

An abstract geometric artwork featuring a yellow sun in the upper right corner. The composition is divided into several large, irregular shapes in shades of green, orange, blue, and pink. Black lines and crosses are scattered across the background, creating a complex, layered visual effect. The overall style is reminiscent of mid-century modern or abstract expressionist art.

**Revista:**  
**Ensaio Filosófico**  
**#25-2022/1**

***Editora Chefe:***

Dirce Eleonora Solis

***Conselho Editorial Docente:***

Carlos Magno Fisgativa Sabogal  
Dirce Eleonora Solis  
Georgia Cristina Amitrano  
James Bastos Arêas  
Leandro Assis Santos  
Leonardo R. de Matos Silva  
Luiz Eduardo Bicca  
Marcelo José Derzi Moraes

Marcelo de Mello Rangel  
Maria Inês Senra Anachoreta  
Marly Bulcão L. Britto  
Rafael Haddock-Lobo  
Renata Noyama  
Renato Nogueira  
Rosa Maria Dias  
Samon Noyama

***Corpo executivo:***

Ana Flávia Costa Eccard;  
Adriano Negrís;  
Felipe Ferreira;

Leonardo Assis Santos  
Rafaela Nobrega

***Editores***

Dirce Eleonora N. Solis;  
Marcelo de Mello Rangel;  
Ana Flávia Costa Eccard;  
Adriano Negrís;

Felipe Ferreira;  
Rafaela Nobrega;  
Marcos Antônio da Silveira Borges

**Capa Ensaios Filosóficos, Volume 25 – JUNHO/2022: quadro intitulado *Qual o Direito do Futuro?* de Janssen da Silva Espindola**

**Endereço:** Ensaios Filosóficos – Revista de Filosofia

Campus Francisco Negrão de Lima, Pavilhão João Lyra Filho – R. São Francisco Xavier, 524,  
9º andar, Sala 9007 – Maracanã, Rio de Janeiro/RJ – Cep 20550-900  
[www.ensaiosfilosoficos.com.br](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br) – [efrevista@gmail.com](mailto:efrevista@gmail.com)

**Missão:** A revista Ensaios Filosóficos é uma publicação acadêmica eletrônica que tem como missão: contribuir para a produção filosófica brasileira, sendo um espaço para apresentação de pesquisas e debates produzidos no país.

## Sumário

<b>EDITORIAL .....</b>	<b>4</b>
Leandro Assis Santos	
<b>FILOSOFIA PRÁTICA ENTRE PLATÃO E ARISTÓTELES: Aproximações e distanciamentos sobre o conceito de bem.....</b>	<b>6</b>
Gian Mafalda de Carvalho	
<b>APOLÍNEO E DIONISÍACO: UMA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DE FRIEDRICH NIETZSCHE A PARTIR DA OBRA <i>O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA</i>.....</b>	<b>24</b>
André José Nunes e Douglas João Orben	
<b>Coerência e Pragmatismo: Uma Articulação Entre Rawls e Quine.....</b>	<b>39</b>
Leonardo Gomes de Macedo	
<b>A Teoria das Descrições e uma reflexão sobre as motivações filosóficas da tese de Kripke sobre a rigidez dos nomes próprios: um argumento a favor de Russell.....</b>	<b>53</b>
Lucas Ribeiro Vollet	
<b>ESPINOSA, SARTRE E HEIDEGGER: ANTÍGENOS CONTRA A COVID-19.....</b>	<b>76</b>
Francisco Estefogo	
<b>O CHOQUE E BAUDELAIRE: AS SUPOSIÇÕES DE BENJAMIN DAS SUPOSIÇÕES DE FREUD.....</b>	<b>87</b>
Paula Crespo Cerri	
<b>Contexto, escritura e política: <i>uma</i> leitura des-constitutivista.....</b>	<b>105</b>
Nathan Braga Fontoura	
<b>SOBRE CUMES E CAVERNAS: DELEUZE, ARTAUD E O INFINITO .....</b>	<b>123</b>
Maria Helena Lisboa da Cunha	

**EDITORIAL***Leandro Assis Santos*<sup>1</sup>

A presente XXV edição da revista *Ensaios Filosóficos*, traz à baila um conjunto de artigos extremamente plurais que flertam com *filosofias* diversas e infinitas. De início, o artigo traz por título *Filosofia prática entre Platão e Aristóteles: Aproximações e distanciamentos sobre o conceito de bem*, de Gian Mafalda de Carvalho, expressa um tema que não se esgota. Tendo passado por uma tradição longa e sempre aberta a novos horizontes de debates, o autor discute o conceito de *Bem*, explicitando suas aproximações e distanciamentos quanto ao debate que se notabiliza no diálogo entre Platão e Aristóteles. Diálogo este sempre renovado ao longo da tradição filosófica e reaberto pelo artigo proposto, visto que Carvalho acentua como elemento fundamental para esse debate a referência a contingencialidade. Vale acompanhar para entender os desdobramentos e críticas que estão por vir! Já o artigo de André José Nunes e Douglas João Orben intitulado *Apolíneo e dionisíaco: uma introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche a partir da obra O nascimento da tragédia*, busca tecer uma aproximação ao pensamento nietzschiano por meio dos impulsos fundamentais que nomeiam o texto, enfatizando, ao final do artigo, uma leitura central quanto a necessidade de se reposicionar o dionisíaco, colocado “debaixo do tapete” pela metafísica tradicional. Esta aproximação a Nietzsche se estreitará com Schopenhauer, visto que o artigo intenciona pensar junto ao “Nietzsche” de sua primeira fase de reflexão, tão influenciado pelo pensador do começo do século.

Leonardo Gomes de Macedo, que assina o texto chamado *Coerência e Pragmatismo: Uma Articulação Entre Rawls e Quine*, esclarece que a conexão entre *bem* e *justo* passa pela problemática da congruência de um agente moral. A dimensão a ser marcada seria tratada de maneira internalista, elemento que de algum modo considera certo fundacionalismo de matriz subjetivo a fim de se depreender a questão em si. Partindo dos autores, o objetivo do escrito é chegar a uma compreensão de justiça independente de elementos específicos, a exemplo de religiões e crenças, sendo o objetivo alcançar princípios justos coerentes que dialoguem com um todo.

Lucas Ribeiro Vollet em *A Teoria das Descrições e uma reflexão sobre as motivações filosóficas da tese de Kripke sobre a rigidez dos nomes próprios: um argumento a favor de Russell* esclarece um debate acerca da *teoria das descrições* de Russell e as reflexões de Kripke

---

<sup>1</sup> Pós-doutorando pela Universidade do estado do Rio de Janeiro com estudos sobre Georges Bataille. leandroas30@hotmail.com

quanto a *rigidez*. Esse diálogo será, ao longo do texto, efetivado por meio de quatro argumentos que intencionam mostrar a potência de Russell quanto aos problemas expostos. O objetivo, assim, é entender o “lugar” no qual este autor pontua a necessidade de se revisar a noção de *verdade* por meio de categorias empiristas.

Francisco Estefogo, em *Espinosa, Sartre e Heidegger: antígenos contra a Covid-19*, coloca em xeque o que os avanços científicos alcançaram quanto a perspectiva da pandemia (ou pandomônios) que vitimou tantos indivíduos pelo mundo. Para além das ciências, questões de ordens políticas, ideológicas, humanitárias, dentre outros horizontes, entram também em cena a fim de serem refletidos, possuindo como objetivo entender a ideia de *liberdade* no interior de tais contextos. Partir de ciência a fim de se alcançar uma problemática de liberdade é, ao menos, curiosa; texto que vale mais de uma leitura, pois auxilia significativamente no entendimento de nossa época.

*O choque e Baudelaire: as suposições de Benjamin das suposições de Freud*, de Paula Crespo Cerri, em uma aproximação bastante curiosa, coloca autores de peso em um diálogo cujo intento é entender o lugar da *arte* na modernidade. E se a arte se alterou tanto, certo é, igualmente, que as maneiras de percepção de si mesma também precisam mudar. E, para esse caso, estreitar relações com Baudelaire, por parte de Benjamin, é central. Esse artigo é bem interessante, pois lembrará das categorias utilizadas por Freud por parte do pensador alemão.

O interessantíssimo artigo de Nathan Braga Fontoura, *Contexto, escritura e política: uma leitura des-construtivista*, aborda uma questão absolutamente determinante de nossa época, a saber, repensar a ideia de “desconstrução”. Essa empreitada ocorrerá por meio do Derrida da *Gramatologia*, situando o assunto em termos tradicionais e, posteriormente, tecendo as revisões do conceito chave em questão em um contexto político.

Por fim, *Sobre cumes e cavernas: Deleuze, Artaud e o infinito*, de Maria Helena Lisboa da Cunha, busca esclarecer a noção de corpo, dentre outras, a partir de uma categoria de multiplicidade, e não de identidade; mas, de devir, de ressonâncias. Isso aponta para certo mote do artigo, que não é outra coisa senão a perspectiva de obliterar as dinâmicas representativas e aludir elementos que flertem com uma especificidade de infinito.

Pelo exposto, percebe-se que esta edição vem à lume trazendo textos significativos quanto a diversos problemas. Inúmeros pensadores se disponibilizam ao debate. Muitos autores se abrem aos questionamentos. Que se faça as leituras!

## FILOSOFIA PRÁTICA ENTRE PLATÃO E ARISTÓTELES: Aproximações e distanciamentos sobre o conceito de bem

Gian Mafalda de Carvalho<sup>2</sup>

### Resumo

O presente trabalho visa expor a argumentação e as principais semelhanças e diferenças entre dois filósofos clássicos, a saber, Platão e Aristóteles, sobre o conceito de bem. Aristóteles outorga para si a fundação de uma filosofia intrinsecamente prática a partir de sua crítica à teoria das Ideias Platão, sob o pressuposto das virtudes guiadas pela *phrônesis*, em uma ontologia da contingência. No entanto, parece haver indícios de uma reformulação ontológica por Platão no diálogo *Filebo*, que nos leva a compreender uma nova proposta de concepção do bem também a partir da contingencialidade. Pretende-se mostrar aqui como ambos os filósofos, mesmo com claras divergências, podem convergir e contribuir para uma proposta sintética do bem e da vida *eudaimonística*.

**Palavras-chave:** Filosofia Prática; Platão; Aristóteles; Bem.

## PRACTICAL PHILOSOPHY BETWEEN PLATO AND ARISTOTLE: Approaches and distances from the concept of good

### Abstract

The present paper aims to expose the arguments and the main similarities and differences between two classical philosophers, namely Plato and Aristotle, on the concept of good. Aristotle grants himself the foundation of an intrinsically practical philosophy from his criticism of Plato's theory of Ideas, under the presupposition of virtues guided by *phronesis*, in an ontology of contingency. However, there seems to be evidence of an ontological reformulation by Plato in the *Philebus* dialogue, which leads us to understand a new proposal for the conception of the good also based on contingency. It is intended to show here how both philosophers, even with clear divergences, can converge and contribute to a synthetic proposal of the good and *eudaimonistic* life.

**Keywords:** Practical Philosophy; Plato; Aristotle; Good.

---

<sup>2</sup> Titulação acadêmica: graduado em Filosofia e mestrando em Filosofia, ambos pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos); pesquisador acadêmico (bolsista PROSUC/CAPES) nas áreas de ética, linguagem, metafísica, psicologia moral e emoções. E-mail: decarvalhogian@gmail.com

## INTRODUÇÃO

Gadamer declara que Aristóteles inaugura a filosofia prática, de fato, quando realiza a crítica à ideia de “bem” de Platão.<sup>3</sup> Mas o que isso significa? Por que o que chamamos de “filosofia prática” não parece estar presente no pensamento platônico? O que há de diferente entre estes filósofos precursores? Não podemos negar que o conceito de bem de Aristóteles, em alguma medida, expressa a herança de seu mestre Platão. O que não podemos negar, também, é que ele propõe, em consideráveis partes, um sentido diametralmente oposto àquilo que aparentemente o mentor da academia desenvolveu acerca do “bem” enquanto conceito filosófico-metafísico.

Sob este espectro, o presente texto visa delimitar e analisar, a partir da investigação conceitual acerca do “bem” em Platão e em Aristóteles, aproximações, distanciamentos e contribuições de ambos para uma ideia concreta e sintática sobre o “bem”. O elo de ligação aqui será a proposta de vida boa através da compreensão e vivência do bem, ou, como diz Aristóteles,<sup>4</sup> do sumo bem, expresso pelo conceito de *eudaimonia* (εὐδαιμονία).

O jovem Platão quis, propriamente com base em sua até então epistemologia e ontologia, formular uma filosofia moral baseada no princípio objetivo da Ideia (isto também é questionado por Gadamer,<sup>5</sup> visto que talvez desde o início Platão toma a experiência sensível como algo dado. Porém, uma vez que não temos concordância sobre essa questão, vamos avançar com a concepção inicial, pois o objetivo maior é apontar reformulações e maior clarividência do pensamento platônico em direção à contingencialidade). Aristóteles, por outro lado, entendeu que falar do correto a ser praticado deve ser feito visando e analisando questões práticas, ou seja, ante um critério de validação contingencial. Na *República*, por exemplo, segundo nossa proposta inicial, Platão, através de Sócrates, tem “bem”, ontológica e epistemologicamente falando, como o princípio dos princípios, que funda o ser das coisas e a possibilidade de conhecê-las, sendo uma Ideia além do próprio ser. A esse Platão Aristóteles parece se distanciar fortemente, dado que o estagirita delimita o conhecimento como a

---

<sup>3</sup> Hans-Georg Gadamer (1900-2002), *Verdade e Método II: Complementos e índice*. Petrópolis – Rio de Janeiro. Ed. Vozes, 2002 p. 351. Gadamer declara no apêndice escrito em 1978 - intitulado *Hermenêutica como tarefa teórica e prática* - que a filosofia prática aristotélica tem sua gênese na crítica à ideia de “bem” platônica. E com isso pretende indicar que a hermenêutica filosófica tem seu *modus operandi*, ou melhor, sua *práxis* a partir da *phrónesis* aristotélica, em extrema oposição ao método científico vigente que, em sua opinião, é epistemologicamente reducionista.

<sup>4</sup> Aristóteles, *Ética à Nicômaco*, livro I, p. 120

<sup>5</sup> GADAMER, Hans-Georg. *A Ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*. São Paulo, Ed WMF Martins Fontes, 2009.

apreensão racional dos fenômenos empíricos, não podendo ser o “bem” enquanto abstração última o fator epistemológico e ontológico de todas as coisas cognoscíveis.

O problema se instaura quando lemos alguns diálogos tardios, como o *Parmênides* e, principalmente, o *Filebo*, onde Platão demonstra novas considerações em sua teoria, propondo algo muito parecido com o que o próprio Aristóteles defende. Neste sentido, uma das chaves para encontrar espaço de correspondência entre ambas as posições será justamente a partir de tal reformulação ontológica do pensamento platônico nos diálogos supracitados (enfaticamente o *Filebo*) e o conceito de *phrônesis* exposto por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*. O que torna a questão ambígua é Aristóteles realizar sua crítica a Platão não parecendo haver considerado a *mea culpa* exercida por seu mestre. Ainda a estranheza continua pela tradição filosófica ainda tratar Platão por certos “chavões filosóficos” como “dualista”, “idealista”, quando na verdade sua reformulação aponta para um Platão que não propõe entidades metafísicas fora do mundo, mas um “mix entre os mundos” explicado através de analogias.

Enfim, o texto delimitar-se-á a explicar o conceito de “bem” já reformulado por Platão a partir do diálogo *Filebo* em comparação (ou seja, se há correspondência, corroboração ou aproximações) com a proposta aristotélica na *Ética a Nicômaco*, tendo o conceito de *phrônesis* como pano de fundo deste cenário sintético. Não interessa aqui explicar acerca dos debates adjacentes ao tema central, como os brevemente expostos no parágrafo anterior. Fiquemos restringidos às comparações conceituais já propostas. Trocarei a ordem cronológica para fins didáticos, a saber, demonstrar como Platão parece convergir, e não mais divergir, com a proposta aristotélica. Em um primeiro momento falarei sobre Aristóteles e o bem como o objetivo teleológico de todas as atividades humanas,<sup>6</sup> tendo a *phrônesis* como perceptora e realizadora deste bem para o ser humano. Em seguida, elucidarei o bem e sua relação com o conhecimento e o prazer no *Filebo*, com a nítida presença da contingência nessa nova formulação. Concluirei apontando os distanciamentos e aproximações entre os filósofos estudados.

## I

Se lermos Aristóteles a partir da *Metafísica*,<sup>7</sup> *Tópicos*,<sup>8</sup> ou qualquer outra que seja sua obra sobre filosofia teórica, notaremos um escritor vorazmente científico e sistemático. Na

---

<sup>6</sup> Idem, p. 118.

<sup>7</sup> “Metafísica” foi o termo posto por Andrônico de Rodes ao reunir uma série de livros de Aristóteles sobre o que ele denominou “filosofia primeira”, a reflexão filosófica sobre questões abstratas, a ciência das primeiras causas.

<sup>8</sup> Livro que faz menção a como se constitui a arte dialética, e que faz parte do conjunto de seis livros que formam o *Órganon* (Tópicos, Categorias, Da Interpretação, Analíticos Anteriores, Analíticos Posteriores e Elencos Sofísticos).



*Ética a Nicômaco*, o pensador, não sem motivo, muda sua característica. Para ele, se formos falar sobre filosofia prática, devemos fazer a partir de suas próprias prerrogativas. Ou seja, faz-se necessário, então, entender que a filosofia prática, *per se*, não é um quesito científico e objetivamente estabelecido. Pelo contrário, Aristóteles entende que se trata de uma questão circunstancial e que deve ser pensada como tal.

Obviamente Aristóteles não perde seu teor altamente argumentativo e sua obra acerca da filosofia prática não é menos filosófica. Tão somente restringe o que se trata do agir no mundo a partir do que o mundo é. A realidade contingencial é o espaço onde a filosofia prática opera e, para tanto, não é passível de determinação científica. Então, se o mundo é circunstancial, as ações corretas seguirão esse pressuposto. O próprio Aristóteles esclarece:

Sendo assim, já que a presente investigação não visa, como outras, ao conhecimento teórico (não estamos investigando apenas para conhecer o que é a excelência moral, e sim para nos tornarmos bons, pois se não fosse assim nossa investigação viria a ser inútil), cumpre-nos examinar a natureza das ações, ou seja, como devemos praticá-las; com efeito, as ações determinam igualmente a natureza das disposições morais que irão criar-se, como já dissemos. (ARISTÓTELES, 1996, p. 138).

Este alvo aqui descrito aqui é o bem, afinal, Aristóteles começa a explanação deste conceito declarando que “o bem é aquilo a que todas as coisas visam” (ARISTÓTELES, 1996, p. 118). A finalidade da ação é o que importa, sendo ela as próprias atividades ou o fruto delas. Desejamos uma finalidade e o que decorre dela é também desejado, pois se não visamos a uma ação/postura final, prosseguiríamos *ad infinitum* e todo desejo seria vão. Tal finalidade, portanto, deve ser o bem, o qual devemos conhecer, visto que é conveniente à razão. O objetivo, portanto, é conhecer o bem e saber de quais ciências ele é objeto. Conforme nos explica David Ross:

Toda acção tende para algo diferente dela própria, e da sua tendência para produzir isto deriva seu valor. A ética aristotélica é nitidamente teleológica. Para si, a moralidade consiste na execução de certas acções, não porque consideramos como certas em si mesmas, mas porque reconhecemos serem as capazes de nos aproximar mais do “bem para o homem”. (ROSS, 1987, p. 194)

Na investigação aristotélica, o bem se parece equivalente à ciência política (da *pólis*, da sociedade), afinal, esta ciência deve ter o bem como premissa básica, uma vez que possui caráter determinante às outras ciências (ex.: a estratégia, a economia e a retórica). Nessa perspectiva, por mais desejável que seja atingir uma finalidade particular, mais louvável é atingi-la para um grupo ou sociedade. E por isso a equivalência dos conceitos, pois ambos pretendem legislar

sobre a ação dos indivíduos e/ou nação. Consequentemente, a investigação do bem é, de certo modo, uma investigação da ciência política.

O bem, por sua vagueza conceitual, mostra-se, ontologicamente falando, muito mais convencional do que natural. Aqui Aristóteles parece querer mostrar o suposto erro platônico de que o bem existe como uma entidade universal presente na ideia (e que, portanto, deve ser buscada/encontrada), do qual as coisas boas derivam. Sobre isso ele declara:

[...] obviamente ele não pode ser algo universal, presente em todos os casos e único, pois então ele não poderia ter sido predicado de todas as categorias, mas somente de uma. Além disto, já que há uma ciência única das coisas correspondentes a cada Forma, teria de haver uma única ciência de todos os bens; mas o fato é que há muitas ciências. (ARISTÓTELES, 1996, p.123)

O bem não pode ser universal, pois apareceria idêntico em todas as coisas boas; se assim o fosse, saberíamos identificá-lo imediatamente, entretanto isso não procede. Seguindo o pensamento platônico descrito por Aristóteles, indaga-se: nada fora da Ideia seria bom?<sup>9</sup> O bem, à vista disso, não é uma generalidade correspondente a uma Ideia. Já que a Ideia é uma única ciência das coisas correspondentes, deveria haver uma única ciência de todos os “bens”. O que não há.

Como objeção a isso, poder-se-ia dizer que se deve diferenciar os bens de duas maneiras: alguns devem ser bons em si e outros em função destes (úteis). Mas se há divisão e contrariedade, então a Ideia não existe, da mesma maneira que identificamos a Ideia do branco (brancura) na neve e na parede branca, deveríamos identificar o bem em qualquer instância, o que não acontece, dado que divergimos constantemente sobre a natureza do bem. A tentativa de encontrar a Ideia do bem não se torna necessária para Aristóteles, aliás, para ele é impossível. Trabalhando com o bem como um protótipo, conheceremos os bens. Não parece imprescindível ao médico saber deste “bem em si” universal, mas o bem que o faça curar, e assim por diante.

Sobre o que se pretende aqui, ou seja, conhecer a natureza do bem em Aristóteles, nota-se que ele se demonstra diferente nas mais variadas atividades: na medicina é a saúde, na estratégia é a vitória, na arquitetura é a casa. Em tudo notamos, mais uma vez, que o bem é o que todas as atividades visam. E este é o lugar onde a *phrônesis* toma lugar, pois é ela o instrumento da *reta razão*<sup>10</sup> (ορθος λόγος - *orthos logos* = um *logos* correto) que se presume saber identificar os meios e os fins corretos de cada atividade.

<sup>9</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, livro I, p. 124.

<sup>10</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, livro VI, p. 216.

Portanto, vemos a *phrônesis* como condição imperativa para a execução do bem. Mas o que é *phrônesis*? *Phrônesis* é uma virtude no âmbito das virtudes intelectuais responsável pela realização efetiva da ação moralmente virtuosa. Ela é a ponte, o elo de ligação entre as virtudes intelectuais (o conteúdo virtuoso da parte calculativa e cognitiva da alma) e as virtudes do caráter (virtudes e hábitos que efetivam a ação virtuosa). Detalhadamente falando, a *phrônesis* analisa o contexto em que dado dilema moral se instaura e, a partir dos pressupostos das virtudes, identifica os extremos, define a mediedade e, por conseguinte, o caminho e decisão a tomar para atingir o bem. Com isso percebemos que a *phrônesis* é intrinsecamente necessária para que alguém pratique a virtude, logo, o bem. Como diz Ross:

Para ser moralmente virtuoso é preciso possuímos em nós mesmos a sabedoria prática (*phrônesis*), ou seguirmos o exemplo ou preceito de alguém que a possua, pois é pela aplicação de princípios gerais, por um processo de raciocínio, às circunstâncias particulares que determinamos a acção conveniente. (ROSS, 1987, p. 201)

Os princípios gerais dos quais aqui se fala são os guiados pela reta razão. Até mesmo os sentimentos devem ser submetidos a ela, em prol do bem, pois é também conforme o sentido do dever. E mesmo Aristóteles não querendo admitir uma exatidão neste processo, é fácil identificar que há uma fórmula básica na qual “conhecemos primeiro os extremos e deles inferimos o justo meio.” (ROSS, 1987, p. 202). Neste ponto, defendo que a filosofia prática de Aristóteles tanto não é objetivista, quanto menos relativista. Parece-me claro que é circunstancial, uma vez que baseada em princípios fixos e guiados pelo padrão da razão. Ou seja, o conjunto de virtudes (e o conhecimento, hábito e relevância das mesmas) servirão de sustentação pela qual a *phrônesis* age com vistas a atingir o alvo (bem) circunstancial.

O conceito de *phrônesis* sofre alterações no próprio Aristóteles. Enquanto na *Metafísica* esse termo era utilizado quase que como um sinônimo de *sophia*,<sup>11</sup> e nos *Tópicos* para representar o conhecimento imutável e suprassensível, na *Ética a Nicômaco*, como bem diz Aubenque:

[...] a mesma palavra *phrônesis* designa uma realidade completamente diferente. Não se trata mais de uma ciência, mas de uma virtude. Esta virtude é, por certo, uma virtude *dianoética*, mas no interior da *dianoia* ela não é sequer a virtude do que existe de mais elevado. (AUBENQUE, 2003, p. 22)

A *phrônesis*, portanto, sai do mundo da epistemologia, por assim dizer, e vai ao mundo da ética. No livro VI da *Ética a Nicômaco* a *phrônesis* diz respeito ao mundo contingencial. A

<sup>11</sup> Aristóteles. *Metafísica*, livro II, p. 148.

análise deste termo demonstra um deslocamento notável de valores: antes altamente requerida como o topo do conhecimento imutável e científico, agora quiçá seja a mais elevada dentre as virtudes. A partir de Aubenque vemos mais claramente que a *phrônesis* nada mais é que o caminho entre o conteúdo virtuoso que o agente moral traz consigo diante do dilema e decisão moral. Por conseguinte, aqui a postulamos como a realizadora da ação virtuosa. A *phrônesis*, mais uma vez enfatizamos, não se encaixa em uma espécie de conhecimento científico, tampouco é uma conjectura ou opinião. Trata-se da excelência da deliberação.

Deliberar excelentemente, segundo Aristóteles, é saber delimitar a mediedade (ou meio-termo) em cada ação. A mediedade é a melhor opção segundo a reta razão, pois é melhor agir sem demasia, que sobressaia aos propósitos da ação, tampouco insuficientemente, que não atinja seu objetivo. Subscrive Aristóteles:

[..] há um certo alvo a visar, no qual as pessoas que usam a razão fixam o olhar para intensificar ou relaxar os esforços no sentido de adotar o meio-termo; e há um certo padrão determinando o meio-termo, que dizemos situar-se entre o excesso e a falta e ser conforme à reta razão. [...] é verdadeiro dizer que não devemos intensificar nem relaxar nossos esforços ou insuficientemente, mas até um ponto intermediário e de conformidade com a reta razão. (ARISTÓTELES, 1996, p. 216).

Porém, podemos objetar declarando que se pode deliberar para atingir finalidades más. A isso, Aristóteles responde:

Excelência na deliberação em geral, então, é aquilo que leva a resultados corretos com referência à finalidade em geral, e excelência na deliberação em particular é aquilo que leva a resultados corretos com referência a uma finalidade particular. Portanto, se é característico das pessoas de discernimento (*phrônesis*) deliberar bem, a excelência na deliberação será a correção na deliberação a respeito do que conduz a uma finalidade cuja concepção verdadeira constitui o discernimento (*phrônesis*). (ARISTÓTELES, 1996, p. 226).

Será papel da *phrônesis*, pois justamente age conforme a *reta razão* (pressupõe-se aqui que a razão acusa para o intelecto o que é correto), utilizar-se benevolentemente da deliberação para o agir de modo correto. Ainda mais, a determinação dos limites do meio-termo feita pela *phrônesis* é o que garante a efetiva realização da ação virtuosa, propriamente dita. A mediedade em si é o alvo e fim a ser atingido em cada ação virtuosa, pois é nessa regra que se encontra o bem.

