelece o conceito de expressão (*Ausdruck*) como aquele que é o elemento de base da ciência, cuja propriedade singular é justamente a significação.

Nesse sentido, a teoria fenomenológica da significação, contrariamente a certas teorias que o próprio Husserl considera ingênuas ao defenderem a significação como uma espécie de combinação entre aspectos físico-materiais (como sons e signos escritos) e psíquicos, estabelece que a função significativa deve ser remetida a certos atos de consciência que produzem significado independentemente de uma base físico-material. Aqui temos uma distinção fundamental que se expressa de maneira exemplar na seguinte passagem da primeira investigação lógica:

Se nos pusermos no campo da descrição pura, então o fenômeno concreto da expressão animada de sentido desmembra-se, por um lado, no fenômeno físico, no qual se constitui a expressão segundo o seu lado físico, e, por outro lado, nos atos que lhe dão a significação e, eventualmente, a plenitude intuitiva, e nos quais se constitui a referência a uma objetividade expressa. Por forças destes últimos atos, a expressão é algo mais do que um simples som de palavra. Ela visa a qualquer coisa e, porque a visa, refere-se ao objetivo⁸.

Podemos ver que há dois tipos distintos de atos intencionais, ou seja, aqueles que conferem significação e aqueles que preenchem a significação. A passagem continua estabelecendo uma primazia do primeiro em relação ao segundo, de modo que, para que a própria possibilidade de que algo se dê intuitivamente na consciência, ou seja, para que possa haver preenchimento intuitivo, é necessário que haja, em primeiro lugar, um ato conferidor de significação, uma espécie de visada do objeto.

⁸ Husserl, 2012, p. 32.

Este elemento objetivo pode *ou* aparecer, por força de intuições acompanhantes, como atualmente presente, ou ser, pelo menos, presentificado (por exemplo, em imagens da fantasia). Onde isto acontece, a referência à objetividade é realizada. *Ou então* não é este o caso; a expressão funciona com sentido, ela é sempre algo mais que um som de palavra vazio, se bem que lhe falte a intuição fundante que lhe dá o objeto. Nesta medida, a referência da expressão ao objeto está, agora, não realizada, porquanto está encerrada na simples intenção de significação⁹.

Assim, fundamental para a teoria fenomenológica da significação é aquilo que Husserl chama de “intenção vazia”, de modo que a significação não depende de nenhuma espécie de realização intuitiva, permanecendo um aspecto ideal e objetivo.

Nesse ponto, para concluirmos nossas breves considerações nesse artigo, é importante que situemos mais uma vez o filósofo alemão no debate analítico da linguagem, especialmente na disputa sobre a significação, ou de seu mito. Essa síntese entre idealidade de sentido e intencionalidade aproxima-o fortemente de um tipo de posição como as de Frege e Russell, que adotam concepção mais tradicional da linguagem e da semântica, segundo a qual podemos dizer de maneira genérica há um significado fixo e objetivo para os termos da linguagem.

No entanto, ela também afasta-o, simultaneamente, de uma perspectiva como a de Quine (2010), que abala a distinção analítico-sintético, e do segundo Wittgenstein (2022), para quem, uma posição que sustente um aspecto ideal do sentido, ou seja, que o significado fosse uma entidade estável e independente do uso real da linguagem, trata-se de uma visão agostiniana da lin-

⁹ Husserl, 2012, p. 32.

guagem ou o que podemos chamar paradigmaticamente de *mito da significação*, como defende no §1 das *Investigações filosóficas*. Como se sabe, o que importa para essa vertente é a noção de uso. O significado, nesse sentido, jamais pode ser considerado algo estático e separado em um âmbito ideal. Pelo contrário, ele pertence ao seu contexto de uso, que obedece às regras que estiverem envolvidas no jogo linguístico em questão.

A posição de Husserl nesse quadro delineado não é tão clara quanto parece. Se podemos muito rapidamente cair na tentação de fazer a associação direta de proximidade com Frege-Russell, opondo-o a Wittgenstein-Quine, podemos deixar de considerar o fato de que o projeto fenomenológico husserliano possuía como imperativo um retorno às coisas mesmas. Isso certamente o faria rejeitar uma objeção radical à objetividade do significado, como também o colocaria em uma posição de questionamento em relação a um formalismo estrito. Esse é definitivamente um aspecto importante a ser explorado com maior profundidade em outra oportunidade.

Assim, no caminho que percorremos até aqui, nos limitamos a indicar vários pontos históricos e conceituais que aproximam Husserl e a tradição analítica da linguagem, inserindo as duas principais fontes da filosofia contemporânea em um ponto de partida comum. A filosofia fenomenológica e a analítica estão mais próximas do que geralmente se costuma considerar.

De um ponto de vista histórico, ressaltamos, além do contexto problemático da época, em termos de projetos de fundamentação da aritmética e refutação do psicologismo, a troca direta que houve entre Husserl e Frege – que não apenas leram um ao outro, como também trocaram correspondências. Já de um ponto de vista conceitual, mostramos que o conceito de inten-

cionalidade opera de maneira decisiva e acaba por situar Husserl em uma posição ambígua dentro do debate sobre a significação, desempenhando um papel de entremeio em relação à disputa em torno do mito da significação.

REFERÊNCIAS

BENOIST, J. **Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne**. Paris: PUF, 1997.

BENOIST, J. **Représentations sans objet: aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique**. Paris : PUF, 2001.

DUMMETT, M. **Origins of analytical philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

FØLLESDAL, D. **Husserl und Frege**. Oslo, I Kommisjon Hos H.Aschehoug& Co., 1958.

FREGE, G. **Os fundamentos da aritmética**. Tradução: Luís Henrique dos Santos. São Paulo: Abril Cultural, 1989. (Os pensadores).

FREGE, G. **Philosophical and mathematical correspondence**. Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1980.

HUSSERL, E. **Investigações lógicas**. Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

MILKOV, N. Russell and Husserl (1905-1918): The Not-So-Odd Couple. In: STONE, P. **Bertrand Russell's Life and Legacy**. Wilmington, Delaware, United States: Vernon Press, 2017, p. 80-104.

MOHANTY, J. N. Husserl and Frege: A New Look at their Relationship. **Research in Phenomenology**, Wikipédia, Enciclopédia livre, 4(1), p. 51-62. DOI: <https://doi.org/10.1163/156916474X00089>. Acesso em: 6 mar. 2025.

MULLIGAN, K.; SMITH, B. A Husserlian Theory of Indexicality. Grazer Philosophische Studien. **International Journal for Analytic Philosophy**, n. 28, p. 133-163, 1986. DOI: <https://doi.org/10.1163/18756735-90000296> Acesso em 26/02/2025.

QUINE, W. Dois dogmas do empirismo. In: QUINE, W. **De um ponto de vista lógico**. São Paulo: Unesp, 2010.

SMITH, B. **Austrian philosophy**. The legacy of Franz Brentano. Illinois: Open Court Publishing Company, 1994.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Fósforo, 2022.

CAPÍTULO 3

MEMÓRIA E LEGADO: BERNARD BOURGEOIS E A ATUALIDADE DO PENSAMENTO HEGELIANO

Agemir Bavaresco

Danilo Vaz Curado R. M. Costa

INTRODUÇÃO

Por ocasião do primeiro ano de falecimento de Bernard Bourgeois (26.03.2024), queremos expressar e reforçar o reconhecimento por parte dos pesquisadores e da filosofia brasileira pela presença marcante desse filósofo em Recife. Rememorar sua passagem pela cidade, especialmente sua conferência de 27 de setembro de 2006 na Universidade Federal de Pernambuco, é reconhecer não apenas a relevância de sua obra, mas também sua contribuição singular ao pensamento filosófico contemporâneo, especialmente nos estudos hegelianos. Tal iniciativa visa destacar o impacto duradouro que sua visita deixou entre nós, como um encontro fecundo e inspirador para o desenvolvimento da filosofia no Brasil.

O evento, documentado tanto no sistema SIGAA da UFPE quanto em plataformas acadêmicas como o ResearchGate, ressaltou o pluralismo hegeliano como uma “Comédia da Ação”, uma

interpretação que ilustra a complexidade e a dinâmica da filosofia hegeliana sobre ação e interação humana dentro do espírito da história.

A apresentação de Bourgeois não apenas clarificou aspectos do hegelianismo, mas também promoveu uma reflexão crítica sobre como essas ideias podem ser interpretadas e aplicadas nas análises filosóficas e sociais modernas. Seu enfoque no pluralismo como comédia da ação ofereceu uma nova perspectiva sobre a interação das liberdades individuais dentro da estrutura da ética e da política hegeliana, uma abordagem que ressoa profundamente com os desafios contemporâneos da sociedade.

Este evento, realizado na Universidade Federal de Pernambuco em parceria com a Universidade Católica de Pernambuco, serviu não só como uma plataforma para o intercâmbio de ideias filosóficas, mas também como um momento de reconhecimento da importância da filosofia na compreensão e na moldagem das dinâmicas culturais e políticas globais. A visita de Bernard Bourgeois a Recife é um lembrete da vitalidade da filosofia como uma disciplina que atravessa fronteiras e une diversas tradições intelectuais em busca de compreensão e diálogo.

BIOGRAFIA

Bernard Bourgeois nasceu em 2 de setembro de 1929 em Varennes-Saint-Sauveur, Saône-et-Loire, e faleceu em 26 de março de 2024 em Viriat. Ele foi um filósofo francês notável por sua especialização na história da filosofia alemã moderna, de Kant a Marx, com um foco particular em Hegel, cujas obras ele traduziu extensivamente.

Bourgeois foi um professor influente, lecionando inicialmente nas universidades de Lyon antes de se tornar professor na Uni-

université Paris 1 Panthéon-Sorbonne a partir de 1989. Ele teve um papel significativo em várias instituições acadêmicas, incluindo a presidência do júri de Agrégation de Philosophie e a liderança da Société Française de Philosophie.

Ele foi reconhecido como um orador talentoso e um diretor de tese respeitado, capaz de apresentar questões complexas de maneira acessível e envolvente. Bourgeois também dedicou tempo significativo à administração acadêmica e contribuiu para importantes comissões educacionais e de pesquisa.

Além de seu impacto direto na academia, Bourgeois também foi membro de várias organizações prestigiosas, como a *Académie des Sciences Morales et Politiques*, e dirigiu a *Revue de Métaphysique et de Morale*. Seus alunos e colegas o lembram como um professor apaixonado cuja abordagem à filosofia combinava rigor intelectual com qualidades humanas profundamente empáticas.

Seu legado inclui uma vasta gama de publicações e traduções, especialmente relacionadas ao idealismo alemão e ao pensamento de Hegel, que ajudaram a moldar a compreensão contemporânea dessa tradição filosófica.

Esse breve esboço oferece uma visão geral da vida e obra de Bernard Bourgeois, destacando sua contribuição singular ao pensamento filosófico e sua influência duradoura no campo da filosofia.

CONTRIBUIÇÕES ACADÊMICAS

Bernard Bourgeois fez contribuições significativas à filosofia, especialmente no estudo do idealismo alemão e de Hegel. Ele é amplamente reconhecido por suas traduções das obras de He-

gel, tornando os textos acessíveis e compreensíveis para o público francês e internacional. Suas traduções incluem obras-chave como a “Enciclopédia das Ciências Filosóficas” e a “Ciência da Lógica” de Hegel, entre outras.

Bourgeois também explorou profundamente a filosofia política de Hegel, refletindo sobre temas como o direito natural e a relação entre a razão e o direito político. Seus estudos sobre Fichte e outros filósofos alemães ajudaram a esclarecer e revigorar o entendimento da filosofia alemã na França e além. Ele publicou extensivamente sobre esses tópicos, incluindo obras como: *La pensée politique de Hegel* e *Le droit naturel de Hegel*.

Além disso, Bourgeois escreveu sobre a historicidade do espírito e as relações entre religião e filosofia, explorando como estas se manifestam na filosofia hegeliana. Suas análises sobre o papel dos direitos humanos na filosofia e a relevância do idealismo para questões contemporâneas também são notáveis.

Ele ocupou várias posições acadêmicas e administrativas importantes, que lhe permitiram influenciar a educação filosófica e promover a filosofia como um campo vital para a compreensão e solução de problemas modernos. Sua liderança na *Société française de Philosophie* e na *Revue de Métaphysique et de Morale* permitiu-lhe moldar a direção do pensamento filosófico na França.

Essas contribuições destacam o papel de Bourgeois como um dos principais intérpretes de Hegel e como uma figura central na filosofia francesa e europeia do século XX. Seu legado continua a influenciar estudiosos e estudantes interessados no idealismo alemão e na filosofia política.

INFLUÊNCIAS E LEGADO

Bernard Bourgeois foi profundamente influenciado pela tradição filosófica alemã, especialmente pelas obras de Hegel e Fichte. Seu interesse e dedicação à compreensão e tradução desses filósofos não apenas revitalizaram o estudo do idealismo alemão na França, mas também ajudaram a moldar a percepção contemporânea desses pensadores.

Bourgeois influenciou gerações de filósofos e estudantes através de sua pedagogia e publicações. Como professor e mentor, ele era conhecido por sua capacidade de descomplicar conceitos complexos e engajar seus alunos em um diálogo profundo sobre questões filosóficas. Sua abordagem ao ensino e à tradução de textos filosóficos não apenas formou novos acadêmicos, mas também enriqueceu a compreensão da filosofia hegeliana e idealista entre falantes não-alemães.

A relevância de seu trabalho hoje pode ser vista em sua abordagem interdisciplinar, que conecta a filosofia com questões de direito, política e ética, tornando suas ideias vitais para os debates contemporâneos sobre esses temas. A capacidade de Bourgeois de sintetizar e aplicar teorias filosóficas ao mundo moderno continua a ser um modelo para os estudiosos que buscam entender não apenas a filosofia em si, mas seu impacto prático na sociedade.

Assim, a influência de Bernard Bourgeois é sentida tanto em seu papel como educador quanto como filósofo, cujas traduções e interpretações continuam a enriquecer o estudo da filosofia.

ASPECTOS PESSOAIS

Bernard Bourgeois era conhecido por sua personalidade envolvente e abordagem humanista à filosofia. Seus alunos frequentemente lembram dele não apenas como um erudito, mas também como um professor cuja paixão pela filosofia era evidente em cada aula. Ele tinha uma capacidade notável de transmitir ideias complexas com clareza e entusiasmo, o que tornava suas aulas extremamente populares.

Colegas e discípulos destacam sua generosidade intelectual e sua disposição para debater e discutir ideias de maneira aberta e construtiva. Bourgeois não apenas ensinava filosofia; ele vivia de acordo com os princípios filosóficos que defendia, mostrando uma integridade que inspirava respeito e admiração. Em uma homenagem, um colega mencionou: “Ele não apenas ensinava filosofia, mas também nos mostrava como a filosofia poderia ser vivida no dia a dia” (Ver Referências: Actu Philosophia).

Seu compromisso com a filosofia também era evidente em sua dedicação ao diálogo interdisciplinar. Ele frequentemente colaborava com colegas de diferentes áreas, enfatizando a importância de conectar a filosofia com outras disciplinas para abordar questões contemporâneas. Bourgeois tinha uma visão prática da filosofia, vendo-a como uma ferramenta para entender e melhorar o mundo, não apenas como um exercício teórico.

Essas qualidades não só enriqueceram sua vida acadêmica, mas também deixaram uma marca profunda em todos que tiveram a oportunidade de trabalhar com ele ou de serem seus alunos. Suas contribuições vão além das publicações e traduções, residindo também no impacto duradouro de seu caráter e ética no campo da filosofia.

Agemir Bavaresco, sob a orientação de Bernard Bourgeois, desenvolveu sua tese doutoral sobre “A teoria hegeliana da opinião pública” (“La théorie hégélienne de l’opinion publique”), que foi defendida em 1997. Esta tese aborda como Hegel concebe a opinião pública dentro do contexto de sua filosofia política, analisando as implicações e a relevância desta para a sociedade moderna.

O trabalho de Bavaresco, orientado por Bourgeois, é um exemplo significativo do impacto que um mentor pode ter na trajetória acadêmica de um pesquisador. Bourgeois, com sua profunda especialização em Hegel, ofereceu uma orientação atenta que ajudou Bavaresco a navegar pelos complexos conceitos hegelianos e a relacioná-los com questões contemporâneas de política e sociedade.

A experiência de Bavaresco reflete o compromisso de Bourgeois com a formação de filósofos que não apenas entendem a teoria, mas também são capazes de aplicá-la para analisar e interpretar dinâmicas sociais reais. Esta tese agora retorna ao público em uma edição da Editora Fundação Fenix, permitindo uma disseminação mais ampla das ideias discutidas, muitos anos após sua defesa original. Para mais informações sobre a publicação desta obra, você pode visitar o site da Editora Fundação Fenix aqui.

Este caso ilustra a duradoura influência de Bernard Bourgeois no campo da filosofia, especialmente no modo como seus orientandos continuam a disseminar e expandir o diálogo filosófico iniciado em suas teses e orientações.

IMPACTO E RECONHECIMENTO

Bernard Bourgeois foi amplamente reconhecido por suas contribuições ao campo da filosofia, especialmente em relação ao seu trabalho sobre o idealismo alemão e Hegel. Seu impacto se estendeu além das fronteiras acadêmicas, influenciando o pensamento filosófico contemporâneo e a aplicação prática da filosofia em questões sociais e políticas.

Prêmios e Reconhecimentos: Bourgeois foi homenageado com várias distinções ao longo de sua carreira. Ele foi agraciado com o título de *Chevalier de la Légion d'honneur* e *Chevalier de l'ordre des Palmes académiques*, reconhecimentos significativos que destacam sua influência e contribuição para a educação e a cultura na França.

Impacto Acadêmico: Dentro do mundo acadêmico, o trabalho de Bourgeois é notável pela sua profundidade analítica e por revitalizar o estudo de Hegel e do idealismo alemão. Suas traduções de Hegel, particularmente, são consideradas fundamentais para a compreensão e o estudo do filósofo alemão no mundo francófono. Além disso, suas publicações sobre a filosofia política de Hegel e sobre questões de direitos humanos continuam a ser referências essenciais para estudiosos e pesquisadores.

Influência em Questões Contemporâneas: A filosofia de Bourgeois, especialmente sua interpretação de Hegel, ressoa profundamente com questões contemporâneas de liberdade, ética e política. Seu foco na liberdade como um tema central na obra de Hegel oferece uma lente através da qual podemos examinar questões modernas de governança, direitos humanos e a dinâmica da opinião pública. Bourgeois argumentou que a filosofia de Hegel oferece uma estrutura para entender a complexidade

do mundo moderno e para enfrentar desafios éticos e políticos contemporâneos.

O legado de Bourgeois é um testemunho do poder da filosofia de transcender o tempo e o espaço acadêmico, influenciando como as sociedades compreendem e respondem às suas condições e crises mais prementes. Seu trabalho continua a inspirar filósofos, estudantes e pensadores a explorar a relevância da filosofia na vida cotidiana e em questões globais complexas.

IN MEMORIAM

O legado de Bernard Bourgeois, como um dos principais especialistas e tradutores de Hegel, não apenas enriqueceu o entendimento filosófico, mas também lançou luz sobre como abordar os desafios éticos e sociais contemporâneos através da filosofia. Manter viva a memória de seu trabalho é essencial não só para a comunidade acadêmica, mas também para qualquer um interessado nas implicações práticas da filosofia na vida moderna.

Estudar os ensinamentos de Bourgeois significa continuar uma jornada através do idealismo alemão com um olhar atento às questões de liberdade, ética e a estrutura da sociedade. Seus estudos nos convidam a não apenas refletir sobre as teorias filosóficas como conceitos abstratos, mas como ferramentas vitais para a interpretação e melhoramento da realidade humana. Através da continuação do diálogo e do estudo de suas obras, podemos aspirar a alcançar um entendimento mais profundo dos princípios que governam nosso mundo e, talvez, descobrir caminhos para uma sociedade mais justa e equitativa.

Portanto, a importância de Bernard Bourgeois estende-se além de suas contribuições acadêmicas; ela reside também na

capacidade de suas ideias em inspirar e desafiar as futuras gerações. Seu legado perdura como um convite permanente para pensar rigorosamente e agir sabiamente no complexo tecido da vida moderna.

REFERÊNCIAS

ACTU PHILOSOPHIA. *Hommages à Bernard Bourgeois (1929-2024)*. Disponível em: <https://www.actu-philosophia.com/hommages-a-bernard-bourgeois-1929-2024/>.

BOURGEOIS, Bernard. **Hegel's Pluralism as a Comedy of Action**. Recife, 27.09.2006. Disponível no sistema SIGAA da UFPE e no ResearchGate: <https://sigaa.ufpe.br/sigaa/public/docente/producao.jsf?siape=2345686> | https://www.researchgate.net/publication/330261470_Hegel's_Pluralism_as_a_Comedy_of_Action.

GPT-4. Para elaboração destes itens, utilizou-se como recurso complementar o assistente virtual ChatGPT (modelo GPT-4, desenvolvido pela OpenAI). As respostas obtidas foram revisadas, ampliadas e adaptadas pelos autores do texto.

LES PODCASTS DE L'INSTITUT DE FRANCE. Bernard Bourgeois. Disponível em: <https://www.canalacademies.com/academiciens/bernard-bourgeois>.

REVUE ETHIQUE. **Hommage à Bernard bourgeois**. Disponível em: <https://revue-ethique.univ-gustave-eiffel.fr/les-articles-publies/article/hommage-a-bernard-bourgeois>.

WHO'S WHO. **Biographie de Bernard Bourgeois.** Disponível em: <https://www.whoswho.fr/biographie/bernard-bourgeois-50298>

WIKIPEDIA. https://fr.wikipedia.org/wiki/Bernard_Bourgeois.

CAPÍTULO 4

LA ELIMINACIÓN DEL CONCEPTO DE PROPOSICIÓN

Alejandro Tomasini Bassols

PRESENTACIÓN DEL TEMA

La noción de proposición es una noción central en filosofía. Es una noción *prima facie* relevante en por lo menos la filosofía del lenguaje, la teoría del conocimiento y la metafísica. De hecho, es una noción que ha estado presente desde los albores de la filosofía, si bien con diferentes nombres. G. Frege, por ejemplo, llama a las proposiciones 'pensamientos'. En todo caso, si no estoy equivocado, es en *A System of Logic*, de J. S. Mill, en donde la palabra 'proposición' es usada por primera vez en forma sistemática del modo como se le usa en la actualidad. Ahora bien, independientemente de cómo se le nombre, lo importante en relación con la proposición es su naturaleza, su relación con el lenguaje, la realidad, el pensamiento, la lógica y así indefinidamente.

En la tradición filosófica estándar hay básicamente dos enfoques, dos modos de concebir las proposiciones, un enfoque mentalista y otro objetivista. Uno de los grandes representantes del primer enfoque es, sin duda, B. Russell, quien presenta

una versión acabada de su posición en su bien conocido artículo "Propositions: What They Are and How They Mean"¹. Respecto a la concepción objetivista de las proposiciones, es probable que quien haya presentado lo que podría denominarse la 'versión canónica' de éstas sea G. Frege, tanto en su bien conocido ensayo "*Über Sinn und Bedeutung*" como en su célebre artículo "El Pensamiento. Una investigación lógica"². Como era de esperarse, las concepciones mentalista y metafísica de la proposición comparten algunas tesis y de hecho están sujetas a las mismas críticas, pero son de todos modos suficientemente diferentes por lo que es conveniente examinar cada una de ellas por separado. Una vez hecho eso, podremos presentar el punto de vista del *Tractatus Logico-Philosophicus* con el cual, creo yo, se resuelven ciertos problemas de las concepciones tradicionales si bien se mantiene uno y el mismo enfoque, lo cual hace que los problemas que plantean las proposiciones de hecho no queden superados. El choque frontal y el cambio radical de visión se produce, naturalmente, con lo que Wittgenstein sostiene en torno a la proposición en su segundo periodo. Su posición, como era de esperarse, es totalmente diferente e incompatible con las tesis tradicionales. El contraste con las diversas teorías filosóficas tradicionales es interesante e importante porque si el Wittgenstein de la madurez tiene razón, entonces estaremos en posición de afirmar que gracias al enfoque, la terminología y los métodos de investigación por él desarrollados un enigma filosófico más habrá quedado superado.

¹ B. Russell, "Propositions: *What They Are and How They Mean*" en *Logic and Knowledge*. London: Allen and Unwin, 1971.

² Hay traducción al español, *El Pensamiento. Una investigación lógica*. Presentación y traducción: Luis M. Valdés. Madrid: Tecnos, 1984.

Hay varias formas de introducir la noción de proposición, unas más claras e importantes que otras. Así, por ejemplo, a menudo se habla de las proposiciones como lo que comprenden e intercambian los hablantes al usar oraciones o como aquello que se obtiene al traducir de una oración de un idioma a otra de otro idioma, etc. Caracterizaciones como estas son vagas y engañosas, por lo que no resultan particularmente útiles. En mi opinión son inclusive superfluas, en la medida en que no aluden a lo que prácticamente todo mundo considera como el rasgo fundamental de la proposición, un tema que abordo más abajo. Sin embargo, daré inicio a nuestra labor de reconstrucción examinando rápidamente primero el enfoque mentalista.

LA CONCEPCIÓN MENTALISTA DE LA PROPOSICIÓN

En los agitados tiempos de finales de la Primera Guerra Mundial, antes de haberse reencontrado con Wittgenstein y de haber leído su *Tractatus*, Russell seguía todavía enfrascado en las discusiones que habían quedado truncas al haber Wittgenstein abandonado Inglaterra, primero para irse a residir a Noruega, en 1913 y, posteriormente, para enrolarse en el ejército austriaco y partir para el frente oriental, en 1914. Es curioso constatar que, sobre todo en la primera parte de su artículo, Russell hace de manera un tanto laxa toda una serie de aseveraciones que posteriormente él mismo verá presentadas de manera precisa, sólida y sistemática en el *Tractatus*. No obstante, como podremos apreciar más abajo, la concepción de la proposición que Russell desarrolla en su artículo es muy diferente de la que emana del *Tractatus*, si bien comparten algunos rasgos. Veamos, pues, rápidamente, cuál es la posición por la que Russell aboga.

Yo pienso que la plataforma fundamental de Russell es la convicción de que **lo mental viene antes de lo lingüístico**. Así, de acuerdo con él podemos tener creencias aunque no sepamos o no podamos expresarlas verbalmente. La formulación verbal de las creencias es un asunto importante, pero lógicamente secundario. El punto importante es que podemos **pensar**, tomando la expresión en su sentido más amplio posible de manera que incluya también el creer, **sin** lenguaje. Su definición de lo que es una proposición es por ello “[...] *lo que creemos cuando creemos con verdad o con falsedad*³.

Russell, como puede constatarse, de inmediato reconoce lo que es el rasgo fundamental de las proposiciones, a saber, que independientemente de cómo finalmente se les conciba son eso de lo que en primer lugar se dice que es o verdadero o falso. Ahora bien, eso que es o verdadero o falso tiene que ser algo estructurado o complejo, puesto que tiene componentes. ¿Cuáles son los componentes de las proposiciones? Es aquí que toma cuerpo la concepción subjetivista y mentalista de Russell ya que, de acuerdo con él, los componentes de las proposiciones son imágenes y – en el caso de la creencia – el “creer” mismo, esto es, el acto mental de creer. En otro caso serían imágenes y el pensar, imágenes o el desear y así *ad libitum*. De esta manera, la respuesta de Russell a la pregunta por la naturaleza de las proposiciones es inequívocamente de carácter mentalista: las proposiciones se componen de **imágenes**, que son de carácter eminentemente mental, y de **estados o procesos mentales**, como el creer, el pensar, el desear etc. Es sólo posteriormente, es decir, cuando el sujeto aprende a hablar (algo que en principio

³ B. Russell. *On Propositions*, 1971, p. 285.

podría no suceder nunca) que las “proposiciones-imágenes” podrán formularse por medio de palabras, es decir, podrán traducirse a oraciones. Es obvio que, en este como con otros temas, Russell representa la continuidad del empirismo británico sólo que con los cambios que el tiempo ha vuelto indispensables, como por ejemplo la sustitución de “ideas” por “imágenes”. Naturalmente, para salvaguardar su plataforma fundamental Russell se ve comprometido con la idea de que las imágenes no sólo son imágenes, sino que tienen también poderes referenciales, es decir, es gracias a esta propiedad de referir a algo que las proposiciones mentales se pueden conectar con el mundo, versar sobre él. De hecho, al desarrollar el tema de cómo se vinculan proposiciones y hechos lo que Russell hace es presentar de manera un tanto deshilvanada algunas de las aclaraciones con las que nos encontraremos en el *Tractatus*: a cada componente de la imagen le corresponde un componente del hecho que describe, los elementos de la imagen están ordenados como los elementos del hecho, etc. Sin embargo, no deberíamos pasar por alto que, de acuerdo con Russell, hechos y proposiciones no son lo mismo: los hechos, a los que él llama (siguiendo la tradición alemana) ‘objetivos’, son lo que hace a las proposiciones verdaderas o falsas. Russell abunda en consideraciones en torno a las proposiciones, pero para nuestros propósitos con lo que hemos dicho nos basta, pues ya disponemos de suficientes elementos para mostrar que su concepción es totalmente fallida y en esa misma medida inaceptable.

Las dificultades que enfrenta el punto de vista de Russell, un punto de vista totalmente errado en mi opinión, son innumerables y de distinto valor. El primer problema con la teoría que Russell esboza es que su mentalismo desemboca inevitablemente

en una posición subjetivista que vuelve incomprensible la comunicación: es evidente que las imágenes tienen que ser siempre las imágenes **de cada quien** y, por lo tanto, si cada quien tiene sus propias imágenes, entonces cada quien tendrá sus propias proposiciones, pero si eso es así entonces: ¿cómo vamos a saber si las proposiciones de una persona corresponden a las proposiciones de otras, es decir, que si siempre que usan las mismas palabras **piensan** lo mismo? Es perfectamente imaginable que todos usáramos las mismas palabras pero que, no obstante, tuviéramos diferentes pensamientos. Peor aún: ni siquiera se podría tener la certeza de que la proposición pensada corresponda a la proposición hablada por parte de un mismo hablante: después de todo, hay mucha gente que se expresa de forma vaga, inexacta etc., y que nunca logra decir con toda precisión lo que supuestamente quería decir. Por otra parte, es claro que la identificación de las imágenes sólo puede lograrse lingüísticamente, pero como invierte los roles Russell nos deja sin la posibilidad de determinar a qué imagen nos referimos o de qué imagen **hablamos**, puesto que primero creeríamos algo y luego lo expresaríamos en palabras, es decir, sólo después podríamos hablar de las imágenes identificadas pre-lingüísticamente de un misterioso modo. Asimismo, es sumamente cuestionable el que una imagen, además de lo que representa, tenga también facultades referenciales. Las imágenes en sí mismas no se refieren a nada. Simplemente son imágenes **de** algo. Además, en principio por lo menos, una misma imagen podría remitirnos a muy variados objetos. Por si fuera poco, Russell se ve forzado a hacer un uso absurdo de la palabra 'imagen', puesto que tiene que hablar de "imágenes de sensaciones", "imágenes de palabras", etc., que son expresiones carentes por completo

de sentido. Vale la pena también señalar que, en aras de la parsimonia ontológica, Russell rechaza la idea de algo que sea el sujeto de las experiencias y propone remplazarlo por lo que él llama 'presentación'. Hay varios problemas con esta propuesta, pero el más obvio quizá sea el de que hablar con sentido de "presentación" implica que se hable de presentación **de** algo o **ante** algo o **para** algo. Pero si ya no hay tal cosa como el sujeto de las presentaciones, entonces ¿de qué, de quién o para quién son las "presentaciones" en cuestión? Lo más fantástico que podría sostenerse sería que éstas, por así decirlo, "flotan" en el aire, presentaciones que no son de nada ni de nadie. En otras palabras, las presentaciones no sólo no permiten reconstituir el sujeto, sino que en realidad no explican lo que es tener tal o cual pensamiento, lo que es tener creencias y demás. Por último, yo diría que en la inmensa mayoría de los casos lo cierto es que, como una cuestión de hecho, la gente habla y se comunica **sin** tener o sin aludir a imágenes. En el habla cotidiana las imágenes son como un añadido, una decoración de la exposición oral, no parte esencial de la comunicación. De manera general, me parece que podemos defender la idea de que podemos hablar sin tener imágenes mas no tener imágenes sin tener un lenguaje. Si lo que hemos dicho no es desacertado, podemos entender por qué la teoría mentalista de las proposiciones desarrollada por Russell termina en un estrepitoso fracaso.

EL ENFOQUE OBJETIVISTA DE LA PROPOSICIÓN

Pasemos ahora a examinar la otra concepción tradicional de la proposición, esto es, la concepción objetivista y al respecto lo primero que quisiera señalar es que ésta comparte algo muy

importante con teorías como la de Russell, a saber, una cierta concepción del lenguaje. Como veremos, este es el punto clave para comprender el fracaso de las teorías tradicionales y de la superioridad del enfoque wittgensteiniano.

Desde la perspectiva tradicional, el rasgo fundamental de la proposición es que ésta es algo que es esencialmente o verdadero o falso. En las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein expresó la idea mediante una simple fórmula:

$$\begin{aligned} \text{'p' es verdad} &= p \\ \text{'p' es falso} &= \sim p^4 \end{aligned}$$

De esto se sigue que lo esencial de una proposición es que es algo a lo que se le puede aplicar el cálculo de los valores de verdad. O sea, si 'p' es verdadera, entonces $\sim p$ es falsa, si 'p' es verdadera y 'q' es falsa, entonces $p \rightarrow q$ es falsa y así indefinidamente. Ahora bien, el que hablemos de verdad y falsedad automáticamente asocia con las proposiciones la idea de una función particular, a saber, la de describir la realidad o aspectos de la realidad, esto es, hechos (reales o posibles). El que una proposición sea verdadera o falsa consiste precisamente en que, a través de sus componentes, dice cómo es o cómo no es el mundo. Verdad y realidad quedan así vinculadas gracias a la proposición, que finalmente no es otra cosa que al sentido de la oración. Si la proposición es verdadera lo es en virtud de un hecho que se da, si el hecho descrito por la proposición no existe o no se da entonces la proposición es falsa y si fuera imposible ello sería porque la proposición es un sinsentido, y a la inversa:

⁴ L. Wittgenstein. *Philosophical Investigations*. 1974, sec. 136.

si la oración es un absurdo, entonces no representa ningún hecho **posible**.

Dejando de lado por el momento la cuestión del carácter esencialmente bipolar de la proposición, lo que podemos señalar es que desde la perspectiva objetivista la proposición es en general presentada básicamente como el **sentido** de una oración, lo que ésta enuncia o expresa. Esto es importante porque hace ver que en la concepción objetivista la proposición (estén o no conscientes de ello sus partidarios) es de carácter esencialmente lingüístico. Una proposición es eso que **se dice** cuando se emplea una oración. Eso que se dice, no el instrumento mediante el cual se dice, esto es, la oración, es la proposición. Como no es ni un conglomerado de signos ni un conjunto de sonidos, eso que se dice resulta ser un “algo” que no es físico y, como la teoría no es de corte mentalista, entonces tampoco es de carácter mental. Tiene, por lo tanto que tratarse de “algo”, *i.e.*, de una entidad de otro orden, es decir, no puede ser otra cosa que un objeto “lógico”, una entidad abstracta. Esta es precisamente la posición alcanzada por Frege. Para éste, las proposiciones son el sentido de las oraciones, pero dicho sentido no es algo subjetivo sino algo objetivo. Los sentidos son entidades reales, abstractas, eternas e inmutables, pero también compartibles. En terminología filosófica tradicional, diremos que las proposiciones son pobladoras de un “tercer mundo”, *i.e.*, de un mundo que si bien es real, no es ni material ni mental. Uno de los grandes problemas que plantean las proposiciones así entendidas es que es imposible encontrar criterios de identidad para ellas. Veamos esto rápidamente.

Las entidades abstractas (números, conjuntos, proposiciones) son siempre problemáticas, pero hay un argumento en contra de la realidad de las proposiciones que quizá no pueda esgrimirse

en contra de entidades abstractas de otras clases. Tengo en mente el hecho de que no disponemos de criterios de identidad para ellas. En relación con las proposiciones podría sugerirse que lo que nos permite identificar una proposición y distinguirla de cualesquiera otra es la oración por medio de la cual se le enuncia, puesto que ésta es su vehículo natural, el signo que la expresa. Desafortunadamente, esa sugerencia no funciona, por la sencilla razón de que una y la misma oración puede dar lugar a proposiciones diferentes y una y la misma proposición puede ser expresada por múltiples oraciones. Por ejemplo, podemos decir 'él es inteligente' para decir de alguien que es inteligente, pero también para afirmar que es un tonto. Y, por otra parte, la proposición "estoy contento" se puede expresar mediante la oración 'estoy contento', pero también mediante oraciones como 'no estoy triste', 'estoy alegre', 'me siento muy bien', 'estoy feliz', 'no es cierto que no esté contento', etc., pero entonces ¿cuál es la oración privilegiada que permite identificar a la proposición que nos interesa? Por otra parte, podría sugerirse que la traducción nos ayuda a identificar una proposición dada, puesto que entonces podemos captar "eso" que supuestamente tienen en común distintas oraciones de diferentes lenguajes. Por ejemplo, la proposición "tengo hambre" puede ser expresada por medio de las oraciones '*j'ai faim*', '*jestem głodny*', '*I'm hungry*', '*Ich bin hungrig*', etc. El problema es que, para que podamos sostener que todas esas oraciones enuncian **una y la misma** proposición necesitamos previamente saber qué sentido tiene cada una de ellas, por lo que la traducción más que permitir identificar una proposición **presupone** que ésta ya fue identificada previamente. En resumen: la propuesta de ver en las oraciones los mecanismos para identificar y reidentificar proposiciones equivale a una obvía

petición de principio. Por otra parte, es claro que nunca podremos garantizar que lo que un hablante capta y a lo que contesta corresponde exactamente a lo que otro hablante capta y a lo cual él a su vez contesta. Si el diálogo es exitoso podemos **inferir** que es altamente probable que haya habido un genuino intercambio proposicional, es decir, que hablaban de lo mismo, pero dicha inferencia nunca proporcionará certeza. En general, habría que reconocer que *qua* entidades las proposiciones son más bien raras y se prestan fácilmente a la mitificación filosófica. En todo caso, es precisamente debido a estas y otras complicaciones que la noción de proposición acarrea que W. V. O. Quine emitió su famoso *dictum* “no hay entidad sin identidad”. Dado que se carece de genuinos criterios de identidad para las proposiciones, no queda más que concluir que las proposiciones no pueden ser entidades. El problema para nosotros es: si no son entidades, entonces ¿qué son?

LA PROPOSICIÓN EN EL TRACTATUS

No creo que sea una exageración afirmar que la concepción perfecta de la proposición, **en el marco de la concepción agustiniana del lenguaje**, es la presentada en el *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ello tiene una explicación y es que lo que en el *Tractatus* encontramos es la teoría **lógica** del lenguaje, esto es, la teoría lógica del significado y del sentido en su versión más depurada posible, en el sentido de ser una teoría que no incorpora absolutamente nada empírico. Hay en la historia de la filosofía multitud de variantes de la teoría agustiniana del lenguaje (en Hobbes, en Locke, en Hume, en Russell, etc.), pero todas esas doctrinas son en última instancia ejemplificaciones,

casos particulares de la Teoría Pictórica. La refutación de esta última, por consiguiente, automáticamente significa la refutación de todas las demás.

Ahora bien, en relación con la proposición lo primero que tenemos que decir es que el *Tractatus* defiende una concepción básicamente lingüística de ésta, pero se trata de una concepción en la que también juega un papel importante el elemento mentalista del pensar. Wittgenstein decididamente rechaza la visión metafísica, objetivista o platonista de la proposición, pero como veremos no se propone eliminar el mentalismo. La contribución de Wittgenstein queda recogida en el siguiente pronunciamiento: “Al signo mediante el cual expresamos un pensamiento lo llamo ‘signo proposicional’. Y una proposición es una signo proposicional en su relación proyectiva con el mundo”⁵.

Como siempre en el *Tractatus*, la primera lectura lleva a pensar que se trata de un texto esotérico e impenetrable, pero una vez explicadas las nociones empleadas el pensamiento expresado brilla por su claridad y nitidez. En este caso, hay dos nociones que tenemos que aclarar: “signo proposicional” y “relación proyectiva con el mundo”. Lo primero es simplemente una expresión equivalente a ‘oración’ o, en la terminología del *Tractatus*, ‘retrato’ (lingüístico). La noción de “relación proyectiva con el mundo” es un poquito más compleja y tiene que ver con lo que supuestamente es la actividad psicológica de pensar, en el sentido de un proceso interno y subjetivo gracias al cual los significados de los nombres que componen el signo proposicional son aprehendidos por un hablante. Ilustremos esto. Tomemos el signo proposicional ‘Juan ama a María’. Un perico, por ejemplo,

⁵ L. Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 2022, p. 3, 12.

podría repetir la oración de manera fonéticamente impecable, pero no podríamos hablar en su caso de ninguna relación proyectiva puesto que no diríamos que el perico “pensó” lo que pronunció. Por lo tanto, no podríamos en su caso hablar de proposición en lo absoluto. Es cuando el hablante **piensa** los significados de los nombres que, cuando emite la oración, se produce la relación proyectiva con el mundo y entonces se genera una proposición. Es, siguiendo con el ejemplo, cuando el hablante se percata, entiende, capta que el significado de ‘Juan’ es Juan, el de ‘María’ es María y el de la relación ‘amar a’ es la relación amorosa (que se supone que une a Juan con María) y entonces dice ‘Juan ama a María’ que el hablante emite o construye una proposición. Para entender lo que es una proposición tenemos, por lo tanto, que distinguir tres niveles: el factual (el hecho de que Juan ama a María), el de signos (el signo proposicional ‘Juan ama a María’) y el mental (esto es, el pensar los significados de ‘Juan’, ‘María’ y ‘ama a’, estructurados al modo como lo está la oración). Entre estos elementos se dan ciertas correlaciones: los signos denotan los objetos y pensar sus significados (emplear los signos estando conscientes de qué significan) es lo que hace que la proposición emerja. En resumen: una proposición se genera cuando, pensando los significados de las palabras para decir lo que digo, emito o profiero una oración bien formada de nuestro lenguaje.

Lo primero que hay que señalar en relación con esta caracterización de la proposición es que tiene el mérito de ser ontológicamente económica, puesto que hace redundante la noción tradicional de proposición como una entidad **metafísica**, un constructo típicamente filosófico, tan atractivo como inservible. Se podría quizá querer objetar que la propuesta de Wittgenstein tiene un carácter reduccionista, porque elimina las proposiciones

en favor de los enunciados. Ello, sin embargo, no es así, porque si bien los enunciados son eventos lingüísticos, para entenderlos no se requiere aludir a nada mental y Wittgenstein habría rechazado la idea de que podemos dar cuenta de la enunciación de un hecho sin pensar eso que se enuncia, esto es, sin recurrir a procesos mentales, por lo que la acusación de “reduccionista” no parece estar del todo bien fundada. Para el Wittgenstein del *Tractatus* una proposición es eso que el hablante genera cuando, pensando los significados de las palabras, (nombres) **dice** algo, es decir, emite una oración legítima desde el punto de vista de la sintaxis lógica. En resumidas cuentas y estrictamente hablando, por lo tanto, de acuerdo con el *Tractatus* una proposición no es ni una entidad metafísica, como pensaba Frege, ni una entidad mental, como lo creía Russell. En todo caso, es un fenómeno semántico en el sentido más estricto posible de la expresión. El *Tractatus*, por lo tanto, nos libera tanto de la concepción subjetivista como de la objetivista de la proposición y ofrece, dentro del marco de la concepción agustiniana del lenguaje, una concepción mucho más atractiva. Presenta sólo un problema: es igualmente inaceptable.

ABANDONO Y SUSTITUCIÓN DE LA NOCIÓN DE PROPOSICIÓN

Es poco probable que si Wittgenstein no hubiera regresado a la filosofía después de la publicación del *Tractatus* dispusiéramos en la actualidad de una concepción alternativa y convincente de la proposición. Tuvo Wittgenstein que articular una concepción completamente nueva del lenguaje, una concepción radicalmente opuesta a la teoría lógica del lenguaje, esto es, la Teoría Pictórica, para poder por fin articular una nueva concepción de la

proposición, una concepción que no sólo es inteligible sino que también recupera la utilidad explicativa que equivocadamente se le adscribía a la antigua noción de proposición. Parte de nuestro trabajo, por consiguiente, consistirá en examinar si la concepción filosófica usual de la proposición es de alguna manera compatible con la nueva concepción que brotará de la filosofía del Wittgenstein maduro. Veamos entonces rápidamente lo que Wittgenstein sostiene sobre la proposición en las *Investigaciones Filosóficas*, para lo cual será imprescindible hacer ciertos recordatorios.

El objetivo primordial de las *Investigaciones Filosóficas* es, como es bien sabido, el de **mostrar**, a través de ejercicios, cómo se pueden disolver las más variadas de las problemáticas filosóficas. Para efectuar la tarea de disolución de problemas el instrumento *ad hoc* es una nueva concepción del lenguaje. Gracias a esta nueva forma de ver el lenguaje podemos desprendernos definitivamente de toda concepción meramente formal del lenguaje, esto es, de todas esas teorías filosóficas del lenguaje en las que las proposiciones son concebidas desde la perspectiva de la estructura o forma, gramatical o formal (*i.e.*, lógica), de las oraciones. La nueva concepción del lenguaje que Wittgenstein desarrolla en las *Investigaciones* gira en torno a la idea de **comunicación**. Lo que quiero decir es que es sólo si se toma la idea de comunicación como la plataforma básica para desarrollar una determinada concepción del lenguaje que se podrá generar una explicación adecuada de lo que solía llamarse 'proposición'. El lenguaje es ahora entendido como un fenómeno espacio-temporal, no como un constructo abstracto, y es explicado en términos de dos nociones fundamentales, a saber, la de juego de lenguaje y la de forma de vida. Básicamente, estas nociones son dos caras de una misma moneda, puesto que para

cada juego de lenguaje hay una forma de vida y a la inversa. Wittgenstein está interesado en el esclarecimiento de “**lo que se dice**”, que es lo que supuestamente recogía la mítica noción de proposición y que ahora sabemos que era simplemente un espejismo, porque a final de cuentas por medio de ella *de facto* no se explicaba nada. En la nueva concepción, a la que podemos referirnos como la ‘concepción praxeológica del lenguaje’, lo que se dice es precisamente eso que se enuncia cuando una oración es **usada en un determinado juego de lenguaje**. La misma oración usada en **otro** juego de lenguaje tendría otro sentido, es decir, serviría para **decir** otra cosa.

En la concepción wittgensteiniana, en lugar de decir que emitimos tal o cual proposición diremos que hicimos **un movimiento en tal o cual juego de lenguaje**. El reto para quien reflexiona sobre estos temas consiste en que en todo momento puede dejarse atrapar por la antigua forma de ver el lenguaje y de volver a ver las proposiciones como eso que expresan signos yuxtapuestos en un cierto orden estipulado por la gramática y de lo cual decimos que esencialmente es o verdadero o falso. Wittgenstein expone la situación como sigue:

Así como la proposición de que sólo una **proposición** puede ser verdadera sólo puede decir que sólo predicamos “verdad” y “falsedad de eso que llamamos una proposición. Y qué sea una proposición está en **un** sentido determinado a través de las reglas de construcción de proposiciones (del lenguaje español, e.g.) y en otro sentido a través del uso de los signos en el juego de lenguaje⁶.

⁶ L. Wittgenstein., *loc. cit.*

El problema consiste en que las palabras ordenadas de cierta manera son lo primero con lo que nos topamos, lo primero que vemos u oímos y entonces resulta muy difícil liberarse de las garras de esa primera impresión para concentrarnos en algo que es igualmente real pero que no percibimos automáticamente, a saber, la utilidad concreta que presta el uso particular del lenguaje que se hace en cada caso. No obstante, el problema se supera tan pronto entendemos que de lo que hablamos cuando hablamos de proposiciones en el sentido gramatical es simplemente de **uso de oraciones**. El dilema que enfrentábamos antes era el de que teníamos que elegir entre dos concepciones de proposición para determinar con qué proposición estamos lidiando, pero ahora dicho dilema ya no se plantea porque, por una parte, tenemos oraciones y por los otros movimientos en los juegos de lenguaje. De ahí que preguntar si tenemos que optar entre fijarnos **en oraciones** o fijarnos **en las aplicaciones de las oraciones** no es un dilema en lo absoluto. En la nueva situación, la antigua noción de proposición, la noción metafísica de proposición simplemente se desvanece. Una vez re-planteada la situación, el problema filosófico ya no puede ni gestarse. Ahora sí podemos hablar de la superación definitiva de la antigua noción de proposición, ya sea de la proposición como una entidad mental o como una entidad abstracta.

No debería pasarse por alto el hecho de que es sólo en el reino de las abstracciones filosóficas que puede alguien interesarse en las oraciones como los vehículos de proposiciones, porque en un contexto normal de intercambio lingüístico **nadie** hace eso. Dicho de otro modo: el hablante normal **usa** oraciones, pero **no se detiene en ellas**. Aunque lo que el hablante dice

ciertamente responde a los objetivos que persigue en la ocasión en la que habla, su empleo normal del lenguaje fluye de manera espontánea y él se fija en las palabras que va a emplear sólo en ocasiones especiales, peculiares, inusuales. Los hablantes simplemente usamos oraciones, pero nunca en abstracto, sino siempre en algún juego de lenguaje particular, puesto que siempre las usamos para **decir** algo, para obtener o promover algo. Habría que reconocer que inclusive podría darse el caso de que nos interesáramos únicamente en la verdad o en la falsedad de lo que dijéramos, pero, primero, no siempre es así y, segundo, ese no sería en todo caso más que un juego de lenguaje más entre muchos otros. Quizá valga la pena ilustrar el caso.

Supongamos que al despertarse el Sr. A le dice a su esposa B: "Oye! Invité a cenar a C". La pregunta es: ¿**para qué** habría podido A decirle eso a B? Hay varias posibilidades. Por ejemplo:

- a) para **informarle** que C iría a su casa a cenar a su casa;
- b) para **insinuarle** que quisiera que preparara algo especial;
- c) para **hacerle saber** que esa noche no va a cenar en casa;
- d) para **advertirle** que ella no va a poder ir con él a la cena;
- e) para **confesar** que contrariamente a sus deseos tuvo que invitarlo etc.;
- f) para **disculparse** por haberlo hecho etc.

En todo caso, lo que está claro es que para lo único para lo que A **no** habría dicho lo que dijo habría sido para decir que es verdad que él invitó a C a cenar. Generalizando: a primera vista al menos, lo único que **no** importa en una conversación así es

preguntarse si lo que el hablante dice es verdadero o falso. Es sólo en algunas ocasiones en las que la aplicación de esa clase es lo que está en juego.

Dejando de lado la cuestión de que el enfoque wittgensteiniano exige que nos acostumbremos a una forma de ver el lenguaje que es inusual, lo cierto es que es difícil no percatarse de que la concepción wittgensteiniana simplemente no está expuesta a las objeciones que fácilmente pueden elevarse en contra de la concepción tradicional. Considérese, por ejemplo, el problema consistente en que la postulación de proposiciones para dar cuenta de "lo que se dice", que es lo que realmente nos importa, es en realidad una pseudo-explicación. Eso no es muy difícil de diagnosticar: los hablantes son muy propensos al momento de proporcionar explicaciones, ofrecer relatos y demás, a recurrir al procedimiento que podemos llamar de **sustancialización**, el cual de inmediato desemboca en el de **reificación**. Por el modo como normalmente inquirimos acerca de algo (cosas, procesos, fenómenos, transformaciones, etc.), se tiende a menudo a plantear preguntas y responder a ellas usando sustantivos, inclusive cuando ello es de lo más inapropiado. Eso es lo que pasa con "el sentido de la oración": éste de hecho corresponde a una **acción lingüística**. Así, al preguntar por "el sentido de la oración" o por "lo que se dijo", el hablante reacciona como si tácitamente se le hubiera hecho una pregunta de la forma '¿qué es x?', lo cual lo induce a responder en términos de sustantivos y, por consiguiente, de "entidades". Eso es justamente lo que sucede cuando se pregunta por lo que es el sentido de una oración, eso que todos captamos, eso que podemos traducir, eso para lo cual la oración es un vehículo, etc. Se razona más o menos de este modo: el sentido de la oración, sea lo que sea, debe ser **algo**, pero ¿qué es ese "algo"? Para responder a ello lo

que entonces se hace es **postular** una “entidad” que funciona como el factor explicativo. Resulta entonces relativamente fácil responder a la pregunta ‘¿qué es entonces el sentido de una oración?’, puesto que la respuesta es simplemente “una **proposición**”. Subrepticamente se crea entonces de la nada una nueva clase de entidades, a saber, la clase de las proposiciones, las cuales supuestamente explicarían lo que son los sentidos de las oraciones, la comunicación, qué entidades son las verdaderas portadoras de verdad y así indefinidamente. Así, la explicación última de eso que se dice, que era lo que nos interesaba aclarar, se ve relegada a un nuevo reino del ser sólo que poblado por entidades que nos son **totalmente** desconocidas (puesto que son esencialmente incognoscibles, en el sentido en que una quimera es incognoscible), abstractas, aprehensibles no sabemos nunca cómo, dotadas de ciertas peculiaridades como las de ser eternas, inmutables y demás. Pero de lo que nosotros debemos estar conscientes es de que una explicación así en realidad es una especie de estafa, porque si nos fijamos con la postulación de proposiciones **no se explica absolutamente nada, puesto que no sabemos lo que es una proposición**. Así, la pseudo-explicación filosófica, en el mejor de los casos, simplemente pospone la explicación genuina que estábamos buscando y que no tendremos mientras no se nos aclare lo que son las proposiciones. El problema es que dicha aclaración no va a llegar nunca, por la simple razón de que eso que se denomina ‘proposiciones’ (el supuesto sentido de una oración) es un engendro metafísico imposible y por ende ininteligible. Aquí se puede ver con relativa facilidad cómo el lenguaje influye de manera sutil en la gestación de los enredos filosóficos.

La concepción tradicional de la proposición recibe su formulación más precisa cuando se recurre al mecanismo o procedimiento de formalización del lenguaje. Así, el instrumental de la lógica de primer orden permite uniformizar nuestras oraciones generando con ello la idea de forma proposicional, esto es, la forma canonizada por la lógica que toda oración bien formada del lenguaje tiene que poseer. Este procedimiento es sin duda factible y hasta útil, para ciertos propósitos al menos, pero es evidente que su efecto inmediato es precisamente el de borrar la inmensa variedad de distinciones de utilidad que prestan las oraciones y que quedan ocultas bajo una misma forma. De ahí que las "formas", gramaticales o lógicas, enturbien el panorama del lenguaje y muy fácilmente induzcan a errores de comprensión. Es como hablar de "los animales" o de "las flores": para ciertos efectos, ciertas inferencias, ciertas generalizaciones más bien vagas, ello es factible y puede ser útil en determinadas circunstancias. Pero si de lo que queremos es decir algo concreto, informativo, útil, etc., acerca por ejemplo de la variedad de perfumes o de colores de las flores, entonces hablar de "las flores", en abstracto, no nos servirá de gran cosa. Lo mismo con las oraciones. Podemos decir que las oraciones expresan proposiciones, pero con esto lo único que hacemos es ocultar la variedad de nuestras posibilidades de expresión, cancelar la variedad de instrumentos lingüísticos con los que contamos y que se asemejan entre sí sólo superficialmente y encubrir la crucial relación que se da entre el lenguaje y la acción humana. Todo queda reducido a predicar gramaticalmente algo de algo y eso, aparte de que no sirve para aclarar absolutamente nada, inevitablemente provocará confusiones sin fin.

LA SUPERACIÓN DEL PROBLEMA

Si mi exposición no se aleja demasiado de la verdad, me parece que por lo pronto podemos hacer dos constataciones importantes. Primero, que el problema filosófico tradicional de describir la naturaleza de la proposición o de las proposiciones es un típico pseudo-problema filosófico y, segundo, que este problema aparente tiene su fuente en una concepción errada del lenguaje, una concepción simplista y formal, por lo que el problema en cuestión es, una vez más, un problema en última instancia de carácter lingüístico. Al no disponer del aparato conceptual apropiado nos vemos incapacitados para describir de manera correcta el funcionamiento del lenguaje y con ello la posibilidad de dar cuenta de “lo que queremos decir” automáticamente se esfuma.

Algo que en mi opinión es de suprema importancia que quede claro es que las dos nociones de proposición, la tradicional y la wittgensteiniana, sólo se contraponen cuando se pretende usar la primera para especulaciones metafísicas. Este es un punto que tiene que quedar totalmente aclarado. ¿Qué es lo que resulta convincente de la concepción tradicional de la proposición? El hecho de que, se le conciba como se le conciba, la proposición es eso que es verdadero o falso. Pero esta función de ser portadora de verdad se puede sin problemas traspasar a las **oraciones**. O sea, también podemos decir de las oraciones que son verdaderas o falsas y no necesitamos postular proposiciones para ello. De esta manera, podemos conservar la vinculación entre, por una parte, lo que decimos y, por la otra, la verdad y la falsedad y, al mismo tiempo explicar lo que se dice en términos de movimientos en los diversos juegos de lenguaje. No hay, pues, ningún problema en el hecho de que lo que solía llamarse ‘proposiciones’ tenga una

doble función: por una parte, **qua oraciones**, las proposiciones son verdaderas o falsas y por la otra **qua movimientos que los hablantes hacen en los diversos juegos de lenguaje** son eso que se dice. ¿Nos interesamos por la verdad y la falsedad de lo que decimos? Entonces nos ocupamos de las oraciones, esto es, de signos.

¿Nos interesa comprender qué se dijo? Nos fijamos en los movimientos que se hagan en los juegos de lenguaje. Aquí lo decisivo es entender que la proposición entendida como portadora de verdad, es decir, como oración sencillamente **no es relevante para la determinación del sentido de lo que se dice**, es decir, no entra en juego en la inmensa mayoría de los casos de acción comunicativa. Es relevante únicamente en relación con los valores de verdad. Un hablante puede tener una expectativa, expresarla mediante una oración ('Creo que **x** llegará pronto') y desentenderse de la verdad y la falsedad de su oración, y a la inversa: puede interesarse en la verdad o falsedad de su oración-expectativa y olvidarse de para qué hizo un movimiento en el juego de lenguaje de la expectativa. Si se interesa por el valor de verdad de su oración, entonces investigará sus conexiones lógicas (o, en un sentido más general, inferenciales) con otras proposiciones, es decir, intentará determinar qué presupone y qué implica su oración. Pero esto no nos dirá nada acerca de su sentido, el cual emergerá sólo cuando se le emplee. Yo pienso que ese era precisamente el error que se cometía en filosofía: pensar que la lógica determina el sentido, cuando el sentido está determinado por el uso, el contexto y los intereses del hablante, los cuales quedan expresados en las palabras que usa. Por su parte, la lógica **usa** el concepto de verdad, pero **no** lo esclarece, en tanto que es del uso del lenguaje de donde brota el sentido de lo que decimos, el cual de todos modos se somete a las leyes de

la lógica. En otras palabras: no hay incompatibilidad entre verdad y sentido, entre lógica y uso. Y desde luego que no hay ningún problema con ver en las oraciones, esto es, en las fórmulas bien formadas de nuestro lenguaje, las portadoras de verdad y asimismo entenderlas como constituyendo el objeto de estudio de la lógica. La ventaja de esto es que no acarrea consigo ningún nuevo enredo filosófico.

Salta a la vista que la nueva concepción de la proposición, esto es, una concepción que hace completamente redundante a la concepción tradicional (la tractariana incluida), viene acompañada de grandes y profundos cambios en nuestra concepción del lenguaje y de la lógica. Es obvio que hay entre el lenguaje en acción y la lógica conexiones esenciales, conexiones que sin embargo han sido a menudo mal entendidas o declaradamente incomprendidas. La conexión entre la lógica y el sentido se da vía las oraciones y, más en general, vía los signos. Por ejemplo, el significado lógico de un nombre **es** un objeto, pero ese significado **no es** lo que podemos llamar el 'significado lingüístico'. Supongamos que estamos en un cálculo, que nuestro universo de discurso es el conjunto de los seres humanos y que 'Juan' es el nombre de Juan. Éste es el significado **lógico** de 'Juan' y ello **no podría ser de otra manera**, porque si Juan no fuera el significado de 'Juan', entonces podríamos vernos en la situación de que el nombre 'Juan' designara a Pedro y en ese caso tendríamos que decir algo ilógico, a saber, que el significado de 'Juan' es Pedro.

No hay, por lo tanto, nada que objetar a la noción de significado lógico, que es el objeto nombrado. Sin embargo, desde el punto de vista del uso del lenguaje, 'Juan' no necesariamente tiene como significado a Juan, puesto que es obvio que se puede hacer un uso diferente del nombre, es decir, se le puede aplicar

de un modo diferente. De ahí que el nombre lógico 'Juan' no sea básicamente otra cosa que una etiqueta que prepara el terreno para que al usarlo el hablante haga algo con él, es decir, **diga** algo. Desde luego que 'Juan' tiene una contribución que hacer al sentido de la oración en la que aparezca, pero a qué movimiento de qué juego de lenguaje contribuye es algo que obviamente no se puede determinar *a priori*, porque no se puede saber qué es lo que el hablante se propone **decir**. Afirmar que 'Juan' significa Juan no es todavía decir absolutamente nada, es de hecho una trivialidad lógica y con ella no se esclarece ni el significado de 'Juan' ni el sentido de lo que se afirme. En general o a menudo, se dice algo sólo cuando se emplea un signo complejo, esto es, una oración, que obviamente 'Juan' no es, si bien obviamente hay usos perfectamente significativos de palabras aisladas. Qué haga el hablante con el nombre 'Juan' es algo que sólo podrá entenderse cuando el hablante haya hecho su movimiento lingüístico, pero para entonces ya no será el significado lógico el que estará en juego.

Si lo que he dicho tiene visos de verdad, entonces queda claro que la aportación de Wittgenstein es (en un sentido no filosófico) simplemente trascendental: gracias a ella se les reconoce a los diferentes elementos considerados en la discusión en torno a la noción de proposición el lugar que les corresponde en la explicación al tiempo que se ponen de relieve sus respectivas utilidades. Al reconocer en las oraciones las portadoras de verdad y "lo que se dice" en los movimientos en los juegos de lenguaje la noción tradicional de proposición pura y llanamente se desvanece, por irrelevante o redundante. De esta manera, el punto de vista de Wittgenstein permite superar oposiciones gratuitas, como la de "lógica *versus* lenguaje" y nos permite conciliar puntos de vista a los que no queremos renunciar, pero a los que la tradición no

ha hecho más que estérilmente contraponer. Ahora sí estamos en posición de conciliar el tema lógico de la verdad y la falsedad con el tema lingüístico de “eso que se dice”. Como con tantas otras cosas a lo largo de la historia, podemos por fin depositar en el basurero la noción filosófica de proposición. Si esto efectivamente es así, sería imposible negar que estamos frente a uno de esos raros casos en los que podemos hablar de genuino progreso en filosofía.

REFERÊNCIAS

FREGE, G. **On sense and reference in translations from the philosophical papers of Gottlob Frege**. Translated by M. Black. Edited by P. Geach and M. Black. Oxford: Basil Blackwell, 1952.

FREGE, G. **El pensamiento**: una investigación lógica en *investigaciones lógicas*. Traducción: Luis Ml. Valdés Villanueva. Madrid: Tecnos, 1984.

QUINE, W. V. O. **From a logical point of view**. New York: Harper and Row Publisher, 1963.

RUSSELL, B. **On propositions**: what they are and how they mean en *Logic and Knowledge*. London: Allen and Unwin, 1971.
WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus**. Traducción: Alejandro Tomasini Bassols. México: Procesos Editoriales, 2022.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical investigations**. Trnslated by E. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1974.

CAPÍTULO 5

O INTELLECTUAL AFETIVO: EMOÇÃO, CULTURA E COMPROMISSO ÉTICO NA CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO CRÍTICO CONTEMPORÂNEO

Vanessa Ramos da Silva

INTRODUÇÃO

111

A tradição racionalista que separa emoção e intelecto é um tema clássico da filosofia ocidental, e refletir sobre essa problemática é fundamental para se pensar sobre a figura do intelectual enquanto ser humano educado também a partir das emoções.

Ao investigarmos como as emoções, longe de representarem irracionalidades ou desvios, podem ser compreendidas como modos intencionais de existência e como fundamento de uma metafísica da ação intelectual, a figura do intelectual torna-se o cerne para reflexões contemporâneas que permaneçam estabelecendo pontes que rejeitem dicotomias. Dessa forma, a emoção é analisada como projeto ontológico e como estrutura da consciência do ser, abrindo possibilidades para uma ética afetiva do pensar comprometido.

A figura do intelectual tem sido tradicionalmente concebida sob a ótica da razão pura, da objetividade metodológica e da

neutralidade afetiva. Essa concepção, amplamente difundida, projeta um sujeito de saber que pensa desprovido de influências emocionais, políticas, existenciais e até mesmo espirituais. Contudo, essa imagem negligencia dimensões fundamentais da experiência intelectual: o sentir, a corporeidade, a afetividade e a implicação ética do pensamento. Logo, a proposta das reflexões a seguir é sinalizar que para superar essa visão limitada, é necessário resgatar a emoção como elemento central na constituição da consciência crítica e do engajamento intelectual.

Ao articular os pensamentos de Aristóteles (2009), Spinoza (2009), Max Weber (2003), Norbert Elias (1990), Sartre (2008), Charles Wright Mills (2009) e David Le Breton (2009), torna-se possível propor uma ética afetiva da intelectualidade que reconhece a emoção em múltiplas e inter-relacionadas dimensões.

Em aspectos filosóficos, é importante refletir que a emoção é uma dimensão ética, orientando sensivelmente a ação, como sinalizado desde os clássicos da filosofia por Aristóteles (2009, p. 65), ao definir que a virtude consiste em sentir “na medida certa, no tempo certo, diante das pessoas certas, pelas razões certas”. Essa união entre razão e *pathos*, ou seja, uma ferramenta utilizada para apelação emocional de persuasão, é fundamental para pensar o intelectual como um sujeito ético e prudente.

A emoção é, em primeiro lugar, *ontológica*, pois expressa a potência de existir e agir do sujeito, conforme nos mostram Spinoza (2009) e Sartre (2008) ao pensarem sobre a emoção como estrutura da consciência e manifestação da liberdade. Baruch Spinoza (2009, p. 115) afirma que os afetos são “modificações da potência de agir” que “acompanhadas da ideia dessa afecção” formam a base da experiência humana. Sartre (2008, p. 56), complementa ao afirmar que “a consciência emocional é, em

primeiro lugar, consciência do mundo” e que ela é um modo de reorganizar a realidade. Em aspectos sociológicos, Norbert Elias (1990, p. 85), demonstrou que os modos de sentir são socialmente moldados e internalizados historicamente, conformando o “processo civilizador” que regula coletivamente a expressão das emoções.

Dentro das contribuições que Max Weber (2003) fez para se observar os comportamentos das instituições sociais assim como os tipos de socialização oriundos dessas, ele introduz o conceito de ação social orientada por valores, observando que os valores são carregados de uma forte dimensão afetiva e influenciam as decisões e a conduta humana. Para Weber (2003, p. 28), “a ação social é aquela cujo sentido é dado pelo ator e que leva em conta o comportamento de outros atores”, ressaltando que valores éticos são motivadores centrais das ações.

Outro sociólogo que amplia a ótica weberiana, é Charles Wright Mills (2009) ao destacar que a emoção é o motor da imaginação sociológica, necessária para perceber as conexões entre biografia e história e impulsionar a crítica social. Para Mills (2009, p. 22), “a imaginação sociológica permite que o indivíduo compreenda a sua experiência dentro do contexto mais amplo das estruturas sociais”, apontando para a centralidade da sensibilidade ética e afetiva na atividade intelectual.

A compreensão se amplia no âmbito da cultura e da história, onde David Le Breton (2009, p. 43), antropólogo, destaca que a emoção é uma “linguagem do sentido” que habita o corpo e está marcada pela história e pela cultura.

Assim, esta ética afetiva da intelectualidade reconhece a emoção como condição ontológica, ética, cultural, social, valorativa e crítica da ação intelectual. O intelectual não é um sujeito

neutro, mas um ser afetivo e comprometido, para quem a emoção é fundamento e força da crítica e da transformação social.

DO SENTIR AO AGIR: FILOSOFIAS DAS EMOÇÕES EM ARISTÓTELES, SPINOZA E SARTRE

Essa concepção da emoção como eixo da ação ética e fundamento ontológico do sujeito encontra ressonância em diferentes tradições filosóficas, nas quais o *pathos* não é um desvio da razão, mas parte constitutiva da experiência racional e prática. A própria noção de *phronesis* aristotélica, isto é, prudência ou sabedoria prática, exige não apenas o domínio racional das circunstâncias, mas a justa afinação dos afetos diante do mundo vivido. Assim, a virtude ética, em Aristóteles, é inseparável de uma educação dos sentimentos, pois é por meio deles que o sujeito apreende o bem em sua concretude.

Na Ética a Nicômaco, segundo Aristóteles, (2009, p. 63), “as paixões não dependem de nós, mas as ações sim, por isso é nelas que está a virtude e o vício”. A moralidade, nesse sentido, está ancorada numa sensibilidade regulada, e não na supressão das emoções.

Em Spinoza (2009, p. 115), essa articulação entre emoção e ética se aprofunda ao ser reformulada no interior de uma ontologia da potência. Os afetos, longe de serem simples alternâncias psicológicas, manifestam o grau de realidade de um ser. Nas palavras dele, “por afeto entendo as afecções do corpo pelas quais aumenta ou diminui, ajuda ou é refreada a potência de agir do corpo”. Nesse sentido, o ser humano é, antes de tudo, um modo de ser afetado, e sua liberdade consiste justamente em reconhecer os afetos que o fortalecem ou enfraquecem em sua potência

de existir. O conhecimento adequado das causas dos afetos é, portanto, um exercício ético de autonomia.

Jean-Paul Sartre (2008), por sua vez, propõe uma ontologia da emoção que rompe com o dualismo entre razão e sentimento ao conceber a emoção como uma forma de consciência intencional do mundo.

Em *Esboço para uma teoria das emoções*, Sartre (2008, p. 58), sustenta que “a emoção é uma transformação do mundo”, pois não se limita a uma vivência interior, mas constitui uma reconfiguração do campo de possibilidades da existência. A emoção surge quando a ação instrumental falha ou se revela impossível e nessa perspectiva, é, portanto, um modo de transcender o obstáculo, de conferir um novo valor ao real.

Na mesma obra, Sartre propõe que a emoção não seja uma perturbação cega da consciência, mas uma maneira organizada e intencional de responder ao mundo. Em situações-limite, nas quais a realidade se torna intolerável ou inassimilável, a emoção opera como um recurso de reorganização perceptiva, como um ato de liberdade do sujeito que, impossibilitado de transformar imediatamente a situação, transforma o modo como ela é vivida e nesse sentido, o intelectual que se indigna, que se entristece ou se revolta, não é alguém desgobernado por afetos, mas alguém em que a consciência permanece ativa em que o ser segue reorganizando simbolicamente o mundo, tentando reinscrevê-lo no campo do possível. A liberdade sartriana se expressa também nesse poder de reorganizar o sentido do mundo por meio da emoção, fazendo dela um fenômeno ontológico e existencial.

Em nota sobre si mesmo enquanto ser intelectual, dotado de emoções e rigoroso em seu ofício, em primeira pessoa na obra em tela, declara Sartre:

[...] as palavras que escrevo são exigências. É o modo mesmo como as percebo através de minha atividade criadora que as constitui como tais: elas aparecem como potencialidades que devem ser realizadas [...]. Quanto à minha mão, tenho consciência dela no sentido de que a vivo diretamente como o instrumento pelo qual as palavras se realizam. É um objeto do mundo, mas é ao mesmo tempo, um objeto presente e vivido (Sartre, 2008, p. 60-61, grifo nosso).

Ao assumir que a “sua mão [é] instrumento pelo qual as palavras se realizam”, Sartre está expressando que o seu fazer filosófico é a ponte para um projeto existencial da escrita. Ou seja, pensar, sentir, ser, fazer, viver: existir no mundo enquanto ser intelectual rebuscado por sua “atividade criadora”, como ele mesmo afirma na citação. Ele é o mediador.

Conceber uma emoção, para ele, é um ato de consciência intencional, um modo de se relacionar com o mundo quando os caminhos racionais e práticos parecem bloqueados.

A emoção não é um efeito colateral, mas sim uma forma ativa de conduta, escolhida - ainda que de maneira pré-reflexiva - diante de uma situação vivida como sem saída. A emoção, nesse sentido, é uma estratégia simbólica de transformação do mundo vivido.

Essa concepção coloca a emoção no centro da existência: ela tem eficácia ontológica e existencial. Não é simplesmente algo que “nos acontece”, mas algo que “fazemos”, ainda que de maneira não totalmente consciente ou racional.

A emoção não decorre de causas exteriores nem de ações automáticas e inconscientes: ela é uma maneira humana de dar sentido ao mundo diante da resistência do real.

Vale salientar ainda que, para Sartre (2008), a emoção não é um desvio da racionalidade, mas outra forma de apreensão da realidade. Se o intelectual deseja compreender o mundo em sua totalidade, não pode ignorar os caminhos afetivos do conhecimento.

De acordo com filósofo, “o sujeito emocionado e o objeto emocionante estão unidos numa síntese indissolúvel” (Sartre, 2008, p. 57), o que permite enfatizar a ideia de que não há possibilidade alguma de acordo com ele, da emoção ser tratada como um epifenômeno, uma vez que em sua escrita, em seus pensamentos, em seu ofício, o intelectual busca administrar toda a estrutura que o cerca de modo a executar, da forma mais primorosa possível, o seu trabalho e assim como o pensar, “o ato de escrever não é de modo algum inconsciente” (*Ibid.*, p. 59).

A linguagem, a escrita, os pensamentos, os sentimentos, os comportamentos, como se concebe o mundo, a ética, a moral, a tomada de consciência, a responsabilidade com o ser livre, a angústia, a indignação, o espanto, os sentimentos que acompanham as descobertas filosóficas, sociológicas etc., não são obstáculos, mas operadores epistemológicos que chegam junto com o operário do ofício intelectual, uma vez que ninguém entra neutro em uma pesquisa e por isso, segundo Sartre (2008, p. 55), “a emoção é uma maneira de consciência; ela modifica a relação com o objeto e, com isso, modifica o próprio objeto”, logo, é possível inferir que, ao analisar, por exemplo, as formas de dominação ou a normalização da maldade, o intelectual se vê confrontado com sentimentos que o obrigam a reposicionar-se eticamente diante do mundo. O afeto, aqui, torna-se índice de verdade.

Desse modo, ao integrar as perspectivas de Aristóteles, Spinoza e Sartre, compreendemos que a emoção não é exterior à

razão nem um acidente da consciência, mas estrutura fundamental da ação ética, do juízo prudente e da liberdade. O intelectual, enquanto sujeito crítico e situado, é necessariamente um ser afetivo, porque é na sua sensibilidade que se enraíza sua capacidade de discernir, resistir e propor novos modos de existência. Em síntese, a emoção é, pois, uma faculdade de mundo, e sua filosofia é, em última instância, uma filosofia do cuidado de si, do outro e do comum.

SOCIOANTROPOLOGIA DAS EMOÇÕES: ENTRE CULTURA, AÇÃO E IMAGINAÇÃO CRÍTICA

As emoções não são apenas vivências privadas ou expressões espontâneas de um sujeito isolado, mas construções históricas e culturais profundamente enraizadas em processos de socialização.

Norbert Elias (1990), ao investigar o longo percurso do que chamou de “processo civilizador”, demonstrou que os modos de sentir foram sendo progressivamente regulados pelas normas sociais, moldando a sensibilidade individual de acordo com padrões coletivos de conduta.

A contenção das emoções, sua expressão moderada e o autocontrole tornaram-se marcas de uma civilidade moderna, internalizada pelos sujeitos ao longo das gerações. Como observa o autor, “os modelos de comportamento e os controles das paixões foram lentamente incorporados aos indivíduos” (Elias, 1990, p. 85), evidenciando que o sentir é, em si, um produto histórico.

Esse processo de regulação emocional inscreve-se no campo mais amplo das ações sociais, conforme analisado por Max Weber (2003) que ao propor a tipologia da ação social, reconhece que

o agir humano é orientado não apenas por fins instrumentais, mas também por valores que carregam um conteúdo emocional decisivo. A ação racional com relação a valores, por exemplo, não se fundamenta apenas na lógica da consequência, mas no comprometimento afetivo com ideais como justiça, fé ou dever. Assim, os valores éticos não são neutros: eles mobilizam afetos que orientam escolhas e condutas. De acordo com o sociólogo, “a ação social é aquela cujo sentido é dado pelo ator e que leva em conta o comportamento de outros atores” (Weber, 2003, p. 28), o que significa que o agir está sempre situado em uma rede de sentidos e sentimentos partilhados.

Essa dimensão afetiva da ação ganha um contorno mais crítico na perspectiva de Charles Wright Mills (2009), para quem a emoção é o motor da imaginação sociológica, a capacidade de conectar experiências pessoais com contextos históricos e estruturas sociais.

O sofrimento vivido, a indignação sentida ou a esperança experimentada não são meras reações individuais, mas índices de uma estrutura social que se manifesta no corpo e na consciência. A sensibilidade é, portanto, condição da crítica. Como afirma Mills (2009, p. 22), “a imaginação sociológica permite que o indivíduo compreenda a sua experiência dentro do contexto mais amplo das estruturas sociais”, apontando para uma forma de inteligência que é, simultaneamente, afetiva e analítica.

Em *A imaginação sociológica* (1959), Wright Mills nos apresenta um modelo de sociólogo que é também afetivamente comprometido com seu tempo. A imaginação sociológica exige do pensador mais do que análise técnica: exige sensibilidade histórica, capacidade de escutar a dor dos outros, disposição para reconhecer-se implicado nas estruturas que descreve. Para Mills, o

bom sociólogo não é o tecnocrata da estatística, mas aquele que consegue conectar dramas pessoais a questões públicas e que, ao fazer isso, se compromete com a transformação do mundo social. Escreve ele, que,

o primeiro fruto dessa imaginação - e a primeira lição da ciência social que a incorpora - é a ideia de que o indivíduo só pode compreender sua própria experiência e avaliar seu próprio destino localizando-se dentro de seu período; só pode conhecer suas possibilidades na vida tomando-se cômico das possibilidades de todas as pessoas, nas mesmas circunstâncias em que ele (Mills, 2009, p. 12).

O sociólogo esclarece que um intelectual das Ciências Sociais é, antes de tudo, alguém que reconhece a própria sociologia da vida como um ato epistêmico. Fazer sociologia não é apenas observar o mundo social: é assumir uma postura epistemológica diante dele.

A sociologia nasce como um esforço sistemático para compreender as estruturas, práticas, significados e conflitos que atravessam a vida social. Dessa forma, ela é um ato epistêmico porque implica *escolhas teóricas* (o que se quer compreender? a partir de qual perspectiva?), *decisões metodológicas* (como abordar o objeto? com quais ferramentas e estratégias?) e compromissos éticos e políticos (a quem serve esse conhecimento? quais interesses ele mobiliza ou confronta?). Um objeto de pesquisa não é um “acaso”, é uma escolha. Uma escolha lapidada pelo rigor do intelectual em seu ofício.