A reta razão é, logo, o fator que condiciona que tenhamos a *phrônesis* e que traz à existência o *phrônimos*. Mas o que seria a reta razão que Aristóteles condiciona com tão alta

postulação? Angioni<sup>12</sup> nos propõe pensar a reta razão como um procedimento no qual, num sentido calculativo, seja pela inteligência ou identificação dos extremos, encontramos a mediedade, e na mediedade, a ação correta. Mais detalhadamente, Angioni:

Trata-se do procedimento pelo qual a parte calculativa da alma, da qual a *phronesis* é a virtude, submete um ‘alvo’ (suposto como fim) a uma delimitação ulterior, que o especifica de modo mais claro e adequado aos casos particulares. (ANGIONI, 2011, p. 308)

Neste sentido, também declara Dorothea Frede:

O mais significativo na ética de Aristóteles é sua distinção entre dois tipos diferentes de capacidades ou habilidades humanas que são responsáveis pela qualidade de vida: (i) ‘virtudes éticas’ ou ‘virtudes de caráter’ que regulam os desejos (e aversões) em relação aos fins ou objetivos a serem alcançados (ou evitados) pela ação, e (ii) ‘raciocínio prático’ (*phronêsis*), a capacidade da parte racional da alma que seleciona os meios para realizar esses fins. (FREDE, 2015, p. 18, tradução própria<sup>13</sup>).

Ainda na explanação do conceito de bem, deve-se concordar que existem bens que são caminhos para atingir uma finalidade. No entanto, o bem supremo, assim postulado, é o mais final dos bens, o “fim dos fins”, que é sempre desejável em si. A isto, Aristóteles argumenta ser a felicidade, pois ninguém a escolhe com vistas a outras coisas, mas, pelo contrário, executa-se atividades com virtude, visando, acima de tudo, ser feliz. Contudo, sobre o que se trata a felicidade, nisto há divergências. O que se deve tomar em consideração é que o conceito aristotélico de felicidade não se trata de condições humanas circunstanciais, mas de uma experiência prática.

## II

Na esteira do pensamento platônico tardio, o diálogo *Filebo* traz em seu desenvolvimento uma reformulação conceitual que demonstra um raciocínio maduro e conivente com as descobertas científico-matemáticas de sua época. Tendo como fio condutor da discussão a investigação acerca da natureza (ou seja, aquilo que a torna uno) dos conceitos de conhecimento e prazer, não dificilmente notamos que a questão principal é como tais

<sup>12</sup> Lucas Angioni, especialista em Aristóteles e professor na Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, em seu artigo *Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: Comentários a Ética a Nicômaco VI*, traz uma concepção de que a *phronesis* só pode ser pensada conjuntamente às virtudes do caráter. Uma é condição de possibilidade para a outra.

<sup>13</sup> Original: “Most significant in Aristotle’s ethics is his distinction between two different kinds of human capacities or abilities that are responsible for the quality of life: (i) ‘ethical virtues’ or ‘virtues of character’ that regulate the desires (and aversions) concerning the ends or aims to be attained (or avoided) by action, and (ii) ‘practical reasoning’ (*phronêsis*), the capacity of the soul’s rational part that selects the means to realize those ends.”

conceitos corroboram ou expressam um conceito maior: o bem. A propósito, o bem no *Filebo* não é menos quisto como na *República*, por exemplo, onde figura como uma Ideia além do próprio ser. Por se tratar de um conceito presente em todas as suas obras (inclusive nas doutrinas não escritas) em altíssima consideração, podemos dizer que ele se demonstra variado em nuances, aplicações e, em alguns casos, reformulações (como creio ser o caso do *Filebo*). Tal qual em Aristóteles, para Platão o bem traz em sua concepção a proposta de resposta e oferta dos preceitos necessários para o bem viver, para a felicidade, afinal, a grande pergunta que permeia o diálogo é no que consiste a vida feliz.

No *Filebo* Platão propõe, através de Sócrates, uma resposta à vida devassa de seus interlocutores Filebo (que dá nome ao diálogo) e Protarco (seu principal debatedor), a partir do movimento dialético entre conhecimento e prazer, culminando naquilo que poderemos inferir como o bem e como ele é capaz de proporcionar a obtenção da vida realmente *eudaimonística*. A argumentação socrática, portanto, gira em torno de mostrar “[...] o estado e a disposição da alma capaz de fornecer a todos os homens uma vida feliz.” (PLATÃO, 2012, p. 27) e culmina em mostrar que, nesta empreitada, não há prazeres legítimos sem conhecimento prévio, tampouco que uma vida sem prazer não é uma vida que valha a pena ser vivida. A vista disso, parece claro que não é só o conhecimento, sequer só o prazer a prerrogativa para a felicidade, mas a mistura de ambos. Afinal, se por um lado o prazer parece necessário para gozar a vida, não é qualquer prazer, mas aqueles delimitados como puros pelo único instrumento capaz de realizar isso, a saber, o conhecimento.

Entretanto, como o diálogo chega a essas conclusões? O desenvolvimento se dá a partir da investigação da natureza dos alvos aqui descritos: conhecimento e prazer. Ao investigar a natureza de algo, pretende-se saber a essência, ou, para usar o termo platônico, o uno. Tendo o conhecimento do uno, sabe-se o seu conteúdo e o conteúdo de suas consequências. Inclusive, o diálogo inicia com um longo prefácio dialético-metafísico lidando com a questão uno-múltiplo. Com ênfase no prazer, é mister entendermos se é possível, nesse sentido, conhecer sua essência, visto que o prazer por ser dissemelhante e indiscriminado é passível de experimentação por qualquer um, como relata Sócrates:

Observa, com efeito, o seguinte: dizemos que o homem intemperante tem prazer, mas também que o moderado tem prazer em ser moderado; e também que o homem tolo cheio de tolas opiniões e tolas expectativas tem prazer, mas também aquele que pensa, por sua vez, tem prazer em pensar. Como alguém ao dizer que esses prazeres, cada um deles, são semelhantes, não seria tomado - com todo direito - por um homem tolo? (PLATÃO, 2012, p. 29).

É importante destacar a reestruturação ontológica de Platão, pois tal reestruturação é o que propriamente o permite considerar algo tão contingencial como o prazer no esquema fundamental da vida boa. Lembremos o Platão da *República*, já dantes destacado. Na analogia com o sol do livro VI da *República* o filósofo deixa claro que o Bem (com “b” maiúsculo) é o que há de mais transcendental à realidade. Inclusive em relação ao próprio ser. Em uma extrema tentativa de exatidão matemática de conceitos abstratos. Isso caiu por terra com a descoberta dos irracionais, a saber, números que não podem ser representados na forma “A sobre B”, uma vez que são grandezas incomensuráveis. Como melhor explica Maura Iglesias:

Estava-se diante de uma grandeza que não podia ser compreendida, nem sequer nomeada, uma grandeza que não era número, que não se submetia à medida, um indeterminado, um *alogon*, algo que não pode ser nem captado pelo raciocínio e nem mesmo nomeado. Ao tentar captar ou nomear tal grandeza, estamos sempre aquém ou além dela, nunca nela mesma. Isso, para os pitagóricos e para Platão, teve sérias implicações ontológicas. Pois eles não se interessavam somente por cálculos, mas, sobretudo, pelo que as coisas todas “são”, e o ser dessas grandezas mostrava-se avesso a qualquer inteligibilidade. (IGLESIAS, 2007, p. 95)

Como é sabido, para a filosofia antiga, em especial pelos pitagóricos e pelo próprio Platão, a matemática era fundamental para explicar os eventos da realidade. Por isso, reconhecer que há uma lacuna no eixo inteligível, mas que mesmo assim faz parte da realidade, fez Platão repensar e reformular sua ontologia, a partir de uma compreensão do contingente.

O conceito de ideia da *República*, nesse sentido, se torna frágil, uma vez que, conceitualmente, a ideia é a unidade determinada de multiplicidade. No entanto, tal multiplicidade é carregada de indeterminações. Isso, *per se*, introduz uma indeterminação naquilo que se pretende ser determinado (ou determinante). Somente a partir da teoria das proporções de Eudoxo que os irracionais passaram a ser “tratáveis” pela matemática e, consequentemente, pelo modelo filosófico pretendido por Platão, agora reformulado. É uma teoria, obviamente, aproximativa que não mais possui a pretensa tentativa de um conhecimento total, mas necessariamente dialético.

Mas afinal, o bem é o saber ou o prazer? Agora, no *Filebo*, sob a égide dessa nova perspectiva, o prazer com sua indeterminação pode também ser tratado em harmonia com a cognoscibilidade provinda da atividade racional (via aproximação, delimitação, teoria de Eudoxo). Isso se dá porque na ontologia do *Filebo*, Platão faz do indeterminado (*apeiron*) pertencente às coisas que são agora (*ta nun onta*) assim como o limite (*peras*), pela mistura dos dois (*meikton*) dada a causa (*aitia*) necessária da mistura. Essa é a chamada quadripartição do *Filebo*.

Assim, Sócrates demonstra que não há a possibilidade do bem consistir no prazer se este é múltiplo e indefinido, dado que as coisas prazerosas possuem consequências tanto boas quanto más.

Poder-se-ia objetar: coisas terem distinções não significa que elas não tenham uma base ou estrutura essencial que as identifique e classifique. Por exemplo, na música há uma gama extensa de variações, mas para ser música deve conter elementos básicos como ritmo e harmonia. Mesmo assim, parece difícil identificar intrinsecamente ao prazer o uno, a não ser uma sensação psico-física de satisfação. Perceba que, todavia, até mesmo tal definição não é da natureza do prazer, mas do conhecimento. Aliás, toda e qualquer definição pressupõe conhecimento. E aqui chegamos no ápice da argumentação socrática: não há como definirmos coisas sem o conhecimento. Logo, para realizar qualquer descrição, necessita-se do conhecimento para fazê-lo.

Outrossim, se o prazer demonstra-se variado, é necessário fazer um exercício investigativo para chegar à sua natureza (ou a compreensão do uno). A estratégia socrática estabelece-se na proposta de descoberta do uno pela análise de suas partes, notando que cada ramificação tem papel essencial, constitutivo e não passível de desintegração<sup>14</sup> do todo. Isso até que se possa entender, notar e chegar a uma conclusão lógica do todo como unidade. Um dos exemplos dado por Sócrates é: as letras, vogais, consoantes, regras, sons, etc. são múltiplos dependentes um do outro, sem exceção, que compõem o que chamamos de gramática (uno). Sócrates convence seus interlocutores da necessidade de diferenciar os vários tipos de prazer e conhecimento, seus gêneros e subgêneros, numericamente exatos, para que se possa tratar ordenadamente a unidade e pluralidade de cada um. Como explica Dorothea Frede:

De acordo com Sócrates, nem o prazer nem o conhecimento tomados por si mesmos podem preencher a conta do que torna boa uma vida humana ao obter nossa felicidade, uma vez que o bem deve ser “perfeito, suficiente e digno de escolha”. Nem o prazer nem o conhecimento passam neste teste. Pois ninguém poderia querer uma vida de prazer sem qualquer tipo de razão, nem uma vida de razão sem um pedaço de prazer. Somente uma vida mista que contenha prazer e razão é suficiente a esse respeito [...]. (FREDE, 2006, p. 427, tradução própria<sup>15</sup>)

<sup>14</sup> Isso pode parecer, mas não é, o contrário do que Dorothea Frede propõe em seu artigo *Disintegration and restoration: Pleasure and pain in Plato's Philebus*. Pelo contrário, corroboro com a filósofa que a metodologia socrática foi de desintegrar os muitos prazeres para alcançar sua unidade, ou aquilo que lhes é comum. Meu ponto é que isso só pode ser pensado a fins somente de método, e não literalmente. Obviamente que o foco do artigo é o fato de que os prazeres puros, inclusive, podem ser dolorosos, desde que com conteúdo nobre e resultante de bondade (restaurados em prazer).

<sup>15</sup> Original: “According to Socrates, neither pleasure nor knowledge taken by themselves can fill the bill of what makes a human life good by procuring our happiness, since the good must be “perfect, sufficient and worthy of



Isso revela muito da metodologia do *Filebo* sob o novo pressuposto ontológico: impor as necessidades prévias ao diálogo, incorporando o limite (*peras*) e o ilimitado (*ápeiron*) da realidade dada. O prazer, portanto, se demonstra indeterminado, uma vez que sua unidade não está clarividente ao conhecimento; e o conhecimento é o limitado, pois é o que evidencia, classifica e uniformiza as coisas.

É importante destacar a reestruturação ontológica de Platão, pois tal reestruturação é o que propriamente o permite considerar algo tão contingencial como o prazer no esquema fundamental da vida boa. Lembremos o Platão da *República*, já dantes destacado. Na analogia com o sol do livro VI da *República* o filósofo deixa claro que o Bem (com “b” maiúsculo) é o que há de mais transcendental à realidade. Inclusive em relação ao próprio ser. Em uma extrema tentativa de exatidão matemática de conceitos abstratos. Isso caiu por terra com a descoberta dos irracionais, a saber, números que não podem ser representados na forma “A sobre B”, uma vez que são grandezas incomensuráveis. Como melhor explica Maura Iglesias:

Estava-se diante de uma grandeza que não podia ser compreendida, nem sequer nomeada, uma grandeza que não era número, que não se submetia à medida, um indeterminado, um *alogon*, algo que não pode ser nem captado pelo raciocínio e nem mesmo nomeado. Ao tentar captar ou nomear tal grandeza, estamos sempre aquém ou além dela, nunca nela mesma. Isso, para os pitagóricos e para Platão, teve sérias implicações ontológicas. Pois eles não se interessavam somente por cálculos, mas, sobretudo, pelo que as coisas todas “são”, e o ser dessas grandezas mostrava-se avesso a qualquer inteligibilidade. (IGLESIAS, 2007, p. 95)

Como é sabido, para a filosofia antiga, em especial pelos pitagóricos e pelo próprio Platão, a matemática era fundamental para explicar os eventos da realidade. Por isso, reconhecer que há uma lacuna no eixo inteligível, mas que mesmo assim faz parte da realidade, fez Platão repensar e reformular sua ontologia, a partir de uma compreensão do contingente.

O conceito de ideia da *República*, nesse sentido, se torna frágil, uma vez que, conceitualmente, a ideia é a unidade determinada de multiplicidade. No entanto, tal multiplicidade é carregada de indeterminações. Isso, *per se*, introduz uma indeterminação naquilo que se pretende ser determinado (ou determinante). Somente a partir da teoria das proporções de Eudoxo que os irracionais passaram a ser “tratáveis” pela matemática e, conseqüentemente, pelo modelo filosófico pretendido por Platão, agora reformulado. É uma

---

*choice." Neither pleasure nor knowledge passes this test. For nobody could want a life of pleasure without any kind of reason, nor a life of reason without a morsel of pleasure. Only a mixed life that contains both pleasure and reason is sufficient in that respect [...]."*

teoria, obviamente, aproximativa que não mais possui a pretensa tentativa de um conhecimento total, mas necessariamente dialético.

Mas afinal, o bem é o saber ou o prazer? Agora, no *Filebo*, sob a égide dessa nova perspectiva, o prazer com sua indeterminação pode também ser tratado em harmonia com a cognoscibilidade provinda da atividade racional (via aproximação, delimitação, teoria de Eudoxo). Isso se dá porque na ontologia do *Filebo*, Platão faz do indeterminado (*apeiron*) pertencente às coisas que são agora (*ta nun onta*) assim como o limite (*peras*), pela mistura dos dois (*meikton*) dada a causa (*aitia*) necessária da mistura. Essa é a chamada quadripartição do *Filebo*.

Cada gênero tem marcadamente uma natureza única, mas que constitui uma unidade perfeitamente determinável. 1) *Apeiron*: tudo que nos aparece como tornando-se “mais” ou “menos”. Ex.: “mais quente e o mais frio”; 2) *Peras*: tudo que não admite esses caracteres, mas seus contrários, a saber, o igual e o dobro, e o triplo... sucessivamente, com uma medida estabelecida matematicamente. como revela Iglesias “Assim, poderíamos dizer que o *apeiron* seria um *continuum* qualitativamente determinado, mas quantitativamente indeterminado, sobre o qual vai incidir o limite (*peras*).” (IGLESIAS, 2007, p. 19); 3) *Meikton*: justamente o resultado da adjunção de limite ao ilimitado. Resulta da imposição de limites quantitativos no indeterminado (que é qualitativamente já determinado). 4) *Aitia*: o motivo epistemológico necessário para resolver o problema; Obviamente tudo no mundo sensível é nitidamente observado como tendo seus limites próprios, como resultado dessa mistura (*meikton*). Platão dá o exemplo das produções de coisas como a música e as estações do ano. Esse tipo de produção ele diz ser uma *genesis eis ousian*.

Diante dessa nova composição, Platão vê-se obrigado a admitir uma noção de ser atingido pela *genesis*, e não mais transcendente. Por isso, como explicar que o mundo sensível, não pertencente aos verdadeiros *onta*, tem ser? O problema não repousa somente no ser das ideias e seus paradoxos, mas também no ser do mundo sensível que por mais que não seja verdadeiramente, de alguma forma é. Explica Iglesias:

“[...] aceitemos que é a relação com os verdadeiros *onta* que dá inteligibilidade ao sensível. Recorramos pois a essa noção de que há, ao lado da imposição de um limite qualquer que cria uma coisa qualquer no sensível, certas criações que representam, ainda que instavelmente, a imposição do limite perfeito para a produção mais próxima possível do ser dentro do sensível. Não se trata absolutamente da idéia. É a criação demiúrgica divina, que, provavelmente imitando a idéia, impõe limites perfeitos no *apeiron*.” (IGLESIAS, 2007, p. 109)

Parece que a aplicação do *peras* no *apeiron* resulta (*meikton*) numa proposta metodológica que ainda consiga manter a proposta do inteligível como ferramenta coercitiva do mundo sensível (*aitia*). A justificativa está em perceber que na realidade não há a possibilidade de uno sem com que este se identifique com o múltiplo. O uno está na multiplicidade, como o múltiplo está na unidade. Logo, o conhecimento, que se propõe a ser uno, também manifesta-se no múltiplo, bem como o prazer, que é múltiplo, pode ser uniformizado. Ademais, aquilo que se mostra uno no geral, em suas partes manifestam contrariedades, e o conhecimento não foge desse paradoxo. É a partir da henologia<sup>16</sup> que tal paradoxo encontra seu fundamento epistêmico: a atividade dialética entre o uno e o múltiplo. O primeiro lança as bases para a apreensão do real, enquanto que o segundo dá os dados contingenciais para que tal base possa se apropriar ou se adaptar.

O diálogo *Filebo*, portanto, demonstra que o bem não se satisfaz somente com o conhecimento, pois este o limita à *nous*, sem levar em consideração a circunstancialidade; tampouco se satisfaz com o prazer, porquanto este lança fora toda e qualquer probabilidade de universalidade. A forma de unir uno e múltiplo no que concerne ao bem é a mistura de ambas as partes. Essa mereologia, ou ontologia da composição, é procedimentada a partir da quadripartição dos princípios do real. É o instrumento utilizado por Platão para essa ontologia do bem, da vida boa, a agatologia, isto é, a análise de cada parte desses elementos de forma individual: localização dentro da realidade (o conhecimento no limite e na causa, e o prazer no ilimitado e na mistura) de forma a testificar a vida boa como sendo, necessariamente, a harmonia de ambos, a boa harmonia.

## CONCLUSÃO

Dadas as exposições acima, vemos duas maneiras de lidar com o problema do bem. Parece nítida, no entanto, a diferença dada por Aristóteles em não exigir um fundamento univocamente teórico para sua filosofia, literalmente, prática. Platão, por outro lado, mesmo atentando para a realidade contingente ainda se vê forçado, diante de sua própria proposta de filosofia (rigidamente teórica e objetiva), a atribuir inteligibilidade ao sensível como forma de se justificar epistemologicamente. Sem embargo, o que permanece de mais curioso, mesmo

---

<sup>16</sup> Estudo conceitual da mistura realizada nessa dialética uno-múltiplo. Conceito amplamente conhecido, porém extraído, neste caso, assim como o de mereologia e agatologia posteriormente citados, do texto de Francisco Bravo *Ontología y Ética en el Filebo de Platón*, In *Estudios Platônicos: Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*, de Marcelo Perine (Org.). São Paulo, Edições Loyola, 2009.

Aristóteles sendo um ferrenho crítico à teoria das Ideias de Platão<sup>17</sup>, e não a considerando prática, são as inúmeras semelhanças conceituais.

Aristóteles se manteve convicto de sua crítica à Platão, mesmo depois de um Platão reformulado. Gadamer declara:

No final, a liberalidade de Platão teria ido tão longe, que ele teria admitido não só diversas teorias sobre a relação das Ideias com os Números e as Coisas, como também a contestação aristotélica do Ser autônomo das ideias? Afinal de contas, é certo, e hoje ninguém mais iria contestá-lo seriamente, que Aristóteles desde o início criticou a teoria das ideias de Platão, embora fosse e tenha permanecido platônico até suas obras tardias. (GADAMER, 2009, p. 16)

Um dos principais pontos da crítica aristotélica é sob o viés da *tékhne*. Uma vez que em Aristóteles o bem possui um aparato tão prático que é comparado e exemplificado pela obra técnica de medicina e da educação física<sup>18</sup>, por exemplo. Isso em Platão não parecia possível, uma vez que o conhecimento do bem é diferente de todo conhecimento humano conhecido, pois ele preza olhar para além das hipoteticidades da *dóxa* a fim de encontrar a unidade inequívoca sobre a questão. Entretanto, no caso do *Filebo*, o que vemos é não mais um discurso sobre a Ideia do bem, mas sobre a questão do bem, propondo, como diz Gadamer “[...] até que ponto a paixão do impulso e a consciência do pensamento podem conduzir, na vida, a um equilíbrio harmônico.” (GADAMER, 2009, p. 31). Aqui parece encerrar a tentativa de mostrar o que é ideal, para o que é melhor, tendo em vista a descoberta da inexatidão da realidade em suas circunstancialidades e variáveis matemáticas.

Portanto, no *Filebo*, o bem parece ser o objeto que exerce a função intrinsecamente prática de orientação para a vida justa, na medida que está nesta mistura entre conhecimento e prazer, culminando na máxima da moderação, comedimento, racionalidade. Onde vemos essa mesma funcionalidade? Na *phrônesis* aristotélica. Inclusive os resultados são extremamente similares. A *phrônesis* possibilita que saibamos enxergar a mediedade dos meios e fins necessários para a ação moralmente correta, acarretando na prática do bem.

O debate sobre os motivos de Aristóteles não possui conclusividade. O que sabemos é que o critério Aristotélico para filosofia prática é que ela assuma a prerrogativa da praticidade. Por conseguinte, este fator toma maior vigor quando Aristóteles atribui à investigação moral (que tem como finalidade o bem) equivalência com a ciência política e Platão arroga

---

<sup>17</sup> Hans-Georg Gadamer. *A Ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*. p. 16.

<sup>18</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, livro I, p. 123.

precisamente o contrário ao afirmar que o correto não deve se atrelar a parâmetros convencionais e a opinião pública,<sup>19</sup> mas àquilo que possa delimitar um critério objetivo.

Mesmo assim, como já disse, há muitas semelhanças do Aristóteles da *Ética a Nicômaco* com o Platão do *Filebo* sobre o conceito de bem. Tanto que Gadamer, ao comentar o diálogo *Filebo*<sup>20</sup>, para corresponder conhecimento e prazer, tem os termos *phrônesis* e *hedone* e sua mistura para situar o bem. Veja que é o mesmo conceito, o de *phrônesis*, que Aristóteles utiliza como a virtude que delimita a mediedade onde situa-se o bem. Claro que em Platão *phrônesis* assemelha-se à *sophia*, porém tem o mesmo teor contingencial presente em Aristóteles.

Sendo críticos assíduos, concordaremos com Aristóteles que não há como declarar a filosofia moral de Platão como sendo intrinsecamente prática, pois essa separação entre o noético e o sensível ainda permanece mesmo na reformulação do *Filebo*. Não obstante, o que não podemos negar é que a concepção platônica evoca praticidade, mesmo fora de sua zona de prerrogativa.

Quando vemos Platão relatar conhecimento como o que delimita os prazeres puros e, num processo dialético, tal mistura proclama o bem, não há como não associar a Aristóteles e sua reta razão (*orthos logos*) já aqui descrita, onde ambas concepções possuem a mesma funcionalidade e concluem no mesmo ponto. O fator determinante para estipular uma diferença considerável é que em Platão o bem ainda continua sendo esse fator determinante para as coisas boas (Uno para o Múltiplo); já em Aristóteles o bem é, na verdade, o resultado obtido diante da prática das virtudes (Múltiplo para o Uno). Para além de todo pressuposto teórico que Platão insiste em delimitar antes de concluir um ponto, vale lembrar que a questão do bem no sentido *areté* sempre foi presente em seus escritos, não sendo uma novidade aristotélica, mas mais uma convergência entre ambos. Isso é muito importante para concluir não somente semelhanças, mas pontos cruciais que podem nos levar a uma filosofia prática em Platão. *Areté*, por natureza, é de teor indeterminado, caracterizando, mais uma vez, a contingencialidade não obscura do pensamento platônico.

Um dos principais pontos da crítica aristotélica é sob o viés da *tékhne*. Uma vez que em Aristóteles o bem possui um aparato tão prático que é comparado e exemplificado pela obra técnica de medicina e da educação física<sup>21</sup>, por exemplo. Isso em Platão não parecia possível, uma vez que o conhecimento do bem é diferente de todo conhecimento humano conhecido, pois

<sup>19</sup> *Idem*, p. 20.

<sup>20</sup> Hans-Georg Gadamer. *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*. p. 204. Tese de doutoramento de Gadamer sobre o diálogo *Filebo*, com o título original *Platos dialektische Ethik*, publicado em Heidelberg, 1931.

<sup>21</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, livro I, p. 123.

ele preza olhar para além das hipoteticidades da *dóxa* a fim de encontrar a unidade inequívoca sobre a questão. Entretanto, no caso do *Filebo*, o que vemos é não mais um discurso sobre a Ideia do bem, mas sobre a questão do bem, propondo, como diz Gadamer “[...] até que ponto a paixão do impulso e a consciência do pensamento podem conduzir, na vida, a um equilíbrio harmônico.” (GADAMER, 2009, p. 31). Aqui parece encerrar a tentativa de mostrar o que é ideal, para o que é melhor, tendo em vista a descoberta da inexatidão da realidade em suas circunstancialidades e variáveis matemáticas.

Portanto, no *Filebo*, o bem parece ser o objeto que exerce a função intrinsecamente prática de orientação para a vida justa, na medida que está nesta mistura entre conhecimento e prazer, culminando na máxima da moderação, comedimento, racionalidade. Onde vemos essa mesma funcionalidade? Na *phrônesis* aristotélica. Inclusive os resultados são extremamente similares. A *phrônesis* possibilita que saibamos enxergar a mediedade dos meios e fins necessários para a ação moralmente correta, acarretando na prática do bem.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANGIONI, Lucas. **Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: comentários a Ética a Nicômaco VI**. In *Dissertatio revista de filosofia* [34] p. 303-345, 2011.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo, Ed. Nova Cultural: Coleção Pensadores, 1996.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo, Edições Loyola, 2002. V. II

ARISTÓTELES. **Tópicos**. In *Organon*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo, Discurso Editorial, 2003.

BRAVO, Francisco. **Ontología y Ética en el Filebo de Platón**. In PERINE, Marcelo (Org.). **Estudios Platônicos: Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem**. São Paulo, Edições Loyola, 2009. p. 167-192.

FREDE, Dorothea. **Aristotle's Virtue Ethics**. In Lorraine Besser-Jones and Michael Slote (Org.). **The Routledge Companion to Virtue Ethics**. New York, Taylor & Francis Group, 2015. p. 17-29.

FREDE, Dorothea. **Disintegration and restoration: Pleasure and pain in Plato's Philebus**. In KRAUT, Richard (Org.). **The Cambridge Companion to Plato**, Cambridge Companions Online, Cambridge University Press, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. **A Ideia do Bem entre Platão e Aristóteles**. São Paulo, Ed WMF Martins Fontes, 2009.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método II: Complementos e índice**. Petrópolis - Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. **Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus**. New Haven - USA, Yale University Press, 1991.

IGLÉSIAS, Maura. **Ontologia e metrética dos prazeres**. In BENOIT, Hector (Org.). **Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão: a procura da Eudaimonia**. Ijuí, Ed. Unijuí, 2007. p. 89-112.

PLATÃO. **Filebo**. Edição bilíngue. São Paulo & Rio de Janeiro; Edições Loyola & Ed. PUC Rio. 2012.

PLATÃO. **A República**. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. 7 ed. Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 2001.

ROSS, David. **Aristóteles**. Lisboa - Portugal, Publicações Dom Quixote, 1987.