Essa sensibilidade crítica não emerge do vazio, mas é produzida e modulada culturalmente. É o que ressalta David Le Breton (2009), ao propor que a emoção é uma “linguagem do sentido”,

uma expressão do corpo situado que traduz e dá forma às experiências vividas dentro de universos simbólicos e normativos. A emoção, nesse sentido, não é apenas fisiológica nem puramente subjetiva, mas atravessada pela história e pelas mediações sociais que atribuem valor ao que se sente.

Para Le Breton (2009, p. 43), “o corpo não é uma entidade biológica isolada, mas um ser de linguagem, cultura e história”. Isso significa que a forma como sentimos, o que nos comove, indigna ou mobiliza, está inscrita nas tramas da cultura e constitui uma gramática coletiva do afeto (emoções, valores, ética etc.). Revela ainda que, o sujeito não é apenas *afetado*, mas *socialmente afetável*. A formação da sensibilidade é parte do processo de formação do sujeito.

Em sociedades cada vez mais atravessadas por discursos de racionalização extrema, eficiência e tecnificação da vida, repensar o papel das emoções significa também recuperar sua dimensão crítica. Sentir torna-se, assim, uma forma de resistência, um gesto ético e político, na medida em que reabre o sujeito à experiência do outro, à dor coletiva, ao sentido da justiça e à imaginação de futuros possíveis.

Em suma, compreender a emoção como dimensão social é essencial para pensar a formação dos sujeitos e o papel do intelectual como um agente crítico. Sentir é também interpretar e agir e é por meio da emoção que o sujeito se conecta ao mundo, reconhece o outro e torna-se capaz de intervir na realidade. A emoção, portanto, não é o oposto da razão ou da crítica: ela é seu ponto de partida e a seguir, será esboçado em um micro-ensaio epistêmico, um possível diálogo entre Sartre (2008) e Mills (2009) como esforço de resgatar a dimensão afetiva da experiência intelectual, propondo uma metafísica dos sentimentos que re-

vela a emoção não como obstáculo, mas como fundamento vital do pensamento crítico e da ação ética do intelectual.

CORPO, EMOÇÃO E LIBERDADE: POR UMA METAFÍSICA CONTEMPORÂNEA DOS SENTIMENTOS DO INTELECTUAL EM SARTRE E MILLS

Tanto em Sartre quanto em Mills, o intelectual é um sujeito 'de carne e osso' em que as emoções não aparecem como falhas, mas como força que impulsiona o pensamento. Em Sartre, ela é um projeto intencional que expressa a liberdade radical do ser humano e em Mills, é uma sensibilidade crítica que permite captar as contradições entre biografia e estruturas públicas. Em ambos, pensar exige mais do que lógica, exige corpo, experiência e memória.

Esse diálogo é especialmente válido porque atravessa fronteiras disciplinares: Sartre é um filósofo existencialista e Mills é concebido como um sociólogo radical. Ambos escrevem a partir de incômodos com suas épocas, ambos respondem com pensamento a um chamado ético que é, antes de tudo, sentido. Nesse processo, estabelecem-se *razão e emoção*, mostrando que o rigor não se mede pela frieza, mas pela profundidade com que se habita o mundo.

Ao reconhecermos isso, somos chamados a repensar o próprio ofício intelectual. Em vez de buscar a neutralidade inerte, talvez devamos cultivar um tipo de atenção sensível, em que o sentimento é também forma de saber e o saber, um modo de se comprometer

Em tempos de pensamento automático, escrever devagar é um gesto político. Pensar com afeto, uma forma de insurgência. A figura do intelectual moderno, frequentemente associada à racionalidade, ao método e à lucidez crítica, também é um ser atravessado por paixões, afetos, angústias e esperanças. No entanto, pouco se escreveu sobre o papel das emoções na constituição do pensamento e do estilo intelectual e por que pensar em uma metafísica dos sentimentos do intelectual?

De forma genérica, a primeira ideia que surge é a de que, ao longo da história do pensamento ocidental, a figura do intelectual foi frequentemente associada à razão, à objetividade e à crítica. Contudo, o que permanece quase ausente nas descrições canônicas da prática intelectual é a dimensão emocional que sustenta e atravessa a produção de pensamento. Ou seja, o “ser intelectual” é um “ser emocional” e não é possível realizar algum tipo de dissociação porque trata de um único ser. Tentar fazer isso é um processo de desumanização, segundo Sartre (2008) e Mills (2009).

Propor a construção de uma “metafísica dos sentimentos do intelectual”, entendendo por metafísica uma investigação das estruturas fundamentais da experiência intelectual, aqui consideradas como indissociáveis do sentir é, esclarecer que **ela não deve ser** entendida como algo “abstrato” ou “fora do mundo”, mas como uma investigação sobre as **estruturas fundamentais do ser**, no caso, do ser-afetivo do intelectual.

A partir de *Esboço para uma teoria das emoções* (1939), de Jean-Paul Sartre e *A Imaginação sociológica* (1959), de Charles Wright Mills, além de desafiador, é sugerir que os afetos são constitutivos da vida intelectual, e não meros *epifenômenos*.

É preciso dizer que o que se compreende por epifenômenos é a ideia de que se trata de um **efeito secundário**, um produto accidental, uma **reação passiva** do organismo diante de certos estímulos, sem papel causal direto nas ações do ser humano. Nessa perspectiva, as emoções seriam **subprodutos de alterações corporais ou cerebrais**, acompanhando a experiência consciente, mas **sem influenciar decisivamente a conduta ou o mundo**.

Pensar dessa forma para algumas áreas de conhecimento, inclusive para alguns filósofos e suas correntes específicas, é possível, contudo, para Sartre (2008), considerar a emoção como um epifenômeno é **desumanizante**, pois retira do sujeito sua liberdade e sua capacidade de agir no mundo. Nas palavras dele, a emoção

é uma transformação do mundo. Quando os caminhos traçados se tornam muito difíceis ou quando não vemos caminho algum, não podemos mais permanecer num mundo tão urgente e tão difícil. Todos os caminhos estão barrados, no entanto é preciso agir. Então tentemos mudar o mundo, isto é, vivê-lo como se as relações das coisas com suas potencialidades não estivessem reguladas por processos deterministas, mas pela magia (Sartre, 2008, p. 63).

Conceber uma emoção, para ele, é um ato de consciência intencional, um modo de se relacionar com o mundo quando os caminhos racionais e práticos parecem bloqueados.

Semelhante a Sartre (2008), Charles Wright Mills (2009), faz questão de enfatizar que “sentir é pensar”, pois, pensar não é um ato frio e o bom intelectual para ele, é aquele que sente o mundo, que se afeta por ele, que se angustia com as contradições do

tempo em que vive e no próprio apêndice da obra *A Imaginação Sociológica*, faz questão de lembrar

[...] aos principiantes que os pensadores mais admiráveis dentro da comunidade intelectual que escolheram, não separam seu trabalho de suas vidas. Encaram a ambos demasiado a sério para permitir tal dissociação e desejam usar cada uma dessas coisas para o enriquecimento da outra (Mills, 2009, p. 211-212, grifo nosso).

A imaginação sociológica não é apenas uma ferramenta analítica: é também uma sensibilidade — uma forma de se deixar interpelar e há, portanto, um convite à escuta interna e se percebe que imaginação sociológica começa onde o dado bruto do mundo toca o íntimo: ela é atravessada por **emoção, inquietação, paixão e desconforto moral**.

Vale salientar que a obra em tela de Mills (2009) não é uma obra que diretamente trata de uma “teoria das emoções”, é possível dizer até que é uma obra de “indignação e denúncia” diante do empobrecimento da sociologia que vinha sendo praticada nos Estados Unidos, na época, era marcada pela abstração teórica descolada da realidade e por um empirismo técnico que ignorava às grandes questões humanas.

Para ele, a verdadeira imaginação sociológica consiste na capacidade de articular, de maneira crítica e sensível, os dilemas individuais às estruturas históricas e sociais que os condicionam. Tal exercício não é apenas lógico ou analítico: é, antes, existencial e afetivo.

O intelectual que mobiliza essa imaginação precisa, como afirma o sociólogo, sentir a angústia do homem moderno diante de sua impotência e desenraizamento, que

a história que atinge todo homem, hoje, é a história mundial. Dentro deste cenário e deste período, no curso de uma única geração, um sexto da humanidade passou de tudo o que era feudal e atrasado para tudo o que é moderno, avançado, terrível (Mills, 2009, p. 10).

É possível inferir aqui que a emoção, nesse aspecto, é um ponto de partida epistemológico. A angústia e a inquietação tornam-se sintomas sociais que demandam investigação e, nesse sentido, pode-se dizer que o exercício intelectual é uma forma de escuta afetiva da sociedade, pois o sentimento não atrapalha o pensamento, pelo contrário, ele o funda.

De modo bem objetivo, na obra, Mills (2009) não propõe uma sociologia fria, mas uma sociologia intensamente viva, atravessada por perguntas que nascem da dor, da confusão, da revolta e da esperança. A imaginação sociológica, então, exige uma ética da sensibilidade e o cientista social tem o dever de lapidar em seu ofício o próprio engajamento político, pois, faz parte de seu compromisso.

Um cientista Social, para Mills (2009), é um artesão intelectual e o seu fazer é ético e estético. Deve escrever como quem grita, pensar como quem ama e odiar ao mesmo tempo, tudo que for arbitrário e digno de revolta. Ele faz um apelo aos colegas de ofício ao escrever:

sejamos um bom artesão: evitemos qualquer norma de procedimento rígida. Acima de tudo, busquemos desenvolver e usar a imaginação sociológica. Evitemos o fetichismo do método e da técnica. É imperiosa a reabilitação do artesão intelectual despretensioso, e devemos tentar sermos, nós mesmos, esse artesão (Mills, 2009, p. 240).

O bom intelectual, para Mills (2009), não é neutro. Ele é movido por indignação, fascínio, revolta, perplexidade e essas emoções, mais uma vez, vale ressaltar, não são obstáculos à razão são a sua origem. O sentimento, longe de embarçar o pensamento, é o que o motiva.

O intelectual deve cultivar a capacidade de perceber como sua própria inquietação emocional é parte de algo maior. A ansiedade individual, a frustração cotidiana, a sensação de deslocamento – tudo isso pode ser lido como sintoma de uma época.

Realizar um diálogo entre Sartre e Mills é afirmar que as emoções não são acidentes, mas estrutura da experiência intelectual. Uma metafísica dos sentimentos reconhece que todo pensamento emerge de um corpo situado, de uma biografia histórica, de uma existência tensionada.

Retomar a dimensão afetiva da vida intelectual não é uma concessão ao irracionalismo, mas um gesto de radicalização da razão. Ao contrário do que sugerem as tradições mais positivistas, o sentimento não obscurece o pensamento; ele o ilumina de outra forma. A partir de Mills e Sartre, podemos esboçar uma metafísica dos sentimentos do intelectual, onde a emoção aparece como condição de possibilidade do pensamento crítico e como expressão da liberdade diante do mundo.

Em tempos de avanços de governos de extrema – direita em vários países, guerras, neoliberalismo, tecnocratização do saber, talvez, recuperar a sensibilidade do intelectual é também recuperar sua vocação ética: não apenas explicar o mundo, mas se deixar afetar por ele e, a partir desse afeto, transformar-se/transformá-lo.

Pensar em uma metafísica dos afetos é, talvez, o que falta às nossas ciências humanas: uma reabilitação da emoção como

força epistemológica e existencial. Não se trata de abandonar a razão, mas de reconhecê-la em sua cumplicidade com os afetos.

De modo mais provocativo, é possível dizer que é preciso amadurecer a ideia de que a raiva do intelectual não é histeria: é lucidez. O amor pelo saber não é vaidade: é compromisso. A angústia diante do tempo é o início da liberdade. E o desejo de transformar o mundo é, talvez, a mais filosófica das emoções

Pensar não é um ato puramente mental e escrever, muito menos, é uma prática puramente técnica. Toda atividade intelectual é também corporal, pois envolve vários aspectos, tais como escolhas, leituras, ritmo, cansaço, respiração, dor nas costas etc. e mais do que isso, uma vez que envolve afetos que nos atravessam e nos empurram para o texto como forma de elaboração do vivido. O intelectual é, antes de tudo, um corpo que sente o mundo.

Essa dimensão do ofício intelectual permanece, muitas vezes, invisibilizada pelos modos tradicionais de formação acadêmica, que ainda tendem a dissociar razão e emoção, trabalho e vida, análise e vivência. Mas autores como Sartre e Mills sinalizaram/alertaram que a escrita filosófica e sociológica não pode ser neutra porque nasce de um posicionamento não apenas ético, mas existencial. Ela é uma resposta a um mundo, na maioria das vezes, complexo de se viver, que oprime e que, muitas vezes também, encanta. Escrever é, assim, um gesto que emerge da sensibilidade e se realiza como forma de compromisso.

Em Sartre, essa relação entre corpo, emoção e escrita aparece de maneira peculiar, mas decisiva. Se a emoção é uma forma de reestruturar o mundo, então o texto como uma ação também participa desse esforço de recomposição.

Ao escrever, o filósofo não apenas comunica ideias, mas tenta reorganizar um campo de sentido que se apresentou como insuportável ou inaceitável. O ato de escrever carrega, portanto, uma carga emocional silenciosa.

Em Mills, a escrita é quase um instrumento de combate. Seu estilo direto, ensaístico, muitas vezes irônico, é um exemplo de como a forma pode refletir uma ética. Ele rejeita, veementemente, a fala e a escrita técnica, assim como tudo que o rebusca nos moldes acadêmicos e lhe afasta de uma didatização. Para ele, o seu ofício deve focar em uma linguagem viva, capaz de tocar tanto o estudante quanto o trabalhador, tanto o professor quanto o militante.

Escrever, para Mills, é um ato de imaginação pública. É uma maneira de reativar conexões entre sujeitos e estruturas, entre histórias individuais e sistemas sociais. O estilo é, nesse sentido, uma forma de compromisso.

Esse engajamento do corpo que escreve e sente não é um luxo, mas uma necessidade política. Num mundo em que o capitalismo, o neoliberalismo, o avanço da extrema – direita em vários países, de crises climáticas, além de um esvaimento social que ocorre por diversos motivos, dentre outros aspectos negativos, a desumanização opera tanto na esfera econômica quanto na epistêmica, recuperar a sensibilidade do intelectual é também um gesto de resistência. É afirmar que o saber não precisa ser desprovido de emoção para ser rigoroso, e que a emoção, longe de ser um desvio, pode ser o próprio ponto de partida do pensamento mais potente.

O corpo do intelectual, com suas marcas, seus limites, seus afetos, é parte do processo de produção do conhecimento e, nesse sentido, escrever é também expor-se, deixar-se atravessar,

comprometer-se com aquilo que se pensa e com aqueles por quem se pensa. O intelectual sensível não é o que se rende ao sentimento bruto, mas o que escuta o que sente e faz disso uma matéria filosófica e sociológica.

Resgatar o corpo como dimensão do ofício intelectual é, portanto, recusar a figura do especialista descolado da vida e reabilitar uma prática do pensamento enraizada na experiência, na ética e na imaginação. Uma escrita que sangra é, por vezes, mais verdadeira que uma escrita “correta”. Uma teoria que vibra pode, talvez, nos dizer mais sobre o mundo do que uma fórmula que se fecha sobre si mesma. Nenhum intelectual é neutro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste ensaio, procurou-se romper com a dicotomia entre razão e emoção que estruturou historicamente o ideal moderno de conhecimento, propondo que a emoção, longe de ser um obstáculo à racionalidade, é constitutiva do sujeito que conhece, age e critica. A partir da tradição filosófica, com Aristóteles, Spinoza e Sartre, demonstrou-se que a emoção não é um mero fenômeno psicológico ou desvio da razão, mas estrutura ontológica da consciência, expressão da liberdade e da potência de existir. Em Aristóteles, o *pathos* está no cerne da virtude prática; em Spinoza, o afeto é modificação da potência de agir; em Sartre, a emoção é forma de relação com o mundo e reorganização do real.

Na sociologia, essa discussão ganha espessura histórica e cultural. Elias mostrou que os modos de sentir são socialmente moldados; Weber revelou que a ação orientada por valores tem um conteúdo afetivo fundamental; Mills destacou que a emoção

é o motor da imaginação sociológica e da crítica; e Le Breton reafirmou a emoção como linguagem do corpo atravessada por cultura e sentido. Esses autores evidenciam que conhecer é também sentir – e que a sensibilidade não é um excesso, mas uma mediação imprescindível entre o sujeito e o mundo.

Assim, repensar o papel da emoção na produção do conhecimento é também repensar o lugar do intelectual: não como observador neutro e desincorporado, mas como sujeito ético, situado, atravessado por afetos que orientam sua atenção, sua escuta, sua crítica e sua responsabilidade frente ao mundo. Em tempos de racionalizações cínicas e tecnocracias desumanizantes, recuperar o valor epistêmico da emoção é recuperar também a possibilidade de uma crítica viva, encarnada, capaz de transformar não só estruturas, mas também os modos de habitar e sentir a realidade.

Em conclusão, uma vez que a emoção é uma forma de saber e que não se trata de opor sentimento e razão, mas de compreender que a emoção informa, provoca, orienta. É uma inquietação que insiste, uma indignação que exige formulação e reformulação em cada ato cometido por um intelectual comprometido com o mundo. A emoção não apenas inaugura o pensamento: ela o persegue, o desestabiliza, o obriga a se reescrever. É esse movimento contínuo de sentir e pensar, de sofrer e significar, que dá densidade ética e existencial ao ofício intelectual. Sentir é, nesse contexto, já um modo de saber e talvez o mais radical ponto de partida para todo pensamento que se recusa à indiferença.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução: Antonio Pedro Mesquita. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Tradução: Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

LE BRETON, David. **Antropologia das emoções**. Tradução: Luiz Sérgio Henriques. Petrópolis: Vozes, 2009.

MILLS, Charles Wright. **A imaginação sociológica**. Tradução: Beatriz Medina. São Paulo: Zahar, 2009.

SARTRE, Jean-Paul. *Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução de Irene Aron. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Tradução de Tomás da Silva. São Paulo: Autêntica, 2009.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Gustavo Corção. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

CAPÍTULO 6

APROXIMAÇÕES DA CANÇÃO “NUVEM PASSAGEIRA” COM O PENSAMENTO NIETZSCHIANO

Diogo da Silva Codiceira

INTRODUÇÃO

A canção *Nuvem passageira* foi lançada em 1976, pelo poeta e cantor Hermes Aquino (1949-). A princípio a música foi tema da telenovela brasileira “O casarão”, que estreava no mesmo ano do lançamento da canção. Entretanto, no ano seguinte, em 1977, a canção seguiu para o seu álbum *Desencontro de primavera*. Hermes Aquino é um dos raros representantes do Tropicalismo gaúcho e passou a ganhar mais notoriedade após a telenovela em questão, e após o lançamento deste seu disco. A música em questão, melhor afirmando, o poema em questão é posto no álbum com melodia bastante proposital, com elementos sonoros na qual legitima a mensagem leve e ao mesmo tempo intensa da letra. *Nuvem passageira* é um poema que procura explicar o lado efêmero da vida, sustentando a tese na qual devemos viver intensamente cada oportunidade da nossa existência.

Diante disso, o objetivo em questão é o de associar Friedrich Nietzsche (1844-1900) à música *Nuvem passageira* de Hermes

Aquino. Portanto, tratamos nesta reflexão, de realizar uma aproximação com as ideias sobre a existência como algo transitório e inconstante, tema que é profundamente explorado na filosofia nietzschiana. Isso pelo fato do nosso pensador alemão ter rejeitado a ideia de verdades absolutas e de defender uma visão dinâmica e fluida da vida.

Com isso, empregamos, as análises interpretativas da música *Nuvem passageira*, de Hermes Aquino, e buscamos associar ao pensamento Nietzschiano, especificamente referente às críticas da metafísica ocidental tradicionais. Sendo assim, a reflexão apresenta-se dividida em três momentos. O primeiro momento repousa discutir sobre a filosofia de Nietzsche na perspectiva da impermanência e do devir. No segundo momento repousa debater a *amor Fati* e a afirmação da vida. No terceiro momento empregamos e analisamos a concepção do espírito livre e Dionisíaco.

A IMPERMANÊNCIA E O DEVIR

É notório que a música *Nuvem passageira* nos seus primeiros versos enfatiza a fragilidade da vida: “Eu sou nuvem passageira que com o vento se vai, eu sou como um cristal bonito que se quebra quando cai” (Aquino, 1976). Hermes Aquino procura demonstrar naquilo que são os seus principais versos para a canção, a sua perspectiva central: o existencialismo diante do olhar da efemeridade da vida, usando metáforas que corresponde a transitoriedade e a impossibilidade de um controle da vida. Sabendo disso, tal metáfora associada a fluidez da vida e transitoriedade, podemos associar com o pensamento de Nietzsche naquilo que repousa a respeito da impermanência e o devir.

É fato que a filosofia de Nietzsche procura estabelecer uma grande ruptura com as tradições metafísicas ocidental. Tal fratura devasta noções consagradas da tradição filosófica desde os tempos de Sócrates, perpassando por Platão e desembocando no Cristianismo. As tradições mencionadas buscam um princípio fixo e imutável que justifica a realidade (Marton, 2008). Melo Neto (2023), esclarece que inspirado no pré-socrático Heráclito, em sua ideia de que “tudo flui”, Nietzsche propõem uma compreensão baseada no “devir”, isto é, um constante mudança e transformação da existência. Para entendermos melhor, Nietzsche rejeita a ideia de essência eterna defendida por Platão em sua teoria das ideias, e o contrapõem com uma visão trágica e afirmativa da vida, na qual a transitoriedade é abraçada ou invés de negada.

Para tanto, o pensador alemão acredita que desde Platão, a Filosofia Ocidental segue uma tradição dominada pela ideia de “mundo verdadeiro” na qual como dito, seria fixo e imutável e superior ao mundo físico. Tal visão foi muito reforçada pelo Cristianismo, que inseriu a ideia de uma realidade transcendental e eterna. Isso seria para Nietzsche uma forma de niilismo, pois provoca a negação da realidade concreta em troca de uma realidade inalcançável. Em sua obra *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche revela a ilusão de uma essência fixa e imutável:

Criar a fábula de um mundo “diverso” desse não tem sentido algum se pressupusermos que um instinto de calúnia, de amesquinamento, de suspeição da vida não exerce poder sobre nós. Neste último caso, nos vingamos da vida com a fantasmagoria de uma “outra” vida, de uma vida “melhor” (Nietzsche, 2000, p. 11).

Além disso, é importante frisar que para Nietzsche, a linguagem é um instrumento poderoso para manter e reforçar a ilusão, principalmente quando recai sobre a verdade e a moralidade. Ou seja, a linguagem não expressa fielmente a realidade, mas impõem categorias fixas ao mundo em fluxo e mutável. Assim, o pensador alemão procura demonstrar que a linguagem transforma metáforas em conceitos fixos, gerando uma aparência naquilo que é nos dados como verdades objetivas, ocultando camadas de convenções esquecidas.

Em resumo, Nietzsche expressa a rejeição a metafísica da realidade estável e eterna, elabora por Platão e coloca a ideia de realidade e de vida como algo que não é fixo e sim um devir, isto é, um constante *vir-a-ser*. As ideias Nietzscheanas de transitoriedade da vida e que ela não pode ser aprisionada em categorias fixas é associada com o início da canção de Hermes de Aquino, pois a metáfora da nuvem significa a fluidez da existência.

Dito isso, Nietzsche aponta que as chamadas verdades absolutas foram usadas como um controle e dominação dos indivíduos. O pensador alemão critica principalmente as verdades morais que foram impostas pela tradição judaico-cristão e pela metafísica platônica. Assim como observamos em sua obra *Além do bem e do mal*, Nietzsche (2010, p. 55) descreve “A falsidade de um juízo não é para nós uma objeção contra ele; a questão está em saber se ele é ou não útil para a vida”. Logo, o pensador alemão inverte a lógica da tradicional argumentando que uma ideia não pode ser julgada pela sua aparente verdade, mas sim sobre os seus efeitos sobre a vida humana. Isso inflama séculos de tradição filosófica ocidental que buscavam em sua metafísica verdade “eternas” e imutáveis.

Um outro clássico exemplo de dessa inversão da lógica tradicional em Nietzsche é na *Gaia ciência* no momento em que é anunciada a morte de Deus:

Os deuses também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos! Como havemos de nos consolar, nós, assassinos entre os assassinos! O que o mundo possui de mais sagrado e de mais poderoso até hoje sangrou sob o nosso punhal; quem nos há-de limpar deste sangue? Que água nos poderá lavar? Que expiações, que jogo sagrado seremos forçados a inventar? (Nietzsche, 2000, p. 157).

Assim, com essa declaração, o pensador alemão simplesmente aponta a perda da fé nas verdades religiosas tradicionais, necessitando de uma reconstrução sem uma ilusão de uma verdade divina.

Além disso, Marton (2008) aponta que Nietzsche indica que a condição humana não é caracterizada pela necessidade de criar interpretações e valores, e sim de inventar. Isto é, o homem não está preocupado em criar verdades absolutas e sim criá-las. Isso justifica uma das suas mais famosas frases "Fatos não existem, apenas interpretações". E assim, encontramos o perspectivismo nietzschiano na qual defende todo o conhecimento e verdade vai depender do ponto de vista do observador. Ou seja, não existe uma única perspectiva verdadeira, e sim múltiplas interpretações, contextos e vontades sob um certo prisma.

É importante frisar que Nietzsche não apenas critica a ideia de verdade absoluta, mas apresenta que o homem deve se libertar de tais ilusões afins de alcançar uma nova forma de existência. Marton (2008), esclarece que Nietzsche chama isso de

espírito livre. Isto é, alguém que cria os seus próprios valores e não fica preso em *verdades* impostas. Assim, tal visão pode ser observada na música *Nuvem passageira*, pois o eu-lírico se recusa a prender-se a algo fixo ao ilustrar usando a metáfora do *crystal*. Logo, existe uma rejeição da ideia de uma identidade sólida e indestrutível na canção de (Aquino, 1976) como nesse trecho “Não adianta escrever meu nome numa pedra, pois esta pedra em pó vai se transformar”. Assim como o *crystal* que cai e quebra, a pedra pois mais sólida que seja também sofrerá com a ação do tempo, isto é, a impermanência. Logo, o que estava escrito na pedra ficará apenas a lembrança do que foi escrito e não a escrita em si. Assim com Nietzsche, Hermes Aquino aponta que a existência humana possui suas fragilidades e é sujeita ao acaso, sem garantias metafísicas ou de verdades absolutas seguras.

O AMOR *FATI* E A AFIRMAÇÃO DA VIDA

138

Um outro conceito interessante trabalhado por Nietzsche é a *amor fati*. Como dito na seção anterior, a filosofia nietzschiana é marcada pela crítica contundente às tradições metafísicas e religiosas na qual negam a vida em favor de uma transcendência. Porém, Melo Neto (2023) esclarece que o pensador alemão propõe uma perspectiva afirmativa da vida, na qual o indivíduo deve simplesmente amar e aceitar o seu destino, o *amor fati*. Logicamente que essa conduta está associada a outros conceitos-chave da sua filosofia como o eterno retorno e a vontade de poder, que fortalecem a valorização da vida em sua plenitude e a ausência de um ressentimento.

A expressão *amor fati* pode ser traduzida como *amor ao destino*, e é usada por Nietzsche como uma forma de aceitação plena da realidade. Em sua obra *Ecce homo*, é descrito:

A minha fórmula para a grandeza do homem é amor fati: nada pretender ter de diferente, nada para a frente, nada para trás, nada por toda a eternidade. O necessário não é apenas para se suportar, menos ainda para se ocultar – todo o idealismo é mentira perante o necessário – mas para o amar (Nietzsche, 2008, p. 42).

Assim, compreende-se que o *amor fati* representa uma mudança radical do indivíduo com o mundo. No lugar do homem desejar que a sua realidade seja diferente ou que use isso para se refugiar em esperanças transcendentais, como as religiões, o pensador alemão simplesmente propõem uma postura de aceitação, na qual cada evento é entendido como parte essencial da existência.

Com essa premissa nietzschiana, conseguimos associar mais um trecho da canção de Aquino (1976): “Por isso agora o que eu quero é dançar na chuva, não quero nem saber de me fazer ou me matar. Eu vou deixar minha vida e a minha energia, sou um castelo de areia na beira do mar”. A ideia aqui de fugir das preocupações e simplesmente *dançar na chuva* é fazer o que lhe dar prazer e atirar-se na vida. Fugindo da angústia de preocupação da morte ou com as dificuldades enfrentadas na vida. A intenção que Hermes coloca nesse trecho importante de sua música é de tomar a decisão de fazer valer toda a sua capacidade de viver enquanto puder, para que não possamos nos arrepender quando o *castelo de areia* começar a se desmanchar. Usando aqui mais uma metáfora, o *castelo de areia* seria as dificuldades que inevitavelmente chegará. Isto é, aproveite o máximo possível o seu instante de felicidade, dance na chuva, faça o que lhe der prazer, porque tudo é passageiro e o castelo, sua vida também irá se desmoronar.

Por conseguinte, o conceito do eterno retorno é normalmente associado ao *amor fati*, pois nos coloca em questionamento a maneira em que vivemos nossas vidas. Em *A gaia ciência*, Nietzsche nos demonstra uma ideia de que fôssemos forçados a reviver cada momento de modo infinito, teríamos que afrontar a vida com um novo critério de valor.

E se, um dia ou uma noite, um demônio se viesse introduzir na tua suprema solidão e te dissesse: “Esta existência, tal como a levas e a levaste até aqui, vai-te ser necessário recomeçá-la sem cessar; sem nada de novo; muito pelo contrário! A menor dor, o menor prazer, o menor pensamento, o menor suspiro, tudo o que pertence à vida voltará ainda a repetir-se, tudo o que nela há de indizivelmente grande e de indizivelmente pequeno, tudo voltará a acontecer, e voltará a verificar-se na mesma ordem, seguindo a mesma imperiosa sucessão... esta aranha também voltará a aparecer, este lugar entre as árvores, e este instante, e eu também! A eterna ampulheta da vida será invertida sem descanso, e tu com ela, ínfima poeira das poeiras!...” Não te lançarias por terra, rangendo os dentes e amaldiçoando esse demônio? A menos que já tenhas vivido um instante prodigioso em que lhe responderias: “Tu és um deus; nunca ouvi palavras tão divinas!” (Nietzsche, 2000, p. 216).

Assim, no pensamento nietzschiano, se aceitássemos esse grande desafio com alegria, então vivemos uma vida de acordo com a *amor fati*. Em suma, a ideia do eterno retorno funciona como um teste para examinar até que ponto adotamos plenamente a vida sem arrependimento ou ressentimento.

Um outro ponto a ser trabalhado por Nietzsche é a ideia de superação do ressentimento. O pensador alemão diagnostica a

cultura ocidental como dominada pelo ressentimento, isto é, pelo desejo de vingança contra a própria vida. Tal ressentimento é manifestado na moralidade cristã e na metafísica tradicional na qual criam valores que negam a existência concreta em favor de uma idealização da vida além-túmulo. Logo, o *amor fati* surge como um antitóxico contra essa negação. Isso ocorre pelo fato de ao amor o seu destino, o indivíduo supera o ressentimento e aprende a afirmar a vida em sua totalidade, Marton (2008).

Em suma, o *amor fati* é conceito chave na filosofia nietzschiana, pois condensa a sua perspectiva da existência. Tal formulação nos convida a abandonar a procura por valores transcendentais e aceitar a vida em sua plenitude, sem arrependimento ou ressentimentos. Associando ao eterno retorno, o *amor fati* nos desafia a viver de maneira autêntica, transformando cada experiência em uma oportunidade de autoafirmação e crescimento.

NUVEM PASSAGEIRA E SEU ESPÍRITO DIONISIÁCO

Nietzsche por ser um exímio estudioso da Filologia Clássica em sua primeira obra: O nascimento da tragédia (1872), propõem que a tragédia ática é o resultado da conciliação entre dois impulsos artísticos da natureza. Seriam: *O Apolíneo* – princípio responsável pela individuação dos entes; e o *Dionisiaco* – princípio que promove a perda da individualidade e leva todos os entes a penderem para uma espécie de unidade primordial.

Em um contexto da mitologia grega, Apolo e Dionísio são irmãos por parte de pai – Ambos são filhos de Zeus –, mas são divindades bastante antagônicas. Normalmente, Apolo é representado como um jovem de corpo atlético, com simetria har-

mônica, com face serena, transmite serenidade e temperança. Tais atributos impõem a Apolo uma fronteira aos excessos, pois representa a luz do sol, isto é, a luz da razão. Por outro lado, Dionísio, Deus do vinho, da embriaguez, dos excessos. Representa um impulso natural que tende a unir os seres em um único organismo. Dionísio se manifesta no delírio da perda momentânea da consciência. Em suma, o Deus do vinho se caracteriza pela expressão de contradição e da ausência de distinção que permeia a vida do homem como um todo.

Assim, Melo Neto (2023) acredita que na concepção de Nietzsche a tragédia grega por meio de sua manifestação artística conceberia a sua plateia uma espécie de expressão metafísica dos impulsos primários do Apolíneo e do *Dionisíaco*. O pensador alemão enxerga isso com bons olhos, pelo fato dos governos e a sociedade em si, passavam longos tempos abraçados a um desses impulsos, basicamente excluindo o outro, e as tragédias gregas seriam uma grande oportunidade- mesmo por meio de encenações- dos expectadores observarem e compreenderem ambos os impulsos. Porém, Nietzsche acaba culpabilizando Sócrates pelo declínio das tragédias gregas. Isso pelo fato da filosofia socrática buscar intensamente a razão e abafado a embriaguez e os impulsos *Dionisíacos*. Em suma, Sócrates agiu diante da mentalidade ateniense a ponto de consumirem e buscarem apenas a razão e esquecer ou evitar os impulsos da embriaguez.

Evidentemente que o pensador alemão expande o seu conceito Dionisíaco para além da arte e associa à sua concepção de afirmação da vida. Dionísio passa a representar a aceitação incondicional da existência, incluindo suas dimensões de dor e destruição. No nascimento da tragédia Nietzsche descreve:

A arte dionisíaca que nos convencer do eterno prazer da existência: só não devemos procurar esse prazer nas aparências, mas por trás delas. Cumpre-nos reconhecer que tudo quanto nasce precisa estar pronto para um doloroso acaso; [...] não devemos, todavia, estarrecer-nos: um consolo metafísico nos arranca momentaneamente da engrenagem das figuras mutantes. Nós mesmos somos realmente, por breves instantes, o ser primordial e sentimos o seu indomável desejo e prazer de existir (Nietzsche, 2005, p. 17).

Assim, está claro que essa aceitação está associada ao eterno retorno e que a perspectiva Dionisíaca, é assim uma de superação do niilismo sem ressentimento. No caso da canção de Aquino (1976) encontramos em seu último estrofe o seguinte: “Por isso agora o que eu quero é dançar na chuva, não quero nem saber de me fazer, vou me matar. Eu vou deixar um dia a vida e a minha energia, sou um castelo de areia na beira do mar”. A ideia de fugir das preocupações e “dançar na chuva” significa fazer o que realmente lhe dar prazer, atira-se na vida e não se angustiar ou ter ressentimentos por preocupações que estão além de você. E aqui parece encontrarmos o espírito Dionisíaco em “Nuvem passageira”, Hermes Aquino não busca uma ordem ou algo permanente, e sim uma vontade de viver, a saber da fluidez da vida e do mundo. A rejeição da estabilidade é uma característica Dionisíaco. E isso é ainda mais perceptível na canção em seus últimos versos quando o autor deixa claro que vai um dia deixar a vida e que a vida não pode ser negada e sim vivida, sem arrependimento. Além de mais uma vez reforçar a metáfora do castelo de areia pra simbolizar a ruína, a brevidade da vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos que a canção *Nuvem passageira*, de Hermes Aquino possui diversos aspectos da filosofia nietzschiana. Ao utilizar metáforas como *nuvem* e *crystal* simboliza a fragilidade da vida e a sua impermanência, associando ao conceito do eterno devir de Nietzsche. Além disso, Hermes ainda enfatiza a recusa de verdades fixas e a aceitação da fluidez ao usar mais uma vez metáforas como a do *castelo de areia*, e a aceitação da fluidez da existência reforçam a crítica que o nosso pensador alemão realiza com relação à metafísica ocidental. Paralelamente, a música expressa um *amor Fati*, ao aceitar a transitoriedade da vida sem lamentações, e engloba o espírito *Dionisíaco*, ao abraçar a imprevisibilidade da vida.

Sendo assim, podemos afirmar que *Nuvem passageira* além de transmitir sua mensagem poética sobre a condição humana, também leva um fortíssimo conteúdo filosófico que consegue dialogar e ter uma grande aproximação com a filosofia de Nietzsche. Tal percepção demonstrar como a música pode ser um poderoso meio de expressão de diversos conceitos e conteúdos de Filosofia, tornando temáticas mais próximas e acessível ao público por meio da arte.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Hermes. **Nuvem passageira**. RCA Victor, 1976.
 MARTON, Scarlett. Nietzsche. In: PECORARO, Rossano (org.).
Os filósofos: clássicos da filosofia. v. II, Kant a Popper.
 Petrópolis: Vozes, 2008. p. 181-205.

MELO NETO, João E.T. **10 lições sobre Nietzsche**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2023.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. 6. ed. Tradução: Alfredo Margarido Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**. Tradução: Arthur Morã. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

CAPÍTULO 7

DIREITO NATURAL E ONTOLOGIA: LEO STRAUSS E O RESGATE DA PERGUNTA SOBRE O SER

Elvis de Oliveira Mendes

*"A natureza é anterior a toda tradição e, nesse sentido,
mais venerável que toda tradição"*
Leo Strauss

INTRODUÇÃO

Neste texto, ofereço uma interpretação original da proposta de Leo Strauss quanto ao retorno ao caráter *zetético* da filosofia antiga, especialmente da filosofia política clássica. Minha hipótese é que a recuperação da ideia de direito natural clássico, conforme defendida por Strauss, consiste na retomada de uma ontologia fundamental, capaz de viabilizar uma reflexão que transcenda tanto o evento histórico quanto os limites impostos pelos contextos. A meu ver, Strauss busca reanimar uma postura intelectual genuinamente comprometida com a compreensão das coisas mesmas e dos fenômenos, para além da mera construção teórica. Nesse sentido, o que está em questão não é apenas a recuperação da filosofia política antiga, mas a continuidade do modo de vida filosófico, enquanto uma experiência que se dis-

tingue tanto do modelo teórico-científico predominante na contemporaneidade quanto das convenções ancoradas nas visões de mundo.

Na primeira parte desta investigação, examinarei como a descoberta da natureza é fruto da reflexão filosófica, sendo a própria noção de direito natural uma derivação direta da filosofia. Assim, o direito natural configura-se como uma forma de apreensão racional dos valores conforme a natureza. Serão também analisadas a retomada da distinção entre *physis* (Natureza) e *nomos* (Convenção), bem como a reconsideração de que ambos são igualmente essenciais à vida, embora sirvam à vida de maneiras distintas. Na segunda parte, argumentarei que Strauss, ao buscar resgatar elementos centrais do pensamento clássico, retoma a compreensão aristotélica da filosofia política como uma Filosofia Primeira, diretamente voltada para os aspectos concretos da vida em sociedade, e que, por isso mesmo, ultrapassa os limites da simples teoria. Por fim, a última parte desta análise será dedicada ao exame central do conceito de natureza. Mostrarei que o retorno de Strauss à filosofia política clássica ocorre, fundamentalmente, por meio do reavivamento da concepção antiga de natureza e de sua articulação com uma reflexão ontológica sobre o Ser.