## **APOLÍNEO E DIONISIACO: UMA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DE FRIEDRICH NIETZSCHE A PARTIR DA OBRA *O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA***

*André José Nunes e Douglas João Orben<sup>1</sup>*

### **Resumo**

O presente artigo busca apresentar uma introdução ao pensamento de Nietzsche, a partir de dois conceitos centrais para a compreensão de toda a sua filosofia, a saber: o apolíneo e o dionisíaco. Esses termos aparecem pela primeira vez na obra *O Nascimento da tragédia* (1872), a qual marca a primeira fase do pensamento nietzschiano. Nesse sentido, inicialmente, analisa-se o contexto e os pressupostos que compõem esse momento do pensamento nietzschiano, especialmente no que diz respeito às influências de Arthur Schopenhauer, através dos conceitos de vontade e representação. Em seguida, o texto descreve as características que integram os impulsos apolíneo e dionisíaco na arte trágica, bem como a decadência engendrada pela racionalização filosófica que produziu uma tendência constante de afirmação do apolíneo e negação do dionisíaco. Por fim, ressalta-se a importância de se resgatar os impulsos dionisíacos, sistematicamente negados pela metafísica tradicional, de modo a revalorizar o mundo e reafirmar vigorosamente a vida

**Palavras-chave:** Nietzsche. Apolíneo. Dionisíaco. Arte trágica. Vida.

### **APOLLONIAN AND DIONYSIAN: AN INTRODUCTION TO FRIEDRICH NIETZSCHE'S PHILOSOPHY BASED ON THE WORK *THE BIRTH OF TRAGEDY***

#### **Abstract**

The goal of this article is to present an introduction to Nietzsche's thought, based on two central concepts for understanding the author's entire philosophy, namely: the Apollonian and the Dionysian. These terms appear for the first time in *The Birth of Tragedy* (1872), which marks Nietzsche's first phase. In this sense, initially we analyze the context and assumptions that constitute this moment of Nietzsche's work, especially with regard to the influences of Arthur Schopenhauer, by means of the concepts of will and representation. The text then describes the features that integrate the Apollonian and Dionysian impulses in tragic art, as well as the decadence engendered by the philosophical rationalization that produced a constant tendency to accept the Apollonian and deny the Dionysian. Finally, we emphasize the

---

<sup>1</sup> André José Nunes - Acadêmico do 7º Semestre do Curso de Filosofia da Faculdade Palotina - FAPAS, Santa Maria, RS. E-mail: andrejosenunes7472@gmail.com  
Douglas João Orben - Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e professor do curso de Filosofia da Faculdade Palotina - FAPAS, Santa Maria, RS. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5245-7630>. E-mail: douglasorben@hotmail.com



importance of rescuing the Dionysian impulses, systematically denied by traditional metaphysics, in order to revalue the world and vigorously reaffirm life.

**Keywords:** Nietzsche. Apollonian. Dionysian. Tragic art. Life

### **Considerações iniciais**

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) é, senão o principal, um dos principais filósofos de seu tempo. Suas obras são impactantes, polêmicas e revolucionárias. Ao longo do tempo, suas pesquisas evoluíram e suas concepções filosóficas se modificaram significativamente, de modo que seu pensamento expressa um constante processo de devir, movimento e metamorfose. Por outro lado, os conceitos apolíneo e dionisíaco permaneceram os mesmos ao longo de todas as suas obras, como conceitos fundamentais. Por isso, a presente pesquisa, de cunho teórico expositivo, possui por objetivo esclarecer tais conceitos como uma introdução ao pensamento nietzschiano. É evidente que não se pretende esgotar a temática, mas sim apresentar questões elementares que permeiam o pensamento de Nietzsche e que culminam em sua afirmação vigorosa da vida, aspecto que confere originalidade ao filósofo.

À vista disso, analisar-se-á traços fulcrais da obra *O nascimento da tragédia*, especialmente no que tange os conceitos apolíneo e dionisíaco. Uma vez que essa é a primeira obra das muitas produzidas por Nietzsche, importa antecipar que ela ainda não exprime o pensamento maduro do autor, apesar de introduzi-lo. Levando em conta esse aspecto, o primeiro capítulo dessa pesquisa se dirigirá, tendo por alvo contextualizar a obra e seus objetivos, às influências que Nietzsche ainda carrega de Immanuel Kant (1724-1804) e Arthur Schopenhauer (1788-1860). A partir disso, num segundo momento, serão abordados mais propriamente os impulsos apolíneo e dionisíaco, realizando uma descrição direta desses sob uma pesquisa da primeira parte da obra supracitada, sempre levando em conta a crítica à hegemonia da razão, introduzida pelo otimismo socrático e denunciada por Nietzsche. Por fim, apoiado sobre os dois primeiros capítulos, a última parte possui por intenção expor o resgate do impulso dionisíaco - uma vez que esse impulso foi sobrepujado pelo apolíneo por toda a filosofia desde Sócrates - como fator essencial para a afirmação da vida, ponto culminante de toda a concepção nietzschiana.

### ***O nascimento da tragédia*<sup>2</sup>: contextualização**

A obra *O nascimento da tragédia*, uma das primeiras produções filosóficas de Nietzsche, deve ser contemplada mediante alguns pressupostos. Inicialmente, a filosofia nietzschiana nesse período ainda é profundamente influenciada por Kant, Schopenhauer e, em sua concepção artística, por Richard Wagner. Mesmo levando em conta a emancipação

---

<sup>2</sup> Essa obra possui intenções diferentes de acordo com o período ao qual foi editado. Sua primeira edição, em 1872, é denominada *O nascimento da tragédia no espírito da música*, obra essa reeditada em 1886, intitulada *O nascimento da tragédia ou Helenismo ou pessimismo*, contando com uma *autocrítica* no prefácio, que explicita as diferenças de concepção em relação à primeira edição.

filosófica de Nietzsche anos mais tarde, esses autores são de suma importância para compreender alguns pontos fundamentais de sua teoria, especialmente os conceitos de apolíneo e dionisíaco, bem como as obras subsequentes a essa, principalmente o projeto *Assim falou Zaratustra*.

Segundo Machado, *O nascimento da tragédia* possui dois objetivos essenciais, os quais servem como chave de leitura para a obra: a crítica à racionalidade conceitual, instaurada a partir de Sócrates; e a revalorização da arte trágica como nova alternativa (1997, p.11). Entretanto, um terceiro objetivo imprescindível, que conduz à compreensão da obra de Zaratustra, diz respeito à “denúncia do mundo moderno como civilização socrática e a tentativa de descortinar o nascimento da tragédia ou da visão trágica do mundo em algumas manifestações culturais da modernidade” (MACHADO, 1997, p. 13). A racionalização, sob os moldes socráticos, conduziu histórica e estruturalmente toda a civilização ocidental, encontrando seu ápice no idealismo alemão, de modo que, segundo Nietzsche, os problemas humanos e sociais, como ataques diretos à vida e negação do mundo, são consequências dessa cosmovisão filosófica.

Apesar de criticar a filosofia conceitual socrática, nessa primeira obra o próprio Nietzsche reconhece usar um método semelhante à tradição filosófica, a saber: descritivo, conceitual e argumentativo. Os textos posteriores às tragédias gregas adotaram um método interpretativo e avaliativo, de modo a conceber o objeto de pesquisa através de um conceito (interpretação) e, uma vez realizado, atribuir para esse um valor, podendo, desse modo, conceber uma escala hierárquica de valores (avaliação).<sup>3</sup> Com isso, ao elaborar *O nascimento da tragédia*, apesar de compreender a importância da tragédia inspirada nos gregos, sobretudo na mitologia, Nietzsche o faz conceitualmente e, ao dar-se conta desse elemento, ele mesmo realiza uma autocrítica no prefácio de 1886:

[...] quão estranho se me apresenta agora, dezesseis anos depois - ante um olhar mais velho, cem vezes mais exigente, porém de maneira alguma mais frio, nem mais estranho àquela tarefa de que este livro temerário ousou pela primeira vez aproximar-se - ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida (NIETZSCHE, 1992, p. 15).

De fato, na maturidade, Nietzsche resgata na filosofia outro método de se expressar, já presente nos pré-socráticos: o aforismo e o poema - “o aforismo, precisamente, é ao mesmo tempo a arte de interpretar e a coisa a interpretar; o poema é ao mesmo tempo a arte de avaliar

---

<sup>3</sup> Mediante esse método é que foram estruturados os *Diálogos platônicos*, por exemplo. A hierarquia de valores permite o processo dialético, distinguindo contradições de sentenças válidas e criação de novos conceitos que superam os anteriores. A dialética alcança a hegemonia em Hegel, quando esse admite o processo como método para a efetivação lógica do espírito absoluto (HEGEL, 1990).

e a coisa a avaliar” (DELEUZE, 1965, p. 17). Com isso, o seu estilo literário torna-se mais coerente e adequado ao seu modo de pensar, caracterizado pela fluidez constante.

## Nietzsche e Schopenhauer

Schopenhauer é elementar para Nietzsche no início de seu pensamento filosófico, inclusive dedicou uma obra tão somente para esse, *Schopenhauer como educador* (1876). No entanto, a emancipação filosófica nietzschiana reverte essa admiração em certo desprezo, uma vez que sua teoria, que gira em torno de uma filosofia da vida, vai totalmente contra a concepção schopenhaueriana de negação da vontade.

Mas em que consiste a influência de Schopenhauer a Nietzsche? O que justifica a inicial admiração deste para com aquele? Qual é o marco que os separa? Essas questões são respondidas pelo próprio Nietzsche, tanto aquele primeiro, o autor de *O nascimento da tragédia*, quanto o segundo, o que afirmou a vida com veemência.

Inicialmente, no livro dezoito da obra supracitada, Nietzsche eleva Kant e Schopenhauer como os que venceram a filosofia da racionalização socrática e devolveram-lhe a dimensão trágica:

A enorme bravura e sabedoria de KANT e de SCHOPENHAUER conquistaram a vitória mais difícil, a vitória sobre o otimismo oculto na essência da lógica, que é, por sua vez, o substrato de nossa cultura. Se esse otimismo, amparado nas *aeternae veritatis* [verdades eternas], para ele indiscutíveis, acreditou na cognoscibilidade e na sondabilidade de todos os enigmas do mundo e tratou o espaço, o tempo e a causalidade como leis totalmente incondicionais de validade universalíssima, Kant revelou que elas, propriamente, serviam apenas para elevar o mero fenômeno, obra de Maia, à realidade única e suprema, bem como para pô-la no lugar da essência mais íntima e verdadeira das coisas, e para tornar por esse meio impossível o seu efetivo conhecimento<sup>4</sup>, ou seja, segundo uma expressão de Schopenhauer, para fazer adormecer ainda mais profundamente o sonhador (*O mundo como vontade e representação*, p. 498). Com esse conhecimento se introduz uma cultura que me atrevo a denominar trágica [...] (NIETZSCHE, 1992, p. 110-111).

<sup>4</sup> Na primeira parte da *Crítica da Razão Pura*, Kant demonstra, numa densa estrutura argumentativa, que a razão humana no seu uso constitutivo (conhecimento) se encontra naturalmente limitada pelas próprias condições transcendentais. A *Analítica transcendental* estabelece, portanto, a experiência sensível como a única possível fonte de dados do entendimento humano. O conhecimento possível, segundo Kant, encontra-se sujeito às condições transcendentais tipicamente humanas. Estas, por sua vez, são naturalmente limitadas, pois são necessariamente dependentes dos dados sensíveis. No conhecimento discursivo, próprio do entendimento humano, as categorias ou conceitos puros do entendimento dependem das intuições fornecidas pela sensibilidade, sem as quais o entendimento nada conhece. A sensibilidade, por seu turno, está sujeita (receptividade) (Cf. *KrV*, B 33) aos dados da experiência, a sua única fonte de impressões empíricas. A *Estética transcendental*, ao estabelecer a intuição espaço-temporal como a única humanamente possível, limitou essencialmente os dados da sensibilidade. Consequentemente, ao provar a necessária vinculação das categorias transcendentais do entendimento à intuição sensível (Cf. *KrV*, B 130-169), como sendo uma condição imprescindível para o conhecimento fenomênico, manifesta-se a essencial limitação do entendimento humano, a saber: a sua reduzida capacidade constitutiva, limitada aos dados sensíveis da experiência possível. Dessa maneira, o entendimento humano não consegue conhecer o objeto em si, mas apenas a sua representação fenomênica. Contudo, a razão humana ainda pode pensar e especular dialeticamente sobre o domínio metafísico da coisa em si, mas sem qualquer pretensão de conhecimento.

Esse elogio se deve aos conceitos schopenhaueriana de representação e vontade, os quais possuem relações intrínsecas com os respectivos conceitos de apolíneo e dionisíaco, o que será exposto com mais detalhes na sequência do texto. Por ora, basta elencar os traços elementares do trabalho *O mundo como vontade e representação*, bem como suas consequências para a constituição do pensamento de Nietzsche.

É sob as influências dos conceitos de Kant, fenômeno e coisa em si,<sup>5</sup> que Schopenhauer concebe a representação e a vontade, respectivamente. Para esse, o mundo é constituído em si pela vontade, mas aparece como representação, de modo que toda a existência é compreendida pela manifestação de um querer essencial. A representação é tudo o que se encontra no mundo, o domínio fenomênico, a qual é organizada através de dois princípios: o princípio da individuação, que é determinado pelas categorias expressas do fenômeno no espaço e tempo; e o princípio da razão suficiente ou da causalidade. Já a vontade é a essência do ser, pois é indeterminada pelas condições *a priori* da representação, ela está para a coisa em si kantiana, é eterna, múltipla e livre.<sup>6</sup> O ser humano é constituído por esses dois elementos, de modo a possuir um querer insaciável, mas limitado pela representação. Com isso, dá-se início à saga humana, que, deve-se dizer, é marcada pelo sofrimento: ao saciar uma vontade, o ser humano é acometido pelo tédio, logo lhe surge outro elemento conduzido pela vontade, que lhe confere uma sensação de angústia pelo não possuir, e assim perdura sua existência. Assim, a existência humana oscila entre a angústia do querer ter e o tédio de possuir - nota-se aqui uma aproximação da tragédia proposta por Nietzsche e compreende-se o porquê do elogio anteriormente citado.

A concepção schopenhaueriana afasta-se decididamente da hegemonia da razão, proposta especialmente pelo idealismo alemão, bem como de qualquer doutrina religiosa pautada em um elemento metafísico. De fato, Schopenhauer é um naturalista<sup>7</sup>, um ateu, o que influenciou diretamente Nietzsche. Nesse sentido, afirma Frederick Copleston (1953):

Nietzsche foi atraído para Schopenhauer pelo ateísmo desse último, pela sua negação do sobrenaturalismo e transcendentalismo, pela sua doutrina do caráter fundamentalmente irracional do universo- num forte contraste com Hegel, que era o

---

<sup>5</sup> Cf. nota 3.

<sup>6</sup> Este ponto introduz as diferenças entre Schopenhauer e Kant, pois aquele dá uma definição para a coisa em si, ou seja, o mundo real é vontade. Para tanto, reestrutura o pensamento kantiano: a causalidade, uma das doze categorias do entendimento em Kant, condição *a priori* do conhecimento, é a única relevada por Schopenhauer e é agregada às condições formais do conhecimento (tempo e espaço): “ele (Schopenhauer) coloca como formas a priori da intuição o tempo, o espaço e a causalidade, enquanto formas inatas do conhecimento, que formam o princípio de razão suficiente, sendo somente através da união dos três que o mundo fenomênico torna-se possível para o sujeito, ou seja, ‘o mundo é minha representação’” (SANTOS, 2011, p.02).

<sup>7</sup> Segundo Abbagnano (2007), uma das definições de naturalismo, aquela que melhor se aplica à filosofia schopenhaueriana, significa: “negação de qualquer distinção entre natureza e supranatureza e tese de que o homem pode e deve ser compreendido, em todas as suas manifestações, mesmo nas consideradas superiores (direito, moral, religião, etc), apenas em relação com as coisas e os seres do mundo natural, com base nos mesmos conceitos que as ciências utilizam para explicá-los [...] (p. 698)”.

verdadeiro fel, tanto para Schopenhauer como para Nietzsche- e pela subordinação do intelecto à vontade (p. 211).

De fato, a dimensão volitiva do ser humano, soberana à racionalidade, serve de base tanto para Schopenhauer quanto para Nietzsche, e isso lhes permanece comum mesmo após o desenvolvimento filosófico deste último. No entanto, a maneira pela qual os dois teóricos lidam com a soberania da vontade é o que lhes diferenciam terminantemente e, portanto, os separa.

Em Schopenhauer, dado a vontade ser produtora de sofrimentos, o caminho pelo qual esse decidiu percorrer consiste em negar o próprio querer. Ao ser a vontade a manifestação da própria vida, ou seja, a pulsão de vida, o filósofo opta por negá-la. Com efeito, para anular o constante querer humano, surgem duas opções: a contemplação estética e a ascese. A primeira é um estado estético que faz o ser humano se esquecer da própria dor. Entretanto, tal experiência acontece momentaneamente, de modo que a mais expressiva forma de negar a vontade está na ascese, oportunizada através de “uma repetição adequada e perfeita da essência do mundo sob a forma da representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 373), que, por sua vez, é possível pelo fato do ser humano ser a mais perfeita manifestação da vontade. Dessa maneira, nas palavras de Schopenhauer,

[...] por intermédio do mesmo conhecimento<sup>8</sup>, é possível uma supressão e autonegação da Vontade em seu fenômeno mais perfeito, quando ela refere um tal conhecimento a si mesma. Assim, a liberdade, do contrário jamais se mostrando no fenômeno, pois pertence exclusivamente à coisa-em-si, pode neste caso entrar em cena no próprio fenômeno, ao suprimir a essência subjacente ao seu fundamento, embora ele mesmo perdure no tempo; surge daí uma contradição do fenômeno consigo mesmo, expondo desse modo o estado de santidade e auto-abnegação (SCHOPENHAUER, 2005, p. 373).

O percurso nietzschiano é diferente, para não dizer inverso. Uma série de fatores aponta para essa diferença. Um primeiro aspecto interessante está na própria constituição pessoal de cada um dos filósofos volitivos. Muito da teoria de Schopenhauer se explica pela própria personalidade pessimista<sup>9</sup>, que, não desmerecendo sua genialidade, acabou por transparecer em sua cosmovisão. Nietzsche parece ser totalmente o inverso, possui ânimo e alegria pela vida, deseja lhe afirmar. “Schopenhauer e Nietzsche são como dois irmãos que são desiguais no temperamento, embora brotando dum parentesco comum” (COPLESTON, 1953, 221).

Outra diferença marcante está no fato de Schopenhauer admitir a negação da vontade como fundamental tanto para a experiência estética quanto para um fundamento ético. Em outros termos, há em Schopenhauer uma união entre o ético e o estético. Por isso, dedica-se a

<sup>8</sup> O conhecimento fenomênico da vontade através do princípio de individuação e razão suficiente.

<sup>9</sup> Segundo Copleston (1953), “a filosofia de Schopenhauer pode, com razão, ser chamada de pessimista, porque põe em primeiro plano o sofrimento e a miséria da existência e representa a vida como um mal e indesejável” (p. 221).

especificar práticas ascéticas como aquelas que evitam o sofrimento pessoal e dos demais seres vivos.<sup>10</sup> Nietzsche rompe com essa união, uma vez que realiza uma crítica grave à moral tradicional, inclusive a Schopenhauer. Para ele, a arte é a atividade metafísica por excelência do ser humano, diferente da busca de uma fundamentação moral. Com isso, ela deixa de ser uma simples contemplação e passa a ser a própria vida do ser humano, compreendida a partir do impulso dionisíaco.

Portanto, o passo que Nietzsche pretende dar já em *O nascimento da tragédia* dirige-se no sentido de ressaltar como as dimensões impulsivas, apolínea e dionisíaca, são fundamentais para a criação da arte, logo, para a criação da vida. Tais conceitos são fundamentais para introduzir o pensamento nietzschiano, que no seu ápice será conhecido como o filósofo da vida.

### **Os impulsos apolíneo e dionisíaco: primeiro livro de *O nascimento da tragédia***

É recorrendo à mitologia grega que Nietzsche compreende os impulsos apolíneo e dionisíaco como fundamentos para o nascimento da tragédia e suas manifestações na arte. Portanto, mediante um resgate da filosofia primordial e não conceitualmente, escreve: “tomamos estas denominações dos gregos, que tornam perceptíveis à mente perspicaz os profundos ensinamentos secretos de sua visão da arte, não, a bem dizer, por meio de conceitos, mas nas figuras penetrantemente claras de seu mundo dos deuses” (NIETZSCHE, 1992, p. 27).

Apolo<sup>11</sup> é um deus mitológico enraizado em várias culturas. No contexto grego, é visto pela figura do deus-sol, pelo que se encontra relacionado à lucidez, à clareza e à evidência racional. Por isso, Apolo “conseguiu, se não superar, ao menos harmonizar tantas polaridades, canalizando-as para um ideal de cultura e sabedoria” (BRANDÃO, 1991, p. 89). Assim, Apolo é considerado o deus da harmonia, aquele que restaura o equilíbrio das pulsões humanas, não através da supressão, mas em vista de “orientá-las no sentido de uma espiritualização progressiva, mercê do desenvolvimento da consciência” (BRANDÃO, 1991, p. 89). Dioniso<sup>12</sup>,

<sup>10</sup> Schopenhauer dedica uma obra exclusiva para o campo ético, denominada *Sobre o fundamento da moral* (SCHOPENHAUER, 1995), da qual admitiu três situações que elucidam a moral: o egoísmo, a crueldade e a compaixão, sendo que esta última é o principal fundamento que concorda com a negação da vontade e conversa com as práticas ascéticas de *O mundo como vontade e representação*.

<sup>11</sup> Apolo foi fruto da relação de Zeus com Leto (divindade oriental). Para dar luz a Apolo, Leto precisou se refugiar, pois foi ameaçada pela esposa de Zeus, Hera. Tal ameaça fez com que nenhum lugar da terra recebesse Leto, a não ser a flutuante ilha de Ortígia, onde se realizou o parto demoradamente. Hera, não perdendo a rival, lançou sobre ela a monstruosa serpente Píton, fazendo com que Leto fugisse para Lícia. Uma vez nascido, Apolo é convocado ante a presença do pai e fora grandemente recebido por Zeus, toda a natureza se tornava esplendorosa ante sua presença. Após se preparar, encontrava-se apito por destruir o dragão Píton, responsável por inúmeras atrocidades no reino de Delfos, ao qual Apolo facilmente derrotou com suas flechas, restabelecendo o equilíbrio que o monstro Píton havia desgraçado. (BRANDÃO, 1991, 87-94).

<sup>12</sup> O primeiro Dioniso é filho de Zeus e Perséfone, esse é comumente chamado de Zagreu, inicialmente era o preferido de Zeus e estava prestes a sucedê-lo no trono. Mas, por conta dos ciúmes de Hera, Zeus pediu para esconder Zagreu, o que foi inútil, uma vez que Hera, ao descobrir onde estava, mandou os titãs o capturarem e

por sua vez, representa o inverso de Apolo, é um deus “essencialmente da videira, do vinho, do delírio místico e do teatro” (BRANDÃO, 1991, p. 286) e, ainda, “deus das orgias, do êxtase e do entusiasmo e deus da libertação” (BRANDÃO, 1991, p. 291). Por isso, Dioniso se difere de toda a ordem e harmonia, pois se encontra relacionado aos desejos, pulsões e vontades.

Segundo Nietzsche, no mundo helênico a arte fora dividida em duas vertentes influenciadas pelos deuses Apolo e Dioniso. Inicialmente essas artes eram distintas entre si, a saber: a arte do figurador plástico, influenciado pelo impulso apolíneo, e a arte do não-figurador, observado na música e conduzido pelo impulso dionisíaco. Em dado momento, estes impulsos se confrontaram e se uniram originando a tragédia. Nesse sentido, Nietzsche afirma:

ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum "arte" lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da "vontade" helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática. (1992, p. 27).

Uma vez esclarecido a forma pela qual se originou a tragédia, Nietzsche ocupar-se-á em definir mais precisamente o que compreende pelos impulsos já citados. À vista disso, se dedicará a cada um deles de maneira individualizada.

Os impulsos apolíneo e dionisíaco podem ser resumidos pelos conceitos de sonho e embriaguez, “entre cujas manifestações fisiológicas cabe observar uma contraposição correspondente à que se apresenta entre o apolíneo e o dionisíaco” (NIETZSCHE, 1992, p. 28). É através do sonho que o figurador plástico encontra elementos para criar sua arte, pois no sonho tem-se contato com as primeiras e esplendorosas figuras divinas, de modo que esse contato com a bela aparência do mundo pré-condicionam suas manifestações artísticas - Nietzsche chama a essa bela aparência de realidade onírica. Tal realidade é comumente recorrida pelos artistas e filósofos, porque, tanto um quanto o outro, “a partir dessas imagens interpreta a vida e com base nessas ocorrências exercita-se para a vida” (NIETZSCHE, 1992, p. 29). Assim, a dimensão onírica fora retomada pelos gregos através da divindade figuradora, harmonizadora e equilibradora de Apolo.

---

mataram. Os titãs enganando Zagreu, o desmembraram e enviaram ao pai. Dioniso é um deus, logo, imortal. Seu coração fora conservado e engolido por Sêmele, que ficou grávida do segundo Dioniso. Sêmele igualmente caiu sobre a ira de Hera, que obrigando Zeus a aparecer com todo seu poder diante da mortal princesa tebana, acabou por carbonizá-la. No entanto, desesperadamente, Zeus salvou o feto inacabado de Dioniso e o alocou em sua coxa. Ao nascer, fora enviado para o monte Nisa sob os cuidados das Ninfas e Sátiros. Lá descobriu a uva e criou o vinho, sendo que, após isso, toda região ao tomar o vinho era envolvida em alegria. Hera, enciumada, amaldiçoou Dioniso com a loucura. A constante perseguição de Hera e de outros deuses obrigava a fuga de Dioniso, bem como suas transformações em bode ou em boi para se esconder. Dioniso andou pelo mundo em vista de penetrar os cultos orgíacos em sua honra. (BRANDÃO, 1991, 285-292).



No entanto, aqui já se expressam traços da crítica nietzschiana em relação à hegemonia da razão - ou do impulso apolíneo -, pois, segundo ele, essa dimensão possui um limite a ser considerado, que, se for ultrapassado, tornar-se-á patológico: “pois do contrário a aparência nos enganaria como realidade grosseira: isto é, aquela limitação mensurada, aquela liberdade em face das emoções mais selvagens, aquela sábia tranquilidade do deus plasmado” (NIETZSCHE, 1992, p. 29). De fato, a sequência da obra abordará e refutará a pretensa soberania de um impulso sobre o outro (o apolíneo sobre o dionisíaco). Para corroborar a sua noção de impulso apolíneo e seu limite, Nietzsche apoia-se em Schopenhauer, mais precisamente no que tange ao princípio de individuação e, para esse fim, cita de sua obra principal a seguinte analogia:

E assim poderia valer em relação a Apolo, em um sentido excêntrico, aquilo que Schopenhauer observou a respeito do homem colhido no véu de Maia, na primeira parte de *O mundo como vontade e representação*: "Tal como, em meio ao mar enfurecido que, ilimitado em todos os quadrantes, ergue e afunda vagalhões bramantes, um barqueiro está sentado em seu bote, confiando na frágil embarcação; da mesma maneira, em meio a um mundo de tormentos, o homem individual permanece calmamente sentado, apoiado e confiante no *principium individuationis* [princípio de individuação]" (NIETZSCHE, 1992, p. 30).

Em nível de síntese, o impulso apolíneo é equiparado ao princípio de individuação e razão suficiente. Esse, portanto, encontra-se relacionado à consciência, à lucidez e à capacidade racional do ser humano.

O dionisíaco, por sua vez, é introduzido a partir da mesma citação da obra schopenhaueriana assinalada acima, sendo esse representado pela embriaguez. Ele manifesta-se no momento de terror sentido pelo barqueiro frente à imensidão do mar que possui a pretensão de atravessar, vencer, abarcar e superar a partir de sua frágil embarcação. Dessa maneira, “se a esse terror acrescentarmos o delicioso êxtase que, à ruptura do *principium individuationis*, ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza, ser-nos-á dado lançar um olhar à essência do dionisíaco” (NIETZSCHE, 1992, p. 30). O dionisíaco é a insegurança, é a desconfiança da embarcação que leva o sujeito desejar se lançar nas águas, ou seja, pela intensificação desse impulso, o “subjeto se esvanece em completo autoesquecimento” (NIETZSCHE, 1992, p. 30).