A FILOSOFIA POLÍTICA E A DISTINÇÃO ENTRE *PHYSIS* E *NOMOS*

Para Strauss, a decadência, ou mesmo a completa obsolescência da filosofia política na era contemporânea, decorre da perda de sua função originária, qual seja, a preocupação axiológica com a ordem melhor ou mais justa possível para todas as socie-

dades e em todos os tempos. Essa preocupação transcende os valores tomados como certos em contextos históricos ou culturais específicos, os quais são, em última instância, convencionais e marcados pela historicidade de cada tempo presente. Na perspectiva straussiana, somente por meio da restauração do status da filosofia como um tipo de conhecimento legislador, capaz de julgar tanto os limites da política quanto os da própria racionalidade, é possível recuperar a confiança na filosofia e na ciência em seu sentido originário, isto é, como formas de conhecimento que ultrapassam o senso comum.

Tanto a filosofia política quanto a política existem para responder a uma questão fundamental, trata-se de uma indagação sobre o Ser que pode conduzir ao *dever-ser*. A filosofia política, entretanto, distingue-se por buscar compreender o “Ser” como condição de possibilidade para determinar o que é mais justo em qualquer tempo e lugar, e o *dever-ser* como o esforço por responder à pergunta sobre a melhor forma de vida, isto é, sobre qual seria o modo de vida mais feliz. A política, por sua vez, embora tenha uma pretensão mais modesta, não é menos relevante, pois é indispensável à vida cotidiana de homens e mulheres comuns e à preservação da ordem civil. Sua função principal é decidir o que é melhor aqui e agora, orientando-se pelas visões de mundo e pelas convenções vigentes, que constituem sua principal fonte de verdade¹.

Esses aspectos são examinados por Strauss no terceiro capítulo de *Natural Right and History*, no qual ele traça uma espécie de genealogia do direito natural. Strauss sustenta que a filosofia e a ideia de natureza são coetâneas, pois foi somente com o sur-

¹ Cf. Strauss, 1992, p. 17-18.

gimento da filosofia que a natureza pôde ser descoberta como um princípio distinto das convenções e da opinião. Dessa forma, o direito natural, entendido como a convicção de que o justo e o injusto por natureza podem ser discernidos pela razão humana, só se torna possível com o advento da filosofia ou da ciência política em sua forma clássica². Em outras palavras, a origem da ideia de direito natural é fruto da descoberta da natureza exercida pela filosofia. De fato, a atitude radical do filósofo em sua busca das causas primeiras e das origens da totalidade por meio do questionamento sobre o todo, conduz à suspeita em relação a qualquer tipo de autoridade ou tradição, seja ela mundana ou divina. Assim, a filosofia é a negação do caráter ancestral de toda autoridade, pois ela tende a questionar a autoridade ancestral em sua busca de compreensão do Ser das coisas mesmas, que só pode ser achado na natureza³.

Diante disso, dado que a filosofia busca a compreensão efetiva do Ser e da natureza mesma de todas as coisas por meio do estudo de suas causas originárias, a filosofia é o estudo das coisas primeiras. Nesse sentido, a filosofia é o oposto da sabedoria ancestral e da tradição, pois essa última é dependente da narrativa e de um processo de audição e aceitação obediente do que é narrado. Por outro lado, a filosofia pretende fundamentalmente desvelar a verdade, sua pretensão é pôr luz sobre os fenômenos e descobrir sua natureza, o que se contrapõe completamente ao caráter narrativo da tradição que se impõe enquanto detentora da verdade. Levado a cabo a interpretação straussiana, esse seria o motivo pelo qual não há uma palavra para *natureza* na

² Cf. *Id.*, 1965, p. 81-82.

³ Cf. *Ibid.*, p. 83.

Bíblia, o que pode ser compreendido primeiro como a negação do direito natural, segundo, como uma proibição da própria Filosofia. Embora seja verdadeiro que a religião possa adaptar o direito natural para interesses teológicos, como foi comum no contexto do pensamento católico medieval, em sentido *stricto*, religião e direito natural são antagônicos⁴, pois a religião está sempre sustentada em uma verdade revelada que é acessada por meio de uma narrativa ancestral que envolve o contato direto dos homens com o divino em uma era primordial.

O que desejo esclarecer aqui é que a religião não depende do direito natural, pois este se ocupa da busca pelo que é bom e justo por natureza, isto é, algo que transcende qualquer convenção social ou autoridade ancestral fundada pelas narrativas. A religião, por sua vez, baseia-se na crença na revelação divina, sustentando-se na verdade antiga revelada por um Deus todo-poderoso ou pelos deuses aos homens em um tempo distinto do nosso. Assim, o direito natural, enquanto busca do que é bom e justo por natureza e para além de qualquer verdade narrada ou contrato social, possui um caráter atemporal que reflete necessidades humanas naturais, independentemente do tempo ou lugar, já que certos problemas são permanentes e inerentes à condição humana. Assim, para Strauss, a origem e a necessidade do direito natural residem justamente na exigência de tornar inteligíveis as coisas humanas por meios puramente humanos, isto é, por aquilo que nos diferencia dos demais animais igualmente lançados no mundo: o uso da razão. Embora Strauss não defendesse a existência de um *telos* ou sentido pré-estabelecido para a vida humana, o direito natural surge como um instrumento que pos-

⁴ Cf. Strauss, 1965, p. 85-86.

sibilita a vida em sociedade, visto que somos animais simbólicos, capazes de construir mundos repletos de sentidos criados por nós mesmos. Em síntese, o direito natural, nessa perspectiva, atua como um criador de sentido para a vida humana em sociedade.

O que está em jogo aqui é a distinção entre *physis* e *nomos*. De fato, esta distinção fundamental para Aristóteles é retomada por Strauss e implica na demonstração de que o cultivo das virtudes morais ou cívicas que alicerçam o *nomos* são desenvolvidas em alto grau através do hábito, portanto, não são resultantes da investigação ou atividade teórico-científica⁵. Nesse sentido, o próprio Strauss afirma que, “este *nomos* pode estar de acordo com a razão, mas não é como tal ditado pela razão. Constitui a esfera das coisas humanas ou políticas por ser seu limite ou seu teto”⁶. Essa afirmação condiciona as coisas políticas a um tipo de sabedoria prática, do contrário, não só a política, mas a própria vida seria dependente da teoria.

Sendo assim, as virtudes morais ou a sabedoria prática característica do *nomos* está à serviço da cidade, ela possui um cunho totalmente político. Por outro lado, a virtude do filósofo se

⁵ A esse respeito, é importante destacar que essa distinção remonta a um período anterior a Aristóteles, de fato, os sofistas já a haviam formulado em termos semelhantes. No entanto, Leo Strauss escolhe centralizar sua análise em Aristóteles, possivelmente por dois motivos. O primeiro parece residir no fato de que, segundo a interpretação de Strauss, Aristóteles é o verdadeiro fundador da ciência política enquanto disciplina autônoma. Foi ele quem conferiu à política uma estrutura lógica própria, elevando-a à condição de ciência, e não de uma ciência qualquer, mas da mais importante, já que caberia a ela determinar quais outras ciências deveriam ser cultivadas na *pólis*. Ver isso em: STRAUSS, L. *The city and man*, 1992, p. 21. O segundo motivo parece ser pelo fato de que os sofistas “reduziram a política a retórica”, acreditaram na “onipotência do discurso”, ao ver de Strauss, “os sofistas se tornaram cegos a severidade da política” (Cf. *Ibid.*, p. 23).

⁶ Strauss, 1992, p. 26.

direciona genuinamente para outro caminho, o que é mais importante para o *nomos* não é o mais importante para o filósofo. Considerado que a virtude moral necessária à sociedade é um tipo de virtude vulgar que exerce papel fundamental para a multidão, a virtude pretendida pelo filósofo só pode ser alcançada pela razão resultante da contemplação das leis da *physis*. Ao constatar que a natureza não está a serviço dos seres humanos, e que possui uma razão intrínseca muito superior à razão humana usada no campo das coisas práticas, é possível perceber que, o que o filósofo busca não é necessariamente saudável para cidade. Portanto, a distinção entre *physis* e *nomos* além de mostrar a diferença entre as necessidades da política (*nomos*) e as necessidades do espírito (*physis*), ela nos conduz a entender a diferença entre a vida do indivíduo comum que deve buscar a virtude moral baseada nas convenções e o modo de vida filosófico⁷, baseado na contemplação e na busca de compreensão da totalidade por meio do livre pensamento. Com efeito, Strauss segue a orientação de Aristóteles ao buscar a separação adequada entre *physis* e *nomos*, ainda que o objeto de ambos seja o mesmo, pois a investigação exercida pelo filósofo autêntico ou pelo cientista em direção a uma compreensão consistente e racional da natureza gera incredulidade em relação à verdade ancestral, a natureza é compreendida como o contrário da convenção⁸. Sobre isso, Strauss explica que:

A descoberta da natureza ou da distinção fundamental entre natureza e convenção é a condição necessária para o surgimento da ideia de direito natural. Mas não é a sua condição

⁷ Cf. *Ibid.*

⁸ Cf. *Id.*, 1965, p. 90.

suficiente: todo bem pode ser convencional. Este é precisamente o tema da controvérsia básica da filosofia política: existe algum direito natural? Parece que a resposta que prevaleceu antes de Sócrates é a negativa, ou seja, a visão que chamamos de “convencionalismo”. Não é de se surpreender que os filósofos tenham se inclinado primeiro para o convencionalismo. O direito se apresenta, para começar, como idêntico à lei ou costume ou como um caráter dele; e o costume ou convenção vem à vista, com o surgimento da filosofia, como aquilo que oculta a natureza⁹.

Como é possível perceber, Strauss identifica o direito natural com a filosofia enquanto busca dos fundamentos, exatamente como o oposto da convenção. Está posto aqui a distinção entre lei e direito, isto é, a constatação de que as necessidades da política são maiores e mais urgentes que as necessidades filosóficas¹⁰. Para Strauss, o convencionalismo apresenta uma natureza ambígua. Por um lado, é essencial para a preservação de uma atmosfera que protege a vida, sustentada pela opinião e pela crença em certos valores ou dogmas públicos. Ele orienta a existência da maioria das pessoas, que, devido ao seu temperamento, não conseguem suportar o vazio de uma vida desprovida de sentido. Por isso, é benéfico que elas acreditem nas verdades convencionais, ou, como Strauss sugere, nas chamadas “mentiras nobres”. Por outro lado, essas “verdades” são apenas úteis, mas não são nem verdadeiras em si, nem possui suas bases na natureza. As verdades da natureza são mortais e inumanas, insuportáveis

⁹ Cf. Strauss, 1965, p. 93.

¹⁰ Cf. *Id.*, 1992, p. 23-24.

para a maioria dos indivíduos¹¹, e em relação às sociedades, essas verdades trariam o caos.

Assim, o tema do convencionalismo é importante porque ele está no centro da crítica straussiana ao direito natural moderno. Enquanto os antigos viam no convencionalismo uma forma de manutenção da vida em sociedade, não apenas isso, mas o modo ordinário de organização social, os modernos enxergaram nas convenções o principal meio de compreensão do que é o humano, a partir de sua historicidade. Isso tornou a busca de compreensão das coisas humanas um estudo histórico antropológico, capaz apenas de captar as verdades de cada tempo, dada a efemeridade das culturas e dos costumes. Isso ocorre justamente porque o *nomos* não existe para cumprir um *telos* na natureza, mas existe em si, totalmente fora da vida filosófica já que é o oposto da natureza. Assim, de acordo com Strauss, os modernos fizeram da convenção a regra geral, rebaixaram, corromperam e desacreditaram completamente o objetivo da filosofia política ao abandonar o questionamento sobre o Ser, na direção de uma filosofia política meramente descritiva de acordo com os exemplos da história.

Em outras palavras, a diferença fundamental entre o direito natural clássico e o direito natural moderno, conforme destaca Strauss, reside no ponto de partida de cada um. O direito natural clássico, parte do pressuposto de que o ser humano, por meio da razão que lhe é própria, é capaz de discernir qual o regime ou modo de vida mais justo, bem como as atitudes que podem conduzi-lo à justiça, independentemente da moralidade dominante ou das convenções sociais de sua época, incluindo os contratos

¹¹ Cf. *Id.*, 1965, p. 102-103.

aos quais esteja vinculado. Por isso, trata-se de um direito trans-social, trans-histórico e trans-moral, pois transcende qualquer cosmovisão, seja ela de caráter civil ou religioso. Por outro lado, o direito natural moderno, embora também vise à justiça e à melhor forma de organização social, encontra-se comprometido com a moral vigente, moldada pela opinião e pelos preconceitos próprios de cada tempo e lugar. Tal comprometimento resulta em uma certa desconfiança na capacidade da razão de alcançar verdades que transcendam as necessidades humanas imediatas, ou seja, que estejam além das circunstâncias históricas e culturais.

Essa antropologia negativa faz do direito natural moderno um tipo de compreensão bastante despretensiosa, no que se refere às possibilidades dos indivíduos e das sociedades. Para Strauss, a constatação da grande variedade de códigos morais e possibilidades éticas conduz o direito natural moderno ao fracasso, já que ele se sustenta na tentativa de dizer “o que é o homem”, como ele vive e quais remédios para seus vícios e impulsos naturais. Nesse sentido, o abandono da crença de que é possível existir indivíduos virtuosos causa a depreciação da ideia de virtude e da busca do melhor regime. De fato, o rebaixamento do ideal da filosofia política conduziu a um tipo de realismo político tão agudo, que a própria experiência da contemplação se perde diante da urgência em direção à ação. Um dos resultados disso é que, a vida ativa ou política até então vista como menos importante, se esforçou para tornar a filosofia política uma atividade engajada com os acontecimentos de seu próprio tempo e lugar. Com isso, a reflexão sobre o Ser das coisas políticas foi substituída pela crença na transformação das coisas políticas, o que envolve a crença na transformação da própria natureza mesma do humano.

A FILOSOFIA POLÍTICA COMO “FILOSOFIA PRIMEIRA” E O SENTIDO DE UMA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

A política é o espaço da ação, da mudança, das disputas e dos conflitos. No entanto, para Strauss, o verdadeiro problema de uma filosofia politicamente engajada é que, na prática, nenhuma filosofia ou teoria é capaz de transformar o mundo. Isso se deve ao fato de que as questões ligadas à vida cotidiana, seja a simples sobrevivência, ou os desejos, tanto dos indivíduos comuns quanto dos estadistas, são de natureza muito distinta daquelas que preocupam a Filosofia ou o que esta busca compreender. Assim, mudar o mundo exigiria, antes de tudo, transformar a própria natureza humana. Nesse sentido, ao tentar converter a filosofia política em um instrumento de solução das mazelas humanas, ela teria se tornado uma forma de saber colonizador, ao propor uma visão única de bem comum, ignorando a diversidade inerente à condição humana.

Essa homogeneização desconsidera a complexidade do fenômeno político, que é marcado justamente pela pluralidade e pela imprevisibilidade, tornando-o, em grande medida, resistente a qualquer sistematização teórica definitiva. Segundo Strauss, esse tipo de abordagem desemboca, inevitavelmente, em experiências totalitárias. Trata-se do resultado prático de uma visão de mundo que, ao abandonar a reflexão sobre o Ser, submeteu a razão a um engajamento ideológico, voltado à construção de um *novo mundo*, projeto típico de teorias marcadas por uma compreensão puramente determinista da realidade.

Dito isso, e para não me alongar em demasia nessas digressões, retomo o tema central. Embora Strauss defenda a validade do direito natural clássico, ainda que ele não se apresente

de forma explícita na literatura clássica, ele reconhece que não existe um único modelo de direito natural clássico que se imponha como universal. Pelo contrário, Strauss aponta a existência de diversas abordagens e interpretações do direito natural no pensamento pré-moderno¹². Não é minha intenção, neste momento, desenvolver uma explicação detalhada sobre as características de cada tipo de direito natural, pois esse não é o foco principal deste estudo. O que pretendo, antes, é sustentar a hipótese de que a proposta de retorno formulada por Strauss consiste, a meu ver, no resgate de uma ontologia, isto é, de uma postura investigativa voltada para o Ser das coisas e seu papel axiológico, como aspecto fundamental da filosofia política autêntica. De fato, o direito natural clássico surge como uma interpretação fundada na leitura do mundo antigo, isto é, na maneira como os pensadores clássicos compreendiam e abordavam o fenômeno do político. Essa orientação é perceptível já no início do quarto capítulo de *Natural right and history*, onde Sócrates é apresentado como o fundador da filosofia política¹³. Sobre isso, vale dizer que para

¹² Na interpretação de Strauss, há três tipos de direito natural pré-moderno, quais sejam; o socrático-platônico, o aristotélico e o tomista. Além do estoico que Strauss considera conectado ao socrático-platônico. Ver sobre isso, Ibidem, p. 146. Isso nos permite compreender que, na perspectiva de Strauss, o próprio direito natural possui um certo grau de relatividade. Diferentemente de interpretações apressadas que veem em sua proposta de retorno ao direito natural uma defesa intransigente de verdades universais e imutáveis, essa leitura contraria o que Strauss afirma em diversos trechos de *Natural right and history* (1965). Ao contrário, é precisamente pela existência de uma pluralidade de valores e modos de vida que se torna necessário estabelecer um parâmetro orientador. Tal parâmetro, contudo, não é absoluto, mas varia conforme a sociedade, a cultura, o tempo e o lugar.

¹³ Em *The city and man*, 1992, p. 21, Strauss contradiz essa afirmação, compara os modos e desenvolvimentos das filosofias políticas de Sócrates, Platão e Aris-

Strauss, o feito de Sócrates foi possível por meio de sua atividade incansável de questionamento sobre as coisas mais básicas que envolviam a vida dos cidadãos na *polis*. Ora, se para Strauss o direito natural só é possível enquanto resultado da descoberta da natureza exercida pela filosofia, mais precisamente da filosofia política, Sócrates é também o fundador da tradição do direito natural¹⁴, pois foi capaz de proporcionar uma experiência *noética* que visava transcender as convenções.

Nesse sentido, o que se mostra verdadeiramente importante para a minha interpretação é que, Strauss ao afirmar que Sócrates funda a filosofia política, e assim, torna possível o direito natural por meio de um questionamento ininterrupto sobre as coisas humanas a partir de uma questão básica do senso comum; “o que é?” Que resulta, por sua vez, em um questionamento radicalmente filosófico sobre o “Ser”, ou a natureza das coisas humanas, Strauss nos conduz a compreender que o direito natural só é possível enquanto resultado da pergunta sobre o Ser, isto é, a pergunta genuína sobre a natureza ou a essência mesma de todas as coisas. O próprio Strauss afirma que “a pergunta de Sócrates é ontológica, foi assim que ele trouxe a filosofia do céu

tóteles. Sobre essa mudança, é possível compreender que, na interpretação de Strauss, Sócrates inaugura um tipo de questionamento radical característico da filosofia política, embora esse tipo de indagação não se preste diretamente à vida política prática. Nesse sentido, é Aristóteles quem torna viável a “aplicação” da reflexão filosófica à política, conferindo-lhe um horizonte racional. Ainda sobre isso, Strauss observa que “no que diz respeito às coisas políticas, Aristóteles atua diretamente como professor de muitos legisladores ou estadistas, de maneira indefinida, aos quais se dirige coletiva e simultaneamente”. Por isso, a filosofia política aristotélica assume um caráter mais científico e, em certa medida, edificante ou prudencial, contrastando com o viés corrosivo, subversivo e profundamente questionador do pensamento socrático.

¹⁴ Cf. Strauss, 1965, p. 120.

à terra”¹⁵. Com base nisso, é possível dizer que a filosofia política e o direito natural clássico do qual Strauss pretende recuperar é uma ontologia fundamental, como se pode perceber na passagem a seguir:

Sócrates desviou-se de seus predecessores ao identificar a ciência do todo, ou de tudo o que é, com a compreensão de “o que é cada um dos seres”. Pois “ser” significa “ser algo” e, portanto, ser diferente de coisas que são “outra coisa”; “ser” significa, portanto, “ser uma parte”. Assim, o todo não pode “ser” no mesmo sentido em que tudo o que é “algo” “é”; o todo deve estar “além do ser”. E, no entanto, o todo é a totalidade das partes. Compreender o todo significa compreender todas as partes do todo ou a articulação do todo. Se “ser” é “ser alguma coisa”, “o ser de uma coisa”, ou a natureza de uma coisa, é primariamente seu Quê, seu “modelo” ou “forma” ou “caráter”, que se distingue em particular daquele de que veio a existir¹⁶.

Deste modo, ao explorar o questionamento sobre o Ser das coisas mesmas, segundo Strauss, Sócrates descobriu a importância do senso comum e pôde mostrar o caráter problemático do desvelamento da natureza. Por um lado, sua filosofia se configura enquanto uma dialética entre o que é natural e compreendido apenas pela razão por via do questionamento. Por outro lado, é resultado da mera opinião construída pelo hábito quase sempre irrefletido baseado nos preconceitos (as verdades dadas). Além disso, a afirmação de que o retorno ao direito natural clássico em Strauss deve ser compreendido como o retorno a uma ontologia

¹⁵ Strauss, 2021, p. 534.

¹⁶ *Id.*, 1965, p. 122-123.

se dá em um sentido específico de ontologia. De fato, o próprio Strauss não faz muito uso do termo, mas o que está em jogo é que ele entendia que “em sua forma original, a filosofia política amplamente compreendida é o núcleo da filosofia, ou melhor, ‘a filosofia primeira’” (*The first philosophy*)¹⁷. Assim, se a *Filosofia Primeira* é aquela que se pergunta sobre o Ser das coisas, é possível concluir que a proposta de Strauss é de retorno a uma ontologia.

Tal questão implica desdobramentos metafísicos; entretanto, esse não é o caminho que Strauss deseja seguir em sua proposta de resgate. Conforme ele próprio reconhece, “a sabedoria humana é conhecimento da ignorância: não há conhecimento do todo, mas apenas conhecimento das partes, portanto, apenas conhecimento parcial das partes, assim, não há transcendência inqualificável”¹⁸. De fato, Strauss não demonstrava muita simpatia por grandes sistemas filosóficos, pelo motivo de que o resultado desses sistemas é o dogmatismo. Strauss enxergou nesse aspecto, o grande inimigo da atividade filosófica enquanto livre pensamento. Assim, a considerar que o estatuto ontológico do todo se confronta com as diversas partes, o termo ontologia aqui deve ser compreendido enquanto uma direção intelectual, isto é, uma forma de lidar com a reflexão sobre as *questões perenes*.

Acerca disso, vale lembrar o impacto exercido pelo pensamento de Edmund Husserl e Martin Heidegger sobre Strauss. Neste aspecto, há concordância com Husserl em sua pretensão de “criar uma ontologia a partir da evidência pura”¹⁹, contrapon-

¹⁷ *Id.*, 1992, p. 20.

¹⁸ Strauss, 1992, p. 20.

¹⁹ *Id.*, 1970, p. 173.

do o uso do termo ontologia no sentido presente na tradição da metafísica. Assim, considero aqui o uso do termo ontologia fundamental no sentido dado por Heidegger, que tendo avançado nesse tema afirma que, “a ontologia só é possível como fenomenologia”²⁰. Embora tanto Heidegger quanto Strauss defendam um retorno ao modo antigo de filosofar, buscando revitalizar um experimento de pensamento radical que supere as propostas modernas, cada um traça um caminho distinto. Heidegger foca sua reflexão na historicidade radical do ser humano, concebendo-o como fruto do solo onde está inevitavelmente enraizado em sua mundanidade (*Weltlichkeit*), isto é, na cultura específica de um tempo e lugar. Já Strauss, sem negar essa historicidade radical, identifica nela justamente a necessidade de ir além da historicidade condicionada pelo tempo e pelo espaço. Dessa forma, ao buscar na história da filosofia política a essência do fenômeno do político e as questões humanas que se repetem ao longo dos diferentes períodos históricos, Strauss vê o Ser como um mistério que impede a ciência moderna de alcançar uma compreensão completa. Isso permite o modo de vida filosófico baseado na busca pela compreensão de questões fundamentais²¹. Portanto, se a destruição ou refundação da ontologia proposta por Heidegger se dá à luz da problemática da temporalidade (história), a retomada da ontologia pelo direito natural proposta por Strauss se dá por meio da reflexão das questões perenes enquanto forma de investigação dessas questões, com objetivo de superar a mera convenção marcada pela grande variedade de culturas. Com isso, é possível compreender com certa clareza que o direito natural

²⁰ Heidegger, 1996, p. 31.

²¹ Strauss, 1965, p. 32-33.

clássico não pretende ser uma doutrina pronta e acabada que busca se tornar uma espécie de verdade única que se impõe à diferentes cosmovisões, definitivamente não se trata disso. Sobre esse ponto, o próprio Strauss explica que:

Pode-se dizer que a variedade de noções de justiça refuta a afirmação de que há direito natural, se a existência de direito natural requer o consentimento real de todos os homens em relação aos princípios do direito. Mas aprendemos com Sócrates, ou com Platão, que o que é necessário não é mais do que um consentimento potencial²².

Como pode ser visto, o que está em jogo é a necessidade de se encarar as contradições intrínsecas em busca de uma compreensão verdadeira do problema, que não fique presa aos condicionamentos de tempo e lugar. O segundo ponto importante é que, a proposta de Strauss não pretende dizer que o resgate da filosofia política clássica por meio do direito natural funcionará enquanto mecanismo de resolução dos problemas políticos de nosso tempo, dado que o próprio Strauss explicita o caráter totalmente experimental de sua abordagem. Sobre isso, ele afirma que, “não há garantia de que a busca por uma articulação adequada vá além da compreensão das alternativas fundamentais ou que a filosofia vá legitimamente além do estágio de discussão ou disputa e alcance o estágio de decisão”²³.

Ainda nesse mesmo sentido, insistirei nos esclarecimentos desses pontos que julgo importantes para a compreensão geral da hipótese a ser sustentada aqui. Assim, avançaremos em dire-

²² Strauss, 1965, p. 125.

²³ *Ibid.*, p. 125. Strauss menciona isso também em: STRAUSS, L. *Reason and Revelation*, p. 148.

ção a mais dois aspectos seminais da reflexão straussiana. O terceiro ponto se refere à impossibilidade do melhor regime existir de fato. Ora, sobre isso, Strauss explica que, “o melhor regime, que está de acordo com a natureza, talvez nunca tenha existido; não há razão para supor que exista agora; e pode nunca se tornar real. É de sua essência existir no discurso o que é distinto da ação”²⁴. Algo bastante semelhante é dito sobre a possibilidade da cidade justa, ou mesmo da diferença do ideal da cidade justa e da própria ideia de justiça. Em seu comentário sobre Platão, Strauss afirma que a cidade justa é impossível assim como a justiça em si é impossível, porém, a justiça em si pode existir no discurso, isto é, enquanto ideia, mas que na prática é algo improvável²⁵. Em *The City and Man*, Strauss novamente aponta para a impossibilidade da “cidade feliz”, ao analisar o que Aristóteles diz em sua *Política*, percebe que o tipo de felicidade mais alta só é possível na vida contemplativa, isto é, está no âmbito individual, mas a maioria dos habitantes da cidade não vivem de forma contemplativa, sendo assim, “é possível existir seres humanos da mais alta excelência” mas “não há exemplos de cidades excelentes”, o que mostra que a cidade feliz ou o melhor regime só é possível enquanto fruto da abstração, só existe no discurso²⁶.

A incredulidade de Strauss em relação à possibilidade da aplicação mundana do direito natural clássico e seu potencial político prático, pode ser percebida tanto em seus textos oficiais, quanto também numa carta de 1932, nela o jovem Strauss afirma que, “o ideal grego não pode ser o ideal”²⁷. Isso revela que a

²⁴ Strauss, 1965, p. 139.

²⁵ STRAUSS, L. Plato. In: CROPSEY, J.; STRAUSS, L. 1987, p. 55.

²⁶ *Id.*, 1992, p. 49.

²⁷ Carta de 30 de dezembro de 1932, endereçada ao seu amigo Karl Löwith. Con-

retomada de uma experiência de pensamento desenvolvida pelos gregos não é um retorno às estruturas de organização, ou aos valores da Antiga Grécia. A análise dessas passagens é fundamental para compreender que não há, (pelo menos no que pode ser acessado por vias analíticas de sua obra) nenhuma crença de que a sua proposta de retorno aos antigos tenha fins práticos ou políticos. O próprio Strauss trata esse tipo de visão, de que tenha havido no passado, ou que haverá no futuro alguma sociedade perfeita que viva de acordo com a natureza uma “utopia”. Portanto, o melhor regime só é possível em relação à contemplação (natureza), e só pode ser pensado enquanto categoria e não em relação ao que existe (história).

Dito isto, desembocamos no quarto ponto, que possui conexão direta com o terceiro, pois trata da impossibilidade do “governo dos sábios”. Sobre isso, o retorno de Strauss está distante de qualquer tipo de romantismo ou ideal idílico acerca da experiência da política grega. Strauss adverte que a sabedoria genuína, ou a Filosofia por sua radicalidade não serve de remédio para os problemas da vida política, pois existe um abismo intransponível entre as visões dos filósofos e os anseios da multidão²⁸. Nesse sentido, Strauss enfatiza que o sábio não pode governar a multidão nem pela força e nem pelo poder de seus argumentos, de fato, a falta de discernimento da multidão sobre as questões do Ser torna totalmente inútil todos os artifícios persuasivos da linguagem filosófica. Ademais, no que se refere ao campo dos valores, o que é natural e bom para o cidadão comum pode indignar

ferir em: STRAUSS, L. 2001, p. 614.

²⁸ Ver sobre isso: Strauss, 1992, p. 31-32.

o filósofo, enquanto o que é mais importante para este, pode ser motivo de revolta para os cidadãos comuns que vivem de acordo com os costumes e valores da tradição²⁹.

Para ilustrar esse antagonismo, Strauss usa as personagens presentes na *República* de Platão, Sócrates e Trasímaco, de fato, o primeiro representa o filósofo e o segundo o modo de ser da multidão. No diálogo em questão, Trasímaco exerce um tipo de realismo que é fruto das relações de poder efetivas da *polis* e da visão de mundo prática de seus concidadãos. Sua indignação revela o quanto a visão do filósofo termina por parecer deslocada da realidade. Strauss lança luz sobre a visão de Trasímaco justamente para mostrar que, ele é o único que apela a um comportamento que aos olhos dos filósofos é julgado como selvagem e violento, mas que está fortemente amparado pela opinião vigente³⁰. Em outras palavras, o que é aceito como respeitável pela multidão de não filósofos é a opinião de Trasímaco sobre a justiça e outros temas importantes para a *polis*, não são as reflexões de Sócrates que conduzem a cidade, muito pelo contrário, devemos sempre nos recordar das motivações para condenação de Sócrates à morte em plena democracia ateniense. Acerca disso, Strauss explica que:

é extremamente improvável que as condições exigidas para o domínio do sábio venham a ser realizadas. O que é mais provável de acontecer é que um homem insensato, venha a apelar para o direito natural da sabedoria e atenda aos desejos mais baixos de muitos, venha a persuadir a multidão de

²⁹ STRAUSS, L. Plato, In. CROPSEY, J.; STRAUSS, L. 1987, p. 56-57. Ver também sobre isso: STRAUSS, L. 1992, p. 52-53.

³⁰ *Ibid.*, 1987, p. 37.

seu direito: as perspectivas para a tirania são mais brilhantes do que as do governo dos sábios³¹.

Essa passagem nos mostra o caráter realista da visão de Strauss em relação às possibilidades práticas do filósofo em contato direto com a sociedade política, tanto no passado quanto na atualidade. Sendo assim, o retorno de elementos específicos da filosofia política clássica, e do que Strauss veio a chamar de “direito natural clássico”, devem ser compreendidos enquanto uma forma crítica do direito natural moderno e da ciência política contemporânea. Nesse sentido, a abertura da querela entre os antigos e modernos possui um caráter especulativo radicalmente filosófico onde a crença no retorno é o que torna possível a própria crítica. Ademais, o que Strauss de fato resgata (pelo menos no campo da crítica) é a perspectiva trágica da filosofia política grega, uma concepção antiga e pagã de natureza da qual a ontologia era seu principal meio de investigação. Tal resgate se dá no campo da filosofia, dado que no campo da vida prática ou da ação política, Strauss admite que o direito natural clássico é nocivo à sociedade política, porque é dependente do aspecto subversivo da filosofia, o que demonstra a necessidade do caráter exotérico da filosofia política³².

Diante disso, o que podemos concluir, ainda que de maneira parcial é que, de acordo com Strauss as exigências do direito natural clássico devem ser equilibradas quando postas em contato com a vida política marcada pela mera opinião irrefletida e seus preconceitos. Sobre isso, ele alerta que, “a vida civil requer um compromisso fundamental entre a sabedoria e a loucura, e isso

³¹ *Id.*, 1965, p. 141.

³² Strauss, 1965, p. 153-154.

significa um compromisso entre o direito natural que é discernido pela razão ou pelo entendimento e o direito baseado apenas na opinião”³³. Assim, é possível perceber que Strauss não propõe nenhum tipo de platonismo político, muito menos demonstra nenhuma crença na possibilidade da restauração das práticas políticas e sociais do passado e suas eventuais benesses. Seu realismo é radical, sua proposta é puramente filosófica e comprometida com o modo de vida filosófico. Evidentemente que o resgate desse tipo de experiência de pensamento e prática filosófica tem contato com a cidade, dado que o filósofo precisa conviver, mas os resultados práticos da recuperação da ciência política clássica em detrimento da concepção contemporânea são totalmente contingentes.

O DIREITO NATURAL CLÁSSICO E A EXPERIÊNCIA DA NATUREZA

167

A proposta de Strauss de retornar ou reavivar a filosofia política clássica por meio do direito natural se realiza através da reabertura da antiga querela entre os antigos e os modernos. É precisamente por meio da comparação com a modernidade e da constatação de uma decadência espiritual do Ocidente que se torna possível redirecionar o olhar para o que os antigos ainda têm a dizer. Em outras palavras, a filosofia política clássica só ganha sentido pleno quando os pressupostos paradigmáticos da modernidade são colocados em questionamento. Nesse contexto, não se pode afirmar com certeza se Strauss tinha essa intenção de forma plenamente consciente; contudo, é possível levantar

³³ *Ibid.*, p. 152.

essa hipótese a partir de sua suposição, especialmente evidente no quarto capítulo de *Natural Right and History*, de que existe, entre os antigos, uma doutrina do direito natural. De fato, tal suposição se desvia consideravelmente da compreensão tradicional tanto da noção de direito natural quanto da forma como os gregos concebiam o político.

Considerado o fato de que não existe uma palavra no grego clássico que corresponda a palavra “direito”, é possível perceber que essa suposição é fruto de um *insight* originalmente straussiano³⁴. Falar de um “direito natural clássico” foge completamente da interpretação convencionalmente aceita da história da filosofia política³⁵. De fato, nos manuais de filosofia, teoria política ou história das ideias políticas é dito que o direito natural é uma criação moderna, já que a própria ideia de direito forjada pelos romanos é muito diferente do entendimento de direito natural moderno, é justamente o seu oposto³⁶. Ora, partindo da constatação de

³⁴ Embora haja um debate historiográfico importante com interpretações já consagradas que afirmam a existência da possibilidade de elementos que possam mostrar que havia algo como um direito natural clássico, Leo Strauss dá um tratamento filosófico que não se acha nesses historiadores. Ver sobre isso: GIERKE, O. *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*. Translated by Ernst Barker. Cambridge University Press, 1934.

³⁵ Consultar sobre isso: HAARSCHER, G. *Philosophie des droits de l’homme*. Université de Bruxelles, 1993. Ver também: FINNIS, J. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

³⁶ Sobre concepções do direito natural entre os romanos, consultar: ROMMEN, H. A. *The Natural Law: a study in legal and social history and philosophy*. Translated by Thomas R. Hanlev. Liberty Fund, 1998. Ver também sobre isso: TUCK, R. *Natural rights theories: Their origin and development*. Cambridge University Press, 1979. Cf. TIERNEY, B. *The Idea of Natural Law. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*. Scholars Press for Emory University, 1997. Dentro do universo dos influenciados por Strauss é possível achar um longo e completo tratamento do tema em: ZUCKERT, M. *Natural Rights and the New*

que Strauss supõe a existência de um direito natural clássico, é fundamental notar que ele o apresenta como uma alternativa frente ao ataque historicista à doutrina do direito natural moderno. Esta, por sua vez, sustenta-se na ideia de que todos os indivíduos, por meio da razão, são capazes de reconhecer o que é justo por natureza, e, assim, distinguir o justo do injusto, o certo do errado, o bem do mal, independentemente da cultura, do tempo histórico ou dos valores predominantes em uma determinada sociedade. Na visão de Strauss, o historicismo é responsável por destruir esse horizonte norteador da experiência humana tipicamente moderna, como é possível perceber na seguinte passagem de *Natural Right and History*:

Todas as doutrinas do direito natural afirmam que os fundamentos da justiça são, em princípio, acessíveis ao homem como homem. Eles pressupõem, portanto, que uma verdade muito importante pode, em princípio, ser acessível ao homem como homem. Ao negar esse pressuposto, o historicismo radical afirma que o *insight* básico sobre a limitação essencial de todo pensamento humano não é acessível ao homem como homem, ou que não é o resultado do progresso ou do trabalho do pensamento humano, mas que é um presente imprevisível do destino insondável³⁷.

Dito isto, enquanto o direito natural moderno está baseado na igualdade entre os indivíduos, no que diz respeito à capacidade de discernir sobre as questões importantes para além da cultura, capaz de se inclinar naturalmente à justiça, os antigos possuem uma compreensão completamente distinta em relação aos

Republicanism. Princeton University Press, 1994.

³⁷ Strauss, 1965, p. 28.

cidadãos da *polis*, pois é a compreensão da própria *physis* que aparece enquanto aspecto decisivo. Para os antigos, a característica essencial da natureza é a desigualdade, daí a necessidade de se inventar a política, pois nem todos os que viviam na *polis* tem o temperamento para pensar ou buscar saber o que é bom por natureza, porque isso exige sabedoria, e há uma diferença substancial entre razão e sabedoria. Todos os humanos são racionais, mas nem todos fazem uso adequado dessa racionalidade (*Akrasia*), isto é, o fato de todos serem racionais não faz de todos sábios. Assim, a igualdade não é algo de mais importante para os antigos, pelo contrário, tratar todos como iguais seria algo até perigoso para a *polis*, já que nem todos possuem talento, habilidades específicas ou mesmo temperamento e interesse para lidar com as questões realmente importantes para a vida da cidade.

O ponto central aqui é que direito e natureza se apresentam como esferas opostas. A natureza não opera segundo contratos ou normas convencionais. No entanto, ao chamar atenção para a existência, ou a necessidade de um direito natural clássico, Strauss busca justamente se apoiar em um aspecto intransponível da natureza: o fato de que ela não depende da razão humana para impor suas regras. A natureza não necessita de acordos ou contratos racionais com os indivíduos para se manifestar de forma soberana. O que é natural segue uma dinâmica própria, que se repete de maneira constante e imutável. Por isso, suas normas são vistas como eternas, situando-se além de qualquer cultura, contexto histórico, valor humano ou prática social, todos elementos sujeitos à mudança. Assim, as regras impostas pela natureza adquirem um caráter superior em relação àquilo que é meramente humano e contingente.

Ora, Strauss não se dedicou a dizer de forma clara e direta o que entendia por “natureza”. No entanto, alguns textos podem de certa maneira e em certa medida delinear sua compreensão sobre isso. Para Strauss, o fato de a natureza possuir uma dinâmica própria que não atende à vontade humana, é um aspecto decisivo que distancia a natureza em relação às culturas que constituem o mundo humano. Nesse sentido, Strauss afirma:

A “natureza” foi a primeira e decisiva e, penso eu, a mais inequívoca descoberta da filosofia. Mas não se compreende o significado do termo natureza se não se tem em mente aquilo de que a natureza se distingue e a que se opõe. Se tudo fosse natureza ou natural, a natureza seria um conceito muito vazio. Os homens que descobriram a “natureza” conceberam a natureza como o oposto da convenção ou da lei. As coisas naturais, eles observaram, são as mesmas em toda parte, mas as convenções variam de país para país, de cidade para cidade. O fogo queima tanto na Pérsia quanto na Grécia, esse fogo queima é necessário; homens são gerados por homens e cachorros por cachorros - essas coisas são necessárias, mas as leis sobre herança, roubo, sacrifícios etc. são convenções³⁸.