No fim desse capítulo, Nietzsche exalta a importância da integração do impulso dionisíaco para a arte trágica. Essa manifestação é um esboço da afirmação da vida, que realiza o humano:

Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem. [...] Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a

tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial. Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares. [...]. O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte: a força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do Uno-primordial, revela-se aqui sob o frêmito da embriaguez. (NIETZSCHE, 1992, p. 31).

É necessário ressaltar que o resgate do impulso dionisíaco não acontece em detrimento do apolíneo, pois tais impulsos - razão e instinto - são partes constitutivas dos seres humanos. No entanto, a noção de hegemonia da razão, iniciada por Sócrates e que culmina em Hegel, suprimiu a dimensão dionisíaca. Foi a partir dessa concepção que valores e verdades eternas foram instituídos, pelo que os instintos e desejos humanos foram negados. Portanto, o percurso da filosofia, mediante o método racional pós-Sócrates, não fez outra coisa senão negar a vida, destruí-la.

### **O resgate do impulso dionisíaco: a afirmação da vida**

O período trágico significou uma importante afirmação dos gregos frente à vida, uma vez que os impulsos apolíneo e dionisíaco representavam uma união perfeita e fundamental para compreendê-lo. No entanto, a sequência de *O nascimento da tragédia* demarcará como esses impulsos foram desequilibrados, especialmente a partir de Sócrates e Platão. Em sua maturidade filosófica, a partir do rompimento com Schopenhauer, Nietzsche acentuará ainda mais a necessidade de resgatar o impulso dionisíaco para o equilíbrio humano e a afirmação da vida. Como visto acima, essa separação consiste na crítica de Nietzsche a todo fundamento moral pautado em verdades eternas metafísicas e/ou transcendentais<sup>13</sup>, de modo que a única dimensão realmente genuína do ser humano está na arte trágica.

Segundo Nietzsche, Sócrates é o principal, dentre os “três sábios” (NIETZSCHE, 1992, p. 84) de seu tempo, seguido por Eurípedes e Sófocles. Apesar de esses dois últimos dedicarem-se ao saber pautado na verdade, foi Sócrates que deu termo ao fim da tragédia grega. Em meio aos seus, Sócrates fora apontado pelo oráculo délfico como o mais sábio - Nietzsche faz uma comparação dessa relação entre Sócrates e Delfos, com a realidade onírica do apolíneo (NIETZSCHE, 1992, p. 91) - e, intrigado com essa afirmação, pôs-se a procurar qualquer um que lhe apresentasse maior sabedoria, colocando-se como o único que não a possuía.

enquanto, em suas andanças críticas através de Atenas, conversando com os maiores estadistas, oradores, poetas e artistas, deparava com a presunção do saber. Com espanto, reconheceu que todas aquelas celebridades não possuíam uma compreensão certa e segura nem sequer sobre suas profissões e seguiam-nas apenas por instinto. "Apenas por instinto": por essa expressão tocamos no coração e no ponto central da

<sup>13</sup> Nietzsche se dedicará em criticar as verdades absolutas em várias obras posteriores ao *O nascimento da tragédia*. Talvez as principais sejam *Assim falou Zaratustra* e *Crepúsculo dos ídolos*. Ainda sobre a crítica de Nietzsche às verdades eternas na filosofia metafísica e na tradição cristã, ver: GRÜNEWALD, 2013, p. 08-18.

tendência socrática. Com ela, o socratismo condena tanto a arte quanto a ética vigentes; [...]. A partir desse único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência: ele, só ele, entra com ar de desprezo e de superioridade, como precursor de uma cultura, arte e moral totalmente distinta [...]. (NIETZSCHE, 1992, p. 85).

Conclui-se, a partir do exposto, que Sócrates sobrepujou as dimensões instintivas em prol de um conhecimento verdadeiro e racional. Esse é o primeiro passo da supervalorização do apolíneo em detrimento do dionisíaco. Nietzsche identifica e aponta esse elemento nas máximas socráticas: “Virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o mais feliz”; nessas três fórmulas básicas jaz a morte da tragédia” (NIETZSCHE, 1992, p. 89). Com efeito, é a partir da pretensão científica de encontrar um conceito final e lógico que o dionisíaco se tornou refém, como atesta Grünewald (2013): “esse tipo de pensamento deixou que se perdesse algo com relação à vida. Isto porque na passagem da Grécia mítica para o período da análise racional lógica o espírito apolíneo prevaleceu, e o dionisíaco foi severamente reprimido” (p. 08).

São esses elementos que inspiram Platão e o levam a engendrar o seu pensamento: a partir das concepções de busca pela verdade e da superação da arte e da poesia como maneira de se filosofar. Assim, Platão elabora uma nova forma de se conceber a realidade, a saber: a partir da distinção entre mundo ideal (verdadeiro) e mundo sensível (falso). Daí, como afirma Nietzsche:

A principal objeção que Platão tinha a fazer contra a arte mais antiga - a de ser imitação de uma imagem da aparência, de pertencer, portanto, a uma esfera ainda mais baixa que a do mundo empírico - não poderia ser sobretudo dirigida contra a nova obra de arte - e assim vemos Platão empenhado em ultrapassar a realidade e representar a ideia subjacente àquela pseudo-realidade. (NIETZSCHE, 1992, p. 88).

O dualismo que divide a realidade em mundo ideal e mundo sensível separou ainda mais o ser humano da vida, uma vez que tudo aquilo que se expressa pelos sentidos e pelas paixões impedem o contato com o sumo bem, de modo que, para alcançá-lo, faz-se preciso negar todos os impulsos instintivos, e acorrer à pura intelectualidade. Nesses aspectos é que caminham as noções éticas e morais de Platão: a alma será tão mais virtuosa quando mais dominar os intentos corpóreos.<sup>14</sup>

Em relação a Sócrates e Platão, segundo Nietzsche, deve-se ressaltar que a elevação racional tende a limitar a própria vida, isso se expressa na morte de Sócrates. Dessa maneira,

<sup>14</sup> A compreensão do conceito de virtude (*aretê*) em Platão possui relação direta com sua concepção antropológica, especialmente a partir da compreensão de alma (*psyché*). A essência do ser humano é a sua alma: imortal e preexistente ao corpo. Essa noção abre espaço para um dualismo, dado que a união entre corpo e alma não é uma dimensão necessária, mas acidental, de modo que o corpo limita a alma, “por isso, as relações entre alma e virtude em Platão, nesse início da metafísica, refletem uma concepção antropológica marcada profundamente pelo viés moral e ético” (PAVIANI, 2012, p. 94), e, dessa maneira, a alma será virtuosa após o seu domínio em relação ao corpo.

na defesa dos ideais de Sócrates pela verdade há uma serena aceitação da morte<sup>15</sup>, nas palavras de Nietzsche: “em face desse pessimismo prático é Sócrates o protótipo do otimista teórico que, na já assinalada fé na escrutabilidade da natureza das coisas, atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal e percebe no erro o mal em si mesmo” (1992, p. 94). Com isso, percebe-se aqui uma sistemática negação da vida e empobrecimento do mundo, em prol da afirmação filosófica da racionalidade apolínea.

A crítica a Sócrates e a Platão, bem como a cisão com o pensamento de Schopenhauer - abordado no primeiro item -, apontam para o ponto culminante de toda a filosofia nietzschiana: a necessidade de afirmação da vida e revalorização da dimensão dionisíaca. Para Nietzsche, a vida foi negada pela tradição em prol do otimismo da razão. Schopenhauer, mesmo desmascarando esse otimismo, concluiu que negar a pulsão de vida é o único meio para viver sem sofrimento, isso implicará inclusive no campo moral. Portanto, nesse ponto Schopenhauer segue a postura da tradição filosófica: o pessimismo frente à vida que sufoca a dimensão dionisíaca.

Por isso, importa para Nietzsche resgatar o impulso dionisíaco na filosofia, devolver-lhe a dimensão trágica. Assim, mesmo concordando com Schopenhauer no que toca ao olhar a existência pela ótica do sofrimento, Nietzsche não aceita reduzir a vida ao sofrimento. Nesse sentido, ao mencionar o projeto *O nascimento da tragédia*, ele busca revalorizar o mundo e reinserir a vida, a tragédia e a arte na cultura ocidental. Por isso, na obra autobiográfica *Ecce Homo* (2020), o filósofo afirma ser o seu primeiro trabalho como uma obra de esperança:

do interior dessa obra fala uma esperança colossal. Ao fim e ao cabo, falta-me qualquer motivo para retirar a esperança em um futuro dionisíaco da música. [...] Esse novo partido da vida [...] haverá de tornar possível sobre a terra aquele excesso de vida, do qual também terá de voltar o crescer e vigorar o estado dionisíaco (NIETZSCHE, 2020, p. 86).

Portanto, afirmar a vida em Nietzsche consiste em aceitá-la, tal qual ela é, com tudo o que há nela, reintegrando o dionisíaco e revalorizando o mundo: “o dizer-sim à vida, até mesmo seus problemas mais estranhos e mais duros, a vontade para a vida, que se alegra com a própria inesgotabilidade até mesmo no sacrifício de seu mais alto tipo - foi isso que eu chamei de dionisíaco [...]” (NIETZSCHE, 2020, p. 85).

### Considerações finais

O otimismo racional mutilou a vida em sua integralidade, culminando em noções idealistas que não dizem nada sobre a natureza das coisas, mas lhes impõem tarefas árduas

---

<sup>15</sup> Nietzsche faz uma citação diretamente do diálogo platônico *apologia de Sócrates*, do qual esse é acusado por pregar falsos deuses e desvirtuar os jovens gregos, penalizado de morte por cicuta.

inalcançáveis, justamente por não serem desse mundo. A consequência disso está na constante negação da vida e empobrecimento do mundo, posturas que a filosofia tradicional tomou para si e que reverberam nas suas noções política, cosmológica e ética. Nesse sentido, a reintegração do impulso dionisíaco na filosofia confere um novo ardor filosófico que, em Nietzsche, é pautado na vida, com todas as suas dimensões, positivas e negativas. Isso significa uma revalorização do mundo, da vida, da cultura e do próprio ser humano.

Dessa maneira, é a partir das noções apolínea e dionisíaca que Nietzsche direciona seu pensamento, as quais estão presentes desde o início de sua filosofia. Tais conceitos não só servem de introdução, como fundamentam toda sua emancipação filosófica. Assim, a partir da análise das concepções de apolíneo e dionisíaco, as principais noções nietzschianas, como vontade de potência, o eterno retorno, a crítica às verdades eternas e absolutas e o niilismo ativo (temas que propositalmente não foram abordados, embora assinalados), são compreendidas com maior clareza.

Por isso, a obra *O nascimento da tragédia* é imprescindível para entender o complexo e multifacetado pensamento nietzschiano, pois ela apresenta a origem da crítica filosófica contra a tradição metafísica, bem como a importância do resgate do universo dionisíaco. O resgate da tragédia significa para Nietzsche a revalorização da vida e do mundo, empobrecidos e negados pela tradição filosófica. Aqui, razão e instinto possuem o mesmo valor, são equilibrados. O ser humano, portanto, deixa de ser alheio ao mundo e à vida, não mais idealiza, mas se confronta, não se nega, mas se aceita. A revalorização do dionisíaco, dessa maneira, significa a superação de uma cultura que empobrece o mundo e nega todo aquilo que existe de mais natural e humano no próprio ser humano. O resgate do dionisíaco, portanto, se expressa em valores que afirmam vigorosamente o mundo, o ser humano e a vida com tudo o que há nela.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins fontes, 2007.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- COPLESTON, Frederick. *Nietzsche: filósofo da cultura*. Traduzido por Eduardo Pinheiro. Porto: Livraria Tavares Martins, 1953.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campo. Lisboa: edições 70, 1965.
- GRÜNEWALD, Aline Leite. Nietzsche: crítica da “verdade” metafísica e afirmação da vida terrena. *Sacrilegens*. Juiz de Fora: v.10, n.1, p. 4-21, Jan/Jun de 2013.
- HEGEL, G.W.F. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Editora Moraes, 1990.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- MACHADO, Roberto. *Zarathustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia e Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce Homo: de como a gente se torna o que a gente é*. Tradução de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2020.
- PAVIANI, Jaime. Notas sobre o conceito de virtude em Platão. *Revista Veritas*. Porto Alegre: v. 57, n.3, p. 86-98, Set/Dez 2012.
- SANTOS, Élcio José dos. Sobre a crítica de Schopenhauer à doutrina das categorias de Kant e sua suposta redução à categoria de causalidade. *Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS - VIII Edição*, 2011.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

## Coerência e Pragmatismo: Uma Articulação Entre Rawls e Quine

Leonardo Gomes de Macedo<sup>1</sup>

### Resumo

Em *Uma Teoria da Justiça*, a tentativa de formular uma concepção de justiça que atingisse a estabilidade por meio da congruência entre o justo e o bem, uma vez que exigia de seus agentes políticos uma autonomia moral (no sentido kantiano), a tornava parte de uma doutrina abrangente, isto é, a justificação de princípios ficaria a cargo das condições mentais de um agente, de modo internalista, implicando um fundacionalismo subjetivista como ponto máximo de ancoragem epistemológica. Realizando uma articulação entre Rawls e Quine, a solução encontrada neste trabalho ao solipsismo transcendental mencionado acima, incide na conversão da justiça como equidade para uma teoria *freestanding* (autossuficiente), em razão de não ser mais derivada de uma doutrina abrangente particular e, com isso, reivindicar um caráter metafísico de seus agentes. Como base, o autor introduz um conteúdo pragmatista holístico. Essas condições possibilitam tomar os princípios de justiça deliberados pelas partes como legítimos por todos, independentemente de suas crenças morais, religiosas e filosóficas, uma vez que serão coerentes com todo um sistema coerente de crenças, ou seja, com os juízos ponderados dos indivíduos.

---

<sup>1</sup> Leonardo Macedo é graduado e mestre em filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Atualmente é doutorando em filosofia na UERJ e no Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da UFRJ

## 1 Justificação e legitimação, teoria e *práxis*

O problema da justificação sempre foi o tema central do projeto rawlsiano na construção de uma teoria da justiça, da qual o grande protagonista é o critério de razoabilidade. Isso já fica claro a partir de sua tese de doutorado defendida no ano de 1950, na universidade de Princeton, cujo título é: *A Study on the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character*. E por um artigo publicado no ano de 1951 – cuja proposta era de oferecer uma síntese de sua recém pesquisa de doutorado: *Outline of a Decision Procedure for Ethics*. Ele, desde então, pretendeu apresentar um procedimento que desse a oportunidade de objetivar princípios morais. A resposta encontrada por Rawls para essa questão é através de um equilíbrio entre juízos morais e princípios morais. Essa formulação se expressa a partir de seu conceito de equilíbrio reflexivo, popularizado, posteriormente, em *Uma Teoria da Justiça*. Acima de tudo, o autor estadunidense tenta se desvencilhar da estratégia dos contratualistas clássicos, que utilizavam um argumento epistêmico que apelava para a justificação a partir de um ponto arquimediano, de modo a estabelecer uma correspondência entre norma e fato moral (por exemplo, a natureza humana) de forma dogmática e metafísica.

## 2 Concepção política de justiça

Rawls se coloca ao lado dos modernos ao defender um viés deontológico e um foco especialmente normativo, aquiescendo à clivagem entre a ética clássica e a moralidade moderna. À vista disso, se torna claro o porquê do professor de Harvard recusar uma concepção pública de justiça que se apoie em uma doutrina perfeccionista do bem humano, visto que nesta, as delimitações e prioridades entre o fórum público e não público são conturbadas. Ademais, uma livre comunhão em torno de uma única doutrina abrangente, uma vez que estamos falando de sociedades marcadas pelo fato do pluralismo, seria inimaginável, em razão de os indivíduos se mostrarem profundamente discordantes (e também do caráter irreconciliável das doutrinas) acerca daquilo que diz respeito à finalidade da vida humana – uma comunhão desse tipo só poderia ser preservada por intermédio da coerção estatal, em oposição ao fato do pluralismo. Assim, para Rawls, um Estado somente seria capaz de manter uma ordem política oriunda de uma concepção de bem através daquilo que ele chama de fato da opressão.

Em suma, o perigo, à vista de Rawls, se encontra nos aspectos antidemocráticos do perfeccionismo, em virtude de este não fazer uma distinção basilar entre o justo e o *télos* que abrange a totalidade da vida humana. Rawlsianamente falando, de maneira mais precisa, o perfeccionismo mistura a função de uma concepção política de justiça com a função de uma doutrina abrangente. A unidade, para Rawls, acontece na esfera do político, em razão dos



valores (políticos) serem concebidos como o foco de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis. Como dito anteriormente, isso não significa que os valores são derivados das doutrinas abrangentes, mas que eles se sobrepõem a elas, de tal modo que todas as doutrinas possam endossá-los e reconhecê-los como objeto público de uma deliberação intersubjetiva. É esse modelo pragmatista de justificação que vai superar a dicotomia fato/valor – posto que a justificação da norma é uma questão prática que busca legitimidade a partir do consenso – e conceder unidade e estabilidade social nos parâmetros do razoável. Por conseguinte, como a justificação política não será algo à espera de ser desvendada, ela depende fundamentalmente da legitimidade social atribuída aos valores deliberados de forma prática e de modo intersubjetivo, chegando a uma concepção pública de justiça que possa almejar a estabilidade em uma sociedade democrática caracterizada pelo fato do pluralismo razoável (Macedo, L., 2019, p. 15).

Pode-se notar uma introdução dos princípios de tolerância e reciprocidade (que se expressam pela noção de razoável) em consonância com a concepção política, de modo que eles são a garantia da manutenção do fato do pluralismo e a condição de possibilidade da livre associação às doutrinas abrangentes razoáveis. Rawls não pretende objetivar quais doutrinas morais, filosóficas e religiosas são *verdadeiras*, mas determinar quais delas cabem – ou seja, quais delas são razoáveis – em uma sociedade cooperativa cujas instituições são baseadas em um sistema democrático constitucional, no qual seus agentes são considerados livres e iguais. Nesse sentido, uma doutrina abrangente conquista reconhecimento não por sua veracidade, mas por seu reconhecimento da cultura política, isto é, dos princípios de justiça e por assegurar estabilidade social.

Nesse sentido, uma vez que se concebe o pluralismo razoável como um fato que tende a permanecer – não somente permanecer, mas se ampliar em sociedades democráticas livres e seculares –, se torna evidente o porquê da esquivia rawlsiana com respeito à verdade de juízos e princípios morais. Quer dizer que Rawls enxerga a teoria moral com um certo grau de independência no que diz respeito à epistemologia. Em detrimento da verdade epistemológica, a noção de razoabilidade, aqui, cumpre uma função especial, em razão de ser a condição de possibilidade de objetivar uma base pública de justificação de princípios morais de justiça e, ademais, proporcionar um inclusivismo político ao reconhecer as demais doutrinas abrangentes também como razoáveis. Portanto, Rawls oferece, a partir do contrato, uma justificação pública que busca determinar um sentido normativo para juízos e princípios morais. Assim, o razoável desempenha um papel de correção moral, uma vez que um juízo somente será aceitável se for congruente com os princípios construídos a partir da posição original que estão em harmonia

com as crenças dos agentes em equilíbrio reflexivo. Com efeito, isso significa que o modelo de justificação rawlsiano pretende objetivar princípios morais, cujas bases são construídas em um contratualismo. E os indivíduos reconhecem essa construção como um procedimento justo, em função da sociedade ser entendida como uma cooperação de indivíduos que compreendem a reciprocidade como um preceito normativo. Ou seja, ela leva em consideração suas características intersubjetivas, o que garante que uma concepção política possa ser endossada e reconhecida mutuamente como legítima e razoável para deliberar entre uma diversidade de juízos morais característicos de uma sociedade democrática pluralista, visto que ela, além disso, se constitui por ser o foco de um consenso sobreposto de doutrinas morais, religiosas e filosóficas razoáveis.

### **3 Política como justificação: equilíbrio reflexivo, holismo e pragmatismo**

#### **3.1 A influência de W.V.O. Quine**

Fato é que no ano de 1971 foi realizada, especificamente no interior da ética, mas de modo algum sem deixar fortes marcas em outros campos, tais como epistemologia e metafísica, uma das maiores e mais engenhosas arquiteturas teóricas da filosofia analítica. A partir de trabalhos de Rawls encontrados na universidade de Harvard, Bevir e Galisanka sugerem uma transição de originárias aspirações positivistas (cuja influência se deu por autores como Popper e Ducasse) para as ideias normativas contidas em *Uma Teoria da Justiça*, ocasionada pela alteração de W. V. O. Quine no modo de compreender a epistemologia, filosofia da ciência, bem como regras práticas e argumentos teóricos (Galisanka, 2012; Bevir & Galisanka, 2012). Como um filósofo de seu tempo, formado no interior da tradição anglo-saxã da filosofia analítica, Rawls, como diz M. White, passa a compreender a ética, assim como a lógica, física, estética e religião como instituições culturais (White, 2002, p 44). Isso significa recusar qualquer tipo de distinção epistêmica entre a ética e outras instituições culturais.

A rigor, a tese que defendo neste trabalho é a de que Rawls adere, em certa medida, a um método epistêmico naturalizado oriundo da filosofia quineana. Ou seja, a diretriz de que, assim como as ciências naturais, a ética também é uma questão empírica, cujas teorias reclamam (a) um certo prognóstico, (b) necessitam ser testáveis e (c) devem ser falsificáveis. Isso significa que Rawls adota uma dimensão holística e pragmatista como pilar de sua teoria, onde o fato pluralismo – aqui visto mais como uma solução do que como um problema –, é o que conduz para um recurso de justificação não inclinado para uma epistemologia fundacionalista, pretendendo alcançar um modelo de teoria moral não-metafísico. É com a intervenção de Quine no modo de pensar a ciência que Rawls compreende que não deve adotar uma ontologia e uma

epistemologia enrijecidas, mas, antes de tudo, se apoiar em critérios falibilistas e pragmatistas, uma vez que uma robusta teoria da justiça, e os princípios nela encontrados, não podem estar apoiados unicamente em verdades lógicas oferecidas *a priori*<sup>2</sup> (Rawls, 2008, TJ, p.713). Além do fato de uma teoria moral concebida como absolutamente verdadeira fornecer um suporte muito vulnerável para suas hipóteses, geraria também um déficit democrático em virtude de não atender àquilo que se caracteriza como o fundamento medular das instituições modernas baseadas em democracias constitucionais: o fato do pluralismo. Ou seja, para Rawls, tanto os juízos ponderados em equilíbrio reflexivo, quanto os princípios de justiça são vistos como suposições contingentes, escolhidos na posição original à luz de fatos gerais, como uma convenção razoável que deve ser concebida e julgada por toda teoria à qual faz parte, cuja disposição e conteúdo podem ser reexaminados e alterados a qualquer momento.

W. V. O. Quine é sem dúvida um dos filósofos analíticos mais importantes da segunda metade do século XX, seus trabalhos provocaram enorme influência em diversas áreas da filosofia, mas, sobretudo na lógica, filosofia da ciência, filosofia da linguagem e epistemologia. Suas teses de ataque aos ‘dogmas’ do empirismo lógico (especificamente no que se refere à clivagem entre analítico e sintético), são notáveis e sua influência nessas demais áreas é incontestável, de modo que se tornou um autor indispensável para pensá-las. A partir de agora, tenho como proposta metodológica demonstrar, de maneira geral, quais aspectos da filosofia de W. V. O. Quine influenciaram a teoria da justiça como equidade de John Rawls, sua ontologia e sobretudo seu aparato justificacional.

#### 4 Os dois dogmas do empirismo

É em *Dois Dogmas do Empirismo* que Quine apresenta uma série de argumentos que tem como finalidade investir contra as bases que desempenham um papel nevrálgico para o empirismo lógico, afirmando que não existem boas razões para a fundamentação desta concepção verificacionista assumida pelo Círculo de Viena. A primeira investida é direcionada (a) à suposição de que há uma distinção entre verdades de frases analíticas (verdade por definição, tendo em vista unicamente o significado lógico das palavras de uma sentença) e sintéticas (verdade por correspondência, de acordo como as coisas ocorrem no mundo empírico) e (b) ao reducionismo, que é a crença de que todo enunciado significativo é equivalente a um

---

<sup>2</sup> Rawls tem aqui como foco dois métodos de justificação aos quais ele se opõe: (a) o cartesianismo, que “presume que princípios primeiros podem ser vistos como verdadeiros, e até mesmo como necessariamente verdadeiros; o raciocínio dedutivo, então, transfere essa convicção das premissas para a conclusão” e (b) o naturalismo reduutivo que “consiste em apresentar definições de conceitos morais em termos de conceitos supostamente não morais e, então, demonstrar por meio de procedimentos aceitos do bom senso e das ciências que as proposições assim emparelhadas com os juízos morais afirmados são verdadeiras” (Rawls, 2008, TJ, p. 713).

constructo lógico sobre a experiência. Embora sejam críticas diferentes, Quine afirma que ambas surgem de um solo comum, este é, a pressuposição de que na linguagem poderíamos diferenciar um elemento lógico e outro experiencial; e de que existem entidades significantes que tem seu valor de verdade em isolamento.

Quine afirma que para manter esta separação entre declarações analíticas e declarações sintéticas muitas confusões são realizadas, sendo a maior delas, a circularidade de sua fundamentação. Ao tentar explicar a noção de analiticidade, os filósofos recorrem à noção de sinonímia, que por sua vez, depende inteiramente da definição de analiticidade. Para o autor, a distinção entre termos observacionais e teóricos é de ordem pragmática e não de ordem lógica: “Minha proposta atual diz que é um disparate (*nonsense*), e origem de muitos outros dispartes, falar de um componente linguístico e de um componente fatural de verdade de qualquer enunciado particular” (Quine, 1985, DDE, p.245), pois, ainda, segundo Taschetto:

Observation is theory-laden, that is, the interpretation of an observation language is determined by the theories which we use to explain what we observe, and it changes as soon as those theories change. But if the interpretation of a statement (say, for instance, ‘I am in pain now’) depends upon the theories used (in the example stated thus upon psycho-physiological theories) then we cannot interpret the logical complexity of the statement independently of those theories (Taschetto, 2015, p. 151)

Quine admite a possibilidade de sentenças serem significativas, mas não se compromete com a ideia de entidade significativa: “Não sinto nenhuma relutância em recusar-me a aceitar significados, pois nem por isso nego que palavras e enunciados sejam significativos” (Quine, 1985, SH, p. 223). Isso quer dizer que Quine assume a possibilidade de sentenças serem significativas sem se comprometer ontologicamente com a entidade significado, uma vez que sua própria compreensão de ontologia é concebida como inerente às linguagens: “ser é ser o valor de uma variável” (Quine, 1985, SH, p. 226). Para Quine, os enunciados não são constituídos isoladamente, mas são derivados dos sistemas de crenças que participam. À vista disso, seu universo ontológico é desocupado de qualquer resquício da semântica intensionalista ao alternar as proposições e os atributos pelas ocorrências linguísticas efetivas. Para Quine, a significância não se encontra em uma palavra (como visto nos empiristas clássicos, como Locke e Hume) e nem em uma proposição (como imaginaram Frege, Russel e Wittgenstein), mas na coerência total de um sistema coerente de crenças. As frases só possuem sentido quando compreendidas como constituintes de um sistema teórico tomado em sua totalidade. Segundo Quine, “nossos enunciados sobre o mundo exterior enfrentam o tribunal da experiência sensível

*não individualmente*, mas apenas como *corpo organizado*” (Quine, 1985, DDE, p.245)<sup>3</sup>. É em virtude do exposto acima, que a filosofia de W. V. O. Quine é renomada por ser uma das principais defesas do chamado holismo semântico.

## 5 Significado, holismo e justificação

Portanto, quais são os atributos determinantes para que uma semântica seja considerada holística? Para uma linguagem *L*, uma semântica é holística se e somente se os valores semânticos das expressões em *L* são definidos em conjunto, devido à integralidade da conexão entre as expressões contidas em *L*. Isto é, cada sentença de uma linguagem possui uma interdependência com todo o sistema de sentenças dessa linguagem, e o significado é – e só pode ser – determinado pela sua relação com as outras expressões dentro dessa mesma totalidade, visto que, para Quine, “o todo da ciência é a unidade de significância empírica” (Quine, 1985, DDE, p.245). Por conseguinte, os valores semânticos das expressões são definidos em conjunto, ou seja, as atribuições de significados a diferentes expressões são necessariamente dependentes da totalidade do significado de outras, seja essa totalidade a linguagem à qual essas expressões estão inseridas, ou uma formulação teórica nessa linguagem. Há, desse modo, no holismo, uma perpétua relação de dependência mútua, de maneira que cada modificação no sentido de expressões periféricas pode modificar o sentido de expressões centrais. Assim, significado não é algo próprio das partes, mas da teoria inteira<sup>4</sup> (Pagin, 1997, p. 13). Disso se segue, segundo Peter Pagin, que:

What meaning expression  $\alpha$  can have depends on what meaning expressions  $\beta$  and  $\gamma$  can have, and vice versa. Many combinations of meaning assignments are excluded. In the extreme case no two expressions of a language can have their meanings determined independently of each other. And *at least* Holism requires that there will be *widespread* interdependence between expressions that do not share any constituent parts, e.g. between syntactically simple expressions. This will ensure that no single non-semantic fact about some expression by itself can determine any meaning, and that no single expression can get its meaning determined irrespective of the rest of the language (Pagin, 1997, p. 13)

Essa tese contextualista de Quine que, do enunciado compreendido *isoladamente*<sup>5</sup>, transfere a unidade de verificação de uma teoria empírica para a teoria tomada em sua

---

<sup>3</sup> Marcações autorais.

<sup>4</sup> Para maiores detalhes, ver Pagin (2006)

<sup>5</sup> Como pensou G. Frege, ao modificar o significado ligado às palavras compreendidas isoladamente para o contexto proposicional.

*totalidade*, tem como origem a influência exercida pela concepção de Pierre Duhem formulada no início do século XX. Na obra *La Théorie Physique* de 1906, Duhem argumenta que o físico nunca deduz uma previsão de um fenômeno de um fato isolado, mas somente do todo do grupo teórico. Isto é, o físico reconhece e aceita implicitamente um grupo inteiro de teorias (Duhem, 1906). A natureza da tese holística Duhem-Quine torna inteiramente inconclusiva qualquer rejeição de uma hipótese particular, bem como o resultado de uma experiência adversa. Portanto, o experimento não pode invalidar uma sentença isolada, somente indicar que, entre esse sistema proposicional utilizado, há (pelo menos) um erro. Nesse caso, cada declaração interconectada que constitui “a totalidade daquilo a que chamamos de nossos conhecimentos ou crenças” (Quine, 1985, DDE, p. 246) deve ser reexaminada, buscando alcançar aquela que seja mais harmônica entre todo o sistema, podendo manter, todavia, a hipótese intacta, realizando ajustes adequados em determinados fragmentos do sistema (Orenstein, 2002, p. 81-2). Dito isto, para validar ou refutar uma teoria, deve ser analisado todo o sistema de enunciados interconectados e não somente verificar um enunciado isolado, como pretendeu fazer o Círculo de Viena. É com esse alargamento da teoria de Pierre Duhem para contextos da totalidade da epistemologia e da linguagem, dialogando diretamente com o mundo, que nos possibilita falar acerca de um holismo Duhem-Quine:

O Círculo de Viena esposou uma teoria verificacional do significado, mas não levou suficientemente a sério. Se, com Peirce, reconhecemos que o significado de uma sentença depende puramente do que vier a ser considerado como evidência para a sua verdade, e se, com Duhem, reconhecemos que as sentenças teóricas possuem evidência não enquanto sentenças isoladas, mas só enquanto grandes blocos de teoria, então o caráter indeterminado da tradução de sentenças teóricas será a conclusão natural. E, excluindo as sentenças observacionais, a maioria das sentenças são teóricas (Quine, 1985, EN, p. 163).

## 6 Coerentismo e fundacionalismo

Chegar a uma crença justificada, todavia, para uma concepção coerentista holística, tem mais um sentido heurístico, isto é, de tentar responder uma questão procurando diversas informações que sugerem determinada resposta, do que deduzir um teorema de axiomas. A despeito disso, a concepção de Rawls pode ser caracterizada como deflacionista, haja vista que a ‘verdade’ não é algo a espera de ser descortinada, mas, antes de tudo, um objeto que depende necessariamente do contexto onde se insere para que se possa atribuir validade às suas afirmações. Portanto, pode-se afirmar que o conhecimento ou a justificação ocorre *por meio de*, embora não *por inferência de*, outro conhecimento, justificação ou crença; e, nesse sentido, é

epistemicamente indireto e não fundacional, ao contrário do fundacionalismo, onde a base de sua justificação geralmente é também a própria crença – que se autojustifica (Huemer, 2010, p. 22).

Para o coerentismo, o fundamento epistêmico de uma crença não precisa ter uma base psicológica. Justificação e conhecimento, aqui, dizem respeito a quão bem o sistema de crenças funciona em conjunto, e, no entanto, não quão bem fundamentada uma crença é<sup>6</sup>. Desse modo, pode haver um corpo coletivo de crenças que é justificado, mesmo se nenhuma delas for justificada por uma crença ou experiência psicologicamente baseada (Audi, 1993, p. 138)<sup>7</sup>. Jonathan Dancy sugere uma distinção entre fundacionalismo e coerentismo holístico em termos de simetria e assimetria: No fundacionalismo há uma unidirecionalidade, uma vez que se parte de crenças básicas, que são pontos fixos, para inferir outras crenças. Então há uma assimetria porque se pode inferir B de A, mas não A de B. No coerentismo holístico a estrutura é simétrica porque o que importa é a consistência interna da coerência entre as crenças de um determinado sistema (Dancy, 2010, p. 110).

### **Conclusão: Justiça como equidade, uma leitura coerentista holística**

A solução encontrada por Rawls para os problemas apontados anteriormente é baseada em uma epistemologia coerentista holística e pragmática, uma vez que a justificação dos princípios de justiça acontece pela coerência deles com um sistema coerente de crenças<sup>8</sup> e também ao colocar a justificação como uma questão de atividade prática deliberativa que leva em consideração o consenso a partir da ontologia contratualista determinada pela posição original, a partir do construtivismo político. Essa concepção rawlsiana se opõe a um ponto de vista atomista, por exemplo, ao atomismo lógico do primeiro Wittgenstein – no qual as sentenças são dotadas de significado independentemente de seu contexto ou de sua relação com

---

<sup>6</sup> Robert Audi usa um exemplo que esclarece possíveis dificuldades em torno do coerentismo. Ele cria uma situação onde o perguntam se ele sabe – portanto se ele tem conhecimento, se ele pode justificar – que sua filha está em casa. Ele responde que sim, porque há uma música que está sendo tocada e que é o tipo de música que a filha toca, diferente do gênero que a vizinhança tem o hábito de ouvir. A questão fica mais complexa, supondo que a música que está sendo tocada é de um gênero diferente, que não é o que a filha toca. Audi responde que lembra que a filha havia convidado uma amiga e que esse tipo de música era o que a amiga tocava. Então, esse exemplo propõe que no coerentismo a justificação de uma crença tem um sentido heurístico, que no coerentismo há mais uma busca de indícios que sugerem determinada resposta do que derivá-la inferencialmente de uma crença que é bem fundamentada (Audi, 1993, p. 139).

<sup>7</sup> Ver também Audi (1988).

<sup>8</sup> Essa concepção deflacionista de justificação é baseada em Quine (o próprio Rawls manifesta essa familiaridade), visto que a verdade não é algo a espera de ser descortinada, mas um elemento que depende necessariamente do contexto onde se insere como requisito para o sentido de suas afirmações. "Isso implica pensar que os significados das sentenças são interdependentes, sendo um significado de uma sentença dependente do significado de outras, e podendo ser mudado a partir da mudança do significado de qualquer sentença. Assim, significado é algo próprio não das partes, mas da teoria inteira" (Coitinho, 2014, p. 23).

outras sentenças -, uma vez que, para o filósofo americano, os proferimentos só podem requerer validade à luz do contrato na posição original, isto é, levando os fatos gerais em consideração. Isso significa que os princípios de justiça são contingentes, e não uma *verdade* moral, eles são fundamentalmente dependentes de um pacto nos moldes do razoável. Ou seja, eles são justificados por *reconhecimento* intersubjetivo e não por uma prova absoluta. Note-se que, para Rawls, o verdadeiro terá sentido de aceitável, visto que ele não busca um método correspondentista de justificação, mas em última instância, um método consensual, onde cada um tem por objetivo o convencimento do outro discordante. Nesse sentido, a justificação logra êxito na medida em que pode almejar publicidade, tendo em vista que seu conteúdo possa ser intersubjetivamente reconhecido como aceitável. Assim, em Rawls, a justificação não se caracteriza como epistemológica ou metafísica, mas, sobretudo, prática<sup>9</sup>.

No tocante à objeção geral, a resposta é que a justificação é uma argumentação dirigida àqueles que discordam de nós, ou a nós mesmos, quando estamos indecisos. Isso supõe um choque de opiniões entre pessoas ou dentro de uma mesma pessoa, e procura convencer a outras, ou a nós mesmos da aceitabilidade dos princípios nos quais se fundam nossas reivindicações e juízos. Concebida para reconciliar pela razão, a justificação baseia-se naquilo que todas as partes da discussão têm em comum. Idealmente, justificar uma concepção de justiça para alguém consiste em oferecer-lhe uma prova de seus princípios com premissas que ambos aceitamos, tendo esses princípios, por sua vez, consequências que estão de acordo com nossos juízos ponderados. Assim, a mera prova não é justificação. A prova simplesmente apresenta relações lógicas entre proposições. Mas a prova se torna justificação quando os pontos de partida são mutuamente reconhecidos, ou as conclusões são tão abrangentes e persuasivas que nos convencem da correção da concepção expressa por suas premissas. (Rawls, 2008, TJ, p. 716-717)

Constata-se que a investida de justificação da regra moral de Rawls se destaca pela não ancoragem em um fundamento último demonstrado de modo inferencial. Em contrapartida, o autor busca responder à questão da justificação a partir da superação da dicotomia fato/valor, que já aparecia em Platão, foi retomada na modernidade no debate entre Hume e Kant, aprofundada por Moore e Wittgenstein, e levada às últimas consequências por Hans Kelsen. Segundo o juspositivista austríaco, enunciados prescritivos (dever-ser) não podem ser

---

<sup>9</sup> Cabe destacar que o coerentismo esboçado através do equilíbrio reflexivo leva em consideração, fundamentalmente, a revisibilidade das crenças e dos princípios, de modo que o falibilismo se torna uma característica capital da justiça como equidade, na medida em que todos os pontos fixos o são somente de maneira provisória. Essa característica revisionista se aplica também no interior da própria justiça como equidade em seus aspectos, por exemplo, coerentistas e construtivistas.



objetivados da mesma forma que enunciados descritivos o são, a saber, aqueles cuja validade é outorgada pela correspondência à realidade fenomênica empiricamente observável. Nesse diapasão, para Kelsen, uma norma não pode ser verdadeira ou falsa, mas, todavia, válida ou inválida, isto é, de acordo com um determinado sistema normativo em que ela se insere. Portanto, a norma moral não pode ser um valor em si, o que significa que ela nunca pode ser *objetivamente* validada ou demonstrada. Rawls pretende estabelecer uma coerência entre aquilo que *é* e aquilo que *deve ser*, unificando fato e valor, sem lançar mão de uma abordagem justificacionista que depende de uma epistemologia fundacionalista<sup>10</sup>.

A justificação da justiça como equidade é vista como uma questão epistemológica, mas, antes de tudo, prática, onde teoria e *práxis* são complementares. A justificação é concebida muito mais como uma questão de consenso, em razão de seu objetivo final ser a legitimidade e estabilidade política a partir do mútuo reconhecimento. Nesse contexto, se mostra importante o papel da reformulação política que há na teoria rawlsiana, especificamente no ano de 1985, no artigo *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, onde é proposta uma concepção de justiça *freestanding*, isto é, que não pretende determinar a justiça política como algo derivado das doutrinas morais, religiosas e filosóficas, nem buscar um consenso acerca dessas diversas concepções de bem, uma vez que a cooperação não decorre de uma derivação ou crença mútua a partir de uma concepção de bem. Muito pelo contrário, a justificação da regra moral política é vista como uma questão de deliberação prática intersubjetiva que requer legitimidade, cuja unidade social e política se constitui pela afirmação pública de uma concepção política de justiça, como algo que pode se conservar de maneira autossuficiente no fórum político, com a pretensão de regular a estrutura básica da sociedade. Cabe ressaltar que o conteúdo normativo do objeto de justiça rawlsiano é destinado única e exclusivamente à estrutura básica da sociedade e suas instituições, e não a uma diversidade de objetos, igualmente importantes, cuja prescrição de justiça formulada por Rawls poderia ser aplicada.

Rather, justification is addressed to others who disagree with us, and therefore it must always proceed from some consensus, that is, from premises that we and others publicly recognize as true; or better, publicly recognize as acceptable to us for the purpose of establishing a working agreement on the fundamental questions of political justice. (Rawls, 1985, JF, p. 229)

---

<sup>10</sup> Hilary Putnam aponta que não há possibilidade de haver essa separação entre fato e valor, uma vez que as descrições humanas do mundo empírico estão profundamente entrelaçadas com o pano de fundo valorativo que os humanos projetam sobre o mundo. Em suma, para Putnam, essa distinção (fato/valor) é impossível (Coitinho, 2014, p. 46).

A título de exemplo, desde a década de 50 Rawls já pretendia apresentar um procedimento que desse a oportunidade de objetivar princípios morais. A resposta encontrada por Rawls para essa questão é através de um equilíbrio entre juízos morais e princípios morais. Essa formulação se expressa a partir de seu conceito de equilíbrio reflexivo, método que caracterizo, de maneira geral, como sendo o resultado de um procedimento pelo qual um indivíduo pode avaliar e ajustar suas convicções e julgamentos, estabelecendo uma complementaridade entre a cultura política democrática de uma sociedade e o ideal normativo da regra moral.

É com o mecanismo do equilíbrio reflexivo que os princípios serão acordados de maneira a levar em consideração a divergência de visões de mundo morais, religiosas e filosóficas. Ou seja, os princípios de justiça não serão deduzidos a partir da situação inicial, mas deverão ser construídos e testados se são coerentes com um sistema coerente de crenças e juízos dos agentes deliberantes. É, nesse sentido, que podemos afirmar que Rawls não lança mão de uma verdade última dos princípios como algo que seria deduzido de premissas autoevidentes, mas ele reúne determinados pressupostos razoáveis para que os princípios também possam ser considerados razoáveis, de modo que a sua justificação seja objeto de sustentação recíproca em uma visão coerente.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- AUDI, Robert. (1993) **The Structure of Justification**. Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (1998) **Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge**; *Science & Education* 22(3).
- BEVIR, M.; GALISANKA, A. (2012): **John Rawls in Historical Context**. *History of Political Thought* Vol. 33, No. 4 (Autumn 2012) pp. 701-725 (25 pages) Published By: *Imprint Academic Ltd*.
- COITINHO, Denis. (2014): **Justiça e Coerência, Ensaios sobre John Rawls**. – Edições Loyola.
- DANCY, Jonathan. (2010) **Introduction to Contemporary Epistemology**. Oxford, Blackwell.
- \_\_\_\_\_. (1988) **Foundationalism, Coherence, and Epistemological Dogmatism**. *Philosophical perspectives*, v.2: Epistemology.
- DUHEM, P. (1906): **La Théorie Physique, Son Objet, Sa Structure**; correspondant de l'Institut de France.
- GALISANKA, A. (2012): **John Rawls's Early Positivism**. *History of Political Thought*, Volume 33, Number 4, 2012, pp. 701-725(25) Imprint Academic.
- HUEMER, Michael (2010): **Foundations and Coherence**. A Companion to Epistemology. Oxford, Blackwell.
- MACEDO, Leonardo (2019) **Política como justificação: uma análise epistemológica acerca do problema da razoabilidade enquanto critério de justificação no liberalismo igualitário de John Rawls**; UERJ.
- ORENSTEIN. (2002): **W. V. Quine; philosophy now**. Princeton University Press.
- RAWLS, John. (2008): **Uma Teoria da Justiça**; tradução Jussara Simões. – São Paulo: Editora Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2011): **O Liberalismo Político**; tradução Alvaro de Vita. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (1985): **Justice as Fairness: Political Not Metaphysical**. – *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3. (<http://mesosyn.com/Justiceasfairness.pdf>).
- \_\_\_\_\_. (1999c) **Justice as fairness: Political not metaphysical**. In *John Rawls: Collected papers*, edited by Samuel Freeman, 388-414. Cambridge, MA: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. (2003) **Justiça como Equidade: Uma Reformulação**. São Paulo - Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (1999b) *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University).

\_\_\_\_\_. (1995) **Reply to Habermas**. *Journal of Philosophy*.

\_\_\_\_\_. (1999a) . **The independence of moral theory**. In *John Rawls: Collected papers*, edited by Samuel Freeman, 286-302. Cambridge, MA: Harvard University Press.

PAGIN, P. (1997): **Is Compositionality Compatible with Holism?** *Mind and Language* 12 (1):11-33 (1997).

\_\_\_\_\_. (2006): **Meaning Holism**. In Ernest Lepore & Barry C. Smith (eds.), *The Oxford Handbook to the Philosophy of Language*. Oxford University Press (2006).

QUINE, W. (1985): **Dois Dogmas do Empirismo (DDE)**; Volume Os Pensadores – Abril Cultural.

\_\_\_\_\_. (1985) **Sobre o que Há (SH)**. Volume Os Pensadores.

\_\_\_\_\_. (1985) **Falando de Objetos (FO)**. Volume Os Pensadores.

\_\_\_\_\_. (1985) **Epistemologia Naturalizada (EM)**. Volume Os Pensadores

\_\_\_\_\_. (2010): **Palavra e Objeto**: Editora Vozes.

TASCHETTO, D. (2015): **Justification and Justice: Rawls, Quine and Ethics as Science**; *Principia: an international journal of epistemology*, ISSN-e 1808-1711, Vol. 19, Nº. 1, 2015, págs. 147-169.

WHITE, Morton. (2002): **A Philosophy of Culture**, by Princeton University Press.

## **A Teoria das Descrições e uma reflexão sobre as motivações filosóficas da tese de Kripke sobre a rigidez dos nomes próprios: um argumento a favor de Russell**

*Lucas Ribeiro Vollet*<sup>1</sup>

### **Resumo**

Optamos por enunciar a disputa entre a teoria das descrições de Russell e a tese de Kripke sobre a rigidez a partir da seguinte perspectiva: (1) Sugeriremos a convergência dessas duas facções de interpretação do conteúdo proposicional neste ponto: ambas visam a contribuição semântica de termos cujo conteúdo conotativo-inferencial é sensível ao contexto modal-temporal. (2). Distinguiremos as estratégias de Russell e Kripke sugerindo esta linha interpretativa: a teoria dos símbolos incompletos (Russell) mantém a previsibilidade semântica ou o papel proposicional secundário dos termos eliminados contextualmente, enquanto a teoria da rigidez (Kripke) apenas elimina a ambiguidade sem oferecer um papel contextual para esses termos. A rigidez da referência é uma nova estratégia essencialista para designar a inalterabilidade referencial e fixar os pontos seguros para a expressão proposicional, ou seja, os pontos onde a atribuição de verdade é irreversível. (3). Argumentaremos que a teoria de Kripke mantém um apelo intuitivo apenas se considerarmos a sensibilidade de nossas proposições ao contexto (modal-temporal) como algo supérfluo ou como um problema epistêmico. Mas foi precisamente esse aspecto epistêmico da questão da necessidade que Russell desejou expressar e que ele achou filosoficamente interessante para uma teoria do significado. (4) Este artigo argumentará que a tese de Russell recupera a vantagem quando avaliada a partir de uma perspectiva empirista para controlar o valor falível e conjectural – ou a possibilidade de falseamento – de proposições modais. A tese de Russell apresenta um dispositivo para representar "conteúdo hipotético" assertoricamente convertendo as instâncias de uma proposição hipotética em "instâncias possíveis" de uma função proposicional assertórica. Nessa esfera do problema, a construção da fixação de verdade proposicional depende não apenas de um problema de rigidez, mas de um problema de estratégia de revisão da verdade por evidências.

**Palavras-chave:** Russell, Descrições definidas, Nomes próprios

### **Abstract**

---

<sup>1</sup> Possui graduação em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2008), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2011), e doutorado em Filosofia (2016) pela mesma Universidade, atuando principalmente no seguinte tema: juízo, razão prática, validade, ciência

We chose to enunciate the dispute between Russell's theory of descriptions and Kripke's thesis about rigidity from the following perspective: (1) We will suggest the convergence of these two factions of interpretation of the propositional content at this point: they both aim to isolate or eliminate the semantic contribution of terms whose inferential-connotative content is sensitive to the modal-temporal context. (2). We will distinguish Russell's and Kripke's strategies by suggesting this interpretive line: the theory of incomplete symbols (Russell) maintains semantic predictability or the secondary propositional role of contextually eliminated terms, while the theory of rigidity (Kripke) only eliminates ambiguity without offering a contextual role to it. The rigidity of the reference is a new essentialist strategy to designate the referential inalterability and to fix the safe spots for propositional expression, i.e., the spots where truth assignment is irreversible. (3). We will argue that Kripke's theory retains an intuitive appeal only if we consider the sensitivity of our propositions to the context (modal-temporal) as something superfluous or as an epistemic problem. But it was precisely this epistemic aspect of the question of necessity that Russell wanted to express and that he found philosophically interesting for a theory of meaning. (4) This paper will argue that Russell's thesis regains the upper hand when evaluated from an empiricist perspective for controlling hypothetical value. Russell's thesis presents a device to represent "hypothetical content" assertorically by converting the instances of a hypothetical proposition into the "possible instances" of an assertoric propositional function. In this sphere of problem, the construction of propositional truth-fixation depends not only on a problem about rigidity but on a problem about the strategy of reviewing truth by evidence.

**Key-words:** Russell, Descrições definidas, Nomes próprios

## 1. A Importância de On Denoting

Toda tradição tem seus clássicos. Quando *On Denoting* foi publicado na celebrada revista *Mind* em 1905, credenciado pelas garantias de Bertrand Russell (1872 – 1970) e seus argumentos para aplacar a relutância dos editores, um novo modo de filosofia foi inaugurado. F. P. Ramsey chamou de "um modelo de filosofar". Uma frase subestimada no texto revela a apreciação de Russell pelos enigmas na lógica como um substituto para desafios empíricos na ciência positiva. As consequências desta frase floresceram. A filosofia analítica viria a ser invocada na profissionalização da suspeita de que “as dificuldades relativas à denotação são todas consequências de uma análise errônea das proposições” (1978, p. 4). Essa escola fez dos enigmas da expressão simbólica uma fonte de alimento intelectual. Em 'On Denoting', Russell escolhe as expressões denotativas como tema, não apenas porque “a interpretação de tais expressões é uma questão de considerável dificuldade” (1978, p. 3), mas porque a natureza dessas dificuldades chama a atenção para uma teoria geral *logicamente responsável* sobre o significado. Chamamos de logicamente responsável uma teoria capaz de determinar o significado em circunstâncias de codificação instáveis – por exemplo, quando a coordenada referencial identificada pelo quantificador de uma sentença não tem uma descrição extensional, ou admite entidades de ordens superiores como instâncias.

O famoso artigo começa deixando o leitor saber o que o autor entende por expressões denotativas. Os exemplos variam de expressões ambíguas (um homem), definidas (o atual rei da Inglaterra) e denotativas sem objeto (o atual rei da França). A dificuldade começa com aquela que o autor vê em todo conhecimento que não seja “conhecimento de trato”, entendendo essa expressão como o tipo de conhecimento que temos imediatamente e independente da descrição. Uma expressão como 'a revolução do sol ao redor da Terra' tem um conteúdo não acessível ao conhecimento de trato: "podemos afirmar um certo número de proposições sobre ela; mas não temos conhecimento de trato... a conhecemos apenas como descrição" (1978, p. 3). A rigor, podemos incluir o objeto desse conhecimento descritivo em nossas teorias e frases sobre ele. Permanece um mistério, no entanto, por que uma descrição e não qualquer outra é a melhor para classificar um objeto, permitindo que sua referência tenha uma contribuição recorrente – ou logicamente recorrente – em proposições sobre ele.

Em nossa hipótese de leitura, Bertrand Russell acredita que toda carga descritiva presente em uma frase envolve algum dispositivo lógico de aprendizagem (e poderíamos acrescentar: um dispositivo semântico); ou deveria envolver, não fossem os obstáculos persistentes que a linguagem comum impõe ao aprendizado lógico. Assim, a escolha de

descrições para improvisar uma referência a sentenças sem um “sujeito lógico” (adquirido por conhecimento de trato) é possível, desde que tenhamos uma certa consciência lógica, presente no tipo de consciência incluída no uso competente de quantificadores. Russell lamenta a estrutura da gramática comum para resolver o problema. Ao fazê-lo, o filósofo demonstra sua desaprovação à limitação da linguagem vulgar a dar expressão explícita ao tipo de aprendizado lógico presente em um signo que, para adquirir sentido, precisa ter sua contribuição de verdade identificada por uma coordenada generalizável (quantificável), como 'a revolução da Terra em torno do sol'.

Tradicionalmente, a Teoria das Descrições conclui muito menos do que isso. Há um consenso sobre o valor do argumento, mas raramente sua conexão com os objetivos filosóficos mais profundos de Russell é apontada. A teoria ganhou a reputação de ser uma solução técnica simples e enxuta, sem muito potencial filosófico. Para reconectá-la aos pressupostos filosóficos que iriam florescer mais tarde, um procedimento comum na literatura filosófica é apresentar o argumento como parte de uma herança mais ampla, que foi capitalizada por Wittgenstein e pelo positivismo lógico. Essas escolas mantinham a lenda da análise como um projeto para liberar a forma lógica oculta da proposição. Mas essa leitura historiográfica pode ser enganosa. Se não olharmos mais de perto o caráter da discussão em que Russell foi incluído e se, prematuramente, formos direto ao uso de sua tese feito por Wittgenstein, não saberemos como reagir às críticas mais recentes que sua tese tem recebido de teóricos de referência direta. A leitura, neste artigo, resgatará os elementos da teoria da descrição que está em diálogo com uma teoria dos nomes próprios.

## **2. Símbolos incompletos como significados potenciais**

Russell também tinha uma tese técnica sobre a operação em vigor quando usamos descrições. Sua tese de descrição coordena com a tese sobre a incompletude dos símbolos que codificam sua informação referencial de modo sensível à mudanças de contexto proposicional. Nessa primeira premissa, paralela à teoria de Frege que condiciona o sentido das expressões ao contexto da proposição, Russell acrescenta outra. Ele quer substituir essa contribuição específica de expressões que simbolizam incompletamente por uma contribuição que pode incluir o aprendizado lógico. A sentença na qual os símbolos incompletos entram deve ser capaz de operar vero-funcionalmente. Ou seja, sua verdade ou falsidade não pode ser pressuposta ou inferida dogmaticamente, mas deve poder ser composta mecanicamente pelo mapeamento de um valor para suas instâncias. A teoria de Russell já envolve a antecipação de uma tese composicionalista semântica: a sentença analisada deve poder ser representada por uma



bicondicional tarskiano, e seu valor deve ser suas contribuições para gerar uma interpretação verdadeira ou falsa. Para símbolos incompletos, isso significa que sua contribuição deve evitar contaminar o restante das composições sentenciais com sua carga ultrateórica (ou sensível ao contexto). E é para teorizar o problema no qual uma sentença teoricamente carregada está envolvida que Russell usa funções proposicionais.

A teoria das funções proposicionais é exposta no início do artigo de 1905, juntamente com a promessa de discutir as teses de Frege e Meinong na sequência. Usaremos, no lugar do texto, a exposição de Ayer:

Russell starts from the concept of a propositional function that is always true, that is, that it is true for all values of the variables. "(...) To say, for example, that a human being walked on the moon is to say that the propositional function 'x walked on the moon' sometimes contains the value true, or, in other words, true for at least minus one value of x" (Ayer, 1972, p. 56).