Como é possível perceber, Strauss compreende natureza a partir do que não é natural, portanto, “‘natureza’ é um termo de distinção”³⁹, isto é, uma forma de diferenciar as coisas naturais em relação ao que é artificial ou criado humanamente. Embora esse tema possua no pensamento de Strauss um caráter enigmático, se seguirmos algumas pistas dadas em seus textos, podemos especular que Strauss extrai do senso comum, uma com-

³⁸ Strauss, 1988, p. 521.

³⁹ *Id.*, 1965, p. 82.

preensão natural das coisas, numa perspectiva fenomenológica, há também a possibilidade de se afirmar que sua compreensão perpassa pelo caminho da ciência natural, por último, é possível também dizer que Strauss entende natureza como os antigos a entendiam, isto é, enquanto necessidade imutável e inteligível, daí é possível fazer uma conexão direta entre a natureza e os problemas permanentes⁴⁰.

Não é minha intenção oferecer aqui uma resposta definitiva para essa questão, até porque o próprio Strauss optou por deixá-la em aberto, o que revela um traço profundamente filosófico de sua abordagem. Se levarmos em conta a ideia de que há problemas permanentes e que a filosofia deve se comprometer prioritariamente com as perguntas, e não com as respostas, é plausível afirmar que Strauss deliberadamente manteve essa questão, de modo que ela permanecesse aberta à investigação. Em outras palavras, se a pergunta sobre a natureza é compreendida como um dos problemas fundamentais e duradouros da filosofia, e, portanto, da própria condição humana, ela não está destinada a ser respondida de forma conclusiva. Diante disso, minha interpretação é a de que Strauss concebia a natureza como um mistério, como aquilo que está oculto, inacessível, dotado de uma lógica própria que revela, precisamente, os limites do nosso conhecimento e a nossa condição ontológica frente ao mundo.

Assim, se absolutamente nada na natureza é por convenção, isto é, se nada foi fruto de acordo ou negociação, e nada que é natural pertence ao mundo simbólico dos humanos, a natureza não tem códigos ou significados, ela apenas é o que é. Portanto,

⁴⁰ Ler sobre isso: BRUELL, C. The question of nature and the thought of Leo Strauss, *Klesis – Revue philosophique*. 2011, p. 92-101.

tudo que se extrai da natureza é linguagem, portanto, a matemática, a física, a química, a biologia e a razão filosófica são criações humanas totalmente artificiais, fruto de nossa capacidade de denotar e dar sentido às coisas, não há nenhuma mensagem da natureza para nós humanos. É justamente esse caráter indiferente da natureza em relação aos seres que nela habitam que a torna superior, por isso, um conhecimento verdadeiro para Strauss. Peço licença aqui para levantar uma provocação, pois essa compreensão de natureza se choca diretamente com a ideia de decadência presente na crítica straussiana. De fato, se Strauss acreditava em “decadência” seria o menos grego dos filósofos, pois a ideia de decadência ou de crise tal como aparece nos textos de Strauss⁴¹ é uma ideia estranha aos antigos⁴². A ideia de decadência implica uma relação com o passado e uma certa linearidade dos acontecimentos, totalmente oposta à História tal como compreendida pelos Clássicos, isto é, enquanto ciclos naturais onde sempre haverá momentos de ascensão e queda, que se substituem de maneira irresistível e inevitável de acordo com o acaso, justamente por ser natural e totalmente misteriosa para homens e mulheres. Deste modo, se Strauss via a natureza como via os antigos, os termos “crise” e “decadência” para ele, só poderia ser um artifício retórico.

⁴¹De fato, aparece em Strauss tanto a ideia de uma crise do plano político moderno ocidental quanto a ideia de uma crise da razão, ambas diretamente ligadas à “decadência” da filosofia política, ou melhor, à decadência de uma determinada compreensão de filosofia política. Conferir acerca disso em: STRAUSS, L. 1988, p. 14. Ver também: STRAUSS, L. 1989, p. 81-82.

⁴²Pelo menos se considerarmos aqueles que Strauss considera como fundadores da filosofia política clássica, e que estão no centro de sua proposta de resgate dessa experiência antiga de pensamento, como Sócrates, Platão e Aristóteles.

Diante disso, vale dizer que embora não necessariamente uma compreensão do direito natural clássico implique numa aceitação da compreensão antiga de história, somos em alguma medida compelidos a lidar com essa suposta contradição de Strauss, ou então teremos que aceitar que ele recorreu à retórica para sustentar seu ataque aos modernos. Se optarmos pela segunda alternativa, é possível concluir sobre isso que, recorrer a esses termos tipicamente modernos e historicistas, foi a forma que Strauss preferiu para nos convidar a uma experiência de pensamento verdadeiramente radical e não dogmática. É possível especular que Strauss vê em Nietzsche a abertura para uma recuperação da ideia de *physis* tal como compreendida pelos gregos⁴³, a necessidade dessa recuperação se dá de forma central porque vivenciar a filosofia política como um grego exige uma outra compreensão da *physis*. A experiência política dos gregos é a experiência da tragédia, e parece ser essa possibilidade que Strauss entrevê na atitude radical de Nietzsche, o que justifica a escolha do termo *decadência*.

O que parece ser fundamentalmente importante para Strauss na sua proposta de retorno, é que não se trata de afirmar que o resgate do ânimo grego seja possível e necessário para *salvar* o mundo contemporâneo⁴⁴. O retorno de Strauss não possui um caráter salvacionista baseado em nenhuma crença prática ou metafísica. Trata-se justamente do contrário, o que Strauss propõe e eu considero digno de ênfase nessa abordagem, é uma abertura para nos libertarmos dos preconceitos conceituais forjados no seio da modernidade, o que implica uma agenda intelectual de

⁴³ Cf. Strauss, 1983, p. 176-177.

⁴⁴ *Id.*, 1992, p. 11.

transformação no modo de lidar com as questões filosóficas fundamentais⁴⁵. É só enquanto despidos dos preconceitos que podemos de fato, produzir uma investigação sobre a possibilidade da filosofia e da filosofia política que é atemporal, e por ser assim, pode nos servir para compreensão dos problemas permanentes. Isso possui consequências práticas, pois todo ideário intelectual do Ocidente está preenchido por um projeto civilizacional, no entanto, não é a tentativa de reconstrução do modo de viver grego que vai superar os problemas de *nosso tempo*, afinal, os gregos não foram capazes nem de salvar o *mundo deles*, mas é a ideia de Grécia e a ideia de filosofia política clássica que deve ser conservada, já que por mais precário e distante, *nosso ideal* de civilização ainda tem suas bases fundantes presentes naquilo que foi produzido pelos gregos.

Nesse sentido, as mais diversas interpretações da proposta de resgate do direito natural clássico pensada por Strauss, que vem a envolver partidarismos ou servem de base argumentativa para sustentar visões de mundo ou certos tipos de religiosidades, sejam elas políticas ou espirituais demonstram que alguns de seus adeptos ignoraram as advertências feitas pelo próprio Strauss. Vale dizer que isso ocorre tanto com admiradores quanto com detratores. Já na introdução de *Natural right and history*, há afirmações bastante claras sobre isso, onde o autor usa de linguagem um tanto irônica e até pejorativa para advertir sobre os maus usos da ideia de direito natural clássico por seus contemporâneos⁴⁶.

⁴⁵ Ver o que Strauss diz sobre isso em: Strauss, 1989, p. 249.

⁴⁶ Cf. Strauss, 1965, p. 9-10.

De fato, o professor de Chicago adverte que as compreensões disponíveis em “nosso tempo” sobre esse tema, não tocam no ponto central do problema, pois no máximo são capazes de cometer graves anacronismos. Isso leva Strauss a dizer sobre eles que, “todos são homens modernos”⁴⁷. Strauss faz essa afirmação para mostrar que não é possível reviver a política clássica porque esta é “vinculada a uma concepção teleológica do universo”. Portanto, o que está em jogo não é uma compreensão política e social dos gregos, mas a compreensão da própria ideia de *physis*. No entanto, a ideia de que há uma teleologia no universo é negada pela ciência natural moderna, e isso marca profundamente a nossa experiência de mundo. Assim, reviver o direito natural clássico na prática é impossível. Constatado isso, a transformação que Strauss nos convida a fazer é a de se reconstruir a ciência dos antigos, sobretudo, no que se refere ao campo das humanidades, mais especificamente a ciência política, pois seu objeto de investigação é a vida mesma, a vida tanto no sentido político quanto espiritual (subjetivo). Aspecto que os inegáveis avanços das ciências naturais não são capazes de lidar, por serem de uma natureza totalmente diferente.

Deste modo, a compreensão da ideia do direito natural clássico enquanto uma ontologia, isto é, enquanto reflexão fundamental sobre o Ser confere um sentido maior ao resgate de Strauss da filosofia política clássica. Pois, visto que na ótica de Strauss os problemas são sempre os mesmos, porque a natureza humana não muda e o máximo que a filosofia pode fazer é compreender de forma profunda os problemas permanentes⁴⁸, todos

⁴⁷ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁸ STRAUSS, L. Machiavelli, In: CROPSEY, J.; STRAUSS, L. 1987, p. 306.

os avanços técnicos e tecnológicos não significam avanços da humanidade ou do espírito humano. Na verdade, os grandiosos avanços da técnica confundem os seres humanos, pois são compreendidos enquanto avanços humanos, mas os problemas que aprisionam o espírito ainda persistem como a angústia, a violência e o risco da tirania.

Dito isto, poderíamos concluir que Strauss pretendeu desenvolver uma “teoria da natureza” e não uma ontologia, mas essa conclusão se choca com a constatação de que tudo que é natural, primeiro é, o Ser está subsumido na experiência do existir, então toda busca pela natureza das coisas é, em primeiro lugar, busca do Ser das coisas, portanto, uma ontologia. A natureza e o Ser são coetâneos. Além disso, a partir da distinção antiga retomada por Strauss entre conhecimento teórico e conhecimento prático, propor uma teoria da natureza seria dizer que a natureza só pode ser entendida teoricamente, e isso a ciência natural já faz com excelência. Considero assim, que Strauss evoca um outro tipo de relação com a natureza ou com o Ser, uma relação que não se dá nos termos da mera teoria, mas apenas na vivência da natureza, na contemplação, isto é, no modo de vida filosófico.

Em contraposição a essa experiência, o dogmatismo próprio do pensamento moderno alimenta a crença no progresso e se configura como uma paixão arrebatadora, que conduz ao abandono do mundo tal como ele é, em nome de uma fé na transformação da natureza humana. Embora articulado de forma sistemática, esse tipo de conhecimento mostra-se incapaz de contemplar com serenidade os problemas perenes da condição humana. Nesse sentido, Strauss critica a ambição moderna de oferecer soluções definitivas para tais questões. Sua estratégia consiste em colocar em confronto duas concepções antagônicas de filosofia: a antiga

e a moderna. A primeira se fundamenta na prudência e na convicção da superioridade da natureza; a segunda se ancora na crença em uma razão instrumental, voltada à transformação da natureza, do ser humano e do curso da história. Embora Strauss se posicione a favor da filosofia antiga, ele o faz com a consciência de que um retorno pleno a esse modelo não é possível. Seu objetivo, na verdade, é recuperar a centralidade das grandes questões. Ao recorrer ao direito natural clássico, Strauss busca resgatar uma ontologia fundamental, isto é, uma atitude filosófica enraizada no questionamento radical do Ser, que constitui o ponto de partida originário da filosofia. Desse modo, ao contrapor essas duas formas distintas de filosofar, parece que a antiga querela entre fé e razão dá lugar a uma nova disputa: a querela entre antigos e modernos – ou, mais precisamente, entre céticos e crentes no progresso.

Ora, tomar posição nessa querela como Strauss faz, não se trata de dizer qual a sociedade melhor ou pior, mais justa ou injusta, mais feliz ou infeliz. Na verdade, ao comparar o antigo e o moderno, na interpretação straussiana veremos que, a ideia de justiça funciona enquanto mera crença ou uma “mentira nobre”, que pode conduzir os indivíduos a ansiar pela justiça, mas que na prática “a cidade justa é impossível”⁴⁹, já que a natureza é desigual, portanto, a ideia de justiça não tem base na natureza e se considerarmos que para os antigos, a natureza é a norma, o ideal de justiça não passa de mera retórica para manutenção da ordem política na *polis*. Isso nos leva a concluir que o maior ensinamento de Strauss é filosófico e não político ou ideológico. Sua crítica à modernidade funciona enquanto um chamado à prudência, ao

⁴⁹ Strauss, 1992, 127.

anti-dogmatismo e a aceitação de que a razão filosófica quando se torna crente na transformação do mundo e dos homens ela só é capaz de se transformar em sectarismo⁵⁰.

Isso justifica o retorno de Strauss às ideias clássicas, a fim de contrapor o niilismo da ciência social moderna, ele enxerga numa espécie de fenomenologia antiga, livre da escatologia bíblica e da concepção moderna de progresso, a única forma de oferecer uma chave alternativa para a compreensão dos problemas do mundo atual, que são na verdade os problemas permanentes que perseguem o humano como humano sob uma roupagem distinta dada pelos inegáveis avanços da tecnologia e ciência. Nesse sentido, para Strauss, a proposta moderna de se realocar o lugar do filósofo enquanto figura que pensa e decide sobre o melhor e pior para uma sociedade, se configurou enquanto um tipo de racionalismo colonizador, pois desconsidera um aspecto essencial da raça humana, sua pluralidade. Estão aqui dois aspectos da modernidade que Strauss julga demasiado problemáticos para lidar com a desvalorização da filosofia e seu caráter normativo.

Diante disso, pode-se concluir que o retorno de Strauss à experiência do pensamento em sua forma clássica, conforme interpretado neste estudo, deve ser entendido como uma rebelião contra a crença moderna no progresso. Não se trata de restabelecer o *modus operandi* ou os valores que sustentavam a ordem civil na pólis, como já foi mencionado anteriormente, mas sim de um jogo retórico com objetivos filosóficos, que busca impactar diretamente as bases da história das ideias. Ao final, é possível dizer que, a proposta de Strauss oferece um duplo ensinamento: por um lado, sua perspectiva revela a necessidade e a possibi-

⁵⁰ Cf. *Id.*, 2000, 194-196.

lidade de se viver uma existência filosófica como uma escolha consciente, uma decisão; por outro, ele reconhece que a filosofia não invalida a verdade da religião⁵¹. Sendo assim, a busca da verdade por meio da razão, isto é, a filosofia só é possível por via de um ateísmo por proibidade intelectual, que de todo modo, é uma decisão frente às outras formas de vida possível. Por outro lado, o segundo “conselho” de Strauss no tocante à vida do humano enquanto humano, é para “ver as coisas como elas são”⁵². Ao proceder assim, Strauss se revela enquanto um filósofo, subversivo e livre pensador (espírito livre), mas que ao pensar os problemas do humano pensa como “homem comum”.

Por essa razão, o principal motivo do ataque de Strauss ao pensamento moderno e seu retorno à experiência clássica não consiste em uma simples retomada prática, mas sim em um convite à prudência. O pensamento moderno, com seu caráter universalista, mostrou-se incapaz de lidar adequadamente com a pluralidade dos temperamentos e com a desigualdade não apenas entre indivíduos, mas também entre sociedades. Assim, a crítica de Strauss à modernidade funciona como um apelo a um realismo específico (esotérico) que implica o cultivo de uma vida filosófica desprovida de grandes pretensões. Isso porque a religiosidade, os dogmas públicos e as ilusões que sustentam a vida social constituem, na verdade, a única forma viável de manter a coesão coletiva. Por outro lado, o questionamento radical e o relativismo decorrentes da atividade filosófica genuína, embora verdadeiros, revelam-se perigosos para a estabilidade das massas.

⁵¹ Cf. Strauss, 1989, p. 290.

⁵² *Id.*, 2018, p. 123.

Em última análise, concluo que a crítica de Strauss à modernidade possui um caráter profundamente dialético, situado entre a disposição filosófica, que define o modo de vida do espírito livre, subversivo, desafiador e necessariamente cético, e as demandas políticas e espirituais das sociedades, que pertencem a outra esfera. Em sua essência, a estabilidade e a manutenção da vida social requerem certo grau de conservação, uma vez que a consolidação das instituições depende da preservação de costumes e valores mínimos que regulam as relações entre os indivíduos.

Assim, o chamado à prudência exercido por Strauss foca nesses dois modos de vida que, embora antagônicos precisam coexistir. Por um lado, o modo de vida filosófico comprometido com a reflexão sobre o Ser (ontologia) e com a produção de valores (axiologia), consciente de que não há motivos para o entusiasmo na razão, pois a crença na transformação do mundo por meio da teoria não passa de uma fé, tem na experiência da vida mesma sempre imprevisível e fora de controle, seu objeto privilegiado de estudo. Por outro lado, a vida do cidadão comum que funciona de acordo com uma lógica conservadora baseada nos hábitos e nos preconceitos da tradição. Portanto, o retorno de Strauss não opera enquanto agenda moral ou projeto político a ser colocado em prática, mas um aperfeiçoamento da atividade filosófica cujo temperamento envolve a aceitação trágica da confusão e do jogo dramático da vida humana. Assim, a crença na possibilidade do “retorno” e na existência de um direito baseado na natureza para além das convenções é o que possibilita a própria crítica.

REFERÊNCIAS

BRUELL, C. The question of nature and the thought of Leo Strauss, Klesis. **Revue philosophique**, 2011.

FINNIS, J. **Natural law and natural rights**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

GIERKE, O. **Natural law and the theory of society 1500 to 1800**. Translated by Ernst Barker. Cambridge University Press, 1934.

HAARSCHER, Guy. **Philosophie des droits de l'homme**. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1987.

GIERKE, O. **Natural law and the theory of society 1500 to 1800**. Translated by Ernst Barker. Cambridge University Press, 1993.

HEIDEGGER, M. **Being and time**. Translated by Joan Stambough. Albany: State University of New York Press, 1996.

HUSSERL, E. **The crisis of european sciences and transcendental phenomenology an introduction to phenomenological philosophy**. Translated by David Car. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

STRAUSS, L. **Gesammelte schriften**. Bd. 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften, Briefe (Heinrich Meier, ed.), Metzler Verlag, 2001.

STRAUSS, L. **Leo Strauss on political philosophy / responding to the challenge of positivism and historicismo**. Edited by Catherine H. Zuckert. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.

STRAUSS, L. Machiavelli. *In*: CROPSEY, J.; STRAUSS, L. 3. ed. **History of political philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

STRAUSS, L. **Natural right and history**. Chicago: The University of Chicago Press, 1965 (1953).

STRAUSS, L. Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil. *In*: STRAUSS, L. **Studies in platonic political philosophy**. With an Introduction by Thomas Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1983, p. 174-191.

STRAUSS, L. **On tyranny**. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

STRAUSS, L. Plato, *In*. CROPSEY, J.; STRAUSS, L. 3. ed. **History of political philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

STRAUSS, L. Progress or return? The contemporary crisis of western civilization, *In*. STRAUSS, L. **An introduction to political philosophy: ten essays by Leo Strauss**. [Ed. Hilail Gildin]. Detroit: Wayne State University Press, 1989, p. 249-310.

STRAUSS, L. Reason and Revelation, *In*: MEIER, H. **Strauss and the theologico-political problem**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

STRAUSS, L. **The city and man**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992 (1964).

STRAUSS, L. The three waves of modernity. *In*. STRAUSS, L. **An introduction to political philosophy**: Ten essays by Leo Strauss. [Ed. Hilail Gildin]. Detroit: Wayne State University Press, 1989, p. 81-98.

STRAUSS, L. What is political philosophy? *And other studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988 (1959).

ROMMEN, H. A. **The natural law**: a study in legal and social history and philosophy. Translated by Thomas R. Hanlev. Liberty Fund, 1998.

TUCK, R. **Natural rights theories**: their origin and development. Cambridge University Press, 1979.

TIERNEY, B. **The idea of natural law**. Studies on natural rights, natural law, and Church law 1150-1625. Scholars Press for Emory University, 1997.

ZUCKERT, M. **Natural rights and the new republicanism**. Princeton University Press, 1994.

CAPÍTULO 8

A PRODUÇÃO DO SABER HISTÓRICO E FILOSÓFICO A PARTIR DO AUDIOVISUAL: QUANDO A CULTURA DA CONVERGÊNCIA 'INVADE' A SALA DE AULA

Jardson Alves Lemos

INTRODUÇÃO

Uma das certezas mais óbvias do Brasil atual, em termos sociais, é a crescente acessibilidade à Internet e o aumento abrupto de usuários de smartphones. Atualmente, conforme os dados do módulo Tecnologia da Informação e Comunicação da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua TIC) divulgados em novembro de 2023 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística: “Em 2022, 161,6 milhões de brasileiros com 10 anos ou mais utilizaram a Internet” e continua: “A pesquisa revela, ainda, um crescimento contínuo com a internet presente em 91,5% dos domicílios, além de mudanças nos meios de acesso, destacando o telefone móvel celular (98,9%) como o mais comum”¹.

¹ <https://www.gov.br/mcom/pt-br/noticias/2023/novembro/internet-chega-a-87-2-dos-brasileiros-com-mais-de-10-anos-em-2022>

Na última década, como demonstra dados do IBGE, o Brasil está mudando seu cenário tecnológico com a cobertura e expansão da internet e os meios de acesso nas diversas regiões do país.

Em Pernambuco, o grupo que mais acessa a internet é formado por jovens entre 15 e 24 anos. Essa mesma pesquisa coloca outros dados significativos que merecem destaques: “Entre os estudantes de 10 anos ou mais, o percentual foi maior, alcançando 91,9%, deste grupo. Ainda dentro deste recorte, 84,1% do grupo etário de 10 a 13 anos utilizou a internet. Entre os jovens de 20 a 24 anos, 96,6% usam a internet”².

O crescimento a que nos referimos é tão relevante que se faz ver, além do campo tecnológico, dentro das esferas da mídia e, principalmente, da educação. Nessa direção, a comunidade escolar precisa se encorajar e se apropriar de recursos e ferramentas mais modernas não somente em situações atípicas, como foi, a priori, na pandemia da Covid-19, como no modelo de ensino híbrido e, sim nas tendências contemporâneas em que nossos estudantes - refletidos nessa juventude - já dominam e identificam-se, bem como outros recursos audiovisuais existentes e raras vezes utilizados corretamente com fins pedagógicos. De qualquer modo, o mundo passa por transformações exponenciais na sua estrutura cultural, mais precisamente, nos meios de informação que é algo expressivo e gradual há mais de meio século.

Todavia, a velocidade das mudanças e suas complexidades impactam diretamente numa instituição milenar: a escola, que

² <https://movimentoeconomico.com.br/geral/redacao/2023/11/10/cresce-300-o-percentual-de-idosos-que-usam-a-internet-em-pernambuco/#:~:text=Da%20popula%C3%A7%C3%A3o%20pernambucana%2C%2084%2C1,era%20de%2080%2C1%25>

em geral funciona engessada mais no passado do que adaptada às mudanças do agora e o futuro que cada vez chega rápido.

Em vista disso, notamos como muitos de nossos estudantes desfrutam de tantas tecnologias aos seus alcances e estão mais interligados a muitas delas, conforme demonstram as pesquisas mais recentes e também pensando se há possibilidades de usos de tantos recursos pedagógicos, ainda incluindo os livros - que se atualizam constantemente -, por parte dos professores, e perceber como o saberes histórico e filosófico estão sendo construídos pelas partes interessadas (professores e estudantes), bem como se os livros didáticos orientam o uso e dão possibilidades para o processo de ensino e aprendizagem a partir da cultura de convergência.

COMO ESTÁ O OLHAR DO PROFESSOR PARA A CULTURA DA CONVERGÊNCIA EM SUA SALA DE AULA?

187

O que ocorre atualmente no cenário tecnológico brasileiro não se resume aos dados divulgados pelos censos e estudos de organizações, é algo extraordinário manifestado sob um aparato diversificado e contundente com as novas reestruturações da sociedade num fenômeno que beira à multiplicidade cultural de muitos tipos de consumo.

Na medida em que se moderniza o mundo, torna-se inevitável o processo de incentivo ao consumo, haja vista que não se consegue mais reter alguém que não tenha uma consumação de fato de toda uma estrutura que a tecnologia ofereça.

Para Berger e Luckman (1985), a construção social da realidade dá-se a partir de três processos dialéticos que eles denominaram de *exteriorização*, *objetivação* e *interiorização*. O seu

conceito de cultura é construído da interrelação entre esses três movimentos, que por conta disso reflete que a cultura consiste na totalidade dos produtos do homem. A cultura para eles é não vista e nem entendida como algo simplesmente estrito, no sentido de referir-se apenas a esfera simbólica:

O homem produz instrumentos de toda espécie imaginável, e por meio deles modifica o seu ambiente físico e verga a natureza à sua vontade. O homem produz também a linguagem e, sobre esse fundamento e por meio dele, um imponente edifício de símbolos que permeiam todos os aspectos de sua vida. Há boas razões para pensar que a produção de uma cultura não material foi sempre de par com a atividade do homem de modificar fisicamente o seu ambiente (Berger; Luckman, 1985, p. 19ss).

Observamos ainda que para C. Geertz (1989), a cultura é um conjunto de significados historicamente transmitidos sob a forma de símbolos, dos quais as pessoas humanas se servem para comunicar, perpetuar e desenvolver o seu conhecimento da vida e a sua conduta frente à vida.

Dentre as coisas mais significativas que temos como cultura, encontra-se a linguagem.

Sobre a linguagem, destacou Rousseau:

À medida que crescem as necessidades, que os negócios se complicam, que as luzes se estendem, a linguagem muda de caráter, torna-se mais apropriada e menos apaixonada, substitui as ideias aos sentimentos, não fala mais ao coração, mas à razão. Por isso mesmo o acento desaparece, a articulação estende-se, a língua torna-se mais exata, mais clara, porém mais arrastada, mais surda e mais fria. Tal progresso parece-me totalmente natural (Rousseau, 2015, p. 111)

Retomamos a Berger e Luckman, para tomar como referência, os conceitos de interiorização e exteriorização para explicar como o que é produzido pela indústria do consumo é absorvido e posto em prática neste âmbito social que nos objetivamos. Tais conceitos são assim compreendidos:

A exteriorização é a contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física quer na atividade mental dos homens. [...]. A interiorização é a reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens, transformando-a novamente de estruturas do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva. É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. [...] É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade (Berger; Luckman, 2004, p. 16).

Autores como Adorno e Horkheimer (1985) ao abordarem de cultura para as massas, recusando com isso a ideia de uma cultura de massa, elaboraram o conceito de indústria cultural, uma vez que a sociedade de mercado com base de produção industrial, também a cultura passaria a se processar nesse circuito, como mercadoria desejada, mesmo gozando de uma certa autonomia.

O progresso técnico da indústria cultural segundo Adorno e Horkheimer, torna inevitável a disseminação de bens padronizados para a satisfação de necessidades iguais. A racionalidade técnica suprime a diversidade e a diferenciação sociais. E o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade, é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade.

Dessa forma, consideram que todo traço de manifestação cultural acaba por ser absorvido pela esfera do consumo, e in-

tegrado ao esquema industrial. Tal processo de absorção finda por apresentar os produtos culturais como mercadorias que, pelo mecanismo do consumo, mostra-se de uma maneira altamente integrada pelo sistema da moda.

Nesse sentido, observamos que as diversas formas de expressões culturais, como por exemplo, aquelas que se situam no campo da tecnologia, podem de um modo ou de outro, serem rapidamente absorvidas e transformadas em mercadorias, e terem seus bens simbólicos circulando no mercado da indústria cultural.

Sob novas perspectivas, diante de uma sociedade em transformação, é notória a presença de tecnologia na educação. Há uma necessidade de tê-la, pois é visível o fenômeno global de representatividade de sistemas de comunicação e informação que atendem aos interesses gerais ou diversos que chegam aos mais variados grupos sociais como um todo, e também não se desvinculam das tentativas de quebrar barreiras no que tange ao que tem de mais tradicional no ensino. É trazer para o presente a ideia de interconexão, convergência e modernidade para contribuir para o ensino com novas estratégias de aprendizagem através das tecnologias.

Dentro dos contornos que podemos traçar sobre as novas tecnologias e suas forças de fascínio, influência e poder para com os estudantes, destacamos: a quebra da monotonia, a interatividade e a agilidade na busca da informação. Por conseguinte, a dimensão do alcance e sua popularização no ciberespaço. Ciberespaço compreendido como “universo das redes digitais como lugar de encontros e de aventuras, terreno de conflitos mundiais, nova fronteira econômica e cultural” (Lévy, 1998, p. 104).

Ainda conforme Lévy, essa nova relação entre tecnologia e comunicação social colocam três fundamentos que orientam o

ciberespaço: a Interconexão, a criação de Comunidades Virtuais e chamada Inteligência Coletiva (1999, p. 127).

Não é de agora que o universo de livros e materiais didáticos de história utilizam das novas linguagens. “A partir do final do século XIX e, principalmente, no século XX, o desenvolvimento e a expansão de novas linguagens culturais, como a fotografia, o cinema, a televisão e a informática, trouxeram novos desafios ao historiador e ao professor de história” (Schmidt; Cainelli, 2006, p. 109).

Bittencourt disse:

Atualmente, além das imagens dos livros escolares, presencia-se a proliferação da produção de “imagens tecnológicas” como recurso didático, provenientes de máquinas ou aparelhos eletrônicos e constituídas de filmes, fotografia e imagens informáticas dos CD-ROMs e softwares (Bittencourt, 2011. p. 360).

Em um mundo cada vez mais tecnológico e interconectado, as aulas de História e Filosofia podem ser mais agradáveis, dinâmicas e o papel do professor passa a ter uma outra importância: de quem vai gerir a problematização e como esse conhecimento pode ser produzido.

Mesmo diante da expansão da banda larga, de mais pessoas com acesso à internet e possuindo aparelhos de smartphones mais atualizados, os gêneros da linguagem são ainda fontes importantes para conhecermos as sociedades pós-modernas, ou seja, “filmes, fotografia e músicas gravadas têm servido de fontes importantes para o conhecimento das sociedades contemporâneas” (Bittencourt, 2011, p. 363). Todavia, os meios tecnológicos de comunicação e informação passaram a ser os mecanismos dessa difusão.

Mocellin, nos diz que em 1982, a Declaração de Grunwald, publicada durante o primeiro Simpósio Internacional de Educação Midiática da Unesco:

Já expressava a necessidade da compreensão de que as mídias tornaram-se onipresentes no mundo moderno e da implementação de políticas e sistemas educacionais capazes de promover nos cidadãos o entendimento crítico dos fenômenos da comunicação social, por intermédio da educação sistemática para as mídias, ou seja, o desenvolvimento da capacidade de analisar criticamente os meios, reconhecendo seu impacto social e cultural (Mocellin, 2010, p. 33).

O que buscamos em nossa fala não é simplesmente enaltecer as tecnologias atuais na produção do saber histórico e filosófico a partir da linguagem audiovisual, mas sim percebermos como as várias linguagens audiovisuais estão sendo percebidas, construídas e comungadas a partir das tecnologias da comunicação e informação, compreendidas no conceito de cultura da convergência, nas salas de aula.

Num primeiro momento, o computador foi responsável por promover esse movimento de busca e espalhamento de conhecimento e informação, difundindo nos modelos de consumos virtuais que foi o da cibercultura.

O advento do computador e as possibilidades abertas a partir de sua popularização foram de grande impacto nas populações mundiais, sobretudo nas últimas décadas. As formas de comunicação, as transações monetárias, os relacionamentos pessoais e os hábitos em geral passaram por transformações tão profundas que é possível falar numa virada cultural. Nos dias de hoje, viver sem computador parece coisa impossível, sobretudo nos grandes centros urbanos, rapidamente, as

informações tornaram-se digitais e os antigos suportes, como livros, revistas, jornais passaram a ter como concorrente a World Wide Web, ou a rede mundial de computadores, que une os quatro cantos do mundo. Uma nova forma de leitura e de distribuição das informações popularizou-se rapidamente, implicando também novas maneiras de lidar com o conhecimento (Ferreira; Franco, 2010, p. 132).

Tempos depois e uma mudança mais radical na cibercultura com a multiplicidade das mídias nas plataformas, que conforme Jenkins (2006), não condicionou o desaparecimento das mídias antigas, mas sim de um deslocamento dos métodos de interação da relação consumo e produto da mídia, deu origem ao termo que ele denominou de Cultura de Convergência.

Por convergência, refiro-me ao fluxo de conteúdos através de múltiplas plataformas de mídia, à cooperação entre múltiplos mercados midiáticos e ao comportamento migratório dos públicos dos meios de comunicação, que vão a quase qualquer parte em busca das experiências de entretenimento que desejam. Convergência é uma palavra que consegue definir transformações tecnológicas, mercadológicas, culturais e sociais, dependendo de quem está falando e do que imaginavam estar falando (Jenkins, 2006, p. 29).

Conforme Chauveau e Tétard:

Para fontes novas, novos métodos: a análise das imagens, fixas ou mutáveis, decorre de métodos próprios. O depoimento oral não poderia se restringir à pura e simples transcrição das declarações de testemunhas. A imprensa também não é um puro reflexo da opinião, mas o resultado de uma mediação em que o conhecimento do meio de comunicação é essencial. Isto significa que se a história do presente é mesmo história,

é uma história particularmente delicada para se construir e analisar (Chauveau e Tétard, 1999, p. 130).

Diante de tudo que expusemos acima, torna-se compreensível que estar presente na sala de aula, atualmente, faz-se necessário, no mínimo ter acesso à web e um certo domínio das ferramentas e plataformas para lidar com práticas pedagógicas que alcancem os estudantes através das diferentes linguagens “para se expressar e partilhar informações, experiências, ideias e sentimentos em diferentes contextos e produzir sentidos que levem ao entendimento mútuo” (BRASIL, 2018, p. 9-10). Diante disso: ainda poderemos utilizar as linguagens audiovisuais que precedem a era da internet nos seus antigos moldes? Prevalecerá a expectativa do estudante, de modo geral, quanto à sua livre escolha ou indicação do tipo de linguagem audiovisual utilizada em sala que seja de interesse da maioria com fins pedagógicos? Ou simplesmente filmes serão o único gênero dentro da linguagem audiovisual, atendendo ao pedido de estudantes, sem o compromisso de forma crítica e consciente, exibidos para passar o tempo?

Corroborar e instigar toda produção de conhecimento o item 5 das Competências Gerais da Educação Básica:

Compreender, utilizar e criar tecnologias digitais de informação e comunicação de forma crítica, significativa, reflexiva e ética nas diversas práticas sociais (incluindo as escolares) para se comunicar, acessar e disseminar informações, produzir conhecimentos, resolver problemas e exercer o protagonismo e autoria na vida pessoal e coletiva (Brasil, 2018, p. 9-10)

Para Bakhtin (1992), “o objeto de estudos das ciências humanas é o homem ser expressivo e falante. Não se pode consi-

derá-lo enquanto fenômeno natural ou coisa, mas sua ação deve ser compreendida como um ato sógnico.” E finaliza: “Isto é, o homem sempre se expressa através do texto virtual ou real que requer uma resposta, uma compreensão”.

Complementa Aguiar:

O cinema, a literatura e o teatro podem ser ferramentas interessantes com as quais se pode trabalhar. Todos envolvem um certo caráter phático que, se articulados de forma adequada, ajudam a abrir a experiência filosófica para os alunos. O Cinema, com a noção de conceito imagem. A Literatura, a partir dos temas dos seus clássicos. E o Teatro, tanto pelo pela dimensão filosófica que ele mesmo possui, quanto pela possibilidade de tradução em linguagem teatral que certos textos de filosofia possuem (Aguiar, 2021, p. 74).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

195

A partir dessas reflexões e buscando as devidas considerações, torna-se evidente a relevância de explorar essas questões da acessibilidade à internet dentro do contexto da prática docente a partir do que sugerem os livros didáticos impressos e mais ainda digitais – ferramentas acessíveis tanto a professores quanto a estudantes, fundamental para o processo de ensino e aprendizagem –, bem como a valorização da criatividade que atividades propostas possam promover.

Reforçamos, no tocante ao que os professores produzem em sala de aula e não são difundidos através das mídias que tanto eles e estudantes possuem na propagação de resultados, demonstramos apreço e incentivamos mais produções dentro do contexto do uso, possibilidades e difusão de conhecimento através práticas exitosas, embasada nas sugestões do livro didático

e na realidade dos estudantes diante das diversas mídias e tecnologias que se interconectam.

Sugerimos ainda o uso das linguagens audiovisuais e seus gêneros no contexto educacional contemporâneo, permitindo uma análise aprofundada e contextualizada das práticas em diferentes escolas e com diferentes professores. Isso inclui suas experiências prévias, suas opiniões sobre a eficácia desse recurso pedagógico, os desafios enfrentados ao incorporá-lo em suas práticas e as estratégias utilizadas para superar tais desafios.

Ao longo do capítulo, aludi a várias situações que poderão, em futuras aulas, ajudar você a executar e aproveitar dos recursos que os estudantes muitas vezes dominam mais que nós e não quis problematizar a Lei 15.100 de 13 de janeiro de 2025, que trata da proibição do uso de smartphone e demais aparelhos eletrônicos portáteis nos espaços das escolas. A mesma lei, deixa claro o uso para atividades pedagógicas desde que o professor as oriente: “§ 1º Em sala de aula, o uso de aparelhos eletrônicos é permitido para fins estritamente pedagógicos ou didáticos, conforme orientação dos profissionais de educação” (DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO, 2025, p. 3).

REFERÊNCIAS

ADORNO, T., HOKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGUIAR, Diogo Villas Bôas. **Didática e metodologia do ensino de filosofia** [recurso eletrônico]. Recife: UNICAP Digital, 2021.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BERGER, Peter L; LUCKMAN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1982.

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular**: Educação é a base – Ensino Médio. 2018. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518-versaofinal_site.pdf. Acesso em: 16 mar. 2025.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **Ensino de história: fundamentos e métodos**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

CHAUVEAU, Agnès; TÉTARD, Philippe (org.). **Questões para a história do presente**. Bauru: EDUSC, 1999.

DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO. **LEI Nº 15.100. DE 13 DE JANEIRO DE 2025**. Publicado em: 14/01/2025, Edição: 9, Seção: 1, p. 3. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/lei-n-15.100-de-13-de-janeiro-de-2025-606772935>. Acesso em: 17 mar. 2025.

FERREIRA, Marieta de Moraes; FRANCO, Renato. **Aprendendo história: reflexão e ensino**. 1. ed. São Paulo: Editora do Brasil, 2010.

FREITAS, Maria Teresa et al. **Ciências humanas e pesquisa: Leituras de Mikhail Bakhtin**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

JENKINS, Henry. **Cultura da convergência**. São Paulo: Aleph, 2006.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

LÉVY, Pierre. **A inteligência coletiva por uma antropologia do ciberespaço**. Tradução: L. P. Rouanet. São Paulo: Loyola, 1998.

MINISTÉRIO DAS COMUNICAÇÕES. Internet chega a 87,2% dos brasileiros com mais de 10 anos em 2022, revela IBGE. Disponível em: <https://movimentoeconomico.com.br/geral/redacao/2023/11/10/cresce-300-o-percentual-de-idosos-que-usam-a-internet-em-pernambuco/#:~:text=Da%20popula%C3%A7%C3%A3o%20pernambucana%2C%2084%2C1,era%20de%2080%2C1%25> . Acesso em: 16 mar. 2025.

MOCELLIN, Renato. História e cinema: educação para as mídias. 1. ed. São Paulo: Editora do Brasil, 2010.