Durante o texto de *On Denoting*, Russell usa o problema sobre a existência como paradigmático para representar o problema das denotações. O texto coloca em perspectiva a impossibilidade de decidir se o predicado “careca” se aplica ou não ao rei da França porque: “if we enumerate the things that are bald, and then the things that are not bald, we will find the King of France on no list” (1980, p. 8)”. Mas a questão da quantificação existencial pode ser estendida a outros problemas de generalização. Isso porque entidades inexistentes são apenas o exemplo mais paradigmático ou intuitivo desse tipo de identidade referencial que se diz “não depender” de condições não facilmente generalizáveis: outros membros dessa classe são objetos intensionais, objetos de atitudes intencionais e proposicionais, etc. Aquilo que se pode identificar numericamente tem a vantagem de permitir uma generalização fácil. Tudo o que é referencial devido à mera “construção de identidade”, portanto, cai nesse problema. A questão é: como generalizar essa identidade e prever sua ocorrência em todos os contextos de possibilidades descritivas? O problema da existência transborda rapidamente para outros problemas. Atribuições de similaridade, diferença, realidade ou causalidade são igualmente problematizações não diretamente relacionadas ao modo como as instâncias se inserem em relação à verificação ou falsificação da sentença. Eles têm muitas cargas não domesticadas e não é fácil ver como podem contribuir para composições semânticas.

Uma forma simples de representar esse desafio é assim: a expressão incompleta não ajuda a determinar a contribuição unívoca de possíveis verificadores para a verdade ou falsidade da sentença. Não há transparência semântica sobre como “O Rei da França” ou a “identidade entre a e b” fundamentam o apoio a uma sentença e recusam o apoio a outra, pois as suas próprias instâncias não têm uma função positiva clara – pertencem a uma esfera de “instâncias

potenciais”. Essa afirmação, apesar do alto grau de complexidade filosófica, pode ser elucidada com um exemplo simples: a diferença entre a e b só pode ser expressa logicamente como um aspecto segundo o qual a e b não têm instâncias comuns. Mas isso só pode ser verificado indutivamente, com uma suposição de que há um “potencial de instanciação”, o que aqui significa simplesmente: não logicamente. Russell quer isolar a unidade de aprendizado lógico dessas expressões sem recorrer a métodos indutivos ou analógicos de "projeção" das instâncias possíveis ou “potenciais”. O mesmo valeria para o rei da França. Analogicamente, pode-se descrevê-lo como a “aproximação máxima entre tudo o que é rei da França”. Mas este seria um genérico Rei da França e não uma entidade que pode entrar em nossa quantificação com uma contribuição semântica regular. As instâncias possíveis de generalizações indutivas e aproximações analógicas não têm nenhuma contribuição lógica unificada para a verdade ou falsidade das sentenças que compõem. Podemos usar a regra da responsabilidade lógica sempre que nos deparamos com a recusa de Russell em permitir princípios não demonstrativos de inferência – indutivos, sintéticos, psicológicos – como uma contribuição semântica para sentenças.

Como não há como prever funcionalmente essa diferença entre a e b, ou da semelhança aproximada do rei da França, Russell sugere que os reduzamos ao que *poderia* contribuir semanticamente para a sentença, isto é, ao seu status incompleto. O autor, assim, reserva à questão das possibilidades um tratamento pelo seu caráter de incompletude. Esse é um tratamento das modalidades altamente sofisticado, que foi subestimado e sub-explorado pela história da filosofia. Enquanto símbolo incompleto, se sugere que interpretemos a sua contribuição como variações concomitantes de classes de objetos ou regras possíveis que mostram algo numericamente em comum entre instâncias incongruentes (ou instâncias potenciais). A avaliação das variações concomitantes é sugerida como modo de codificar a super-instanciação, isto é, o estado de compatibilidade entre instâncias meramente potenciais. O aparato de quantificação é introduzido para tornar isso possível. Se falarmos da diferença entre o (a)Taj Mahal e o (b)Cristo do Rio de Janeiro, nosso objetivo lógico é marcar um traço geral que regula a divergência entre qualquer pedaço de concreto ou tijolo que instancia um ou outro. Assim, aprendemos uma regra para marcar a natureza incompatível das instâncias de a e b. Essa solução usa recursos matemáticas para garantir a indexação pré-referencial (ou um valor “ingrediente”) que dependem do contexto para desbloquear um valor semântico. Russell dita uma lei que afirma que o predicado "a diferença entre a e b classifica conceitos, funções, características gerais ou "variações concorrentes". Este nível de conhecimento lógico não é impossível, mas é de fato intrincado. Ele é colocado em uma ordem de complexidade que

justifica o título de “incompleto” aos símbolos que o expressam. Mas problemas desse tipo são solúveis, e são eles que se problematizam quando eliminamos essas descrições e as substituímos por variáveis quantificadas. “Segue-se, então, que os tipos de objetos que se diz existir dependerão dos tipos de funções proposicionais que podem ser satisfeitas. E esta é a fonte da afortunada máxima do professor Quine: ‘Ser é ser o valor de uma variável’” (Ayer, 1972, p. 58).

Assim, podemos responder às dificuldades criadas pela carga teórica das frases e pelo conteúdo conotativo dos termos sem referência direta.

Uma vez que tenhamos um esquema sintático para prever o comportamento de símbolos incompletos em diferentes combinações categoriais, podemos conhecer a circunstância exata em que se pode negar “O rei da França é careca”, classificando-o com o predicado “...é falso”. Não há necessidade de lacunas de valor de verdade (seguindo Strawson em *On Referring*), porque o predicado “é falso” classifica não apenas a proposição “O rei da França é careca”, mas também a proposição “É verdade que o rei da França é careca”. Esta solução permite que esta proposição seja inofensivamente incluída em permutações e interações lógicas e assertóricas. As funções proposicionais são determinações de condições indeterminadas. É claro que isso é o que acontece quando se usa regras de segunda ordem para governar a relação entre regras de primeira ordem.

Um custo foi incluído, no entanto, e Russell não declara explicitamente essa condição. O fato de o rei da França ser careca permanece projetando cognição semântica uniforme sob idênticas circunstâncias assertóricas e, portanto, pode ser falso da mesma maneira verofuncional inofensiva que a proposição “Churchil era uma mulher” é falsa, exige algo mais. Exige o enriquecimento de nossa teoria lógica com um conhecimento de ordem superior; e desse enriquecimento surgem os desafios e dilemas correlatos, que conhecemos pelo formato dos paradoxos.

### **3. Designação rígida e escopo: a convergência de objetivos dessas facções do debate lógico-semântico contemporâneo**

Alguns passos recentes da filosofia da lógica, especialmente aquela parte interessada em fornecer critérios para interpretar o conteúdo semântico das sentenças, resgataram a atenção para uma teoria rival à de Russell, cuja origem pode ser rastreada a Stuart Mill, sobre nomes próprios. É a Teoria da Referência Direta. Em oposição a isso, Russell propôs uma alternativa que permaneceu popular pelos quebra-cabeças que resolveu. Em *A Filosofia do Atomismo Lógico*: “Quando usamos a palavra Sócrates, na verdade estamos usando uma descrição” (1978, p. 72). É menos raro hoje que artigos sobre o assunto não comecem mais por

enunciar a teoria de Russell como paradigmática. Uma nova tendência já o trata como o desafiante. Vamos redescrever o problema para explorar como ele se manifesta nesta nova discussão.

Kripke e os novos essencialistas partem da premissa de que o que torna uma proposição necessária, verdadeira ou falsa, é um problema de segundo grau (second-degree) sobre seu desempenho para uma representação contrafactual. Não é um desempenho *logicamente* ótimo, julgando por essas condições, definir as condições de verdade de uma proposição considerando apenas os elementos que a confirmam. A independência que o significado tem da confirmação direta deve ser declarada como uma propriedade de seu perfil modal, que atribui um valor de verdade à proposição em qualquer mundo possível. Descrições tem um baixo desempenho para codificar esse perfil. As descrições são estratégias referenciais que não podem resistir à mudança de contexto modal sem corromper o valor de verdade da sentença. Se as descrições forem admitidas como substitutos para a referência, tornaríamos a sentença inteira em que elas se inserem sensível a mudanças em sua contribuição semântica. Isto é, a verdade ou falsidade da sentença mudaria se adicionássemos operadores modais temporais a ela. Nesse caso, admitiríamos a desconcertante perspectiva de que nossa avaliação de necessidade ou possibilidade seja auxiliada ou alterada pela forma como respondemos a perguntas sobre o que uma pessoa sabe ou não sabe a priori ou *a posteriori* sobre Sócrates, violando uma condição que Alvim Platinga perfeitamente enunciou: "a questão de saber se a conjectura de Goldbach é autoevidente (...) é distinta da questão de saber se é uma verdade necessária" (1982, p. 5).

A dificuldade acima apontada sugere que há um certo conhecimento contrafactual sobre Sócrates que se expressa em qualquer proposição sobre ele e que é em virtude desse conteúdo que proposições falsas e necessárias sobre ele podem nos ensinar algo padronizado, isto é, generalizável, sobre seu papel semântico. Russell não negligenciou o problema de determinar o conteúdo semântico – o potencial argumentativo e inferencial – de proposições falsas. Ele também teve a presença de espírito de reconhecer o enigma quando usamos termos sensíveis à alteração modal ou temporal como se tivessem algum tipo de identidade transtemporal: "somos tentados a pensar que são duas pessoas, (...) e que essas pessoas sejam as mesmas" (Russel, 1978, p. 109). Sua solução foi procurar uma mensagem lógica unificada projetada por termos referenciais ambíguos, que identificam extensões incógnitas a seus termos. O autor constrói sua tese sobre nomes próprios ambíguos: "é um nome próprio ambíguo, mas também um nome próprio, (...). A importância dos nomes próprios, no sentido em que estou falando, está no sentido lógico, não no da vida cotidiana" (Russel, 1978, p. 72). Não desenvolveremos a tese de Russell sobre dêiticos (isto, aquilo); usaremos uma estratégia que, a nosso ver, é mais eficaz em

termos de exposição: mostrar o que o autor acredita ser o "sentido lógico" na ambiguidade dos nomes próprios. Essa é sua teoria sobre a mensagem lógica unificada de códigos sistematicamente ambíguos.

Russell acredita que quando estudamos o valor lógico de uma sentença, elementos conotativos inexplicáveis não podem entrar na avaliação. Portanto, é natural para ele pensar em nomes logicamente próprios como elementos desprovidos de conotação; no entanto, como não podemos entrar em contato direto com substâncias complexas com partes espaço-temporais que teriam alguma identidade mágica de indexar sua referência em qualquer mundo possível, o autor prefere a seguinte estratégia, que durou mais tempo do que suas outras teses sobre o conhecimento: que esses termos podem variar amplamente com o contexto modal, contexto temporal, etc, sem perder algum aprendizado lógico idêntico. Logicamente, portanto, nos referimos a essas entidades como um tipo de possibilidades lógicas complexas que podem desbloquear diferentes valores em diferentes contextos tempo-espaciais. Assim, podemos chamá-las de expressões "potenciais", ou incompletas. Contribuições potenciais são instâncias de regras de segunda ordem. Eles funcionam como contribuições lógicas semânticas apenas no contexto de regras de ordem superior. Portanto, eles são potenciais, mas se tornam reais a um custo: inflando nosso conhecimento lógico para funcionar como instâncias reais, ou seja, instâncias de regras de ordem superior (funções de proposições).

Agora, para não admitir a opinião exótica de que um mesmo discurso pode ter duas proposições em vez de uma, falando de dois objetos usando o mesmo conteúdo semântico "potencial" amplo, usamos a seguinte estratégia: distinguimos o conteúdo recondicionando seu alcance. Criamos regras para selecionar um escopo para "instâncias potenciais". Agimos como quem condiciona suas próprias máximas dizendo: nem tudo válido para o objeto-no tempo  $t$ , é válido para o mesmo objeto no tempo- $t^1$ . Essa primeira forma de conhecimento ingênuo é, dependendo da nossa capacidade matemática, esquematizado de forma a dar uma solução superestrutural para correlacionar modelos, identificando compatibilidades entre extensões possíveis. Solucionamos assim o problema criando regras de ordem superior que chamam nossa atenção para essas variações dentro do escopo da mesma regra. Reprogramamos o conteúdo preditivo da sentença para que ela possa preservar o conteúdo semântico em vários contextos modais e de tempo. Russell propõe estratégias de parafrase-técnica nas quais a identidade referencial é colocada fora do escopo restrito da frase e, assim, expressa uma contribuição argumentativa heterodoxa, secundária ou incompleta. Assim, podemos escapar da objeção de que "este iate não é maior do que é" quando afirmamos que poderia ser maior. Como o iate não é um componente da frase, não precisamos que ele exista para determinar as condições

genéricas (condições quantificadas) em que ele seria maior. Só precisamos saber que tipo de instância potencial – o tipo de “x” – tornaria a sentença verdadeira ou falsa. A desvantagem é, claro, o preço pago: nossa ontologia será composta de super instâncias de regras de ordem superior.

Podemos nos deslocar agora para as teorias sobre a referência direta, porque uma de suas vantagens é, justamente, evitar o preço pago pela teoria de Russell. Para evitar esse último inconveniente, podemos resgatar um aspecto das teorias ingênuas sobre referência: diremos que não há elementos descritivos nos nomes usados como sujeitos gramaticais. E com isso, não precisamos nos preocupar em como o tempo, a relação e a possibilidade contrafactual mudariam o conteúdo semântico das sentenças. Simplesmente, a questão não vem aos nomes próprios. Outra vantagem da abordagem 'referencial direta' é que ela impede que a mesma proposição seja recondicionada ou contextualizada pelo recurso ao escopo ou às determinações de escopo de ordem superior. Essa teoria estabelece a crença de que para atender ao requisito de unidade relativa do valor semântico de uma sentença, a proposição deve ter uma referência inequívoca. O apelo da teoria é intuitivo. Termos flexíveis, é claro, não obedecem à prescrição modal-temporal do operador como um termo tempo-neutro. Essa desvantagem que as expressões flexíveis têm em relação aos nomes próprios é evidente, e se não quisermos pagar o preço de considerá-las – ao modo de Russell – incompletas, a premissa da teoria da referência direta é atraente.

Tudo isso é bastante intuitivo. Talvez intuitivo demais. É uma ambição antiga defender que a proposição retrata uma fatia da realidade – ou realidade transmundana (um grupo de possíveis reificados) – que só pode apoiar ou retirar apoio dela uma vez. As histórias e mitologias que envolvem essa esperança na força desrelativizadora que a proposição teria, sua vocação de veicular um conhecimento absoluto atemporal, são antigas e profundas. Como a realidade é notável por mudar, a proposição assume a tarefa de ser ajustável às mudanças, utilizando recursos semânticos de codificação que nada mais são do que as garantias institucionais da linguagem para funcionar regularmente. Se dizemos que Aristóteles foi o mestre de Alexandre, padronizamos nossas expectativas que orientam a interpretação pela regra que afirma que as evidências que sustentam essa proposição não podem fundamentar um estado de coisas que a refute. Mas se a proposição continha informação codificada sobre a época ou como ela pode ser lida como verdadeira – por exemplo, se “Aristóteles” fosse uma descrição incompleta que pode ser lida como “um homem” ou uma “mulher” – os fundamentos que a primeira proposição verdadeira não se comportaria do mesmo modo unificado em apoio à proposição. Nessas condições, a proposição "Aristóteles é o professor de Alexandre" não excluiria modelos

suficientes para interpretá-la em um local seguro para atribuição da verdade. Esse problema é ainda mais drástico quando a proposição é auto-referente, codificando informações sobre si mesma. Por puro instinto defensivo, já que a proposição existe para registrar um padrão argumentativo, tentamos trabalhar o que queremos dizer com a menor quantidade de ruído, poluição ou carga descritiva: enunciamos o problema da proposição com máxima independência modal-temporal. Nossas estratégias assertivas visam recuperar o melhor ponto para expressões proposicionais, os pontos onde uma atribuição de verdade é irreversível. E para isso, os nomes próprios se convidam. Em proposições sobre o futuro, isso se complica, pois aí entramos no velho problema da indução: como ajustar o conteúdo proposicional à predição de verdade sem ter que recondicionar a proposição inicial com um conteúdo suplementar?

De qualquer forma, o que um kripkeano poderia ter antecipado é o seguinte: a substituição de nomes por descrições parece complicar nossas vidas desnecessariamente porque sugere uma escolha lógico-semântica deliberadamente derrotista. Essa é uma má estratégia para marcar o ponto seguro para a asserção. Sacrificamos a unidade geral da proposição e adicionamos ao problema se ela é verdadeira ou não - que deve ser resolvida apenas por sua evidência transmundana a favor e contra ela - esse problema adicional sobre "escopo", isto é, sobre nossa escolha do tipo de paráfrase capaz de tirar a descrição do escopo dos operadores de identificação ontológica, e torná-la uma (super) instância de regras de ordem superior.

A escolha entre uma estratégia de escopo e uma estratégia de nomenclatura rígida foi amplamente discutida. O próprio Kripke reconhece que:

One of the things that seemed to be crucial in favor of the view of Frege and Russell here, as opposed to that of Mill, was the problem of existence. For we can surely, for example, raise the question whether Moses really existed, and even, if you like (though we would probably be wrong in this case in doing so), come up with a negative answer. (Kripke, 2013, p. 5)

Micheal Dummett era cético quanto à capacidade da nomenclatura rígida de resolver todos os problemas que uma solução descritiva resolve. Diríamos mais: que não está claro como os problemas coincidem. Quem procura paráfrases para ensinar alguém a corrigir uma proposição geralmente está lidando com problemas pedagógicos sobre a padronização do valor semântico que um teórico da rigidez nem mesmo considera como problemáticos. A ideia de rigidez toma por garantido que certos problemas são supérfluos. Mas expressamos uma competência lógica legítima quando nos engajamos em paráfrases: expressamos nosso conhecimento sobre limitações temporais que se refletem na carga semântica incompleta – ou dependente do contexto – de certos símbolos. Mas não vamos abordar esse assunto aqui. Deve-se notar, por enquanto, que em discussões recentes comparando a estratégia de Russell-Fregea

contra a modal-Kripkeana, algo importante raramente é notado. Para nós, isso é importante a ponto de a discussão não ter sentido se não chamarmos nossa atenção para isso. Esse é o fato de que os objetivos iniciais dos competidores são muito semelhantes, assim como os problemas que eles querem evitar. É um pouco irreal imaginar que Frege e Russell teriam qualquer prazer masoquista em postular descrições ou outras formas intensionais de cognição, sabendo que isso arruinaria a unidade referencial das sentenças e, com isso, perderíamos a regularidade extensional das interpretações, violando a lei *Salva Veritate* de intersubstituibilidade. Se ambos os autores, cientes do desafio, mantiveram sua tese, preferimos supor que seus motivos eram razoáveis.

Assumiremos que Russell desenvolveu sua teoria das descrições não a partir de uma opinião técnica isolada e abstrata sobre a "identificação" de ordem superior de entidades por meio de recursos descritivos. Essa é a parte superficial de sua teoria. É apenas parte de sua teoria dos símbolos incompletos, que visava alcançar o resultado completamente revolucionário, para a época, de esquematizar um instrumento para eliminar a carga semântica indesejada (dependente do contexto) de símbolos incompletos em uma frase. Seu projeto era, portanto, como o de Kripke, evitar o excesso de carga real que um termo como "professor de Alexandre" poderia ter quando usado em uma frase sobre Aristóteles, e evitar, como Kripke, que a avaliação de frases sobre Aristóteles pudesse ser mapeada conforme necessário, apenas porque escolhemos descrições mais ou menos óbvias e *a priori* vinculadas aos nossos pressupostos epistêmicos. Se chamarmos nossa atenção para isso, muito da intuição que sempre foi invocada em favor de Kripke desaparece. Pois então veremos que o problema está longe de ser intuitivo: trata-se de uma dificuldade contra a qual o senso comum pode se imaginar imune pelo uso de nomes próprios, mas que sempre desafia o construtor proposicional quando ele precisa enunciar proposições um pouco mais científicas; ou seja, sempre que a referência de suas proposições precisar ser conservada ao longo do tempo e *permanecer assertiva* em circunstâncias contrafactuais. Não parece que o senso comum superará essas dificuldades simplesmente recorrendo a nomes próprios, assim como um mau cientista não evitará a contradição quando fizer induções ruins usando dispositivos técnicos para superar limitações preditivas. Um problema que a filosofia nunca achou trivial é o da persistência da referência, e se tentarmos codificar essa persistência através de índices, como o ladrão das mil e uma noites pintando a casa alvo de vermelho, ficamos vulneráveis a sermos frustrados pela feiticeira que pinta as outras casas com a mesma cor. O uso de nomes próprios não resolverá o problema da indiscernibilidade ao longo do tempo e das circunstâncias modais; só nos tornará insensíveis a essas dificuldades.



#### 4. A apreciação semântica da ambiguidade: uma crítica a Kripke e o recurso da rigidez semântica

Uma vez que percebemos que Russell queria a mesma coisa que Kripke, o apelo à intuição deste último se torna muito menos atraente. Pois então restabelecemos o problema em sua escala radical. E assim nos extirpamos da ilusão de trivialidade dada pelo apelo aos nomes próprios. Agora enfrentamos o problema geral da persistência temporal e modal da referência em seu lugar: como um problema do qual não podemos escapar por meio de artifícios técnicos fáceis. Os nomes desambigam. Mas eles fazem isso com muita facilidade. A pergunta que precisamos fazer é: essa maneira fácil seria conveniente em pesquisas empíricas sobre identidade temporal e espacial? Em seguida, exploraremos a tese de que a sensibilidade semântica à ambiguidade não é supérflua, e mostra a sensibilidade de um sistema de linguagem a problemas de ordem superior. Sendo sensíveis a esses problemas, essas linguagens podem fazer ajustes inteligentes em suas teses sobre analiticidade ou necessidade. Se eles simplesmente confiassem em seus "nomes" como expressões de rigidez, sua sensibilidade à mudança e revisão desapareceria.

Dummett notou, no capítulo sobre Kripke da *Interpretação da Filosofia de Frege*, que “contra a grande conveniência de notação do mecanismo de rigidez, o trade-off é sua falta de flexibilidade. Ao considerar um termo como um designador rígido, excluimos a possibilidade de ambiguidade” (1981, p. 484). A teoria semântica que dá lugar a termos ambíguos desapareceria e, em seu lugar, teríamos termos rígidos e uma tese semântica cega aos sintomas saudáveis ou não-saudáveis da flexibilidade de alguns símbolos. Junto com a ambiguidade, desaparece a flexibilidade que permite à ciência antecipar e controlar a repercussão semântica sistemática de uma reclassificação de planetas que deixa Plutão de fora. Não poderíamos rediscutir classificações naturais que precisam de revisão, e proposições hipotéticas sobre o que Plutão seria, se não fosse um planeta, não teriam caracterização semântica: seriam mero *nonsense* epistêmico. O uso da rigidez canoniza esse dogmatismo, ao dificultar ou anular a caracterização semântica – ou seja, a previsão da contribuição referencial – das divergências de significado entre “estrela da manhã” e “estrela da tarde”. Em outras palavras, perderíamos a capacidade de prever (por uma regra de ordem superior) ou de controlar semanticamente as maneiras especificamente distintas em que esses termos afetam as proposições em que entram. Eles desbloqueiam diferentes valores de instanciação à medida que entram nos contextos proposicionais.

Isso sugere que a ambiguidade é importante. A flexibilidade referencial não acontece por acaso dentro de um espaço semântico. A ambiguidade diz algo sobre as limitações interpretativas de uma linguagem, um contexto teórico ou um paradigma científico. Do ponto de vista abstrato, um termo é ambíguo por dois motivos: 1. É sensível ao contexto (contrafactual, temporal, etc.) e 2. Ainda não há recursos semânticos para codificar inferencial ou preditivamente seu comportamento sensível ao contexto. É tentador propor uma codificação *ad hoc*, usando nomes próprios, para superar a última dificuldade. Mas, antes de tudo, isso só faria a semântica perder a sensibilidade para questões empíricas e indutivas, como as possíveis reclassificações e revisões de teorias antigas. E, em segundo lugar, esta seria uma espécie de solução semelhante ao uso de artifícios para reduzir os efeitos das crises silenciando seus sintomas. É o sintoma de um desconhecido, um *x*, que ainda não pode se tornar o problema principal de nossa frase *e*, portanto, deve ser transformado em um problema secundário, que não é diretamente sensível ao potencial total – a maximização do perfil ideal, modal ou temporal – da proposição de que é um componente. Caracterizá-lo como um "x" que responde ao contexto por meio de um traço descritivo, como a "estrela que aparece pela manhã" é, portanto, mais do que um artifício: é uma forma de preservar a flexibilidade necessária à inteligência ao especular em circunstâncias contrafactuais, sem que ela perca um elemento fixo e estável, ainda que provisório.

## **5. A natureza da proposição: o escopo semântico e o problema da inalterabilidade proposicional**

Entramos em um desafio que convida o velho problema do essencialismo, ou a identidade da referência a si mesma apesar do tempo, espaço, relação e situação; a propriedade que não pode ser subtraída do objeto denotado sem que ele deixe de ser ele mesmo. Que existam problemas relacionados à identidade envolvendo a previsão de quanto um objeto pode perder suas características sem deixar de ser ele mesmo é uma forma típica de representar metafisicamente a dificuldade de proposições verdadeiras persistirem verdadeiras em situações contrafactuais. Conhecer a essência de Aristóteles seria, se de alguma forma informativo, conhecer algo semelhante à estrutura mínima da realidade que sustenta a presença de Aristóteles, ou seja, o que nos permite inferir a presença de Aristóteles mesmo em situações muito diferentes daquelas que ele viveu em nosso mundo. Isso envolve, é claro, aquele tipo de conhecimento de identidade que não pode ser ensinado pela experiência. O limite da experiência é o seguinte. A experiência codifica a identidade de Aristóteles anexando à situação referencial atual e contingente, embora não ensine que isso poderia ser diferente.

Russell tentou resolver o caso evitando o essencialismo e qualquer outra teoria sobre ‘Aristóteles’ baseada em condições causais ou categorias de síntese. Ele preferiu a solução de substituí-lo por descrições relevantes (o aluno estagirita de Platão) e em seguida eliminá-lo do discurso, como uma abreviação de aspectos estruturais da realidade que só conhecemos em um sentido muito abstrato e geral, algo como um código com alguma informação potencial – que codifica algum valor de instanciação para fórmulas de ordem superior . Por que Kripke, defendendo a identidade de Aristóteles consigo mesmo, preferiu uma teoria em que essa essência fosse conhecida de forma menos abstrata e geral? A resposta é difícil, especialmente porque nunca foi completamente determinado que a solução de Kripke tem vantagem sobre a de Russell. Mas na introdução póstuma de *Naming and Necessity*, o autor dá dicas sobre sua escolha.

A resposta adequada sobre a preferência de Kripke, a nosso ver, está em sua perspectiva geral sobre o alcance semântico da unidade proposicional para esgotar a solução possível para suas condições de verdade. O autor tem uma resistência sintomática a soluções que quebram ou dilaceram a proposição em muitas condições, muitas vezes heterogêneas. Podemos associar isso à sua personalidade essencialista. Há algo sobre o essencialista: ele não gosta de ter que dividir a solução de um problema de verdade ou falsidade com códigos de interpretação não padronizados. A proposição deve ser sua própria unidade. O autor afirma claramente que uma leitura correta da proposição "Aristóteles era amigável a cães" não pode ser completamente inteligível se conhecermos apenas as condições factuais contingentes que caracterizam essa amizade. O que isso diz é que não nos é ensinado o estado de coisas - a proposição - que torna a sentença correlacionada verdadeira se não formos capazes de reconhecer a verdade da sentença em outras situações que não as reais. Esta tese é, em certa medida, exótica: supõe que as teorias históricas sobre a identidade de Aristóteles poderiam ser substituídas por um conhecimento de outro tipo, ainda indeterminado, sobre a aristotelidade essencial. Mas a tese de Kripke resiste porque é claro que o que codifica a identidade entre Aristóteles e a amizade com os cães, embora de natureza contingente - porque simboliza uma condição de identidade que depende de condições muito particulares - tem uma espécie de rigidez (um tipo epistemicamente falível de necessidade) que perpetua a referência unívoca de Aristóteles em todos os mundos possíveis em que estudamos sua amizade ou hostilidade com os cães.