MOVIMENTO ECONÔMICO. Cresce 300% o percentual de idosos que usam a internet em Pernambuco. Disponível em: <https://movimentoeconomico.com.br/geral/redacao/2023/11/10/cresce-300-o-percentual-de-idosos-que-usam-a-internet-em-pernambuco/#:~:text=Da%20popula%C3%A7%C3%A3o%20pernambucana%2C%2084%2C1,era%20de%2080%2C1%25>. Acesso em: 16 mar. 2025.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Ensaio sobre a origem das línguas. 2. reimp. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

SCHMIDT, Maria Auxiliadora; CAINELLI, Marlene. Ensinar história. 3. reimp. São Paulo: Scipione, 2006.

CAPÍTULO 9

“TRAZIA UMA ANGÚSTIA QUALQUER, ESSA VIDA”: A VOZ DO SANGUE NIETZSCHIANA NO ROMANCE AS MULHERES DE TIJUCOPAPO

Fábio Rafael Soares da Silva

INTRODUÇÃO

Pois a verdade é que, em todo objeto – manto ou ser humano –, quanto mais se olha, mais há para se ver.
Virginia Woolf

200

De grandes personagens é que a arte literária se constrói, produz fascínio e encanta ao longo dos séculos. Tais seres ficcionais têm força e relevância advindas “do fato de que o sentimento que temos da sua complexidade é máximo. [...] temos a personagem como um todo coeso ante a nossa imaginação”¹. Um romance só se torna grande, vindo a ser considerado cânone, quando consegue desenvolver tipos literários que, dentro de seus dilemas éticos, morais e suas contradições, se desnudam, revelam-se em carne viva, despertando a atenção do leitor.

A literatura pernambucana não se furta a essa regra, afinal tem Rísia, criação literária da escritora Marilene Felinto (1957-

¹ Candido, *et al.* 2014, p. 59.

), apresentada no romance *As mulheres de Tijucopapo* (1982). Complexa, contraditória, rebelde, tal personagem rebelar-se-á contra a hostilidade das engrenagens de um mundo opressor, embebido em pobreza, exploração e miséria.

O presente artigo pretende analisar a voz discursiva de Rísia, sua “voz do sangue” – expressão cunhada por Nietzsche, aqui usada como empréstimo, em carta enviada a um amigo. Produzindo um romance psicológico, a personagem demonstrará raiva, furor, indignação ao falar em nome das mulheres que um dia foram reprimidas, usadas e surradas pela sociedade. Mulheres que precisaram sair de suas casas, a fim de se sentirem pertencentes a si mesmas.

Para que esse caminho seja trilhado, é necessário fazer breve percurso, na primeira parte do texto, tratando do silenciamento sistemático da produção de romances feitos por mulheres. Em seguida, na segunda parte, vida e obra de Marilene Felinto serão apresentadas, fundamentando a estética literária da autora pernambucana. Por fim, será feita a análise de trechos do seu romance *As mulheres de Tijucopapo*, com o intuito de identificar a voz do sangue no discurso da narradora-personagem.

REFLEXÕES SOBRE ROMANCES ESCRITOS POR MULHERES

Desde os séculos XVIII e XIX, o romance se estabelece como um dos mais importantes gêneros da literatura universal e acabou recebendo o status e a importância outrora dedicados à epopeia grega, sendo visto como “epopeia de uma era para a qual a totalidade extensiva da vida não é mais dada de modo evidente, para a qual a imanência do sentido à vida tornou-se problemática, mas que ainda assim tem por intenção a totalidade”.

Se antes a epopeia cantava feitos heroicos, as conquistas de uma nação, agora, na pós-modernidade, o romance reduz seu campo de atuação e representa não mais as glórias coletivas e passadas de um povo, mas os dilemas de determinada parcela da existência humana, com o intuito de desvelar e “construir, pela forma, a totalidade oculta da vida”². Nisso existirem diversos tipos de romance como o romântico, de aventura, policial, urbano, regional, psicológico, entre outros, todos caracterizando-se “por apresentar um mundo reduzido a limites segundo a vontade do autor, claro, e como testemunho de sua visão da vida”³.

Virginia Woolf declarara certa vez – “O romancista – tal é seu mérito e seu risco – está tremendamente exposto à vida”⁴. Esta mesma autora, diante do cenário de produção e relevância cultural do romance, no ensaio “As mulheres e a literatura”, levantou a seguinte questão – “Por que, perguntamos desde logo, não houve nenhuma produção literária feminina antes do século XVIII?”⁵. Além de tentar responder tal dúvida, ainda fará reflexões acerca do silenciamento da mulher por tantos séculos:

Pois é pouquíssimo o que se sabe sobre as mulheres. A história da Inglaterra é a história da linhagem masculina, não da feminina. Sobre nossos pais sempre sabemos alguma coisa, algum ponto de destaque. Foram soldados, foram marinheiros; ocuparam tal cargo ou elaboraram tal lei. Mas de nossas mães, de nossas avós, de nossas bisavós, o que resta? Nada, a não ser uma tradição. Uma era bonita, outra era ruiva, outra recebeu um beijo da rainha. Não sabemos nada sobre elas, a

² Lukács, 2009, p. 55.

³ Silva, 2019, p. 15.

⁴ Woolf, 2024, p. 85.

⁵ *Ibid.*, p. 103.

não ser o nome, a data de casamento e o número de filhos que tiveram⁶.

O contexto da autora é o da Inglaterra, entretanto, poderia muito bem ser o do Brasil, e de outras tantas nações que, por séculos, apagaram a produção artística feminina. Woolf concluirá – a mulher produtora de arte, em específico de literatura, fora estranhamente silenciada pela tradição masculina ao longo da história:

Entre os vários períodos de atividade parecem-se interpor estranhos intervalos de silêncio. Houve Safo e um pequeno grupo de mulheres escrevendo poesia numa ilha grega, seiscentos anos antes do nascimento de Cristo. Veio o silêncio. Então, por volta do ano 1000, encontramos uma dama da corte, a Dama Murasaki, escrevendo um belo e longo romance no Japão. Mas na Inglaterra, no século XVI, período de maior atividade dos poetas e dramaturgos, as mulheres foram mudas⁷.

A situação da literatura feminina brasileira não se diferencia muito da experiência de Virginia Woolf – será apenas no século XX, com movimentos feministas e o direito ao voto dado às mulheres, que as escritoras no Brasil terão suas vozes reverberando no cenário literário, corroborando com o seguinte pensamento: “o fim só se alcança quando a mulher tem a coragem de vencer oposições e a determinação de ser fiel a si mesma”⁸.

Nesse mesmo ensaio, a inglesa identifica uma voz feminina na literatura, imbuída de valores a diferir da literatura feita por homens: “vindo a escrever um romance, a mulher descobrirá que

⁶ Woolf, 2024, p. 104.

⁷ *Ibid.*, p. 105.

⁸ *Ibid.*, p. 110.

tem um desejo constante de alterar os valores estabelecidos – de tornar sério o que parece insignificante a um homem, de tornar trivial o que é importante para ele”⁹.

Os romances escritos por mulheres trazem elementos que só a figura feminina é capaz de expor – valores, formas de pensar, agir, sentir e ser no mundo que tanto a apagou e reprimiu. Assim, “um romance, ao fim e ao cabo, é uma declaração sobre mil coisas diferentes – humanas, naturais, divinas; é uma tentativa de relacioná-las entre si. Em todo romance de mérito, esses diversos elementos se mantêm em seus devidos lugares graças à força da visão autoral”¹⁰.

VIDA, VOZ E OBRA DE MARILENE FELINTO

Marilene Felinto nasceu em Recife no ano de 1957. Na juventude, mudou-se com a família para São Paulo, em 1968. Seu romance mais aclamado, intitulado *As mulheres de Tijucopapo* (1982), marcou a sua estreia na literatura brasileira, “primeiro romance de autora negra brasileira traduzido para outros países”¹¹. É uma romancista inserida na vertente da literatura negro-brasileira que, nos dizeres do poeta e crítico literário Cuti, “do sussurro ao grito, vem alertando [...], ao buscar seus próprios recursos formais e sugerir a necessidade de mudança de paradigmas estético-ideológicos”¹².

⁹ *Ibid.*, p. 111.

¹⁰ Woolf, 2024, p. 110.

¹¹ Miranda, 2019, p. 248.

¹² Cuti, 2010, p. 12.

Gritar por todo o mundo acerca das injustiças sociais, do notório e intencional apagamento da voz feminina em variadas instâncias sociais – eis o desejo da arte literária de Marilene Felinto, a conceber o primeiro romance brasileiro “totalmente construído em torno da interioridade de uma mulher negra, isto é, voltado para processos, paisagens e declives interiores de um eu particular, em construção e à procura de si”¹³.

A autora pernambucana não ficou impassível diante da realidade que afligia, e ainda aflige, o contexto social da mulher negra nordestina – preconceito racial, seca, fome, revolta e miséria: “Quando tratamos da autoria de mulheres negras, não podemos perder de vista o silenciamento sistêmico ao qual elas são submetidas”¹⁴. Através da literatura, externalizou insatisfação pelo cenário vivido, colocando como narradora e protagonista do romance uma jovem recifense negra, a relembrar os sofrimentos passados.

Nesse ato criativo, Felinto tornou-se cúmplice e produtora da literatura negro-brasileira “que se formou fora da África, e de sua experiência no Brasil. A singularidade é negra e, ao mesmo tempo, brasileira, pois a palavra ‘negro’ aponta para um processo de luta participativa nos destinos da nação”¹⁵. Romance nitidamente subjetivo, psicológico, com dilemas femininos intimistas, *As mulheres de Tijucopapo* denuncia as desigualdades sociais, expondo a luta da mulher brasileira, especificamente pernambucana, diante das adversidades, ainda bem maiores, quando se é negra no Brasil, apresentando uma escrita “afro-feminina como

¹³ Miranda, *op. cit.*, 2019, p. 248.

¹⁴ Siqueira, 2024, p. 232-233.

¹⁵ Cuti, *op. cit.*, 2010, p. 44.

lugar de criação de uma textualidade em interação com histórias, desejos, resistências e insurgências, com memórias pessoais e coletivas e identidades negras e de gênero”¹⁶.

A obra de Marilene Felinto caracteriza-se pela afirmação de uma “identidade negro-brasileira, enfrentando as zonas de conflito em franca desobediência à ideologia do silêncio”¹⁷. Sua literatura deu voz à “experiência histórica de ser mulher negra pobre e, no caso de Rísia, nordestina migrante, vivendo as engrenagens da colonialidade”¹⁸. Esta, por sua vez, tem uma voz das mais irrequietas e questionadoras da literatura, reforçando a teoria de Cuti:

A literatura nos traz a história emocionada, não apenas a informação fria do historiador, mas a possibilidade de experimentarmos sensações e emoções de que as personagens ou os “eus” líricos são dotados na obra. Assim, os escritores negro-brasileiros vão se posicionar também no tempo para instaurar no seu trabalho o ponto de enfoque literário¹⁹.

À protagonista d’*As mulheres de Tijucopapo* nada passa impune ao seu olhar arguto, ao trazer em seu discurso narrativo a força do “monólogo interior, que sugere o fluxo inesgotável da consciência”²⁰. Portanto, a seguir, o presente estudo irá se debruçar na principal e premiada obra da Marilene Felinto, procurando conceituar e caracterizar a voz do sangue da personagem Rísia,

¹⁶ Siqueira, *et al*, *op. cit.*, 2024, p. 233.

¹⁷ Cuti, *op. cit.*, 2010, p. 61.

¹⁸ Miranda, *op. cit.*, 2019, p. 249.

¹⁹ Cuti, *op. cit.*, 2010, p. 93.

²⁰ Candido, *et al*, 2014, p. 79.

criação literária única e bastante viva, a carregar em si “toda a complexidade de uma primeira pessoa que se enuncia através de suas fraturas e ruínas”²¹.

AS MULHERES DE TIJUCOPAPO OU A VOZ DO SANGUE NIETZSCHIANA EM RÍSIA, “A INCENDIADA, A DESEMBES-TADA, A MANIFESTADA”

Nietzsche, em uma carta para amigo próximo, escreveu: “Um achado fortuito numa livraria: *Memórias do subsolo* de Dostoiévski [...] A voz do sangue (como denominá-lo de outro modo?) fez-se ouvir de imediato e minha alegria não teve limites!”²².

É enigmática a expressão “voz do sangue” cunhada pelo pensador alemão. Afinal, em sua missiva não fica claro o conceito dessa voz. Ainda assim, é possível fazer algumas inferências: o romance russo citado, escrito em primeira pessoa, tido como precursor do existencialismo filosófico, é conhecido pela fúria, desprezo e ódio do personagem central – um homem aposentado, vivendo isolado nos subterrâneos da sua casa –, revoltado com fatos do seu passado. Talvez isso tenha inspirado Nietzsche a falar de uma voz que representa a expressão de um discurso narrativo ressentido e furioso, em constante movimento tal qual o fluxo da corrente sanguínea.

Em *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém* (1883), o filósofo apresentou a metáfora da escrita com sangue: “De tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue. Escreve com sangue: e verás que sangue é

²¹ Miranda, op. cit., 2019, p. 248.

²² Dostoiévski, 2009, p. 9.

espírito”²³. Ele usa a imagem sanguínea como representação de um espírito pensante a rebelar-se contra a mediocridade e a falta de sentido existencial. Essa atitude revoltada, de plena entrega e constante fúria da escrita literária-libertária, se encontra, de maneira indelével, n’*As mulheres de Tijuco* (1982), romance este que faz uso da técnica do fluxo da consciência.

Na literatura universal, uma das primeiras escritoras a usar o artifício narrativo citado, conhecido também como monólogo interior – o pensamento da personagem tomando conta de todo o enredo –, foi a escritora britânica Virginia Woolf (1882-1941):

o romance de primeira pessoa é uma técnica ficcional propícia à construção de romance de pensamento, [realizado] por várias técnicas romanescas, preponderantemente, por fluxos de consciência via monólogos e diálogos interiores, solilóquios, e outras formas de expressão psicológica em que o “eu” é a diretriz da estética²⁴.

Obra embebida de prosa poética a destilar ira, ódio, indignação, grito de revolta e anseio por liberdade, *As mulheres de Tijuco* ganhou alcance nacional ao vencer o Prêmio Jabuti de 1983, sendo traduzida para o inglês, francês, catalão e holandês. Muito vem a calhar, desse modo, a voz do sangue nietzschiana ao se terminar a leitura do romance – Rísia, em sua verborrágica narrativa de primeira pessoa, ao longo de trinta e três capítulos, critica não somente o patriarcalismo e o machismo (presentes na figura de um pai mulherengo) entranhados na sociedade pernambucana, mas também a própria mãe, não lhe poupando palavras duras, por ter sido submissa às humilhações do marido.

²³ Nietzsche, 2011, p. 40.

²⁴ Silva, 2019, p. 60.

Neste romance, a voz do sangue é ressentida ao relembrar dos sofrimentos desde a infância numa ensolarada “Recife, a sem amor”²⁵, à beira do rio, até sua adolescência e idade adulta em outra cidade, São Paulo: “toda a ficção verte os pensamentos, afetos e rancores de Rísia, que narra seus fragmentos de memórias em uma primeira pessoa que desafia ferozmente a possibilidade da escuta, e da própria fala”²⁶.

No início do primeiro capítulo, essa voz começa a se (a)firmar, procurando meios de se revelar-rebelar, atormentada e frenética, em exercício completo de rememoração:

Me vem barro na boca, gosto vermelho, cuspo farinha, os dentes rangem. Eu tinha cinco anos e comia terra e cagava lombriga abestalhada, os olhos arregalados como os de boto, sem que nada me impedisse, porém, de correr em disparada no outro dia e deslizar de cima a baixo do morro de terra, me embolando, me enrolando, comendo, cuspiendo e cagando e dizendo aos ventos que dissessem a eles: “Vão à merda das minhas lombrigas, papai e mamãe, vocês que se intrigam e me intrigam nas suas intrigas me fazendo chorar tanto assim. Vão aos meus oxiúros, às minhas giárdias...” [...]. Eu saía de lá, fim de tarde, cinzenta como um calunga de caminhão, satisfeita, alimentada, e sabendo que se papai me pegasse era uma pisa. Papai quase sempre me pegava. Apanhei muito já²⁷.

O ódio ao pai é o principal sentimento causado pelas dores físicas e psicológicas: “Mas que eu odiei meu pai, odiei. Isso sim. Até o ponto de incorporar esse ódio todo que me atrapalha. Porque ódio, menino, ódio é fogo”²⁸. Esse pai, onipresente na

²⁵ Felinto, 2004, p. 36.

²⁶ Miranda, 2019, p. 248.

²⁷ Felinto, *op. cit.*, 2004, p. 20.

²⁸ Felinto, *op. cit.*, 2004, p. 29.

narrativa, será lembrado nas traições, resultando em raiva e rancor na narradora, chegando a ficar subentendido que ela sofrera mais do que a mãe: “mamãe teve um troço e caiu meio desmaiada do meu lado. [...] Eu tentei segurar mamãe, meu coração esculhambado, tranças enforcando-me a garganta num nó que desatou num choro, afinal, um choro de como nunca, um choro de como o quê”²⁹. Na maior parte do tempo, fica a curiosa sensação – as palavras estão sendo proferidas pela narradora a plenos pulmões, reverberando uma voz reprimida, indignada e, por fim, liberta, depois de anos de sufocado e reprimido sofrimento. Em fluxo sanguíneo discursivo.

Reconhece ser filha de dois seres díspares, disformes, disfuncionais, problemáticos: “Mamãe e papai eram um inferno. Papai traía mamãe [...]. Papai era ateu, mamãe era crente. O que viesse deles era infelicidade e morte. Ou então era eu, a doida”³⁰. Cristianismo e ateísmo digladiando-se, dois polos que vão de encontro e não se misturam, legando à filha somente tristeza, desejo de morrer e loucura com tais contradições. Tornou-se mulher apagada, arredia, solitária: “Eu vivi muito à sombra da agonia de algumas pessoas. Hoje sou uma agoniada e ninguém me aguenta. Sou em estado de porre sem nunca ter bebido”³¹.

Abandonou o seio familiar e, num rompante de denúncia, desabafa em tom cansado, ferido: “Eu saí de minha casa porque meu salário era o mais alto e meus irmãos ainda não deixavam comida para mim, e o filho-da-puta do meu pai ainda ousava mexer no meu armário e cometer o crime de levantar a mão con-

²⁹ *Ibid.*, 55.

³⁰ *Ibid.*, p. 44.

³¹ *Ibid.*, p. 33.

tra a face que eu nunca lhe ofereci, a minha face”³². Mostra-se frágil, a absorver todos os conflitos desde o dia em que nasceu: “Porque parece que várias vezes na vida desconto com ódio o amor que me oferecem. E ódio, menino, ódio é fogo. Mas, será isso? Não sei. Não sei o que é”³³. Sob o ódio, portanto, é que tem sobrevivido.

Mulher dizimada em sua existência e essência, Rísia é contraditória – se, por um momento, decide expor suas memórias, por outro, sente necessidade do silêncio, da calma diante da ferocidade do seu relato: “Ah, se estivesse em mim não falar sobre nada. Eu queria poder me calar por dias e mais dias. Ah, se pelo menos eu pudesse falar em língua estrangeira. Ah, se eu pudesse somente grunhir. Ah, se eu pudesse ser um bicho”³⁴. Porém, a voz do sangue nela é viva, pulsante. Sua língua está em êxtase.

Logo na sequência se identifica com um animal, a égua, e escreve linhas de forte presença poética, gerando um quadro imagético e personalíssimo:

Se eu pudesse ser um bicho eu seria uma égua, uma égua que saísse em disparada arrancando patacas de lama da campina encharcada ou fazendo poeira do barro seco das serras. [...] eu andei quinhentas mil milhas tentando ser a égua que até hoje tento e não consigo. Hoje eu sou, entre outras coisas, uma mulher que tentou ser égua e não conseguiu³⁵.

³² *Ibid.*, p. 122.

³³ *Ibid.*, p. 40.

³⁴ Felinto, *op. cit.*, 2004, p. 29.

³⁵ *Ibid.*

Não se sentindo mulher em absoluto, com tantas derrotas na vida – a vida de pobreza e miséria no Recife, os trabalhos e amores frustrados em São Paulo –, falhou até mesmo ao pensar em ser um animal irracional, metáfora do desejo insano da liberdade a qualquer custo. Disso adveio até mesmo o medo do amor: “eu preciso dizer que odeio porque o amor faz de mim uma dor que me enlouquece”³⁶.

Ainda que agressiva, a protagonista reconhece sua fraqueza. Tem consciência de que é meramente feita de carne, o mundo sádico, opressivo, juiz implacável. Ela chega a comparar, sutilmente, o suplício de seu corpo falho com o de Jesus na Via-Crúcis:

De que você pensa que são feitas as minhas mãos? De ferro? De madeira? De cimento? Elas são feitas de carne, cara. Eu sou humana, cara. Devo gritar isso? Sou humana. Está me ouvindo? Sou humana. Minhas mãos são feitas da carne que dois pregos podem atravessar furando buracos a caminho da madeira da cruz. Minhas mãos são feitas da carne que ejacula sangue, sou humana, cara³⁷.

Ao afirmar ser feita de “carne que ejacula sangue”, a metáfora do sangue permeia o discurso da vida de uma mulher perdida nas mãos do destino. Restou-lhe unicamente reclamar: “Tenho mania de praguejar. Sou tão arengueira, arengo com Deus e o diabo de mim mesma”³⁸.

Toda a narrativa se passa na estrada, Rísia saindo de São Paulo em direção ao local de nascimento da mãe, Tijucopapo, em Pernambuco. Sua voz crítica representada no romance é

³⁶ *Ibid.*, p. 72.

³⁷ *Ibid.*, p. 87.

³⁸ Felinto, *op. cit.*, 2004, p. 90.

dilacerada, isenta de certezas, em crise, em processo. Rísia inicialmente não nutre pertencimento prévio a nenhum grupo, embora projete uma comunidade de destino. O coletivo se perdeu, assim como todos os seus territórios de afeto, mas ela está partindo rumo ao solo das mulheres de Tijucopapo – tomadas como símbolo e potência de liberdade aos olhos da personagem: uma possibilidade de encontro com enredos de feminilidades combativas, aguerridas – representando o oposto ao entendimento que nutria sobre sua mãe, sua matriz³⁹.

Marilene Felinto também usou do experimentalismo para mostrar como estava a mente da sua personagem: “So-mos-bes-tas. Traço piruetas no ar. So-mos-bes-tas. Viro cambotas. So-mos-bes-tas. E caio cansada me esparramando no chão. Me estraçalhando. Me danando. Tonta, zonha, labirintítica. E choro. Somos não. So-mos-não. E soluço. So-mos-não. So-mos-não”⁴⁰. Serão vários os momentos em que Rísia repetirá frases, separará sílabas, representando a perturbação mental que lhe acometia. Essa experimentação literária foi percebida por Antonio Candido nos romances ditos “modernos” – entre os séculos XVIII e XX –, com personagens deslocadas, em conflito psicológico entre seus ideais e a realidade do mundo a sua volta:

Ao fazer isto, nada mais fez [o escritor] do que desenvolver e explorar uma tendência constante do romance de todos os tempos, [...] isto é, tratar as personagens de dois modos principais: 1) como seres íntegros e facilmente delimitáveis, marcados duma vez por todas com certos traços que os caracterizam; 2) como seres complicados, que não se esgotam nos traços característicos, mas têm certos poços profundos,

³⁹ Miranda, *op. cit.*, 2019, p. 249.

⁴⁰ Felinto, *op. cit.*, 2024, p. 125.

de onde pode jorrar a cada instante o desconhecido e o mistério⁴¹.

Se antes o enredo do romance voltava-se às ações externas da narrativa, na modernidade desse gênero a constituição psíquica das personagens tornou-se elemento principal para o desenrolar da trama. Theodor Adorno chegara a escrever que “o vigor psicológico obliterou a arquitetura do romance [moderno]”⁴². Rísia se insere no segundo modo de personagem citado, dos seres complexos, “complicados”, que vão além dos meros traços descritivos e podem, a qualquer momento, fazer jorrar “o desconhecido e o mistério” no enredo.

Em dado momento, ela tentará responder a origem de toda sua aflição: “Vou ter que ver por que minha mãe nasceu lá em Tijucopapo. [...] Pois os fatos não são um só. Tijucopapo desemboca na rua onde vivi lá em Recife”⁴³. Encontra um sentido nesse retorno à origem materna – a busca pelas mulheres guerreiras que supostamente ainda viviam na comunidade prontas para futuras batalhas:

Mulheres como minha mãe trazem a sina das que desembe-
tam mundo adentro escanchadas em seus cavalos, amazonas,
defendendo-se não se sabe bem de quê, só se sabe que do
amor. Só se sabe que do que o amor as fez sofrer. Só se sabe
que do que o amor as fez traídas. [...] As mulheres de Tiju-
copapo: sou eu com minha sina de lama, eu que saí, bicho da
lama, tapuru, onde a praia encontra a lama⁴⁴.

⁴¹ Candido, 2014, p. 60.

⁴² Adorno, 2002, p. 15.

⁴³ Felinto, *op. cit.*, 2024, p. 24.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 80.

Marilene Felinto criou a fictícia “Tijucopapo” inspirada na vila de São Lourenço de Tejucupapo, cenário de histórica batalha, localizada em Goiana, Pernambuco. Em 1646, holandeses tentaram saquear a cidade atrás de comida, em um momento do dia de escassa presença dos homens. Entretanto, os estrangeiros foram surpreendidos pelas mulheres da cidade que os expulsaram com água fervente, pimenta e outros utensílios que tinham em mãos. O rastro dessa batalha mobilizará os pensamentos de Rísia, fazendo-a se imaginar ancestral dessas guerreiras do século XVII que não se renderam ao domínio holandês e, por extensão, à dominação masculina. As mulheres da utópica e imaginária Tijucopapo do romance foram à luta, não recuaram, defenderam seu espaço, sua identidade. Em certas passagens, é dito que elas se preparavam para outro importante embate, agora contra a ditadura militar brasileira (1964-1985).

Em longa caminhada de regresso, a narradora também denuncia a violência contra as mulheres: “Os homens de minha rua, irmãos, davam sempre na mulher. E Santo tinha dado em Lita pois eu tinha ouvido também. O coito na porta era o jeito que eles tinham único de se perdoarem”⁴⁵. Diante desse cenário, Rísia desabafa: “As pessoas vinham me lembrar da morte, a mim, que adorava a vida”⁴⁶. A dor de cabeça, não apenas física, mas sobretudo existencial, que lhe acompanha desde tenra idade, recairá na conta de sua mãe: “Minha dor de cabeça é da vida. E começou com o nascimento de minha mãe. E se estende hoje a todas as partes minhas”⁴⁷.

⁴⁵ Felinto, *op. cit.*, 2024, p. 26.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 36.

Precisa renascer: “Desse meu corpo que vai. Que vai ver se renasce em Tijucopapo onde nasceu mamãe”⁴⁸. Tijucopapo, qual Pasárgada, seria terra de realizações dos mais íntimos desejos e de luta por justiça e equidade. Nesta terra ideal, seria livre da angústia, ao contrário do que viveu com a família, em meio à miséria, vida de submissão da mãe e traições do pai.

Quando pequena, morou no Recife, capital esta que tem descrições das mais poéticas – e não menos furiosas – da obra, em meio ao redemoinho de ódio e rancor da narradora: “Recife, a sem amor. Recife, a ensolarada, a insolarada, a incendiada, a desembestada, a manifestada. A sem carinho. Recife, o cão. Recife, a desalmada, a gota serena, a bexiga lixa”⁴⁹. Ao falar da capital pernambucana, Rísia se utiliza de expressões regionais e populares, a fim de enaltecer a língua portuguesa falada em seu entorno social. No trecho acima, acabou fazendo um trocadilho: “ensolarada” com “insolação”, resultando em “insolarada”. Tanto sol, asfalto quente, acabaria por deixar a narradora recifense ensolarada, tamanha era a insolação.

Lembra-se de ter ficado deslumbrada, na infância, com a imagem dos rios da capital pernambucana: “Eu tinha sete anos [...] quando me levaram finalmente a passear pelas luzes, pelas gentes e pelas lojas do centro de Recife, e onde em pé, maravilhada, na ponte eu vi: o rio. Fora rápido, mas daquele dia em diante eu passara a viver em deslumbramento”⁵⁰. Viu rios e manguezais, tendo o nome inspirado na risoflora, típica planta dos

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Felinto, *op. cit.*, 2024.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 61.

mangues: Rísia-risoflora, mulher-mangue, contendo em si a natureza de planta cuja característica é manter as raízes expostas e fincadas na lama. Rísia a cumprir sua “sina de lama”.

Declarações de amor ao Recife afloram em momentos fulcrais: “Sonhei com Recife ontem, aqueles campos alagados que dava para ver da casa onde eu morava. Aquela cidade não me esquece, ela me vem em sonhos. Mas eu amava Recife”. Cidade e mulher parecem se confundir no trecho a seguir: “Recife se incendeia, embebedada no sol de si mesma, se sufoca, do mesmo jeito como se alaga – seduzida pelas águas dos seus rios que sucumbem ao fascínio da chuva – e se afoga, e se entrega”⁵¹. Recife ou Rísia, afinal, se incendeiam em desejo?

Outro tema caro à personagem é a questão da sua origem negra e indígena: “me olho no espelho e me digo que venho de índios e negros, gente escura, e me sinto como uma árvore, me sinto raiz, mandioca saindo da terra”⁵². Mulher de grandes contradições e revolta, sente a força feminina guerreira pernambucana, negra e indígena, na voz e no sangue. Tem nas veias a história das mulheres de Tijucopapo, confronto e rebeldia, admitindo ser a cor da sua pele não apenas uma identidade, mas sobretudo estado de espírito – “A cor do céu estava negra. Minha cor estava negra”⁵³. Também aceita sua fragilidade, sentindo-se “um buraco, um oco, um seco, um vazio. Eu de manhã noite. Nunca mais terei sol”⁵⁴? Mulher negra, enxerga a si como uma manhã – metáfora da força de uma voz a denunciar o mundo – dentro de uma noite profunda, cercada de tristeza pelas adversidades da vida.

⁵¹ Felinto, *op. cit.*, 2024, p. 152.

⁵² *Ibid.*, p. 50.

⁵³ *Ibid.*, p. 153.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 83.

Nem mesmo Deus escapa da oratória furiosa da protagonista. Decide travar embate com a divindade, questionando seus métodos, sua criação, seres humanos confusos e perplexos, e até mesmo a Sua própria existência, comparando-O a um monstro: “Deus às vezes me parece um monstro, produto mistura mágica do caldeirão fervente duma bruxa para nos amedrontar. Não sei se Deus existe. Sou mais pro não. Acredito mais em fantasmas e bruxas”⁵⁵.

Apesar do tom afrontoso, a personagem inveja o poder divino, deseja ser Deus, todavia um Deus de vingança: “Eu queria ser Deus para matar todas as pessoas que eu quisesse, e fazer o mundo à minha moda. [...] Eu acho que mataria metade do mundo, eu proporia guerra a quem quer que topasse guerrear, eu enlouqueceria de vez”⁵⁶. É dentro desse embate que Rísia escreverá dos mais impactantes monólogos interiores do romance sobre a humanidade ser mero fantoche de algo maior, incontornável, gado pronto para o iminente abate:

Não me conformava com a infelicidade. Trazia uma angústia qualquer, essa vida. Às vezes usava política para tentar explicar. Como usava religião, como usava Deus e o diabo de filosofias e psicologias. Às vezes pensava em política: nós somos um bando de bestas guiadas por um bando de bestas. Nós somos bestas. Nada mais há para ser feito. Somos bestas teleguiadas, controladas, massificadas, espiadas, vigiadas, enquadradas, enxadrezadas na prisão da rua. Uma penca de bestas. Uma reca de bestas mansas⁵⁷.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 110.

⁵⁶ Felinto, *op. cit.*, 2024, p. 116.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 125.

Por fim, a voz do sangue, além de discurso a expor ferida aberta do apagamento da mulher na sociedade em tempos idos e contemporâneos, é feita de palavra, revolução e utopia. Chegar até Tijucoapapo serviu unicamente de pretexto para a narradora destilar toda sua indignação perante o silenciamento, imposto pelas mais diversas instâncias sociais, da figura feminina. No fundo, Rísia já havia encontrado a terra prometida onde a mulher pode desbravar, conquistar e experimentar todos os espaços possíveis – e essa terra se chama literatura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em tom peremptório, Nietzsche escreveu – “Não é coisa fácil compreender o sangue alheio: eu detesto os que leem por passatempo”⁵⁸. Não há passatempo, nem mero entretenimento, após o fim do romance da Marilene Felinto. Há crítica e insatisfação da voz do sangue indo de encontro ao discurso que reprime a mulher e sua liberdade. Sobretudo a sua arte.

A autora, através do romance, apresenta parte da realidade feminina que ainda se depara presa às correntes do machismo e patriarcalismo, instrumentos inibidores da liberdade das mulheres. A sensação que permanece, após as várias reflexões levantadas por Rísia, é de um romance a bradar “sobre a solidão de uma mulher negra a quem foram rompidos os espelhos que lhe deveriam ser familiares e, sem conexões que lhe pudessem assegurar um solo afetivo de referências de sua ancestralidade, sai em busca de um enredo para sua origem”⁵⁹.

⁵⁸ Nietzsche, 2011, p. 40.

⁵⁹ Miranda, 2019, p. 251.

Através da insistência, Rísia usará da metáfora do retorno a sua terra natal como forma de rebelião e afronta contra o destino que sempre lhe pareceu calar: “Mas eu vou para Tijucopapo. Nem que lá eu seja uma perdida. Nem que lá eu seja uma perdida para o que há de beleza na safadeza. [...] Sim, porque há sempre um lado de beleza na safadeza”⁶⁰.

Safadeza denunciada por irascível voz do sangue em abismo, angustiada, repercutindo, por veredas da vida de uma mulher negra pernambucana, brasileira pobre, os mais variados questionamentos femininos, abalando pretensiosas imposições masculinas. Uma voz de mulher a se indignar com o já estabelecido. A não se calar. Voz, vida em sangue. Rísia a sangrar.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **Indústria cultural e sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CANDIDO, Antonio. A personagem do romance. *In*: CANDIDO, Antonio et al. **A personagem de ficção**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

CUTI. **Literatura negro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do subsolo**. 6. ed. Tradução, prefácio e notas: Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2009.

⁶⁰ Felinto, *op. cit.*, 2024, p. 112.

FELINTO, Marilene. **As mulheres de Tijucopapo**. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009.

MIRANDA, Fernanda Rodrigues de. **Silêncios prescritos**: estudos de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006). Rio de Janeiro: Malê, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SILVA, José Afonso da. **Do romance de primeira pessoa**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

SIQUEIRA, Emanuela Carla *et al.* **Literatura escrita por mulheres**: conceitos e trajetórias. Curitiba: InterSaberes, 2024.

WOOLF, Virginia. **A arte do romance**. Porto Alegre: L&PM, 2024.

CAPÍTULO 10

A FILOSOFIA DA ESQUIZOANÁLISE E A NEGAÇÃO DA REPRESENTAÇÃO DA REALIDADE

Lucas Francisco Ferreira Souza

Eleonoura Enoque da Silva

A origem da esquizoanálise, indissociável da singularidade do encontro entre o psiquiatra e psicanalista Félix Guattari e o filósofo e professor Gilles Deleuze, não pode ser compreendida se posta como alheia ao *frisson* político que pairou sobre a França em maio de 1968¹, tampouco como à dimensão da produção filosófica dessa dupla de pensadores. Entretanto, nosso artigo propõe-se a apresentar a esquizoanálise destacando como esta abordagem é construída na tentativa de desterritorializar a ideia

222

¹ “Maio de 68 é da ordem de um acontecimento puro, livre de qualquer causalidade normal ou normativa. [...] foi um fenômeno de vidência, como se uma sociedade visse, de repente, o que ela tinha de intolerável, e visse também a possibilidade de outra coisa. É um fenômeno coletivo na forma de: “Um pouco de possível, senão eu sufoco [...]” O possível não preexiste, é criado pelo acontecimento. É uma questão de vida. O acontecimento cria uma existência, produz uma nova subjetividade (novas relações com o corpo, o tempo, a sexualidade, o meio, a cultura, o trabalho [...])” (Sheika, 2018, p. 119).

de uma linguagem que representa um mundo preexistente, agora a favor de uma linguagem que produz agenciamentos².

A esquizoanálise é apresentada na famosa obra *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (1972), expandindo-se posteriormente em *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* (1980). Ela está situada em um diálogo crítico com pensadores³ que a precederam, passando obrigatoriamente por Espinosa, de quem extrai a potência de uma filosofia da imanência e do desejo como produção; por Nietzsche, em sua genealogia dos valores e na transvaloração da moral que impulsiona a crítica às forças reativas; e por Marx, cuja análise dos fluxos do capital e das máquinas sociais antecipa as bases para uma compreensão do inconsciente social e econômico (Zourabichvili, 2004, p. 36-44). O campo de estudo da esquizoanálise defende que não é importante que exista um raciocínio maniqueísta sobre os modos de viver, isto é, um bom ou mal modo de viver. Pelo contrário; a esquizoanálise se dedica a produzir e afirmar as múltiplas maneiras de existir pelas quais a vida se inventa, liberando-a de modelos preestabelecidos e dualismos reducionistas. Deleuze e Guattari afirmam: “[...] a tare-

² Deleuze e Guattari conceituam o agenciamento como um “*arranjo coletivo de enunciação*” e um “*dispositivo de passagem*” que conecta heterogêneos – elementos de ordens diversas, como corpos, coisas, palavras, máquinas, afetos e ideias – para produzir algo novo, uma *produção desejante*. Não se trata de uma união de elementos pré-existentes, mas sim de uma *emergência* que potencializa novas linhas de fuga e de criação, operando contra as estratificações e representações fixas. Para eles, “o agenciamento é sempre territorializado, mas sua operação principal é a desterritorialização” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 11-14).

³ Embora a Esquizoanálise se construa em diálogo crítico e criativo com a obra desses pensadores, este artigo se deterá na apresentação dos seus pressupostos centrais com relação à representação, sem bem organizar as nuances desses intercâmbios filosóficos, que mereceriam um estudo à parte.

fa da esquizoanálise é desfazer incansavelmente os eus⁴ e seus pressupostos [...]” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 480).

O ‘eu’ que a esquizoanálise se propõe a ‘desfazer’ não é o indivíduo em sua singularidade, mas sim a noção de identidade fixa e unificada que é socialmente construída e assujeitada. Deleuze e Guattari (2010) explicam que essa noção de ‘eu’ (e de ‘pessoa’) surge como um resultado de condições personológicas e familiares específicas. Em outras palavras, a subjetividade é entendida como um produto moldado pelas forças que operam o que eles denominam de ‘conjunto familiar’ e em outros arranjos sociais; o teatro edipiano é apenas um deles.

Para os autores, o próprio campo social em que o indivíduo atua como agente de enunciação⁵ e produção se estrutura sobre o complexo edípico (edipiano), limitando cada um em um espaço dado. Nesse processo, o sujeito é dividido em esferas de enunciado (pessoa social) e enunciação (pessoa privada), um reflexo de como as conjunções capitalistas se aplicam a indivíduos ‘privatizados’ (Deleuze; Guattari, 2010, p. 480).

Um dos pressupostos de sua tarefa seria, segundo Cruz (2010, p. 34), “Com a inauguração dos tempos modernos, o

⁴ No período moderno, observa-se uma mudança de paradigma ontológico e cosmológico, no qual insígnias conceituais como o cientificismo e o criticismo, mas principalmente o antropocentrismo, carregam a ideia do eu como um centro. Essa é uma das concepções de ‘eu’ ou de subjetividade que o colocam em uma posição fundamental, onde a certeza do conhecimento reside na primazia do sujeito. Isto é o que Deleuze e Guattari nomeiam de sujeição social: somos assujeitados a uma identidade, a um rosto porque investimos libidinalmente no poder, desejamos ele. Não somente os que estão integrados ao campo social, mas os excluídos (os que estão à margem) também investem libidinalmente no poder; exercer o poder dá prazer, seja rico seja pobre. Mesmo a classe oprimida investirá no poder.