O que permanece simples e logicamente mínimo no aprendizado sobre a verdade da sentença, se o problema fosse encontrá-la, seria saber como ela seria verificaria mesmo em outras circunstâncias, pois com isso unificamos os fundamentos que a sustentam em oposição àqueles que não a sustentam. E é razoável dizer que quem sabe provar a sentença também sabe

algo diferente: o que se expressa no comportamento semântico como a rigidez da designação. O ponto de segurança Tarskiano da sentença, aquele ponto hierárquico onde a sentença pode ser *descitada* em um esquema T bicondicional, nada mais é do que o lugar onde ela pode adquirir aquele status “proposicional”. É o lugar seguro onde uma possível atribuição de verdade a ela não pode ser revertida em falsidade. Não importa se esse conhecimento é adquirido *a posteriori*, o importante é que ele não pode estar fora do nosso conhecimento geral das sentenças envolvendo Aristóteles.

Kripke acredita que o problema da rigidez está associado ao problema da proposição porque o desafio é encontrar o ponto seguro – o ponto fixo intrínseco – para atribuição de verdade irreversível (ver seu artigo sobre verdade em 1975): “É característico das sentenças na hierarquia Tarski que elas são seguras (intrinsecamente fundamentadas) e que seu nível é intrínseco, dado independentemente dos fatos empíricos” (Kripke, 1975, p. 710). Encontrar o lugar na hierarquia de Tarski onde isso pode ser feito é idêntico ao problema da rigidez: encontrar o problema unificado da verdade possível da sentença ou o problema da instanciação do predicado “verdade” em condições contrafactuais. Quando um historiador tenta instanciar a afirmação de que (r) “Alexander morreu nos tempos antigos”, ele está estudando como essa instanciação também instancia um “predicado verdade”, e, portanto, ele está trabalhando no que Kripke chamou de “segundo grau” de problematização. Se o predicado ‘é verdadeiro’ não for instanciado junto com (r), a sentença do historiador não tem valor proposicional. Porque então a proposição  $\sim(\sim r)$  não seria equivalente a (r) - elas não seriam classificadas pelo mesmo predicado ‘é verdadeiro’. Poderíamos dizer que o historiador não consegue problematizar suas afirmações de forma coerente e lógica, de modo que nem mesmo sabe o que fundamenta suas afirmações. Assim, encontrar o designador rígido para Aristóteles é encontrar o ponto seguro onde qualquer atribuição de verdade para “Aristóteles é amistoso a cães” é irreversível, ou seja, não se pode projetar a falsidade dentro daqueles mesmos fundamentos. Em outras palavras, ele não pode instanciar ambos os predicados “é verdade” e “não é verdade”. Kripke então acusa Russell:

Counterfactually, Russell's conditions can vary widely from those assumed by the rigidity thesis. With respect to the counterfactual situation where someone other than Aristotle would have been the last great philosopher of antiquity, Russell's criterion would make someone else's dog-friendliness the relevant problem for the correction of (I) (2001, p. 7).

Essa acusação é, no entanto, injusta, porque Russell não acredita que a variação de Aristóteles em suas possíveis ocorrências seja arbitrária. Ele acredita que essa variação está sujeita a uma regra de ordem superior, que uma função proposicional representa, e cujo

problema também é sobre a verdade possível. Se uma função proposicional tem o valor T, esse valor também é irreversível. O conhecimento transmitido por uma função proposicional deve refletir o conhecimento adquirido pelo aparato de quantificação usado para generalizar a existência de uma entidade, e essa coisa fará parte de nossa ontologia de forma não arbitrária – as proposições verdadeiras em que ela entra não podem arbitrariamente ser transformadas em falsas.

Essa injustiça para com Russell anda de mãos dadas com uma certa superestimação da natureza intuitiva do uso de nomes próprios. O artifício técnico de Kripke é apresentado como se fosse o resgate filosófico de uma noção implicitamente intuitiva. Em nossa fala cotidiana, usamos nomes próprios porque eles representam intuitivamente o artifício da rigidez. Mas a suposta intuitividade não deve servir aqui de salvo-conduto. Em primeiro lugar, é verdade que a teoria de Russell sacrifica, juntamente com a rigidez dos nomes – sua tradução por símbolos incompletos – a capacidade de reconhecer o problema relevante para a verdade de “Aristóteles é amigo dos cães”? A resposta mais direta é não. Como vimos no último parágrafo, Russell usa funções proposicionais para unificar o aprendizado lógico que qualquer instânciação dessa função tem para composições semânticas mais complexas. Além disso, lembremos que sua atenção ao problema não foi superficial: “a essência da proposição consiste em que ela pode corresponder de duas maneiras aos fatos, que podemos chamar de via verdadeira e via falsa” (1978, página 78).

A paráfrase de Russell mostra um esforço de revisão linguística com intrincadas características técnicas que causaram ao próprio autor um grau considerável de desconforto, como deixa claro o último parágrafo de seu texto: “(...) qualquer que seja a verdadeira teoria, ela não pode ter a simplicidade esperada de antemão” (1978, p. 14). Mas se Russell não pode manter certa simplicidade, ele pode manter a responsabilidade lógica. Para ele: “não existem fatos falsos, de modo que não podemos obter um fato para cada proposição, mas apenas para cada par de proposições” (1978, p. 14). Não precisamos nos preocupar, por exemplo, que a ausência ocasional de reis da França *verifique* a falsidade da proposição “O rei da França é careca”. Como, para Russell, o predicado “possivelmente verdadeiro” é de ordem superior ao predicado “verdadeiro”, uma sentença pode instanciar o primeiro mesmo que não instanciar o segundo. De acordo com isso, podemos ver que o autor não desconhecía o problema de encontrar pontos seguros para a afirmação da verdade. Ele apenas desloca o problema para o problema da verdade de uma possível função de ordem superior.

Agora, um Kripikiano pode perguntar: como Russell pode esperar prever a referência transmundana da proposição, se ele não tem uma explicação para o perfil modal da proposição?

A resposta mostra a diferença radical entre os autores. Russell não tem uma explicação teórica para o perfil modal do Rei da França, mas possui dispositivos para dar conta da representação segura do Rei da França em contextos modais. Enquanto Kripke pensa que pode dar uma referência direta e rígida a essa complexa possibilidade, Russell é mais fiel a uma tese empirista. De acordo com esta tese, somente pela Investigação podemos ser ensinados sobre o valor instanciador das possibilidades contrafactuais. O que essas possibilidades exemplificam? Como eles contribuem para uma verdade projetada de alguma afirmação? Essas são perguntas que um empirista faria. Uma boa Investigação, é claro, é assumida aqui para fazer uso de conceitos de ordem superior para lidar com casos possíveis.

Para Russell, "em toda proposição que podemos apreender (...), todos os constituintes são entidades das quais temos conhecimento imediato" (1978, p. 14), mas isso não significa que uma proposição não nos ensine nada sobre o que a referência *poderia ter sido*. Significa apenas que não pode fazê-lo por referência direta e sem os instrumentos de investigação de ordem superior da ciência empírica.

## **6. Conclusão: Duas concepções filosóficas sobre a Lógica**

A leitura ortodoxa dita que a teoria das descrições de Russell pretendia enunciar uma solução para um defeito na gramática comum. Quando usamos termos que não restringem as condições de verdade da sentença, ou seja, que não demarcam exatamente o que teria que ser diferente para que ela seja falsa, podemos recondicionar a coordenada referencial – mesmo de denotações inexistentes – para instanciar um predicado de ordem superior ou uma função proposicional. Kripke discorda. A forma de nossos enunciados que incluem nomes próprios representa um anseio por rigidez que traduz nossa capacidade de atribuir valores de verdade absoluta às sentenças, mesmo que essas sentenças sejam recondicionadas por termos modais ou pela curiosidade de George IV. Não vejo outra maneira de declarar quem vence esse conflito, a não ser declarar um empate.

Esse vínculo pode ser resolvido, mas não sem reconhecer que temos na arena um conflito entre duas formas díspares de considerar a Lógica e sua relação com o mundo. Em Russell, as proposições têm ambiguidades teóricas que se relacionam problemáticamente com o mundo. Por causa dessas ambiguidades, nem sempre está especificado o grau exato de dependência que uma proposição tem de seus confirmadores, especialmente quando ela depende de confirmadores possíveis. Esse problema pode ser definido, mas isso exige alguma habilidade para reter uma unidade de aprendizado lógico mesmo em classificações de ordem superior, ou seja, aqueles lugares menos seguros na representação lógica (atribuições modais,

conteúdo intencional, etc). Essas ambiguidades mostram desafios interpretativos que remetem à questão da análise, mas que poderiam ser reproduzidos fora da filosofia analítica pela questão relacionada às dificuldades de correlacionar isomorficamente sentenças que contêm diferentes cargas teóricas (conteúdos modais, temporais, citacionais, intensionais etc.) As funções proposicionais visam representar um aspecto (super) semântico das sentenças restrito ao seu contexto consensual específico. São representações assertóricas de afirmações hipotéticas e tentam cobrir os "custos possíveis" da hipótese convertida identificando alguma "instanciação possível". Uma vez que "possíveis instanciações" não instanciam um predicado "é verdadeiro" unificado, essas representações tendem a pedir mais justificativas para serem classificadas como verdadeiras. Para se distanciar da falsidade de forma consistente, essas representações precisam de dispositivos para controlar a contribuição de sentenças "possivelmente verdadeiras". Para unificar o aprendizado lógico dessa classificação de "possivelmente verdadeiro", são necessárias mais regras. Apesar de haver custos, não é uma contravenção lógica o fato de uma proposição precisar de uma explicação adjacente ou de um modelo de interpretação de ordem superior para ser melhor determinada.

A concepção de lógica iniciada por Russell nos trouxe esta concepção de nossa vida proposicional: "a lógica se relaciona com o mundo real tão dedicadamente quanto a zoologia, embora tenha em vista suas características mais abstratas e gerais" (Russell, in Ayer, 1972, p. 54). Nos casos em que nossas designações de referência são signos que simbolizam de forma incompleta, Russell não vê outra solução senão observar como elas contribuem para um problema mais geral (de segunda ordem). Esse é o problema em que nos engajamos quando, por exemplo, precisamos de uma superestrutura esquemática para correlacionar modelos compatíveis, o que não é um problema tão exótico; é, em certo degrau aceitável de facilidade, aquilo que fazemos ao produzir códigos para desbloquear o significado de uma analogia. O resultado é esta descrição de nossos interesses lógicos abstratos. Ao afirmar que "O Rei da França é careca" não estamos interessados em verificar se o Rei da França é careca; Parece supérfluo observar se as teorias (conceitos, funções) sobre o rei da França coincidem nos aspectos relacionados à estrutura capilar. Interessa-nos o aspecto do problema que nos permite trabalhar a codificação superestrutural da identidade da referência. Estamos tentando isolar alguma unidade de conteúdo lógico que pode ser aprendida e codificada em uma super-estrutura semântica capaz de maximizar a consistência no uso do termo descritivo, gerando relações significativas e analíticas. Qualquer que seja, então, a dificuldade em determinar o valor de verdade de sentenças com denotações inexistentes, essa dificuldade não difere em natureza do desafio associado ao assunto de sentenças analógicas e teóricas: "verdade é física é o mesmo

tipo de verdade que a verdade em questões de politesse, mas a diferença entre os assuntos significa que um tipo de verdade é difícil de estabelecer, o outro relativamente fácil” (Pettit, 2006, p. 886). É isso que a ciência, de uma forma moderna, faz. Ele converte o conteúdo hipotético de suas afirmações em conteúdo assertórico e avalia matematicamente os custos dessa afirmação, em comparação com outras que se opõem a ela. Uma decisão final é feita por meio de regras de segunda ordem que definem o valor de instanciação da asserção possível. E assim, as hipóteses científicas se convertem em momentos de especulação respeitável e logicamente disciplinada. O aparato quantificacional introduzido para fixar a coordenada referencial em contextos complexos ou de ordem superior espelha a maneira como podemos representar o problema proposicional em uma Investigação científica.

O que sugere uma discrepância irreconciliável entre essa visão e a de Kripke é que este considera a proposição essencialmente completa quanto às suas possíveis interpretações. Ele não se assusta com questões de ambiguidade e incompletude de referência, e parece imaginar que nossa atividade lógica intuitiva envolve a mais perfeita eliminação de confusões epistêmicas sobre as condições de ignorância – ou de incomensurabilidade tradutória e inescrutabilidade referencial – encontradas na origem da indagação sobre uma referência:

To speak of the 'truth conditions' of a sentence like (I), this must be seen as the expression of a single proposition - otherwise, its truth conditions even concerning the actual world would be indeterminate. So ambiguous words (...) need to be read in a certain way (...), indexical terms need to have certain references assigned, syntactic ambiguities need to be resolved, and it needs to be fixed whether 'Aristotle' names the philosopher or the tycoon of ships. (Kripke, p. 9)

Com esta caracterização Kripke evita décadas de recomendação profissional baseada em questões de análise; faz parecer que a solução para os problemas estruturais que podem surgir quando um termo é ambíguo ou denota nada poderia ser confortavelmente resolvido apelando para o contexto semântico unitário da proposição. Necessário mencionar de passagem que assim o autor também evita a parte radical dos problemas de tradução colocados por Quine. É inevitável supor que Kripke parece pensar que a eliminação da ambiguidade se faz na própria enunciação proposicional do senso comum. Não se discute, assim, problemas de inescrutabilidade referencial que convocam nossas capacidades de paráfrase e de esquematização matemática. Para Kripke, isso funciona como se o uso de nomes como sujeitos gramaticais nos envolvesse com uma tese intensional. Mas a tese intensional que se tem para determinar a identidade de objetos em ambientes lógicos de ordem superior envolve muita ambição tácita. Envolve a ambição de que uma frase comum como “Aristóteles é amigo dos cães” codifique um conhecimento estrutural lógico sobre possíveis Aristóteles. Para Dummett, “Kripke não pergunta com que propósito precisamos considerar o valor de verdade de uma



sentença com respeito a situações contrafactuais” (Dummett, 1981, p. 582). Se tomarmos a palavra escrita em *Da denotação*, esse propósito é científico, no sentido útil à ciência empírica não metafísica: “coisas como a matéria (no sentido em que a matéria ocorre na física) (...) como aquele que tem mais tais ou tais propriedades” (Russell, 1978, p. 14). Acreditamos que essa crítica atinge um nervo. O surgimento de questões de segunda ordem sobre Aristóteles, que podem se manifestar nas descrições históricas, funções e conceitos de Aristóteles, ou mesmo na redução atômico-física de Aristóteles aos seus componentes físico-fenomenais, reflete o surgimento de questões que não podem ser resolvidas de maneira vero-funcional ou mecanicamente. Estamos, neste caso, explorando como projetamos simulações nas quais Aristóteles apareceria no uso de um advérbio "seria". Isso envolve raciocínio empírico. Para Russell: “fora da matemática, o tipo importante de inferência não é lógico; eles são analógicos e indutivos” (1940, p. 287). A determinação do local seguro para a interpretação não é mais um conhecimento superficial da proposição. Isso requer entender as posturas estratégicas que se precisa usar para isolar uma coordenada de identidade para objetos em simulações submetidas a testes empíricos.

Lembremos que Russell acreditava no poder dos enigmas, na lógica, para substituir os desafios empíricos. O problema da ambiguidade e flexibilidade referencial em contextos modal-temporais, nessa perspectiva, pode ser visto justamente como a forma como nossas dúvidas são articuladas quando precisamos operar ajustes e revisões teóricas por meio de regras de ordem superior, ou seja, regras superproposicionais (ou funções de proposições possíveis). E esse tipo de pensamento não pode ser simplesmente ignorado, junto com os problemas que o inspiram.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

AYER, A.J. *As Ideias de Bertrand Russel*. São Paulo: Editora Cultrix, 1972.

DUMMETT, M. *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Harvard University Press: 1981

GARETH, Evans. *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford U. P., 1982.

FREGE, Gotlob. (1948) *Sense and Reference*. Reviewed work(s): Source: *The Philosophical Review*, Vol. 57, No. 3 (May, 1948), pp. 209-230. Published by: Duke University Press on behalf of Philosophical Review Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2181485> .

GRIFFIN, Nicholas, 1996, "Denoting Concepts in the Principles of Mathematics". In Monk and Palmer, pp. 23–64.

HYLTON, Peter. *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*. Oxford: Clarendon P., 1990.

KRIPKE, Saul *Naming and Necessity*. Harvard Press, 2001.

KRIPKE, Saul. Outline of a Theory of Truth. *The Journal of Philosophy*, Vol. 72, No. 19, Seventy-Second Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division. (Nov. 6, 1975), pp. 690-716. 1975.

KRIPKE, Saul. *Reference and Existence*. USA: Oxford University Press, 2013.

MILL. S. *Sistema de Lógica. Textos Escolhidos*. Abril Cultural, 1979.

PETTIT, P. (1996). Realism and Truth: A Comment on Crispin Wright's Truth and Objectivity. *Philosophy and Phenomenological Research*, 56, 883-890.

PLATINGA, A. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press. 1974.

QUINE, W.V.O. (1963). Two Dogmas of Empiricism. *From a Logical Point of View*. Harper Torchbooks.

RAKAVISKY, J. *The Modal Argument against Nominal Description Theory*. 2016.

RUSSELL, *Da Denotação, Lógica e Conhecimento*, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

RUSSELL, Bertrand. *An Inquiry Into Meaning and Truth*. Printed in Great Britain, by Unwin Brothers Limited Woking. 1940.

RUSSELL, Bertrand (1985 [1959]). *My Philosophical Development*, London /Sydney /Wellington: Unwin.

RUSSELL, Bertrand. *The Principles of Mathematics*. London: George Allen and Unwin. 1937. First edition, Cambridge, Cambridge University Press, 1903.

RUSSELL, Bertrand. “ON THE NATURE OF ACQUAINTANCE. II. NEUTRAL MONISM.” *The Monist*, vol. 24, no. 2, Oxford University Press, 1914, pp. 161–87, <http://www.jstor.org/stable/27900482>.

STRAWSON, Peter. “On Referring”, *Mind*, 59: 320–344; reprinted in Strawson 1971, 1950.

TARSKI, A. (1944) “The Semantic Conception of Truth: And the Foundations of Semantics”, *Philosophy and Phenomenological Research*, pp. 341–376.

## ESPINOSA, SARTRE E HEIDEGGER: ANTÍGENOS CONTRA A COVID-19

*Francisco Estefogo<sup>1</sup>*

### Resumo

Mesmo no século XXI, embora os avanços tecnológicos e científicos, sobretudo, na área da saúde, sejam respeitáveis e contundentes, a humanidade ainda padece com a COVID-19, sem precedentes na história moderna. Não bastassem a supressão da liberdade, a colossal desigualdade, a convulsão social e o enorme contingente de cidadãos, já tão vilipendiados devido às claudicantes políticas públicas e à guerra ideológica, particularmente no Brasil, a recente pandemia do coronavírus coloca a humanidade à prova. Agir e resistir é preciso. Como para Espinosa (2008, 2013) fazemos parte da cadeia de causa e efeitos, tanto física como abstrata, encontros felizes são necessários, especialmente em circunstâncias catastróficas, para que a potência humana do pensar e do agir seja expandida. Este ensaio objetiva discutir as possibilidades de escolhas ponderadas pela razão para enfrentarmos tal moléstia, de modo que sejamos capazes de aumentar nossa potência de agir de forma responsável. Esta discussão filosófica também está fundamentada nas principais concepções existencialistas de Heidegger (1988) e de Sartre (1973, 1998), no que diz respeito à nossa atitude frente ao inevitável perecimento do ser humano e às decisões tomadas diante da efêmera e finita vida. Inspirado em Sartre (1973, 1998), que se pauta em Heidegger (1988), no tocante à liberdade, é razoável afirmar que somos livres porque, uma vez no mundo, somos responsáveis por tudo que fazemos.

**Palavras-chave:** Potência humana. Encontros felizes. Conatus. Liberdade. Existencialismo

### Abstract

Despite the technological and scientific advances of the 21st century, especially in the area of health, which are respectable and valuable, humanity still suffers from COVID-19, unprecedented in modern history. As if the suppression of freedom and colossal inequality were not enough, social upheaval and the huge contingent of citizens, already so vilified due to limping public policies and ideological, particularly in Brazil, the recent coronavirus pandemic puts humanity at stake. Acting and resisting is necessary. According to Spinoza (2008, 2013), as we are part of the chain of cause and effects, both physical and abstract, happy encounters are necessary so that the human power of thinking and acting is expanded. This essay aims to

---

<sup>1</sup> Membro titular da Academia Taubateana de Letras (ATL), Francisco Estefogo é pós-doutor em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem pela PUCSP. Diretor acadêmico da Cultura Inglesa Taubaté e professor do Programa de Mestrado em Linguística Aplicada da UNITAU. Pós-doutorando em filosofia pela UNIFESP e PUCSP. franestefogo@uol.com.br

discuss the possibilities of choices based on reason to deal with such disease, so that we can increase our power to act responsibly. This philosophical discussion is also underlain by the main existentialist conceptions of Heidegger (1988) and Sartre (1973, 1998), regarding our attitude towards the inevitable perish of human beings and the decisions made in the face of ephemeral and finite life. Inspired by Sartre (1973, 1998), who is prompted by Heidegger (1988), with regard to freedom, it is reasonable to say that we are free because, once in the world, we are responsible for everything we do.

**Keywords:** Human power. Happy encounters. Conatus. Freedom. Existentialism

## Introdução

A responsabilidade, para dois dos maiores representantes do existencialismo, Heidegger (1988) e Sartre (1973, 1998), é central no que se refere à liberdade das escolhas com vistas à construção da nossa trajetória, uma vez que a nossa existência está calcada na materialidade e na concretude da vida. Segundo esses filósofos existencialistas, o ser humano é definido em conformidade com o modo que escolhe viver; portanto, temos responsabilidade total sobre a nossa existência.

Nessa toada acerca do existir, Espinosa (2008, 2013) propõe encontros felizes para o fortalecimento do *conatus* (grosso modo, o impulso humano de autopreservação), de modo que possamos prosseguir na existência, resistindo e expandido (LIBERALI, MEGALE, 2019), mas não apenas sobrevivendo. Chauí (2005) define o *conatus* como “*uma força interna para existir e conservar-se na existência, o conatus é uma força interna positiva ou afirmativa, intrinsecamente indestrutível, pois nenhum ser busca a autodestruição*” (CHAUÍ, 2005, p.23). Dito de outra forma, a alegria, para Espinosa (2008, 2013), é a sensação que experienciamos quando nossa potência de viver aumenta; a tristeza é o resultado de um encontro que mingua essa robustez.

Frente à maior crise contemporânea da humanidade, a COVID-19, a partir do alinhamento dessas duas perspectivas filosóficas, fazer as escolhas racionais e com responsabilidade, como, por exemplo, completar o esquema vacinal, é fulcral para que possamos enfrentar tal moléstia, de modo que sejamos capazes de aumentar nossa potência de agir de forma consciente em relação à coletividade. Este ensaio objetiva discutir as possibilidades de ações contra o coronavírus, de forma responsável e, ao mesmo tempo, como este momento sócio-histórico sem precedentes poderá fortalecer – *ou não* - a nossa existência como seres humanos.

Para tanto, o foco teórico-filosófico se espraia, primeiro, pelas discussões relacionadas aos encontros felizes e à responsabilidade, de acordo com perspectiva espinosiana e existencialista, respectivamente. Na sequência, algumas atitudes, tanto as responsáveis como as irresponsáveis, dada à letalidade do vírus, serão observadas pela ótica dos dois principais pilares filosóficos que pautam este ensaio. Por final, reflexões serão elaboradas de modo que futuros procedimentos e pronunciamentos, frente a outras inusitadas – e inevitáveis – perturbações e vulnerabilidades humanas, possam ser concebidos de forma responsável para que, *a priori*, a vida humana terrena possa resistir e expandir (LIBERALI, MEGALE, 2019).

### **Prescrições espinosianas: inúmeros encontros felizes**

Dado que nenhum ser humano “busca a autodestruição”, como Chauí (2005) acima assevera, para Espinosa (2008, 2013), o encontro dos corpos, ou seja, o ato de existir, pode ser uma circunstância que aumente ou diminua a nossa força de ser e atuar no mundo. Em outras palavras, nossos encontros afetam a nossa interioridade, isto é, a nossa *potência de agir*.

Na trajetória da vida, o nosso corpo passa por variadas transformações e marcas. Essas mudanças ocasionam novas maneiras de agir, ser, aprender e conhecer o mundo. Essa dinâmica nos modifica interna e externamente em relação ao nosso modo de nos relacionarmos com nossa existência. Assim sendo, o nosso existir significa, à medida que o *conatus* se expande, ser cada vez menos egoísta e estar conectado com a nossa forma de ser e agir. Às voltas com uma pandemia sem precedentes, agir de forma irresponsável e individualista, rejeitando as vacinas, por exemplo, é negar a existência e a força da potência do coletivo, afeições encorajadoras indispensáveis para prosseguirmos como seres humanos.

Na contramão, Espinosa (2008) entende a importância dos encontros afetivos e motivadores de modo que a nossa ação e o nosso agir no mundo sejam atos expansivos; ou seja, encontros felizes. Na sua obra “Ética”, Espinosa elabora a seguinte reflexão sobre as implicações dos encontros dos corpos: “*por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções*” (2008, p. 35).

Essas afecções estão relacionadas à maneira como o mundo e o corpo se afetam. Portanto, estar em contato com um corpo, que comunga com a nossa natureza, possibilita um estado de alegria, ou pela ótica de Espinosa (2008), encontros felizes. Quando uma afecção nos possibilita ter maior potência de ser e atuar no mundo significa, em tese, que houve um afeto de alegria, pois um corpo, que possui as mesmas propriedades, encontrou o nosso. Os encontros felizes permitem que nos tornemos mais próximos do mundo, dos outros e de nós mesmos,

potencializando a nossa capacidade de afetar e ser afetado. No mais, igualmente possibilitam condições expansivas do nosso *conatus*.

Paradoxalmente, o estado de tristeza é decorrente dos encontros que não compartilham determinadas circunstâncias com a nossa natureza. Dentre outros encontros infelizes, ser infectado por uma doença como a COVID-19, por exemplo, nos limita, nos constrange, nos enfraquece, nos debilita, nos impõe um muro para opacamente vivenciar o mundo. Dessa maneira, um afeto de tristeza diminui nossa força para existir e agir, o que apequena nossa potência, ou seja, o nosso *conatus* entra em estado anêmico. Em relação a essa possível fragilidade do *conatus*, para Deleuze, “*as afecções à base de tristeza se encadeiam, portanto, umas nas outras e preenchem nosso poder de ser afetado. Elas o fazem, porém, de tal maneira que nossa potência de agir diminui cada vez mais e tende para seu mais baixo grau*” (DELEUZE, 2002, p. 43).

Os afetos de alegria e tristeza são correspondentes aos encontros felizes ou infelizes à medida que somos conscientes deles, possibilitando a compreensão do que seja um encontro bom ou ruim, ou seja, a variação da potência de agir. Espinosa nos ensina que “*o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída*” (2008, p. 73).

A potência do *conatus* é o que vai definir a produção do desejo, essência do ser humano. O nosso desejo é o tempo todo preenchido por tristezas ou alegrias. É preciso saber descartar os encontros infelizes, reconhecer o que nos convém e transformar o inevitável que nos prejudique. Quanto mais forte for o nosso *conatus*, teoricamente, mais vontade de viver e prosseguir teremos. Contudo, se estiver debilitado, a ação humana também estará lânguida. A condição de existência está vinculada à força decorrente, na medida do possível, dos afetos de alegria. E, claro, dos sentimentos de tristeza que afugentam o desejo de viver. Conforme Espinosa (2008) discute, podemos ter uma reação ativa ou passiva frente a essas duas estimas.

Os afetos passivos, ou paixões, ocorrem quando não somos a causa de determinadas circunstâncias. O mundo é necessariamente responsável por essa força negativa que é imposta ao nosso corpo. Como não buscamos a autodestruição, as ações, ou afetos ativos, estão relacionados aos encontros felizes, visto que sempre nos esforçamos para aumentar a nossa potência de ser e agir. Expandir-se e tornar-se alegre são ações inerentes ao ser humano. Assim, o corpo naturalmente age para crescer, fortalecer-se, expandir-se. Em particular, neste momento sócio-histórico de uma enfermidade planetária sem precedentes na modernidade, aumentar as múltiplas maneiras de ser e agir no mundo, para anabolizar o nosso *conatus*, é central.