⁵ Aquele que tem poder, que é respeitado”.

homem se torna o centro, a medida do conhecimento em que tudo está estritamente ligada à razão. Daí a importância da [...] compreensão da ideia de sujeito, de agente dominador”.

Essa perspectiva do sujeito moderno, um ‘eu’ soberano, unificado e dominador, é precisamente um dos pressupostos que a teoria deleuzo-guattariana aponta como um território a ser desmontado.

Recusando esta lógica representacional, então, a esquizoanálise se preocupa com a condição de possibilidade da multiplicidade constitutiva da vida, e não com a dualidade. Nesse sentido, a análise efetiva-se sempre através de um desvio de um padrão estruturalista especialmente em relação à visão determinista e estática do mundo, diferenciando-se de modelos e sistemas universalistas.

A esquizoanálise reconhece que a lógica binária, dualística ou identitária acerca da subjetividade pertence a um contexto histórico-filosófico específico e, por isso, a rejeita completamente o padrão estruturalista. Em contrapartida, busca um pensamento múltiplo, pós-estruturalista (Correia, 2006). A respeito disso, a pesquisadora Marinho afirma:

O pensamento pós-estruturalista se compõe de métodos e abordagens múltiplas, como: arqueologia, desconstrução, ênfase na noção de diferença, localismo (em contraposição a um eurocentrismo iluminista pretendido universal), ruptura e descontinuidade histórica, serialização, repetição, genealogia no lugar de ontologia, posição epistemológica anti-fundacionalista, valorização da interpretação (Marinho, 2012 p. 198).

Em vista disso, ainda de acordo com Marinho (2012), o pós-estruturalismo refuta o realismo do sujeito e o racionalismo.

Tem como postura epistemológica a negação da representação da realidade.

Como dissemos, a esquizoanálise reconhece que a lógica binária, dualística ou identitária acerca da subjetividade pertence a um contexto histórico-filosófico específico, que por sua vez na psicanálise surge como uma análise que reitera tal dimensão binária dominante acerca do modo de estar no mundo. Para Guattari e Deleuze, esta lógica esmaga as oportunidades de pensar a existência plena e não determinada. É justamente em disjunção a essa lógica que o conceito de desejo se eleva a um patamar central na esquizoanálise, não como falta ou representação, mas como potência produtiva intrínseca à vida.

Apesar de grandes ressalvas a Lacan, colocando-se no *O anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia* que ele trouxe vias menos reducionistas ou mais progressistas para a Psicanálise, em algum momento Lacan percebeu o desejo como a presença da busca pelo objeto, e por conseguinte pela falta dele. Assim nos apresenta Darriba (2005, p. 66) no seu trabalho sobre o conceito de desejo e objeto em Lacan: “A dimensão do desejo não se define pela presença de um objeto, já que é precisamente a falta dele que opera”. E reafirma que o discurso de Lacan sobre a psicanálise Freudiana é sobre a ideia de falta: “[...]. É notável a insistência de Lacan em repetir que o objeto em Freud remete à falta” (*Ibid.* p. 65).

A respeito disso, Lacan argui no seu seminário que o desejo, para a psicanálise, está intimamente ligado à falta, à falta de ser (Lacan, 1978, p. 261). E ele já precedia isso em uma publicação anterior, quando afirma que “o desejo é a metonímia da falta ao ser” (*Id.*, 1966a, p. 623).

Contrastando com a vinculação do desejo à falta, a apontado por Lacan, a esquizoanálise de Deleuze e Guattari (2010, p. 390) atribui ao desejo uma centralidade diferente. Para eles, o desejo é indissociável de um inconsciente que é produtivo, e é nesse sentido que eles postulam: “O desejo é da ordem da produção; toda produção é ao mesmo tempo desejante e social. Portanto, censuramos a psicanálise por ter esmagado esta ordem da produção, por tê-la revertido à ordem da representação”.

O problema da lógica representacional, para Guattari e Deleuze, pode ser percebido da seguinte maneira: o desejo ou o pensamento se relacionaria com algo “lá fora”, já dado, que precisaria ser representado, mediado por símbolos ou ideias. Nessa perspectiva, o desejo é concebido como reprodução de um modelo preexistente ou como busca de algo em falta. Então, se o conceito de desejo é concebido como reprodução, algo já está indexado para desejar. O que há é o assujeitamento da vida para a mera reprodução de um léxico binário no modo de desejar.

Dito de outro modo, a representação opera sob a premissa de que existe uma realidade ou um objeto original que o desejo vai investir e simbolizar. Sob essa lógica, a própria representação – segundo a qual o inconsciente e o desejo estariam atrelados pelo significante – seria uma mera cópia, espelho ou reflexo. Essa concepção da cópia, por sua vez, impede o reconhecimento da potência criativa do real.

O complexo de Édipo é apontado por Guattari e Deleuze como um teatro da representação do inconsciente; a história de Édipo-Rei, pensada através da tessitura psicanalítica, equivoca-se ao submeter um modo universal de conceber a subjetividade e as constituições pré-determinadas desde a tenra infância. A metáfora do “teatro” pressupõe uma cena em que tudo já está dado,

com papéis e roteiros fixos; a representação, nesse sentido, cria um palco onde o desejo apenas encena um papel preexistente ou busca um objeto fixo. “O desejo não é de modo algum um teatro, ele é uma fábrica” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 32-33). Essa distinção convoca a diferença entre os conceitos de desejo em Deleuze e Guattari e Freud e Lacan, pois uma fábrica como é da natureza do inconsciente para Guattari e Deleuze, diferentemente de um teatro, não encena, produz.

Tomemos como exemplo esta passagem de Lacan que foi brevemente introduzida mais acima: “O desejo é uma relação de ser com falta. Esta falta é falta de ser, propriamente falando. Não é falta disso ou daquilo, mas falta de ser pela qual o ser existe” (Lacan, 1978, p. 261). Então, “o desejo é a metonímia da falta ao ser” (*Id.*, 1966a, p. 623).

Guattari e Deleuze, nessa linha, inauguram um novo sentimento, um novo modo de analisar. Diferenciam-se de uma semiologia restrita à linguagem representacional, explorando os modos de significação que operam na própria produção do real.

Se o desejo produz, ele produz real. Se o desejo é produtor, ele só pode sê-lo na realidade, e de realidade. [...] Nada falta ao desejo, não lhe falta o seu objeto. É o sujeito, sobretudo, que falta ao desejo, ou é ao desejo que falta sujeito fixo; só há sujeito fixo pela repressão. [...] Não é o desejo que se apoia nas necessidades; ao contrário, são as necessidades que derivam do desejo: elas são contraproduzidas no real que o desejo produz. A falta é um contrafeito do desejo, depositada, arrumada, vacuolizada no real natural e social (Deleuze; Guattari, 2010, p. 43).

Então, como se a partir de uma desterritorialização do pensamento decaído da representação, a Esquizoanálise pode in-

ventar paradigmas como ferramentas multifuncionais, a fim de dismantelar o modo de produção capitalista, que produz modos de subjetivação associados à família e a neurose (Vieira, 2021, p. 56-57).

A ideia capital de Guattari e Deleuze é a positividade do desejo, potência essencialmente produtiva” (Dumoulié, 2005, p. 169, *apud* Cavalcanti; Novikoff, 2016 p. 39). Percebe-se, dessa forma, a diferença a partir do conceito de desejo e inconsciente, concepção de uma linguagem da representação recusada pelos autores, para abrir espaço para uma linguagem do devir.

Para que a Esquizoanálise seja possível, o *modos operandi* da análise deve disponível para a difusão dos agenciamentos, pois esta linha de pensamento é viva e forte através da multiplicidade. A imagem do pensamento não pode ser capturada pela lógica da representação. Deleuze e Guattari, produzindo a teoria da esquizoanálise, oferecem uma crítica contundente às lógicas dominantes de subjetivação e à primazia da representação, ao mesmo tempo em que inauguram um campo de investigação para a invenção de novos modos de ser e de desejar. A esquizoanálise, nesse sentido, se configura como um instrumento de desterritorialização do pensamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise que apresentamos revela que a Esquizoanálise, tal como elaborada por Deleuze e Guattari, representa uma abordagem analítica que se desvia de maneira significativa dos modelos convencionais. Ela demanda uma abertura completa à forma como os agenciamentos se espalham. A força e a capacidade dessa perspectiva residem justamente em sua habilidade de atuar

a partir da multiplicidade, reconhecendo o movimento constante de forças e conexões que compõem o plano de imanência da existência. Ao liberar o pensamento das limitações da lógica da representação, que muitas vezes confina e limita o entendimento, essa visão permite que a própria análise se torne um processo imanente de experimentação e criação.

Em síntese, nosso artigo sugere que a noção deleuziana e guattariana do desejo como uma força essencialmente produtiva marca uma virada conceitual em relação à linguagem da análise sobre o desejo e o inconsciente, que redefine o campo da análise e da filosofia contemporânea. Diferentemente da psicanálise tradicional, que frequentemente vincula o desejo à falta ou a estruturas.

REFERÊNCIAS

MARINHO, Cristiane Maria. **A filosofia da diferença de Gilles Deleuze na filosofia da educação no Brasil**. Supervisão: Silvio Donizetti de Oliveira Gallo. Campinas: [s.n.], 2012. 462 p. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/533>. Acesso em: 5 ago. 2024.

CRUZ, Daniel Nery da. A discussão filosófica da modernidade e da pós-modernidade. *Μετάνοια*, Universidade Federal de São João del-Rei, n. 12, p. 19-37, 2010. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/revistalable>. Acesso em: 9 ago. 2024.

CORREIA, S. Esquizoanálise: clínica e subjetividade. **Avesso do Avesso**, Araçatuba, v. 4, n. 4, p. 33 -51, nov. 2006.

DARRIBA, V. A falta conceituada por Lacan: da coisa ao objeto a. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 63-76, jan. 2005.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. 1. 2. ed. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia. v. 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 2017a.

Lacan, J. La signification du phallus. *In*: J. Lacan. **Écrits**. Paris: Seuil, 1966b. p. 685-695. (Original publicado em 1958).

Lacan, J. **Le Séminaire**. le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Livre 2. (1954-1955). Paris: Seuil, 1978.

SKEIKA, Jhony A. Deleuze e Guattari: esquizoanálise e maio de 68. **Uniletras**, Ponta Grossa, v. 40, n. 1, p. 7-23, 2018.

VIEIRA, Kelly Dias. **Esquizoanalistas**: o que fazem? Uma cartografia da clínica esquizoanalítica na Psicologia. 2021. Tese (Doutorado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

CAPÍTULO 11

O MEDITERRÂNEO COMO REGIÃO E CONCEITO: UMA LEITURA GEOFILOSÓFICA NA OBRA DE ALBERT CAMUS

Alberto Luiz Silva de Oliveira

INTRODUÇÃO

A obra de Albert Camus é constituída por uma dinâmica diversidade de gêneros e estilos. O autor planejou sua produção artística e filosófica a partir do romance, teatro e ensaios filosóficos, onde o cenário comum de suas obras eram as cidades argelinas e a experiência de um *pied-noir*¹. Por mais que essa experiência seja atravessada pelas conturbações políticas da segunda metade do século XX, Camus buscou evocar em suas obras uma imagem vivida de sua terra natal e da vida simples que desenhou sua experiência e sua construção educacional. A imagem que se sobressalta na obra de Camus é justamente a das figuras do Mediterrâneo, que se revela sob a transcrição de seus cenários naturais ou dos costumes oriundos dos diversos povos que ali se interconectam pelo mar e pela cultura.

¹ O termo "*pied-noir*" («pé preto» em francês) refere-se aos colonos de origem europeia que viviam na Argélia durante o período colonial. Em alguns contextos, o termo tinha um sentido pejorativo, pois reforçava uma segregação entre os franceses metropolitanos (da França continental) e os filhos de colonos nascidos fora do território francês.

É na costa argelina, banhada pelo mar Mediterrâneo, que as obras de Camus se desenham e apresentam um elemento que é ao mesmo tempo silencioso e íntimo de seus personagens. Como, por exemplo, em *O Estrangeiro* (1941): a praia, o sol e os costumes da cidade de Argel são explorados e participam ativamente da construção narrativa e de sua catarse. Ou, de forma ainda mais explícita, na construção da dinâmica vivida e contraditória da cidade de Orã, onde vida e morte se desenham nas relações com a região e com o bacilo que leva à morte uma cidade apática em *A Peste* (1948).

Entretanto, para este trabalho, buscaremos abordar com maior destaque a obra *Bodas em Tipasa* (1937). Um texto da juventude do autor, em que os temas naturais e a experiência existencial se mesclam aos cenários do Mediterrâneo — Mediterrâneo esse que surge primeiro com a força e a distinção de uma expressão estética e existencial. Essa característica fundamental do ensaio de *Bodas* confere a esse elemento natural uma formulação filosófica profunda, onde os primeiros elementos da dinâmica do absurdo são apresentados ainda de forma embrionária. Em paralelo ao texto de *Bodas em Tipasa* (1938), encontramos o discurso proferido na Casa da Cultura de Argel, onde Camus expõe considerações importantes sobre a cultura mediterrânea e como ela se relaciona com a cultura europeia. Esses dois textos parecem remontar uma visão intrigante da relação entre a região e o pensamento.

Justamente a partir destes elementos estéticos e naturais buscamos evidenciar, em primeiro lugar, se há uma real viabilidade de uma abordagem *geofilosófica* do Mediterrâneo na obra de Camus. E, uma vez atestada essa possibilidade de leitura conceitual, também responder como esse ambiente geográfico/literário

reflete a experiência reflexiva e conceitual do autor. Em segundo lugar, se podemos pensar o Mediterrâneo retratado por Camus como um ambiente e um conceito — como ele se comunica com a construção tríptica de Camus, e como o autor elabora essa relação dinâmica entre os conceitos de absurdo e nostalgia de unidade no cenário mediterrâneo. Ou seja, como o pensamento existencial do autor se relaciona com o cenário mediterrâneo.

MEDITERRÂNEO UMA REFLEXÃO GEOFILOSOFICA

O mediterrâneo está presente nas reflexões de Camus de forma singular. Seja nas obras da juventude que antecedem cronologicamente o *Tríptico do Absurdo* como também no *Tríptico da Revolta*². O Mediterrâneo está presente nas reflexões de Camus de forma singular, seja nas obras da juventude que antecedem cronologicamente o tríptico do absurdo, como também no tríptico da revolta. Essa presença geográfica revela, para além de um cenário ou de uma ambientação comum aos trabalhos literários do autor, uma construção conceitual profunda em suas obras. Ou seja, o Mediterrâneo se revela e é revelado por Camus como uma região, um espaço, mas também como uma fonte dinâmica de conceitos que estão ligados ao modo como o autor compreende

² Consideramos a obra principal de Camus a partir do conceito de trípticos, ou seja, uma imagem formada por três obras de tema comum. Essa modalidade artística é bastante comum na arte sacra, em que painéis compõem uma narrativa a partir de três telas. Essa definição tríptica do absurdo e da revolta aparece nos cadernos pessoais de Camus e também na biografia de Olivier Todd. Por tríptico do absurdo, entendemos a junção dos textos: *O Estrangeiro* (romance), *O Mito de Sísifo* (ensaio filosófico) e *Calígula, seguido de O Mal-Entendido* (teatro). Essas obras apresentam tanto os conceitos quanto os argumentos acerca do absurdo. No âmbito da revolta, destacamos os textos *A Peste* (romance), *O Homem Revoltado* (ensaio filosófico) e *Os Justos e Estado de Sítio* (teatro). Há evidências da elaboração de um terceiro possível tríptico, que foi interrompido pela morte do autor.

a construção filosófica e artística. Entretanto, é oportuno, para esta abordagem, apresentar o que concerne ao conceito de geofilosofia e como o Mediterrâneo poderia ser lido dentro da obra de Camus.

Compreende-se a geofilosofia como um espaço reflexivo que tem duas possibilidades: a) repensar a condição de "*privilégio cognitivo*" dado ao Ocidente europeu e sua construção linear de tempo-espacialidade, ao mesmo tempo em que se busca entender a relação profunda entre território e pensamento; b) pensar a inteligência numa perspectiva de valorização tanto do ser humano, em sua dimensão diversa, quanto da terra que ele habita (Resta & Fernandes, 2019, p. 3). Essas duas definições parecem contemplar um questionamento bastante atual da filosofia contemporânea, que busca refletir e, em certa medida, reorganizar, na ordem do pensamento, certos conceitos e lugares-comuns do pensamento ocidental. Como também ancorar esta nossa pretensão de leitura do mediterrâneo dentro da obra de Camus.

Em parte, essa disposição acompanha as perspectivas decoloniais do pensamento contemporâneo, nas quais tanto os sistemas filosóficos quanto os ambientes onde eles se formam e se especializam são pensados em relação direta com as formas econômicas e materiais dos povos que estão no centro dessas observações. Ou seja, a produção filosófica não é um produto abstrato, apartado do mundo ou de certa topologia, mas está intimamente ligada à terra, ligada às experiências vivas e dinâmicas, e direciona revisões necessárias da forma como o Ocidente lidou com essas duas esferas fundamentais: o pensamento e o mundo.

a geofilosofia também quer acolher uma visão planetária, mas defende um mundo multiverso rico em diferenças, no qual a babel das línguas e a multiplicidade de cores não são assumi-

das como uma maldição a ser combatida e apagada em um único ruído de fundo ensurdecedor, em um único idioma, ou misturando-os em uma única cor indistinta. ela pretende preparar o espaço planetário de uma multiplicidade de destinos e vidas, nunca inteiramente totalizáveis, verificáveis, uniformes (Resta & Fernandes, 2019, p. 36).

Tratando diretamente da questão do mediterrâneo Roger Grenier³ em um artigo sobre a relação entre a obra de Audisio e sua influência sobre Camus, comenta que, durante a década de 1930, *Gabriel Audisio* exerceu profunda influência na juventude argelina com sua obra dedicada a descrever e exaltar o Mediterrâneo e seus símbolos. Ulisses figura na obra de Audisio como grande herói mediterrâneo, e sua trajetória mítica funde-se ao desejo de expressão pujante de sua região naquela geração de filhos da Primeira Guerra. Roger Grenier argumenta, em seu artigo que Audisio buscou evidenciar ao mesmo tempo a vida natural e a vida cotidiana das regiões mediterrâneas tendo Ulisses como um grande marinheiro, que se assemelhava aos aventureiros e pescadores das regiões costeiras que entre o mar e a terra refletiam a potência da beleza das regiões mediterrâneas e a pluralidade cultural, através de uma releitura da personagem homérica.

Justamente, o mediterrâneo evocado pelo autor de *Jeunesse de la Méditerranée*⁴ (1935) é plural. Essa pluralidade garante à região suas características próprias frente ao gênio europeu. “O espírito mediterrâneo”, aludido pela obra de Audisio, acentua

³ Roger Grenier (1919–2017) foi um escritor, ensaísta, jornalista, nascido em Caen, Grenier cresceu em Pau, no sul da França, e estudou na Sorbonne, onde teve aulas com *Gaston Bachelard*. Durante a 2ª Guerra Mundial, participou da Resistência e, mais tarde, tornou-se jornalista no *Combat*, jornal ligado à resistência francesa, onde trabalhou sob a direção de Albert Camus, com quem manteve uma amizade longa.

⁴ Em tradução livre: “Juventude mediterrânea”, de Gabriel Audisio.

essa pátria comum na multiplicidade de povos esta é a grande exaltação de Audisio, que influencia fortemente o jovem Camus. Grenier destaca ainda que, em 1937, durante a juventude de Camus recém-filiado ao Partido Comunista de Argel e diretor da Casa da Cultura de Argel, ele profere um discurso sobre "*uma nova cultura mediterrânea*"⁵ apresentando alguns princípios que parecem ser fundamentais para a constituição deste mediterrâneo conceitual, onde o espírito grego é mesclado a pluralidade das experiências histórica da região. Justamente, é nesse terreno comum que Grécia, Roma e o oriente se mesclam gerando não uma abstração funcional, mas uma experiência profunda de multiplicidade. Para Camus, enquanto o mito grego isolado carece de conteúdo experiencial, munido a experiência sensível das regiões mediterrâneas constituem um fundamento forte para a defesa de uma imagética do mediterrâneo, seguindo a profunda influência da obra de Audisio sob o jovem Camus.

Não é o gosto pelo raciocínio e pela abstração que reivindicamos no Mediterrâneo, mas sua vida — pátios, ciprestes, rés-tias de pimenta —, Ésquilo e não Eurípides — os Apolos dóricos e não as cópias do Vaticano. É a Espanha, sua força e seu pessimismo, e não as fanfarrônicas de Roma — as paisagens abrasadas pelo sol e não os cenários de teatro em que um ditador se embriaga com a própria voz e subjuga multidões (Camus, 2023, p. 19).

⁵ O texto em questão intitula-se *Cultura nativa: A nova cultura mediterrânea* (1937). Foi publicado em uma coletânea de conferências e discursos de Albert Camus. Trata-se da primeira fala pública do autor da qual se tem registro, na qual ele explora o potencial cultural do Mediterrâneo e como, em sua unidade/diversidade geográfica e cultural, essa região alimenta uma multiplicidade que não encontrou espaço para frutificar no coração da Europa. Camus explora essa dinâmica entre a região do Mediterrâneo e o conceito de Mediterrâneo.

A partir das referências e das oposições transcritas por Camus em seu discurso, podemos compreender como para o autor o mediterrâneo performa como esta dupla imagem de região geográfica e como conceito cultural e filosófico. Para Camus, o mediterrâneo se apresenta a partir de uma característica de uma diversidade que mantém uma unidade profunda em sua construção cultural dos povos da região que compõe o mediterrâneo. Esta primeira incursão de Camus sobre a questão do mediterrâneo explora uma dicotomia fundamental de base regional. Ou seja, pensar a cultura que emerge do mediterrâneo e seus povos não é para o autor uma disposição de superioridade cultural. Este primeiro elemento que Camus destaca parece aludir uma primeira dimensão deste mediterrâneo que o autor deseja elucidar, ele não está em posição de superioridade cultural, mas de uma espécie de salvaguarda ou vanguarda de um movimento cultural não totalizante.

La culture méditerranéenne, pour Camus, ce n'est pas la Rome antique et la latinité, pour qui il a un jugement plutôt sévère. (On l'a vu dans sa conférence de 1937 à la Maison de la Culture d'Alger.) Il se montre en cela disciple de Gabriel Audisio qui refuse l'hégémonie culturelle romaine. Dans *L'Exil d'Hélène*, Camus parle des «conquistadors romains que nos auteurs de manuels, par une incomparable bassesse d'âme, nous apprennent à admirer». Ce qu'il cherche dans la Méditerranée, c'est l'ouverture vers l'Orient (Grenier, 2003, p. 528)⁶.

⁶ "A cultura mediterrânea, para Camus, não é a Roma antiga nem a latinidade, pelas quais ele tem um julgamento bastante severo. (Isso se viu em sua conferência de 1937 na Maison de la Culture de Argel.) Ele se mostra, nesse ponto, discípulo de Gabriel Audisio, que recusa a hegemonia cultural romana. Em *O Exílio de Helena*, Camus fala dos «conquistadores romanos que nossos autores de manuais, por uma incomparável baixeza de alma, nos ensinam a admirar».

Para Camus, há necessariamente uma relação entre a cultura mediterrânea e a fragmentação de sua experiência. O Império Romano, que antes mantinha a unidade cultural e política de toda a região, ao se fragmentar, forçou um redirecionamento cultural e espiritual para os povos que estavam sob a regência da cultura romana (Camus, 2023, p. 15). A fragmentação do Império deu lugar aos nacionalismos e a ideias menos sofisticadas de unidade totalizante. Há, nesse jogo, uma reflexão profunda sobre a forma como a região do Mediterrâneo conservou, mesmo na fragmentação, uma unidade cultural que emergiu do regionalismo geográfico. Essa unidade é, para Camus, uma afirmação do humano em sua relação profunda com a natureza abundante do Mediterrâneo (Camus, 2023, p. 15). Enquanto o Ocidente europeu fundou seus princípios nas abstrações, o Mediterrâneo conservou os seus em uma sensibilidade solar que compõe parte considerável da filosofia do próprio Camus.

A Pátria não é a abstração que empurra os homens para o massacre, mas certo gosto pela vida que é comum a certos seres, pelo qual podemos nos sentir mais próximos de um genovês ou de um maiorquino do que de um normando ou de um alsaciano. O Mediterrâneo é isso, esse cheiro ou esse perfume que seria inútil tentar exprimir: todos nós o sentimos na pele (Camus, 2023, p. 17).

O Mediterrâneo é, para Camus, esse ambiente onde, diferentemente do Ocidente europeu, a sensibilidade se expressa e conforma uma maneira particular de se relacionar com o mundo

O que ele busca no Mediterrâneo é a abertura para o Oriente” (Grenier, 2003, p. 528, tradução nossa).

natural. Essa relação está impregnada de uma postura cultural e filosófica marcada por um profundo “vitalismo trágico”⁷. Semelhante às teses da geofilosofia, o Mediterrâneo evoca tanto um modo de ser quanto um pensamento próprio, que se diferencia do modo como o pensamento profundo da Europa se estabelece. Pois, uma vez que o pensamento existencial europeu pensa a existência a partir de uma condição regida por conceitos abstratos, o pensamento produzido por Camus resguarda a relação direta com os sentidos, com a diversidade de experiência do corpo — como será aludido posteriormente (Camus, 2023, p. 21).

Entretanto, não se pode negar que a formação do jovem Camus é propriamente uma formação europeia clássica, pois o período em que a Argélia era uma colônia francesa e toda a educação que o autor recebeu era provida pelo colonizador. Mas esse dado histórico de sua formação corrobora a potência geofilosófica do Mediterrâneo, pois, ainda que sua educação tenha sido provida a partir da tradição europeia, as marcas de um pensamento mediterrâneo não foram apagadas. Em determinados momentos, essas duas tem seus próprios caminhos e suas tradições, e, a partir delas, as abstrações da filosofia europeia passaram a adquirir características singulares únicas⁸.

7 Nomeamos de “vitalismo trágico” a abordagem embrionária do sentimento do absurdo que se revela nos capítulos iniciais de *Bodas em Tipasa* (1938), e *O avesso e o direito* (1937). Onde o autor reflete sob a relação profunda entre o desejo de unidade que marca a busca do ser humano por ordenar no mundo natural um sentido, uma linearidade, ou uma pretensão de familiaridade e o movimento irreduzível do mundo que confere ao mesmo tempo beleza, prazer, mas a aguda percepção da finitude, da ausência de ordem profunda. Que Serão temas motivadores da reflexão do absurdo anos depois no *Tríptico do Absurdo* (1942).

8 Camus destaca a própria influência do mediterrâneo sob o cristianismo que pelas mãos de São Francisco de Assis, ganhou ares de intimidade com a natureza, a beleza do mundo e sua alegria graciosa, viu seu contraponto no movimento de ruptura do cristianismo pelas mãos dos protestantes que retirou da fé católica os elementos mediterrâneos e o direcionou a negação do mundo, afirmação de uma relação profunda das abstrações (Camus, 2023, p. 17).

Não é o gosto pelo raciocínio e pela abstração que reivindicamos no Mediterrâneo, mas sua vida — pátios, ciprestes, rés-tias de pimenta —, Ésquilo e não Eurípides — os Apolos dóricos e não as cópias do Vaticano. É a Espanha, sua força e seu pessimismo, e não as fanfarrônicas de Roma — as paisagens abrasadas pelo sol e não os cenários de teatro em que um ditador se embriaga com a própria voz e subjuga multidões (Camus, 2023, p. 19).

MEDITERRÂNEO COMO EXPERIÊNCIA ESTÉTICA E EXISTENCIAL EM BODAS

A existência, na obra de Camus, é, como já foi citado anteriormente, o tema inaugural do pensamento do autor argelino. Entretanto, esse tema — a “condição humana” ou a “existência humana” — desenha-se a partir de uma construção cujas fontes se distanciam, em certa medida, do pensamento especializado europeu. Ou seja, o que desejamos afirmar é que, por mais que Camus dialogue com conceitos oriundos dos sistemas filosóficos europeus, a forma como a existência é refletida, bem como os elementos que a compõem, guarda uma conexão regional com os elementos naturais do Mediterrâneo.

Talvez seja justamente esse o ponto inicial de certo estranhamento por parte de filósofos oriundos de uma formação estritamente europeia, diante da maneira como Camus representa seus conceitos e autores. Essa influência regional do “*espírito mediterrâneo*” torna-se mais evidente à medida que os textos do autor se entrelaçam à sensibilidade. Trata-se de uma marca do Mediterrâneo: a existência humana não é pensada como abstração, nem como conceito alheio à sensibilidade. Nos textos de Camus, não há experiência existencial dissociada de uma profunda relação estética.

Como referência principal, tomaremos os dois primeiros ensaios reunidos no volume de juventude de Camus intitulado *Bodas em Tipasa* (1938). Esta obra apresenta um conjunto de ensaios que ora descrevem uma experiência estética, ora enunciam uma reflexão existencial, e parecem aludir com intimidade a esse *espírito mediterrâneo* que emerge das fontes regionais privilegiadas pelo autor (Camus, 2019, p.12). O texto de *Bodas em Tipasa* (1938), é um caso singular na transcrição de como Camus pensa a condição existencial, pois o mundo natural e a consciência se mesclam de forma dialética. Não há pensamento existencial maduro em Camus que não tenha como fundamento essa relação inaugural expressa em *Bodas em Tipasa* (1938). Por esse motivo, o texto revela-se indispensável para uma compreensão mais ampla das obras da maturidade do autor. Assim, propomos como ponto de partida desta reflexão a seguinte ideia fundamental contida em *Bodas*: a existência é, antes de tudo, uma experiência sensível.

Ao fim de alguns passos os absintos nos pegam pela garganta. Seu cinzento lanoso cobre as ruínas a perder de vista. Sua essência fermenta ao calor, e da terra ao sol sobe, por toda a extensão do mundo, um álcool generoso que faz o céu vacilar. Caminhamos ao encontro do amor e do desejo. Não buscamos lições nem a amarga filosofia que se pede à grandeza. Com exceção do sol, dos beijos e dos perfumes selvagens, tudo se nos afigura fútil (Camus, 2021, p. 10).

Se o tema existencial, na tradição filosófica europeia, comumente se inicia por uma questão metafísica ou conceitual, nos primeiros registros de Camus ele emerge a partir de uma experiência sensorial das paisagens multifacetadas do Mediterrâneo. A questão que se delineaia nos parágrafos iniciais e que sustenta

toda a reflexão subsequente é a busca por uma integralidade estética com a sensibilidade do mundo. Tal busca manifesta-se na descrição bucólica das planícies, da vegetação e das paisagens banhadas pelo sol e pelo mar mediterrâneo. Essas imagens evocam uma espécie de sagrado natural, que Camus tenta captar por meio da sensibilidade do corpo e da descrição estética do mundo.

"*As Bodas*" se revelam como um movimento de imersão do existente na natureza, e desta na ambiguidade que representa diante do ser humano. Camus descreve aqui o primeiro elemento que irá configurar sua percepção de mundo nas obras da maturidade: o mundo natural é personagem ativo dessa dinâmica, constituindo uma percepção singular que, por sua sutileza, pode escapar a uma leitura apressada de sua obra. Não há existência sem o mundo natural, assim como não há absurdo sem essa íntima e ambígua relação entre o homem e o mundo (Camus, 2019, p. 21). Os textos da juventude nos oferecem os elementos para dar mais corpo a essa relação. O que se apresenta como personagem em *Bodas em Tipasa (1938)*, não é um mundo abstrato regido por encadeamentos lógicos, mas um mundo vibrante, no qual o existente busca uma integração que espelha sua condição humana e um mundo que, no mesmo movimento, se revela à sensibilidade e se oculta em sua dimensão mais íntima.

Essa representação dinâmica entre a existência e o mundo delineia dois temas fundamentais para o pensamento existencial de Camus: a busca humana por unidade com o mundo e a finitude, que se revela como dimensão última do absurdo. Embora essa nomenclatura ainda não esteja presente em *Bodas em Tipasa (1938)*, o sentido já se faz notar na medida em que o corpo se aprofunda na sensibilidade e contempla a própria finitude. A

morte e a beleza do mundo são expressas por meio da experiência mediterrânea e é nesse atrito, ainda em estado embrionário, que se revelam as considerações maduras de Camus sobre a condição humana, tão presentes no tríptico do absurdo. Como escreve o próprio Camus em:

Dentro em pouco, quando me atirar nos absintos para fazer o perfume deles entrar em meu corpo, tomarei consciência, contra todos os preconceitos, de estar realizando uma verdade, que é a do sol, e será também a da minha morte. Em certo sentido, é bem a minha vida que jogo aqui, uma vida com gosto de pedra quente, cheia dos suspiros do mar e das cigarras que começam agora a cantar (Camus, 2021, p. 12).

A integração entre o existente e o mundo é, no texto Camusiano, marcada por uma dialética trágica. Buscamos do mundo uma resposta; nele encontramos, simultaneamente, a sensibilidade e a finitude, que se revelam e constituem aquilo que denomina de "*sagrado estético*"⁹ uma marca característica do pensamento de Camus e da paisagem mediterrânea, de onde provêm as fontes originárias dessa filosofia. (Bernardo, 2023, p. 40). Esse mundo ora hostil e fugidio, ora belo e majestoso é, para Camus, o lugar da verdade. Contudo, trata-se de uma verdade que não nasce da abstração: o atrito fundamental que constitui a

⁹ Aqui me aproprio, em certo sentido, da leitura apresentada por Carlos Eduardo Bernardo em sua obra *Humanae Absurdo: a imagem do humano na obra de Albert Camus* (2023), na qual o autor busca estabelecer uma leitura antropológica a partir das obras de Camus. Justamente, surge na reflexão disposta por Bernardo a impressão de que a relação entre homem e mundo, expressa em *Bodas em Tipasa* (1938), reflete um certo "sagrado" desprovido de metafísica — o que nomeei de "sagrado estético". Há um processo litúrgico de contato entre o corpo e a natureza, um elemento profundo de mistério e busca de unidade, mas não há apelo metafísico que sele de forma tradicional esta relação como é comum nas obras religiosas.

experiência humana é o embate entre a sensibilidade do corpo e a vulnerabilidade essencial da condição humana: a sua finitude.

O pensamento existencial que emerge da experiência mediterrânea aponta para o lugar contraditório dos indivíduos no mundo. No entanto, o que Camus busca nessa experiência não é evasão ou fuga, como ocorre em certas correntes da filosofia existencial europeia de orientação cristã. A contraposição fundamental se estabelece entre a sensibilidade de um corpo que encontra “a glória” do mundo na pele, no odor, no sabor, nos elementos solares — e a morte, como o mistério último desse mesmo mundo que eleva e, ao mesmo tempo, esmaga a criatura que busca sua unidade. O ensaio *Bodas em Tipasa* (1938), no que diz respeito à dinâmica existencial, revela uma condição marcada pela consciência e pela “verdade” — uma verdade que se ancora nessa tensão entre o sensível e o finito, núcleo constitutivo da condição humana em Camus.

Mas os homens morrem, em que pese a sua vontade, apesar de seus disfarces. Dizem-lhes: “Quando estiver curado...”; e eles morrem. Não quero isto. Pois, se há dias em que a natureza mente, há outros em que ela diz a verdade. Djemila diz a verdade esta tarde, e com que triste e insistente beleza! Para mim, diante deste mundo, não quero mentir nem que mintam para mim. Quero carregar minha lucidez até o fim e encarar meu fim com toda a profusão de minha inveja e de meu horror. É à medida que me separo do mundo que tenho medo da morte, à medida que me apego à sorte dos homens que vivem em vez de contemplar o céu que dura. Criar mortes conscientes é diminuir a distância que nos separa do mundo, e entrar sem alegria na realização, consciente das imagens exaltantes de um mundo perdido para sempre (Camus, 2021, p. 20-21).

A experiência estético-existencial de Camus alude a ideias de lucidez e de integralidade com o mundo natural. Enquanto, no pensamento existencial de viés cristão, a relação com Deus marca a possibilidade de uma integração plena com os desígnios divinos, ou seja, quanto mais o existente se aproxima do divino e de sua vontade, mais singular ou pleno ele se torna, por meio da fé ou da experiência espiritual, em Camus essa estrutura é substituída por outra. Não é incomum esse salto metafísico almejado por pensadores existenciais cristãos, e o próprio Camus dedicará um capítulo de seu ensaio *O Mito de Sísifo* (1942) para discorrer sobre esse modo de relação entre o ser humano e o mundo, marcada pela lógica do absurdo. Em *Bodas em Tipasa* (1938), entretanto, a experiência existencial não conta com o apelo a uma verdade transcendental ou a uma vontade extramundana. A lucidez não advém da relação com Deus, mas da consciência que compreende e se integra ao cenário — ao mundo —, a esse sagrado parcial e desprovido de eternidade, representado pelos campos, pelo absinto, pelo sol e pelo mar que eclodem do Mediterrâneo.

Por fim, devemos recordar a construção narrativa do romance mais célebre de Camus, *O Estrangeiro* (1941), que representa, a seu modo, a relação de uma consciência esvaziada, cuja única afetação real se dá no contato com o mundo natural. Para Meursault, o mundo cotidiano representa uma vasta planície desprovida de sentido: todas as coisas são equivalentes, tudo é marcado por um “tanto faz”. Entretanto, a experiência estética do personagem é, paradoxalmente, afetiva. Os momentos em que ele expressa alguma intenção ou emoção para além da apatia ocorrem no contato com o sol, com os odores, com o calor que marca a terra e sua experiência existencial. *O Estrangeiro*

parece, assim, encontrar uma pátria sensível no mesmo solo que inspira *Bodas em Tipasa* (1938), em um lugar onde o corpo e a sensibilidade natural se entrelaçam, evocando os mesmos cenários mediterrâneos que Camus descreve em suas obras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra de Camus performa, em muitos sentidos, como uma obra singular no contexto filosófico do contemporâneo. Sua percepção dos conceitos filosóficos e sua relação direta com sua terra conferem, como foi apresentado no texto, uma singularidade ao pensamento existencial, que por tantos séculos e autores foi majoritariamente europeu e, a partir do próprio conceito de geofilosofia, portador de um modo específico de produção do pensamento.

Justamente, a ideia de uma leitura geofilosófica dos textos de Camus, pontuando suas influências regionais e seu contexto político do período, soma-se à formação de uma imagem distinta do autor. A regionalidade do pensamento mediterrâneo confere a Camus uma imagem própria, um tanto divergente do modelo europeu de intelectual. Pois, mesmo se utilizando de conceitos tradicionais da filosofia europeia, é perceptível em sua obra que as raízes que sustentam sua forma de pensar a existência estão profundamente ligadas à própria regionalidade do Mediterrâneo — que emerge em sua obra como cenário natural, influência cultural e conceito próprio de relação com o mundo.

Pensar a existência, por fim, para Camus, está longe de ser um exercício puramente abstrato, distante da natureza ou de uma ideia totalizante de cultura. O Mediterrâneo geofilosófico preserva em Camus, em suas narrativas e na sua forma de organizar o

pensamento, a pluralidade, a diversidade e também a contradição de certos movimentos existenciais e culturais que só podem coexistir em um ambiente onde individualidade e pluralidade se relacionem de forma dialética e profunda. Compreendemos que essa leitura possibilita um outro olhar sobre a obra de Camus e uma janela reflexiva que conecta suas obras ao seu tempo e à sua regionalidade mediterrânea.

REFERÊNCIAS

BERNARDO, Carlos Eduardo. **Humanae absurdum**: a imagem do humano na obra de Albert Camus. 1. ed. Curitiba: Appris, 2023.

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo** [recurso eletrônico]. Tradução: Ari Roitman e Paulina Watch. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

CAMUS, Albert. **O avesso e o direito** [recurso eletrônico]. Tradução: Valerie Rumjanek. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

CAMUS, Albert. **Conferências e discursos** [recurso eletrônico]: 1937-1958. Tradução: Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2023.

CAMUS, Albert. **Bodas em Tipasa** [recurso eletrônico]. 1. ed. Tradução: Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Record, 2021.

GRENIER, Roger. Camus, Gabriel Audisio *et la*. Grèce, ΟΔΥΣΣΕΥΣ. In: **Gaia**: evue interdisciplinaire sur la Grèce Archaïque, n. 7, p. 521-532, 2003.

RESTA, Caterina; FERNANDES, Paulo Irineu Barreto.

Geofilosofia. Ituiutaba: Barlavento, 2019.

CAPÍTULO 12

AS CARACTERÍSTICAS ESSENCIAIS DA CONSCIÊNCIA NO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE JOHN ROGERS SEARLE

Tales Macêdo da Silva

INTRODUÇÃO

Buscar compreender o fenômeno da consciência é enfrentar uma das mais persistentes e desafiadoras inquietações do pensamento humano. Perguntar o que é a consciência e como ela se manifesta implica, para muitos, suscitar reações de perplexidade ou reconhecer a complexidade intrínseca que envolve esse fenômeno. Experimentá-la é inerente à condição humana, mas descrevê-la com clareza conceitual e abrangência analítica constitui um desafio filosófico de primeira ordem. A vivência cotidiana da consciência permite reconhecê-la intuitivamente, mas não nos garante, por si só, a capacidade de defini-la em termos rigorosos.

As tentativas iniciais de definição geralmente recorrem a dicionários ou convenções linguísticas, como exemplificado pelo verbete do Michaelis, que a descreve como a “capacidade que o homem tem de conhecer valores e mandamentos morais e aplicá-los nas diferentes situações; conhecimento; percepção imediata da própria experiência; capacidade de percepção em

geral.” Ainda que essas definições forneçam um ponto de partida conceitual, compreender a consciência exige transcender tais caracterizações preliminares e enfrentar sua densidade ontológica, epistemológica e fenomenológica. A consciência, enquanto fenômeno, não se reduz ao léxico; ela exige reflexão filosófica sistemática.

Nesse sentido, investigar a consciência implica considerar conceitos centrais como percepção, subjetividade e intencionalidade — categorias que possibilitam compreendê-la como uma instância que transita entre o pessoal e o universal, o imediato e o reflexivo, o vivido e o narrado. Com isso, torna-se necessário percorrer um itinerário filosófico que articule experiências concretas com pressupostos teóricos, a fim de capturar a consciência como uma condição estrutural da existência humana.

Segundo Edmund Husserl, compreender a consciência é reconhecer sua polissemia e a variedade de modos como ela se manifesta na experiência intencional. Essa multiplicidade torna sua definição não apenas uma tarefa filosófica, mas também um empreendimento científico que demanda rigor e paciência conceitual. Como ele diz: “Toda consciência é consciência de algo” (Husserl, 1992, p. 208). Muitos neurocientistas e filósofos contemporâneos, diante dessa complexidade, optam por evitar o tema, temendo a impossibilidade de uma definição unívoca; outros, mais céticos, chegam a duvidar de que o conceito de consciência possa ser tratado de forma sistemática. No entanto, os desenvolvimentos da filosofia da mente e das neurociências ao longo do século XX e início do XXI abriram novos caminhos para enfrentar tal problemática.

É nesse cenário que emerge, nos Estados Unidos, a contribuição de John Rogers Searle, filósofo cuja trajetória

iniciou-se no campo da linguagem — mais especificamente, com a teoria dos atos de fala —, mas que se expandiu para abarcar questões centrais da filosofia da mente, da ontologia social, da racionalidade, da intencionalidade coletiva, do livre-arbítrio e, notadamente, da consciência. Searle busca integrar essas diversas áreas em uma perspectiva naturalista e realista, rejeitando tanto os dualismos clássicos quanto os reducionismos fisicalistas. Seu projeto filosófico propõe compreender a consciência como um fenômeno biológico emergente, dotado de propriedades irreduzíveis à explicação puramente material.

Na esteira desse projeto, Searle defende que a consciência deve ser considerada um processo biológico, análogo — embora não idêntico — a outros processos orgânicos, como a digestão, a meiose ou a mitose. Todavia, a consciência distingue-se desses processos por envolver qualidades que escapam à objetividade empírica simples, como a subjetividade, a unidade e a intencionalidade. Nesse sentido, a abordagem searliana propõe uma ontologia da mente que concilia a base biológica com a riqueza fenomenológica da experiência consciente, desafiando tanto os modelos materialistas reducionistas quanto os idealismos transcendentistas.

Entre as características que Searle elenca para compreender a consciência, destacam-se: qualidade fenomenal (*qualia*), subjetividade, unidade experiencial, intencionalidade, estrutura gestáltica, distinção entre centro e periferia da consciência, humor, familiaridade e condições limitantes. Esses elementos configuram uma rede conceitual que busca dar conta da complexidade da consciência em sua totalidade, articulando o nível biológico com a estrutura da experiência vivida.

Neste capítulo, concentraremos a análise nas três características que Searle considera essenciais à consciência: qualidade, subjetividade e unidade. Segundo o autor, essas propriedades não são apenas centrais, mas inseparáveis entre si: cada uma pressupõe as demais. Em especial, Searle destaca a subjetividade como o traço fundamental da consciência, visto que sem o sujeito experienciador não há nem qualidade nem unidade. Em outras palavras, a consciência, em sua essência, é subjetividade encarnada em uma perspectiva individual situada. O objetivo desta pesquisa, portanto, é expor e discutir criticamente as principais ideias de John R. Searle sobre a consciência, focalizando sua concepção de que a característica essencial da consciência resulta da interdependência entre qualidade, subjetividade e unidade — uma tríade que define, ao mesmo tempo, os limites e as possibilidades de uma ontologia naturalista da mente.

A CONSCIÊNCIA COMO UM FENÔMENO BIOLÓGICO

Como já foi observado, a busca pela definição ou compreensão da consciência constitui um processo desgastante e incerto. No entanto, para elaborar algumas considerações sobre essa complexidade, torna-se necessário recorrer às ideias de filósofos e cientistas¹ que se dedicaram ao estudo da consciência.

Será iniciado com a análise da concepção de consciência em Edmund Husserl, já abordada na introdução. Como foi visto, a consciência, na perspectiva husserliana, apresenta uma multiplicidade de sentidos, ou seja, ela se configura por uma pluralidade de definições. Essa concepção de consciência é compartilhada

¹ Esses filósofos e cientistas serão aprofundados mais a frente em nossa discussão.

com seu mestre, Franz Brentano². No entanto, Husserl direcionar seu método de maneira mais precisa, voltando-se para o campo exclusivo de investigação da experiência transcendental, a qual ele perceber como um ponto de partida para seu método fenomenológico. Esse método, por sua vez, se destina a validar tanto sua própria abordagem quanto os movimentos anteriores a ele, como a redução fenomenológica, a indução e a eidética, além de fundamentar a fenomenologia como uma ciência primeira, capaz de estabelecer um conhecimento válido e duradouro.

A partir do cogito cartesiano, Husserl construir sua teoria da consciência, profundamente influenciado por Kant, defendendo a ideia de uma consciência transcendental. Esta se constituir como o resíduo fenomenológico fundamental, produzido após a suspensão de todos os conhecimentos, processo este denominado por ele de *epoché*. Com isso, poder afirmar que:

[...] a consciência retém em si mesma o mundo, com todas as realidades nele contidas a título de objetos intencionais. Mas, por outro lado, o mundo continua sempre transcendendo a esfera imanente da consciência e está se encontra em contínuo movimento de dar sentido e constituir as realidades (Zitkoski, 1994. p. 54).

² Franz Brentano (1838–1917) foi um filósofo e psicólogo austríaco, reconhecido por sua influência no desenvolvimento da fenomenologia e da psicologia moderna. Sua principal contribuição foi a teoria da “intencionalidade”, que sustenta que todos os atos mentais são direcionados a algo, ou seja, a mente está sempre voltada para um objeto. Essa ideia influenciou diretamente Edmund Husserl, seu aluno, que a incorporou em sua fenomenologia. Brentano também se destacou por tentar transformar a psicologia em uma ciência empírica, separando-a da filosofia e enfatizando a observação dos fenômenos mentais.

Para Armstrong³ e Rosenthal⁴ a consciência constitui uma propriedade de criaturas e estados mentais. Armstrong adotar uma abordagem que se aproxima do pensamento kantiano, sustentando que um fenômeno só é consciente quando percebido. Rosenthal, por outro lado, defender que a consciência de um estado mental se configura como um pensamento de nível superior ou macro, distinguindo-se da percepção, que é algo a ser sentido, enquanto o pensamento permanece no domínio do abstrato.

Para John Searle, estudar a consciência é um desafio complexo, pois trata-se de algo que deve ser abordado cientificamente. Ele argumenta que, inicialmente, a consciência deve ser considerada um problema biológico, sendo essencial entendê-la como parte do corpo e da experiência humana, em termos biológicos. A partir dessa base, é possível buscar explicações científicas sobre a consciência. Além disso, é crucial distinguir o fenômeno da consciência, que nos interessa, dos fenômenos frequentemente confundidos com ela, como atenção, conhecimento e autoconsciência⁵.

³ David Armstrong (1926–2014) foi um filósofo australiano, amplamente reconhecido por suas contribuições à filosofia da mente e à filosofia da ciência. Ele é conhecido por defender uma abordagem materialista e naturalista da mente. Armstrong argumentou que a consciência e os estados mentais são propriedades de criaturas físicas, com uma ênfase particular na relação entre a mente e o corpo. Sua posição é frequentemente associada a uma visão de que os estados mentais podem ser explicados em termos de propriedades físicas ou neurobiológicas, com a consciência surgindo de estados cerebrais específicos.

⁴ O filósofo David Rosenthal (1947–) é um defensor da “teoria de níveis elevados” ou “higher-order thought theory” (HOT) sobre a consciência. Ele argumenta que a consciência de um estado mental ocorre quando o indivíduo tem um pensamento de nível superior, ou seja, uma percepção reflexiva de seus próprios estados mentais. De acordo com Rosenthal, para que um estado mental seja consciente, deve haver uma representação de um pensamento de nível superior sobre esse estado. Essa abordagem tenta explicar como a mente é capaz de refletir sobre seus próprios conteúdos e experiências, distinguindo entre estados mentais inconscientes e conscientes.

⁵ Conferir a obra *Consciência e Linguagem*, especificamente nas páginas 55 e 56,

Para mim, “consciência” são simplesmente os estados subjetivos de sensibilidade (sentience) ou ciência (awareness) que começam quando uma pessoa acorda de manhã, depois de um sono sem sonhos, e se estendem por todo o dia até que ela vá dormir à noite, entre em coma, morra ou de algum outro modo se torne, digamos, “inconsciente” (Searle, 2010, p. 1-2).

Observe que a consciência age em nós de maneira análoga aos nossos fenômenos biológicos, mas com particularidades únicas. A subjetividade é a característica central dessa experiência, pois ela reside na individualidade do ser. Os fenômenos como dor, cansaço e alegria variam de acordo com a percepção subjetiva de cada indivíduo. Um exemplo disso é quando várias pessoas assistem ao mesmo filme ou leem o mesmo livro, mas têm interpretações e sentimentos diferentes. Searle destaca que a subjetividade é fundamental para a consciência, pois ela permite que cada pessoa experimente sua realidade de forma única. A sensação de ser uma parede ou uma cadeira, por exemplo, não é experienciada, pois esses objetos não possuem consciência ou subjetividade.

Após essa reflexão, ainda é possível levantar várias questões sobre a relação entre consciência e fenômeno biológico. Tais questões podem ser comparadas às indagações sobre outros fenômenos biológicos, como, por exemplo: “Como os microrganismos causam os sintomas das doenças e como esses sintomas se manifestam nos pacientes?” ou “Quais mecanismos biológicos fazem a estrutura genética do zigoto gerar os traços fenotípicos do organismo maduro?”. Essas perguntas buscam elucidar a na-

tureza complexa das interações entre os fenômenos biológicos e a experiência consciente⁶.

Sintetizando, a consciência como este fenômeno biológico:

[...] começa quando o indivíduo desperta de manhã de um sono sem sonhos e continua até que adormeça de novo, morra, entre em coma ou fique, de alguma outra maneira, "inconsciente". Ela inclui toda a enorme variedade de ciência (awareness) que julgamos característica de nosso estado de vigília; abarca o sentir dor, perceber objetos visualmente, passar por estados de ansiedade e depressão, resolver palavras cruzadas, jogar xadrez, tentar lembrar-se do número de telefone de alguém, discutir política ou simplesmente ter vontade de estar em outro lugar (Searle, 2010, p. 55).

Compreenda a definição de consciência segundo o filósofo norte-americano, que a descreve como a combinação essencial de qualidade, subjetividade e unidade. Dessa forma, conclua que 'a consciência possui características próprias que precisam ser esclarecidas' (Searle, 2010, p. 56).

257

A CARACTERÍSTICA ESSENCIAL DA CONSCIÊNCIA

Já foi esclarecido que, para Searle, o problema da consciência é um problema biológico, isto é, um fenômeno que se inicia quando uma pessoa acorda após um sono sem sonhos, persistindo até que ela adormeça novamente, morra, entre em coma ou perca a consciência⁷. No entanto, esse fenômeno biológico se distingue dos demais por apresentar características interdepen-

⁶ Cf. Searle, 2010, p. 54.

⁷ Cf. Searle, 2010, p. 1-18.

dentes, nas quais cada uma se conecta com as outras de forma inseparável.

Essas características essenciais se combinam de maneira que formam 'a característica essencial da consciência', que é a integração entre qualidade, subjetividade e unidade.

A consciência tem três aspectos que a diferenciam de outros fenômenos biológicos e, na verdade, de outros fenômenos do mundo natural. Esses três aspectos são a qualidade, a subjetividade e a unidade. Sempre achei que, para propósito investigativos, fosse possível tratar esses aspectos como características distintas. No entanto, visto que os três estão inter-relacionados logicamente, agora penso que é melhor tratá-los conjuntamente, como diferentes facetas da mesma característica (Searle, 2010, p. 56-57).

Será abordado agora à caracterização de cada aspecto da consciência, a fim de compreender melhor sua interrelacionalidade.

A Qualidade

Observe que, em estados conscientes, há diversas impressões qualitativas. As experiências de algo em relação a outra coisa são totalmente distintas. Não é necessário um estudo aprofundado para perceber essas diferenças em cada experiência. Com isso, compreenda que essa impressão qualitativa ilustra os vários tipos de expressão de algo ou de uma experiência.

Reconhecendo, assim, que a ideia de Searle sobre a impressão qualitativa se aproxima da reflexão de Thomas Nagel em *What is it like to be a bat?* (Como é ser um morcego?). A impossibilidade de entender como é ser um morcego decorre da percep-

ção externa que temos do próprio morcego. Da mesma forma, entender que os morcegos não sabem o que é ser humano, pois só percebem o que é semelhante ao seu próprio estado. Desta forma cada ser consciente tem uma percepção única, distinta de qualquer outro ser consciente. Desta maneira, é destacado o papel decisivo do sujeito na constituição da consciência⁸. É a partir dessa perspectiva que esse fenômeno se distingue das outras características do mundo.

Estados conscientes são qualitativos no sentido de que há, para cada um deles, um determinado modo de senti-lo, uma determinada característica qualitativa. Thomas Nagel fez essa observação anos atrás dizendo que, para cada estado consciente, existe um modo de estar nesse estado consciente. (What is it like to be a bat?) Existe um modo de beber vinho tinto, e ele é bem diferente do modo de ouvir música. Nesse sentido, não há um modo de ser uma casa ou uma árvore, porque tais entidades não são conscientes (Searle, 2000, p. 46-47).

Na obra *A Consciência e Linguagem*, Searle argumenta que alguns filósofos associam a característica da consciência à palavra '*qualia*', interpretando-a como a representação de um problema específico. No entanto, Searle refuta essa definição, pois acredita que ela resultaria na discussão de dois problemas distintos: o da consciência e o da *qualia*. Segundo ele, essa divisão é inadequada, pois o termo '*qualia*' não se refere a um problema separado, mas sim a uma significação coletiva dos estados conscientes. Para Searle, *qualia* e consciência são coextensivos, ou seja, eles

⁸ É o que vamos analisar no próximo aspecto desta combinação: a subjetividade.

estão intrinsecamente ligados e não podem ser separados em discussões filosóficas sem prejudicar a compreensão do fenômeno consciente⁹.

Alguns acreditam que os qualia são características somente de experiências perceptivas, como enxergar cores e ter sensações de dor, mas que não existe caráter qualitativo no pensamento. A meu ver, essa ideia está errada. Mesmo o pensamento consciente tem uma impressão qualitativa própria (Searle, 2010, p. 58).

Outro exemplo que Searle utiliza para ilustrar esse aspecto é o entendimento da expressão 'dois mais dois é igual a quatro'. Para uma pessoa cuja língua nativa é o português, essa expressão é plenamente compreendida, gerando não apenas um entendimento lógico, mas também uma impressão qualitativa da afirmação. No entanto, ao ser pronunciada em alemão, '*zwei plus zwei gleich vier*', a impressão muda significativamente, pois a pessoa que não conhece a língua alemã não é capaz de compreender a expressão da mesma forma. Esse exemplo demonstra que a impressão qualitativa de uma mesma proposição varia conforme o idioma, o que reforça a ideia de que a impressão qualitativa (*qualia*) não deve ser tratada como algo externo à consciência. *Qualia* e consciência são coextensivos, ou seja, estão intrinsecamente ligados e não podem ser separados como se fossem dois problemas distintos.

⁹ Cf. Searle, 2010, p. 57.

A Subjetividade

Este aspecto ou característica é considerado o mais importante na visão de John Searle, como já foi abordado anteriormente, porque é a partir dele que os outros aspectos se interligam e formam uma única estrutura. Ou seja, a característica subjetividade da consciência é de suma importância para o pensamento do filósofo norte-americano.

O sujeito é aquilo que torna indispensável a presença das demais características, pois elas dependem dele para que se constitua uma ideia coerente do que seja esse fenômeno tão complexo. Por isso, os estados e processos mentais possuem uma natureza especial, distinta dos demais fenômenos que compõem o ser. Seria quase impossível pensar a consciência sem a presença de algum indivíduo — humano ou animal — que a experencie. Sem subjetividade, não há experiência; e sem experiência, não haveria qualquer forma de apreensão do mundo. “Uma teoria da consciência precisa explicar como um conjunto de processos neurobiológicos pode levar um sistema a um estado subjetivo de sensibilidade ou ciência” (Searle, 2010, p. 8).

Essa ideia sobre a subjetividade da consciência é rebatida por muitos cientistas, pois, desde o século XVII, vigora a concepção de que a ciência deve ser objetiva e, por conseguinte, todos os fenômenos investigados devem ser, igualmente, objetivos — descartando, assim, a possibilidade de se considerar a subjetividade como parte legítima do campo científico. Acerca disso, Searle explica:

Como a ciência visa à objetividade – no sentido epistêmico de buscarmos verdades independentemente do ponto de vista deste ou daquele pesquisador –, é muito fácil concluir que a

realidade pesquisada pela ciência tem de ser objetiva no sentido de ser independente das experiências do indivíduo humano (Searle, 2010, p. 8).

E ainda:

[...] a ciência deve, supostamente, fornecer uma explicação sobre como o mundo funciona, e se os estados subjetivos da consciência fazem parte do mundo, devemos buscar uma explicação (epistemicamente) objetiva de uma realidade (ontologicamente) subjetiva, ou seja, a realidade dos estados subjetivos da consciência (Searle, 2010, p. 8).

A partir dessas explicações, compreendemos que a intenção de Searle é tornar possível que uma ciência epistêmica objetiva aborde um domínio ontologicamente subjetivo. Trata-se de integrar, no horizonte da investigação científica, uma realidade que, embora não acessível por meio de métodos tradicionais de objetividade intersubjetiva, possui existência concreta e estruturante na experiência consciente¹⁰.

Com essas discussões, Searle começa a delinear um perfil para a filosofia da mente em que se evidencia a necessidade de incluir o sujeito nas reflexões sobre a consciência. A subjetividade, nesse contexto, não é um dado acessório ou secundário, mas um elemento essencial para a construção de uma compreensão filosófica rigorosa da mente.-

Considere, por exemplo, a afirmação: "Agora tenho uma dor na parte inferior das minhas costas." Essa afirmação é completamente objetiva no sentido de que é tomada verdadeira

¹⁰ Searle, 2010.

pela existência de um fato real, e não é dependente de nenhuma posição, atitude ou opinião de observadores. Entretanto, o próprio fenômeno, a própria dor real, tem um modo subjetivo de existência, e é neste sentido em que estou dizendo que a consciência é subjetiva (Searle, 2006, p. 139-140).

É interessante notar a relação que a subjetividade mantém com a qualidade — característica ou aspecto anteriormente abordado —, pois, para que algo possua uma impressão qualitativa, é necessário que haja um sujeito capaz de experimentar essa impressão. Em outras palavras, não se pode conceber a existência de qualidades fenomenológicas sem a presença de um agente que as vivencie. A qualidade da experiência, portanto, pressupõe a subjetividade como condição de possibilidade: não há experiência qualitativa sem um ponto de vista experiencial que a sustente.

Sintetizando, para Searle, a subjetividade é essencial ao problema da consciência porque, sem o próprio sujeito, não haveria experiência, e, sem experiência, não haveria consciência. Por isso, é necessário compreender que a consciência não é uma entidade separada ou exterior ao organismo, mas uma dimensão intrínseca do ser — uma manifestação que emerge da própria constituição biológica e experiencial do sujeito.

Os estados conscientes subjetivos têm uma ontologia de primeira pessoa (“ontologia” aqui significa modo de existência) porque existem somente quando são experimentados por algum agente humano ou animal. Eles são experimentados por um “eu” que tem experiência e é nesse sentido que possuem uma ontologia de primeira pessoa (Searle, 2010, p. 59).

A Unidade

Este último aspecto da característica essencial da consciência está intrinsecamente ligado ao aspecto mais importante, a subjetividade, já mencionado anteriormente. Ao longo da vida, nossas experiências conscientes formam um campo unificado; ou seja, tais experiências não ocorrem de modo isolado, mas encontram-se inter-relacionadas, constituindo uma continuidade e uma coesão entre si. Esse campo unificado da consciência confere unidade à multiplicidade dos conteúdos experienciados.

O cérebro pode ser compreendido como o suporte neurobiológico desse campo unificado, pois nele se realizam e se integram todas as nossas experiências conscientes. Dessa forma, a unidade da consciência se manifesta como uma estrutura dinâmica e contínua, que organiza e mantém coesas as diversas experiências subjetivas que vivenciamos.

Se estou sentado à escrivaninha olhando pela janela, não vejo apenas o céu e o riacho ladeado por árvores; ao mesmo tempo sinto meu corpo sobre a cadeira, a camisa nas minhas costas e o gosto de café na minha boca. Experimento todas essas coisas como parte de um único campo consciente unificado (Searle, 2010, p. 59-60).

Este aspecto é particularmente interessante porque a unidade está já implicitamente contida tanto na subjetividade quanto na qualidade. Se reconhecemos que qualidade e subjetividade são inseparáveis, a unidade, por sua vez, não pode ser compreendida isoladamente, desvinculada dessas duas características. Dessa forma, compreendemos que um estado consciente é sempre unificado, sendo essa unidade resultante da íntima relação entre subjetividade e qualidade.

Searle afirma em sua obra que a unidade da consciência possui dois aspectos distintos. O primeiro refere-se ao fato de que todas as nossas experiências se integram em um único estado consciente, o que ele denomina de unidade vertical. O segundo aspecto diz respeito à organização temporal da consciência, que se estende para além do momento presente, configurando uma unidade horizontal.

Um exemplo claro dessa unidade horizontal é o desenvolvimento de um discurso: para que ele seja coerente e compreensível, precisamos manter em mente aquilo que foi dito no início, orientando assim o que será apresentado no final. Essa continuidade e cuidado com a unidade do discurso garantem sua inteligibilidade para os ouvintes¹¹. “Sem essas duas características – a unidade horizontal do presente recordado e a unidade vertical da junção dos elementos dentro de uma coluna unificada – não poderíamos compreender o sentido normal de nossas experiências” (Searle, 2006, p. 188).

Ainda sobre a importância desse aspecto, Searle ressalta que “no caso da visão, por exemplo, todos os neurônios anatômica-mente separados, especializados em coisas como linha, ângulo e cor, contribuem para uma experiência visual consciente, única e unificada, de um objeto” (Searle, 2010, p. 61).

Em síntese, observa-se que a combinação entre qualidade, subjetividade e unidade é indispensável para uma compreensão abrangente e rigorosa do problema da consciência, pois somente a integração desses três aspectos permite apreender sua complexidade e peculiaridade fenomenológica.

¹¹ Searle, 2010, p. 9.

À GUIA DE CONCLUSÃO

A abordagem de John Searle ao problema da consciência nos oferece uma contribuição significativa diante da multiplicidade de concepções existentes sobre o tema. Contudo, não se pode reduzir a consciência a um mero fenômeno biológico comum, pois ela possui peculiaridades que a distinguem de outros fenômenos naturais conhecidos. Como todas as discussões acerca da consciência permanecem abertas e longe de uma totalidade conclusiva, acreditamos que a proposta de Searle também não pretende alcançar uma resposta definitiva ou a aceitação unânime, fato evidenciado pelas críticas contundentes de filósofos e neurocientistas a sua concepção.

O objetivo deste trabalho foi aprofundar a compreensão sobre a consciência, especialmente sobre a característica essencial que, para o filósofo norte-americano, a define. Embora essa tarefa não tenha sido simples, revelou-se extremamente enriquecedora para a ampliação do nosso conhecimento filosófico. Assim, esperamos que estas considerações iniciais sobre a filosofia de Searle sirvam como um convite para investigações mais aprofundadas acerca do enigma da consciência.

Concretizamos nosso propósito ao compreender a concepção searliana da consciência, destacando como ele a apresenta inicialmente como um problema biológico, antes mesmo de um problema estritamente científico. Essa perspectiva inicial provocou inquietação e debate, despertando o interesse e a crítica dos cientistas acerca de sua definição.

Compreender essa abordagem foi imprescindível para avançar no objetivo maior deste estudo: analisar a característica essencial da consciência na visão de Searle, expressa pela combinação inseparável dos aspectos da qualidade, subjetividade e

unidade. Conforme ressalta o próprio filósofo, “essa característica combinada de subjetividade qualitativa e unificada constitui a essência da consciência e, mais do que tudo, é o que torna a consciência diferente dos outros fenômenos estudados pelas ciências naturais” (Searle, 2010, p. 62).

Ao analisarmos cada uma dessas características, torna-se evidente sua importância para a compreensão da experiência cotidiana. Através delas, percebemos que mesmo as ações rotineiras — como acordar, tomar banho, ir ao trabalho ou à universidade — são vivenciadas com impressões qualitativas distintas a cada dia, evidenciando a singularidade de cada momento vivido.

Tais experiências só são possíveis porque existimos como seres humanos dotados de subjetividade e singularidade, que imprimem sentido às atividades diárias. Se a consciência não fosse qualitativa nem subjetiva, estaríamos desprovidos das sensações e percepções que nos permitem relacionar com o mundo de maneira significativa. Além disso, realizamos essas atividades naturalmente e, simultaneamente, pela organização concentrada de um campo consciente unificado.

Nesta perspectiva, é possível dialogar com a abordagem de Searle com a filosofia da existência, especialmente com Kierkegaard, que enfatiza a singularidade do indivíduo e a vivência existencial como núcleo da realidade consciente. Para Kierkegaard, a existência é uma experiência subjetiva e irrepetível, marcada pela angústia, pela decisão e pela relação pessoal com o próprio ser e com o Absoluto. Essa ênfase na interioridade e na subjetividade como condições fundamentais da existência humana reforça a importância da consciência enquanto fenômeno qualitativo, subjetivo e unitário, alinhando-se de maneira complementar ao que Searle propõe.

Assim, compreender a consciência não se limita a um exame biológico ou científico; exige também uma reflexão existencial sobre o modo singular pelo qual o indivíduo se apresenta ao mundo e a si mesmo, abrindo espaço para uma filosofia que valoriza a dimensão vivida da consciência. A interseção entre a filosofia da mente de Searle e a filosofia existencialista aponta para a necessidade de uma abordagem interdisciplinar que reconheça a consciência como fenômeno complexo, que não apenas emerge da biologia, mas que se realiza na existência concreta do sujeito.

Portanto, alinhados a Searle e enriquecidos pelo diálogo com Kierkegaard e a filosofia da existência, defendemos a necessidade de compreender a consciência como um fenômeno biológico enraizado em nossa subjetividade, cuja singularidade deriva da combinação essencial entre qualidade, subjetividade e unidade — característica que a distingue fundamentalmente dos demais fenômenos naturais e que se manifesta de forma plena na existência humana.

REFERÊNCIAS

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica**. Tradução: José Seixas. Lisboa: Edições 70, 1992.

NAGEL, Thomas. What is it like to be a bat? *In: The language and thought series*. Harvard University Press, 1980. p. 159-168.

SEARLE, John R. **Consciência e linguagem**. Tradução: Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SEARLE, John R. **Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real**. Tradução: F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SOBRE OS AUTORES



Agemir Bavaresco

Doutor em Filosofia pela Universidade Paris I (Pantheon-Sorbonne, 1997). Bacharelado em Direito pela Universidade Católica de Pelotas (2007). Graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2010). Desenvolvimento de Redes de pesquisa interdisciplinar; Cooperação interinstitucional e intercâmbio internacional. Atualmente é professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Pesquisa a partir de um viés interdisciplinar nas áreas de Filosofia Moderna e Filosofia Política Brasileira. Dedicar-se, igualmente, em temas e problemas de Metodologia Decolonial, Sul Global e Mundo Multipolar.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7967-4109>

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/65976832669345>

E-mail: abavaresco@pucrs.br



Alberto Luiz Silva de Oliveira

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia - UFU. Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, na linha de pesquisa Ética, Fundamentos Morais e Valores. Graduado em Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. Especialização em Educação Digital pela Faculdade de Tecnologia SENAI Florianópolis, SESI / SENAI. Foi residente pedagógico, no período 2018-2019, no Instituto Federal de Pernambuco - IFPE. Tem interesse na área de Filosofia, com ênfase em Ética e Filosofia Política e estuda atualmente as implicações éticas do conceito de Revolta no pensamento de Albert Camus.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4805-3753>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1312151112979384>

E-mail: albertoluiz968@hotmail.com



Alejandro Tomasini Bassols

Llicenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Maestro en Filosofía por la Universidad de Oxford y Doctor en Filosofía por la Universidad de Varsovia. Es investigador titular B de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional do México (UNAM), y miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel III. Sus principales líneas de investigación son la filosofía de Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein. Es autor de más de una veintena de libros y de más de 120 artículos publicados en revistas especializadas de México, Argentina, Polonia, Guatemala, España, Puerto Rico, Colombia, Alemania, Inglaterra, Chile etc.

ORCID: 0000-0002-3828-6118

Lattes: Tomasini Bassols Alejandro |

E-mail: altoba52@gmail.com



Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa

Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unicap desde sua fundação em 2020. Fez Doutorado e Pós-Doutorado em Filosofia na UFRGS (2011), Mestrado em Filosofia pela UFPE. Atua no programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unicap na linha “Linguagem, sentido e ação”, onde trabalha mais especificamente as questões relativas a interface entre linguagem e ação, assim como a relação entre linguagem, cognição e corporeidade. Possui na atualidade dois projetos de pesquisa: “Estrutura e linguagem da filosofia da ação: uma proposta de refutação da teoria da identidade” e “Cognição corporificada e o mito da natureza computacional da linguagem”, respectivamente. Formou 04 mestres no quadriênio 2020-204, todos sobre a relação entre linguagem e ação com intenso adensamento nas linhas de pesquisa. Suas publicações se concentram nos temas da filosofia da linguagem, o problema da ação e do sentido. Participa de projetos de pesquisa nacionais com o PPGFIL da PUCRS (vice-líder) e projeto de pesquisa internacional junto a Universidade de Buenos Aires, onde foi professor visitante em diversas ocasiões. Consultor de diversos órgãos e agências de fomento. Parecerista UBACYT e Programación de Proyectos de Investigación UBACYT Modalidad I, ambos, na Universidade de Buenos Aires no sistema Sisgeva. Web of Science ResearcherID AAG-9065-2019.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3048-1701>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/308150777738281>

E-mail: danilo.costa@unicap.br



Diogo da Silva Codiceira

Graduação em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco. Graduação em Licenciatura em Geografia pela Universidade Federal de Pernambuco. Atualmente, cursa o Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural de Pernambuco. É especialista em Metodologia do Ensino de Sociologia e Filosofia e em Práticas de Ensino em Geografia, ambos os cursos realizados pela Faculdade Campos Elíseos. Especializações em Antropologia Cultural e Social pela Faculdade FOCUS e em Educação Ambiental pela UNINASSAU. Atua como professor nas áreas de Geografia, Sociologia e Filosofia no Ensino Público. Tem interesse em pesquisas nas áreas de Filosofia Política, Psicologia Política e nas relações entre Filosofia e Arte, especialmente Cinema e Música.

ORCID: 0009-0008-8694-0007

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/10608856941966>

E-mail: diogocodiceira.silva@gmail.com



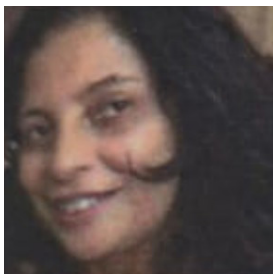
Diogo Villas Bôas Aguiar

Professor da Universidade Católica de Pernambuco, vinculado ao curso de Filosofia (licenciatura e bacharelado) e colaborador do PPGFil, desenvolvendo pesquisa sobre a teoria da significação em Husserl. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal Santa Maria (UFSM), com período sanduíche na Université de Toulouse II. É membro efetivo do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL), compondo a diretoria de 2017 a 2021, e do Núcleo de Pesquisa e Estudos em Fenomenologia (NUPEFE/UFPE). Colaborou com a Société internationale de Recherche Emmanuel Levinas (SIREL) e é um dos correspondentes no Brasil dos Cahiers d'études lévinassiennes. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Fenomenologia, pesquisando especialmente temas como alteridade, metafísica, sentido e linguagem.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4004-0018>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6448970021699119>

E-mail: diogo.aguiar@unicap.br



Eleonoura Enoque da Silva

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e Bacharel em Física pela Universidade de Mogi das Cruzes (UMC) com experiência de ensino e pesquisa em Filosofia e Física. Atualmente é professora do Programa de Pós Graduação em Filosofia (PPGFIL) e Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Suas principais áreas de interesse são: lógica, filosofia da lógica, filosofia da ciência, filosofia da linguagem, filosofia analítica, epistemologia, física, fundamentos da mecânica quântica e teoria das categorias.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1762-0356>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8204412462497814>

E-mail: eleonoura.silva@unicap.br



Elvis de Oliveira Mendes

Doutor em Ciência Política pela Universidade Federal Fluminense (RJ) e em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (MG). É membro do grupo de pesquisa Fenomenologia e Subjetividade: Humanidades, Filosofia e Psicologia vinculadas ao CNPQ. Atualmente exerce pesquisa com foco nas áreas de Teoria Política, História da Filosofia, História das Ideias Políticas, Fenomenologia, Ontologia e Filosofia Política Antiga e Contemporânea.

ORCID: 0000-0003-1303-1319

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0370724581551831>

E-mail: elvis.oliver@live.com



Francisco da Silva Cardoso

Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Possui especialização em Metodologia do Ensino de Filosofia e de Sociologia pela UNIASSELVI, graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco, graduação em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco e bacharelado em Teologia pelo Seminário Presbiteriano do Norte (SPN). Atualmente, é técnico-pedagógico em Filosofia da Secretaria de Educação de Pernambuco, na Gerência Geral de Políticas Públicas do Ensino Médio (GGPEM). Tem experiência na área de Teologia Sistemática (leciona na Academia Memoria de Ensino Superior AMESPE), Filosofia, com ênfase em Epistemologia, História da Filosofia, Ética e Apologética.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-2068-669X>
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8836568958466031>
E-mail: fscardoso2019@gmail.com



Jardson Alves Lemos

Mestre em Ciências da Religião (UNICAP). Especialização em Gestão Educacional (Faculdade IMES/MG). Especialização em Ensino de História das Artes e das Religiões (UFRPE). Concluinte da Licenciatura em Filosofia pelo PARFOR/UNICAP. Licenciatura Plena em História pela Fundação de Ensino Superior de Olinda (FUNESO). Atualmente Gestor Adjunto na Rede Estadual de Educação de Pernambuco, na Escola Alto dos Guararapes, em Jaboatão dos Guararapes. Foi Coordenador Geral de Pós-graduação da Faculdade IBGM. Foi professor da Faculdade IBGM. Ministrou aula no curso de Educação Física (Fundamentos da Educação) e Recursos Humanos (TCC I). Foi professor da Faculdade José Lacerda Filho de Ciências Aplicadas no curso de Pedagogia. Tem experiência também nas áreas de História, Sociologia e Filosofia na rede privada e pública de Ensino Fundamental e Médio. Teve experiência como Professor Pesquisador Conteudista e Professor Formador pela Secretaria Executiva de Educação Profissional no Curso Técnico de Comércio (EaD). Experiência, também, em ministrar um módulo pela Universidade Aberta do Brasil. Lecionou a disciplina de Ética Geral e Profissional no primeiro semestre e a disciplina de Metodologia e Técnica de Pesquisa no curso de Bacharelado em Administração da Faculdade de Negócios do Recife - FAN Recife. É Professor Estadual de Educação em Pernambuco.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-6027-8069>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2994394692920598>

E-mail: jardsonlemons@gmail.com



Lucas Francisco Ferreira Souza

Bacharel em Psicologia (Faculdade dos Guararapes) e em Filosofia (Universidade Católica de Pernambuco). Mestrando em Filosofia (UNICAP), na linha de Linguagem, pesquisando em temas como Filosofia da Diferença, Esquizoanálise e Construção de Subjetividade. Pós-graduado em Psicologia Clínica (Uni São Marcos) e Psicomotricidade Relacional (FAVENI). Docente na UNINASSAU, atuando nas áreas de Saúde, Ciências Humanas.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-2339-55>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1139602434015070>

E-mail: lucasfrancisco1106@gmail.com



Fábio Rafael Soares da Silva

Poeta, professor, graduado em Letras, Licenciatura Plena em Português/Inglês, pela Faculdade de Olinda (FOCCA). Pós-graduado em Literatura Brasileira e Interculturalidade pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Graduando de Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Autor de três livros de poemas: “deum deus” (2013), “Sons” (2016) e “Contorno meu amor” (2018). Professor efetivo de duas escolas públicas do Estado de Pernambuco.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-6212-3423>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8511123372796689>

E-mail: phabio.rafael89@gmail.com



Tales Macêdo da Silva

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) em parceria com a FernUniversität in Hagen, Alemanha. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), onde é professor do curso de Filosofia desde 2020. Sua trajetória acadêmica reflete uma profunda dedicação à Filosofia Moderna e Contemporânea, com foco no Idealismo Alemão especialmente nos pensamentos de Schelling, Fichte e Hegel e na Filosofia da Existência, com destaque para a obra de Kierkegaard.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2556-4307>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2734104541616172>

E-mail: tales.macedo@unicap.br



Vanessa Ramos da Silva

Graduada em Ciências Sociais - Licenciatura pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Mestra em Sociologia pela Fundação Joaquim Nabuco - FUNDAJ/UFC/UFPE. Graduada em Letras Português - Espanhol pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Graduada em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Atualmente, docente efetiva em Língua Portuguesa na Educação Básica da Secretaria Estadual de Educação de Pernambuco.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3661-0869>

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6282884566981492>

E-mail: vanessaramvs@hotmail.com