A oportunidade de escolher melhor os nossos encontros, ser ativo e responsável na geração dos afetos, o que fortalece ou enfraquece o nosso *conatus*, é o que temos a fazer para conhecer melhor nossa relação com o mundo, sem barreiras ou sem balizas - *como alguns insistem em construir, mesmo que retoricamente*. Conhecendo os afetos, podemos organizar e selecionar os encontros e ativamente ser responsáveis pelo que nos acomete. É com base na escolha de ações responsáveis, como finalizar o ciclo vacinal, por exemplo, que este ensaio entende a possível articulação com o pensamento dos existencialistas, concernente ao fato de que nós sempre teremos que (re)construir a nossa existência, sobretudo, a partir das nossas escolhas.

E, neste momento ainda nebuloso de coronavírus, mesmo com a disponibilidade quase planetária das vacinas, à luz desta discussão filosófica, vicejam as seguintes reflexões: temos frequentado lugares onde nossa potência, nossa vontade, nossa força de viver é aumentada ou retraída? Convivemos com pessoas que nos encorajam ou nos aprisionam? Esses encontros são positivos ou negativos para nosso bem-estar e proteção? Como podemos oportunizar encontros felizes com os que negam as vacinas? Poderemos ter respostas para essas perguntas mais adiante neste ensaio, quando alguns atos e falas de responsabilidade e irresponsabilidade, relacionados à COVID-19, serão observados. Pode-se adiantar, no entanto, que, a partir dos inúmeros encontros felizes prescritos por Espinosa (2008, 2013), a nossa missão como humanos é transformar os afetos passivos em ativos e, desse jeito, afastarmo-nos da servidão para abraçar a liberdade (DELEUZE, 2002).

### **Recomendações existencialistas: escolhas responsáveis**

Fundamentado em Heidegger (1988), Sartre (1973, 1998) elaborou o pensamento filosófico existencialista centrado na existência material e concreta da vida. Para esses filósofos, nós somos definidos a partir da maneira como vivemos. Destarte, tornamo-nos responsáveis pelo modo como levamos a vida, uma vez que a condição de nossa existência é totalmente decorrente dos nossos atos. Esse processo de construção somente se encerra com a morte.

A ideia de que o indivíduo constrói a si mesmo é o que Sartre (1973, 1998) denomina como liberdade. A noção desse conceito, central no existencialismo, além de colocar a responsabilidade humana no topo de suas ações para permitir – *ou não* – a condição de sua existência, dispensa o questionamento da existência de Deus, já que, frente à liberdade de escolha que nos é dada, a força divina não interfere nas escolhas que somos capazes de fazer.

Uma vez livres, somos responsáveis por nossos atos. Consequentemente, somos livres para pensar e conceber nossos próprios paradigmas, elaborar nossos discursos, organizar as



nossas ações, dentre tantas outras incontáveis atividades que fazemos na nossa trajetória de vida. As nossas escolhas são o que define o que somos, já que o fundamento da nossa existência não é uma essência. Pela ótica de Sartre (1998, p. 125), a liberdade é a condição fundamental da ação, portanto o indivíduo está condenado a ser livre:

Com efeito, sou um existente que aprende sua liberdade por meio de seus atos; mas sou também um existente cuja existência individual e única temporaliza-se como liberdade [...] assim, minha liberdade está perpetuamente em questão em meu ser; não se trata de uma qualidade sobreposta ou uma propriedade de minha natureza; é bem precisamente a textura de meu ser (SARTRE, 1998, p. 125).

Uma vez conscientes, somos livres para escolher. Por conseguinte, as nossas ações praticadas são intencionais e, já que vivemos em sociedade, a nossa liberdade é um fardo que atrela a nossa responsabilidade com o nosso destino e com o dos outros à nossa volta. Logo, as escolhas feitas implicam a humanidade como um todo, dado que a maneira que desejamos ser imprime, de uma certa maneira, um modelo de como os demais também deveriam ser. Essa dinâmica desencadeia um sentimento de angústia no indivíduo, ao perceber que ele é o responsável por si e, na mesma medida e ao mesmo tempo, por todo o mundo.

Para tudo que existe, decorrente de ações objetivas, Sartre (1973, 1998) utiliza a expressão “em-si”. Todas as representações subjetivas, oriundas da consciência humana, são denominadas “para-si”. Por isso, por intermédio da ação, o ser “para-si”, uma vez consciente, precisa estabelecer relações com o mundo do “em-si”, pois o “nada” só pode ser o “nada de alguma coisa”. Essa força do “nada” revela a nossa capacidade de questionarmos tudo. E é exatamente a partir das interrogações e das escolhas que a liberdade humana se instaura. Portanto, a liberdade é a condição *sine qua non* que define a nossa existência calcada das nossas escolhas. É também o elemento que permite o “para-si”, ou seja, a consciência é responsável pelo seu próprio devir. Em outras palavras, o “em-si” é o objeto e o “para-si”, a consciência. No entanto, a consciência é somente intencional quando está atrelada ao objeto. Nas palavras de Bornheim (1971, p. 89), como se lê abaixo, a consciência é um vazio transparente que se nutre na intencionalidade:

[...] a consciência não passa de um vazio transparente que se alimenta de sua intencionalidade, e isso de um modo tão radical que o tema da intencionalidade ostenta uma dimensão ontológica. A consciência é consciência de..., ela é intencional, e, nesse sentido, o para si é o que não é e não é o que é. A vida da consciência consiste em tender a algo que ela não é, buscando como coincidir plenamente com o outro que não ela mesma, com um intencionado; assim, ela é o que não é. Mas ela não é o outro, não é aquilo do qual tem consciência, visto que, sendo consciência, esgota-se na distância e não consegue abandonar-se; e, assim, ela não é o que é enquanto intencional (BORNHEIM, 1971, p. 89).

Dado que a existência de Deus não tem implicações na nossa vida, a responsabilidade sartreana ganha destaque. Não podemos escapar da liberdade das nossas ações, muito menos da responsabilidade por elas. Portanto, para Sartre (1973, 1998), a liberdade tem um sentido de “*condenação de angústia*”, pois a nossa vida depende de nossas escolhas. Embora não possamos fugir da nossa existência, que está atrelado a como escolhemos viver, podemos mascará-lo para que não enfrentemos o fato de que o fundamento da nossa existência não é uma essência divina, mas resultado das nossas escolhas.

O que somos hoje não está, tampouco foi, predeterminado, mas é uma compilação das implicações das nossas ações. Sendo assim, **a existência humana precede a essência**, o que significa que só podemos ser compreendidos com base nas nossas ações no mundo. Portanto, como existimos a partir do que realizamos, apenas nós humanos existimos de fato, visto que os demais seres e objetos apenas são. Esse é o principal caráter existencialista de Heidegger (1988). Dito de outra forma, a vida é feita de escolhas.

O significado que damos à nossa existência é parte da liberdade da qual não podemos negar. Por conseguinte, a liberdade é incondicional. Estamos fadados a sermos livres. Por isso, na perspectiva existencialista, estamos condenados a ser pelo que fazemos, a cada instante de nossa vida, pelo conjunto das decisões e ações que adotamos no dia a dia. Somos responsáveis por tudo o que acontece conosco. Nas palavras de Sartre (1973, p. 59), “*condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre, porque uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer*”.

Na visão de Sartre (1973), a partir do momento que tomamos consciência da nossa existência, definimos o nosso modo de ser, e, assim nos projetamos para o futuro. Essa consciência de ações não se limita apenas na individualidade, dado que vivemos em coletividade, ou seja, na *pólis*. À vista disso, as nossas atitudes se refletem na coletividade. Dessa forma, a responsabilidade de nossas ações tem muito mais implicações do que imaginamos, pois toda a sociedade será afetada pelas nossas ações. Em relação à articulação da individualidade com o coletivo, Sartre postula que:

O primeiro passo do existencialismo é por todo homem na posse do que ele é de submetê-lo à responsabilidade total de sua existência. Assim, quando dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que o homem é apenas responsável pela sua estrita individualidade, mas que ele é responsável por todos os homens (SARTRE, 1973, p. 68).

Segundo os existencialistas, se delegarmos as responsabilidades de nossas atitudes à sociedade, às pessoas com quem convivemos, ou a um momento de emoção, como a raiva, a paixão, o amor, ou ao mero “*as coisas são assim porque são*”, a nossa vida se caracteriza como

inautêntica. Embora pareça pessimista o peso da nossa responsabilidade em relação às nossas escolhas, os existencialistas nos delegam a condição de sermos autônomos em relação às esferas existenciais, morais, econômicas, sociais, culturais, científicas e políticas. Assim, o futuro depende da responsabilidade dos nossos atos, posto que as nossas escolhas pela realização de nosso projeto de vida e da nossa existência cabem tão somente a nós mesmos. Como mencionado previamente, estamos totalmente dissociados de uma essência anterior à nossa existência, bem como de planos divinos.

Dessa maneira, entender o mundo pela ótica existencialista em tempos de COVID-19, em particular, é relembrar do **nosso dever frente ao mundo como construtores da realidade**. É um convite para buscar o sentido da nossa existência e, dessa maneira, atravessar este momento de pandemia, e verter esse sentimento de medo, tensão, insegurança, ameaça, vulnerabilidade e indefensabilidade em escolhas com responsabilidade que temos como humanos para, então, transformar este pedaço infectado da história deste começo de século.

### **Recurso terapêutico contra a COVID-19: responsabilidade**

Rejeitar as recomendações da Organização Mundial da Saúde (OMS), tais como o uso de máscaras em locais fechados, higiene contínua das mãos e, indubitavelmente, tomar as doses disponíveis das vacinas são, pela ótica dos existencialistas, ações no mínimo irresponsáveis. Como somos os construtores da realidade e, por isso, os responsáveis pela nossa finita existência, essas atitudes inconsequentes vão, certamente, agravar ainda mais o sentimento de insegurança, vulnerabilidade e ameaça que ainda estamos vivendo neste momento sócio-histórico particular.

Não há plano divino que vá sanar os altos índices de contaminados e de mortos em lugar algum. No mais, como não buscamos a autodestruição, como advoga Chauí (2005), e, assim, não queremos ser infectados, mas podemos ser por conta das ações irresponsáveis de outros, ou seja, os afetos passivos, o nosso corpo padece por essa força negativa. O nosso *conatus* desfalece.

**Se examinarmos essas atitudes inconsequentes sob a** ótica dos dois principais pilares filosóficos que pautam este ensaio, ou seja, o pensamento espinosiano e o existencialismo, entendemos que essas afrontas e desdém obscurecem o **nosso dever frente ao mundo como construtores da realidade para uma vida coletiva melhor, bem como** geradores dos afetos que fortalecem o nosso *conatus*.

Na conjuntura global ainda tão frágil, onde a união, a fraternidade, a solidariedade são centrais para a construção dos encontros felizes espinosianos, certas ações e falas arbitrárias e

irresponsáveis, inclusive proferidas por líderes mundiais, como também algumas cenas canhestras em oposição aos avanços científicos causam fissuras entre as nações, os poderes e a sociedade. A convulsão social se dilata. Os embates ideológicos se acirram. O nosso *conatus* esmorece.

### Considerações finais

Este ensaio objetivou discutir as possibilidades de ações contra o coronavírus, de forma responsável e, ao mesmo tempo, como este momento sócio-histórico sem precedentes poderia fortalecer – *ou não* - a nossa existência. O enfoque é refletir sobre as razões que ainda assolam a humanidade em relação à COVID-19 de modo que iluminem debates e indiquem caminhos mais sensatos e responsáveis para confrontar a referida chaga.

Pela perspectiva das principais proposições filosóficas que ancoram esta reflexão, ou seja, Espinosa (2008, 2013), Sartre (1973, 1998) e Heidegger (1988), determinadas posturas negacionistas e seus asseclas, que propõem defesas demasiadamente suscintas com escassas argumentações, algumas considerações podem ser feitas em relação aos encontros felizes e à *condenação* de escolher o nosso modo de vida.

Os reiterados testes e mais testes, recomendados pela OMS há pelo menos 2 anos atrás, bem como o isolamento social, além da higienização das mãos com álcool gel e sabão e o ato de cobrir a boca ao tossir e espirrar, e, inequivocadamente, a vacinação completa, como visto pelas perspectivas espinosiana e existencialista, são ações de responsabilidade e que possibilitam, em tese, o antígeno para a geração de afetos ativos. Como visto ao longo desses dois últimos anos, os atos de solidariedade tais como as cantorias e as atividades de entretenimento nas varandas, as calorosas manifestações de agradecimento ao contingente clínico, como também a aproximação das famílias engrossa essa lista de atitudes responsáveis e de contextos fecundos para os encontros felizes de Espinosa (2008, 2013) e, por conseguinte, a potencialização e a expansão do nosso *conatus* como seres humanos.

Contraditoriamente, o desrespeito às regras do contingenciamento da pandemia, o egoísmo das atitudes e dos discursos descabidos, sobretudo, proferidos por alguns mandatários, tal como os ataques ao progresso científico, configuram atos de irresponsabilidade. Como efeito, e pelo prisma dos existencialistas, dada a finitude da vida, possivelmente acarretarão mais pânico, segregação, embates e, infelizmente, a transmissão generalizada do coronavírus. Por conseguinte, o nosso *conatus* poderá definhar.

Retomando a perspectiva existencialista, uma vez que estamos, então, condenados à nossa existência pelo que fazemos a cada momento de nossas vidas, ancorados no conjunto das

decisões e atitudes que adotamos no dia a dia, como aludido anteriormente, as considerações acima fazem referência aos nossos deveres como seres humanos, pois somos construtores da realidade. Elas podem ser boas ou não. Não desejamos a autodestruição, já apontado por Chauí (2005) no começo deste ensaio, portanto, os atos de contenção do vírus relatados previamente podem ser circunstâncias que certamente aumentarão a nossa força de ser e atuar no mundo, sobretudo, a partir da coletividade.

Talvez, a contar com os atos de responsabilidade mencionados previamente contra o coronavírus, legitimaremos a nossa existência e a nossa força da potência do coletivo para prosseguirmos como ser humanos. Provavelmente, nossa força de viver será aumentada. Eventualmente, conviveremos com pessoas que nos encorajem. Porventura, esses encontros serão positivos para nosso bem-estar e proteção. Ocasionalmente, aprenderemos a produzir encontros felizes para posteriormente agir com alegria. Decerto, prosseguiremos na existência da trajetória humana, resistindo e expandido, frente a novas pandemias, e a outras adversidades inevitáveis, mas não apenas sobrevivendo, como postula Espinosa (2008, 2013).

Erradicar a COVID-19 dependerá indefinidamente das nossas ações individuais em prol da coletividade. Poderemos assim, talvez, transcender esta época de incertezas, e transformar essa sensação de pavor, inquietude e atemorização em ações responsáveis para ressignificar este momento sócio-histórico-cultural ímpar num grande aprendizado de solidariedade, consternação, virtude, compaixão, harmonia, bondade, humanização e amor, e, desse jeito, quiçá garantir a nossa existência terrena.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- BORNHEIM, G. Sartre: metafísica e existencialismo. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.
- CAMUS, A. O homem revoltado. 9º edição. Rio de Janeiro: Editora Record, 2011.
- CHAUÍ, M. S. Espinosa: Uma filosofia da liberdade (2a. ed.). São Paulo: Editora Moderna, 2005.
- DELEUZE, G. Espinosa e o problema de expressão. São Paulo: Editora 34, 2002ª.
- DELEUZE, G. Espinosa – filosofia prática. São Paulo: Editora Escuta, 2002b.
- ESPINOSA, B. Ética demonstrada à maneira dos geômetras. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.
- ESPINOSA, B. Ética. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008.
- HEIDEGGER, M. Ser e tempo (v. I). Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1988.
- LIBERALI, F.; MEGALE, A. Alfabetização, letramento e multiletramentos em tempos de resistência; São Paulo: Pontes, 2019.
- SARTRE, J. P. O existencialismo é um humanismo. São Paulo: Editora Abril, 1973.
- SARTRE, J. P. O ser e o nada. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1998.

## O CHOQUE E BAUDELAIRE: AS SUPOSIÇÕES DE BENJAMIN DAS SUPOSIÇÕES DE FREUD

*Paula Crespo Cerri<sup>1</sup>*

### Resumo

O presente trabalho expõe as suposições de Benjamin das suposições de Freud na obra *Alguns temas sobre Baudelaire*, e visa compreender essa associação de suposições como um método de diagnóstico e de intervenção das transformações culturais em sua produção e recepção da arte na modernidade. O que se impõe como questão inexorável para Benjamin, nesta obra supracitada, é: se há tantas mudanças nas formas de produção das artes, e o seu modo de transmissão ao longo da história ocidental, há também mudanças de percepção dessas formas de artes. Benjamin associa essas formas de produção de artes (mercadoria) e percepção das massas (público moderno) com as suposições freudianas do funcionamento do aparelho psíquico (estímulos externos e memória). O filósofo visualiza nas poesias de Baudelaire o ponto de diagnóstico e intervenção dessas associações, pois o poeta dialoga com o seu próprio tempo e exprimi na sua poesia a dualidade das artes modernas - por um lado, mais uma mercadoria do sistema capitalista, por outro, o que emerge nos fragmentos sociais desse tempo fugidio e que se eterniza como poesia. Benjamin aplica os supostos conceitos freudianos em seus questionamentos sobre as transformações de percepção e memória, vivência e experiência da modernidade no âmbito cultural, não tendo preocupação em manter rígida proximidade nas descrições e exemplificações de Freud, sobretudo nos denominados "choques", apropriando-se da imagem e alocando-a em um dos seus cenários, perscrutando cada elemento que os compõe como um arqueólogo da modernidade.

**Palavras-chave:** Walter Benjamin; Sigmund Freud; Charles Baudelaire; choque; modernidade.

## THE SHOCK AND BAUDELAIRE: BENJAMIN'S ASSUMPTIONS OF FREUD'S ASSUMPTIONS

### Abstract

The present work exposes Benjamin's assumptions of Freud's assumptions in the work "Some themes on Baudelaire", and aims to understand this association of assumptions as a method of diagnosis and intervention of cultural transformations in his production and reception of art in modernity. What imposes itself as an inexorable question for Benjamin, in this aforementioned work, is: if there are so many changes in the forms of production of the arts, and their mode of transmission throughout Western history, which accompanies and integrates the changes in society, there is also changes in perception of these arts forms. Benjamin associates these forms of art production (merchandise) and mass perception (modern public) with Freudian assumptions about the functioning of the psychic apparatus (external

---

<sup>1</sup> Formada em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Aluna especial do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (PPGFil-UFMA) e do Programa de Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM-UFRJ). Brasileira, residente em Rio de Janeiro - RJ. Email:paulacerri.ufrj@gmail.com

stimuli and memory). The philosopher visualizes in Baudelaire's poetry the point of diagnosis and intervention of these associations, as the poet dialogues with his own time and expresses in his poetry the duality of modern arts - on the one hand, another commodity of the capitalist system, on the other, what emerges in the social fragments of this fleeting time and which is eternalized as poetry. Benjamin applies the supposed Freudian concepts in his questions about the transformations of perception and memory, living and experience of modernity in the cultural sphere, not worrying about maintaining rigid proximity in Freud's descriptions and exemplifications, especially in the so-called "shocks", appropriating of the image and placing it in one of its scenarios, scrutinizing each element that composes them like an archeologist of modernity.

**Keywords:** Walter Benjamin; Sigmund Freud; Charles Baudelaire; shock; modernity.

“Quem mede o valor de uma ação segundo a intenção, a partir da qual ela aconteceu, tem em vista aí a intenção consciente: mas há em toda ação muitas intenções inconscientes; e aquilo que entra em cena no primeiro plano como ‘vontade’ e ‘finalidade’ é multiplamente interpretável e em si apenas um sintoma”.<sup>2</sup>

**Friedrich Nietzsche**

## 1 – Cenário Cultural

No período da história da filosofia denominada moderna, tempo de inovações sócio-políticas e tecnológico-científicas, é possível notar uma proposta de desenvolvimento das ideias filosóficas suscitadas pelos antigos, aliadas à luz da razão, visando o conhecimento técnico-prático do mundo como progresso social. Pois, é possível verificar na própria história da existência humana, a relação proporcional entre tempo-conhecimento-progresso, haja vista que o homem percebe através das suas próprias experiências que a aquisição do conhecimento tende a ser acumulativa e extensiva, por meio de: associações entre os objetos, repetições de fatos, cálculos descritivos dos acontecimentos, proposições dedutivas e indutivas, dentre outros. Foucault, sobre o nascimento das ciências humanas na modernidade, afirma "fazia-se do homem um objeto de conhecimento para que ele pudesse se tornar sujeito de sua própria liberdade e de sua própria existência". (FOUCAULT, 1994a, p.663)

A história da filosofia foi organizada, sistematizada e nominada pelos pensadores que compunham o período moderno, por meio de movimentos-imagéticos-contrastes sobre a antiguidade, ou seja, ao vislumbrarem e apontarem o tempo transcorrido pela antiguidade, esses pensadores reconhecem-se no seu próprio tempo, como modernos.

No que tange a esfera social é presumível a inseparabilidade da esfera política, que coordena as relações, e as transformações nesse tempo denominado moderno, sobretudo nas

---

<sup>2</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Fragmentos póstumos: volume VI. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. (*Outubro de 1885 – Janeiro de 1886*, § 1[76])



alterações das relações de instâncias de poder dos Estados: religioso, aristocrático, militar, e consequentemente pelos diversos fatos sociais, tais como: revoluções, guerras, desenvolvimentos econômicos industriais, impérios nacionais, descobrimentos científicos, obras de artes, movimentos civis; Tudo isto, evidenciava o esgotamento do primeiro plano do idealismo como ordenamento social ocidental, ou seja, uma necessidade de reagrupamento das esferas de poder para novas demandas político-sócio-econômicas. O conhecimento científico por meio de seu grande poder técnico prático tornou-se alvo de disputa do Estado, que no plano antigo de ordenamento social era tutorado pela religião e credenciado pelo Estado. Depois da visibilidade da dimensão do poder de conhecer e a sua utilidade de dominar, todas as instâncias de poder anteriores precisariam se realocar para não perder este controle. Em uma denominação histórica, sendo breve, geral, com a finalidade de visualizarmos o cenário, essa realocação das instâncias de poderes significou: a emancipação do conhecimento da tutela da religião, o fortalecimento dos Estados e conciliação interna para proteger-se ou expandir-se externamente, as implantação e solidificação dos sistemas econômicos de lucro e produção e a ressignificação e a diversificação da religião, e tudo isso em uma nova perspectiva de homem consciente de seu poder-saber.

Assim, os pensadores modernos, pós-viventes dessas turbulências seculares, sentiam-se impelidos de uma reorganização concernente com o desenvolvimento humano-social, ao mesmo tempo, sentiam-se criadores de novas idealizações. Na filosofia, foi tempo de abundância de diversos sistemas de conhecimento ora aproximando-se das ciências físico-tecnológicas, ora, aproximando-se da religião com caráter ético-prática das ações humanas, assim como, a literatura e as artes instanciaram o moderno poder cultural. Novos planos, novas demandas, novas ideologias, novas políticas, novos aparatos linguísticos e novas estruturas de organização social.

Segundo Nietzsche,

O século dezenove busca, instintivamente, teorias que lhe justifiquem a submissão fatalista ao império dos fatos. O êxito alcançado por Hegel sobre a “sentimentalidade” e sobre o idealismo romântico, deve-se ao qual já possuía de fatalista no conjunto de seu pensamento, à fé na razão superior de que dispõe aquele que triunfa, à justificação do “Estado” verdadeiro (em lugar da “humanidade”, etc.). (NIETZSCHE, 2007, p.108)

Além disso,

Até hoje não conheci nada mais estranho e distanciado de mim do que toda a casta, europeia ou americana, dos “libres penseurs”. Entre mim e eles – incorrigíveis cabeças de vento, palhaços das “ideias modernas”-, há um abismo mais profundo do que o que porventura existe entre eles e qualquer outro dos seus adversários. Também estes pretendem, a seu modo, “melhorar a humanidade” à sua imagem. Declarariam guerra de morte ao que eu sou se pudessem compreender o que eu quero; acreditam todos, ainda, no “Ideal”... Eu sou o primeiro imoralista. (NIETZSCHE, 2016, p.83)

Para Nietzsche, é evidente que alguns filósofos, desde a antiguidade, contribuem com seus sistemas teóricos concernentes a prática de submissão das massas aos poderes vigentes garantidos pela moral. E ainda, os auto-intitulados livres pensadores modernos produziram uma "segunda edição do idealismo" - pano de fundo e cenário de toda encenação de dominação sistêmica moderna, adaptada, aperfeiçoada, e reorganizada para atender as novas demandas. Novo plano catastrófico ocidental repaginado para o homem social global. Catastrófico a nível cultural-existencial.

Sobre esse idealismo moderno, segundo Foucault:

Sob formas diferentes, esse tema representou um papel constante desde o século XIX: proteger, contra todas as descentralizações, a soberania do sujeito e as figuras gêmeas da antropologia e do humanismo. Contra a descentralização operada por Marx - pela análise histórica das relações de produção, das determinações econômicas e da luta de classes - ele deu lugar, no final do século XIX, à procura de uma história global em que todas as diferenças de uma sociedade poderiam ser conduzidas a uma forma única, à organização de uma visão do mundo, ao estabelecimento de um sistema de valores, a um tipo coerente de civilização. À descentralização operada pela genealogia nietzschiana, o tema opôs a busca de um fundamento originário que fizesse da racionalidade o *telos* da humanidade e que prendesse a história do pensamento à salvaguarda dessa racionalidade, à manutenção dessa teleologia e à volta, sempre necessária, a este fundamento (FOUCAULT, 2008 p.14).

Nietzsche contemplou por meio de estudos a cultura antiga, e viveu, em seu tempo, o resultado de degenerescência cultural de outrora. Tempo cronológico degenerado ao que ele quimericamente vivia, com potencial alcance de degradação cultural, denominada por ele, de tempo dos últimos homens. Efeito de uma degeneração cultural de um tempo, já degenerado culturalmente. "A racionalidade mais elevada é um estado frio, claro, que está longe de proporcionar aquele sentimento de prazer que toda espécie de embriaguez traz consigo" (NIETZSCHE, 2008, p. 235 §434).

Em outra passagem, queixa-se:

Inteligência, clareza, dureza e logicidade como armas contra a selvageria das pulsões. As últimas têm de ser perigosas e ameaçar com a derrocada: caso contrário, não há sentido em desenvolver a inteligência até essa tirania. Fazer da inteligência uma tirania: - mas, para tanto, as pulsões têm de ser tiranas. Este é o problema. – Era muito oportuno, então. Razão [Vernunft] tornou-se = virtude = felicidade (NIETZSCHE, 2008, p. 234 §433).

Neste cenário cultural de um tempo já denunciado pelo filósofo, genealogista moral e estético, Nietzsche, os escritos de Walter Benjamin fazem morada. Se as transformações estéticas, nesse panorama, eram observadas apenas como efeito das mudanças nas ações políticas, nos escritos de Benjamin tornaram-se sintomas para investigação de um diagnóstico e possibilidade de ações, causando e recebendo efeito em reação.

Benjamin propõe uma "arqueologia da modernidade"<sup>3</sup>, e diferentemente do autor de Zaratustra que denunciou a crescente degenerescência póstuma da arte, viu nas obras artísticas elementos e movimentos constituintes da estrutura social uma abertura para compreensão do centro estrutural do seu tempo, assim como, nos próprios elementos resultantes, aparentes, ponto de alteração deste centro.

O ensaio sobre A obra de arte na época de sua Reprodutibilidade técnica, notadamente pode ser lido não só como a descrição do fim de uma idade estética, mas também como a tentativa de uma estética positiva da distração (Zerstreuung), portanto de um outro tipo de percepção (aisthêsis) que o do recolhimento cultural e cultural, uma percepção ao mesmo tempo difusa e perspicaz que caracterizaria o grande público de cinema, segundo Benjamin.(GAGNEBIN, 1994).

Benjamin perscrutará todo vasto campo cultural e semelhante aos métodos de Marx, que discorreu sobre a história, intencionalmente, sobre os processos históricos de acumulação de mercadorias para compreensão do capital, aquele discorrerá sobre as formas de produção e percepção artísticas para compressão do seu tempo.

Dentre várias análises e escritos filosóficos de Benjamin, nos concentraremos, neste artigo, aos pensamentos oriundos de seu "encontro" com Baudelaire, seus poemas compõem uma grande representação das vicissitudes da arte moderna, o poeta compõe sua poesia de modo a imprimir o seu espírito no tempo em choque com o espírito do tempo moderno. Afinal, nas palavras de J.M.Gagnebin:

Essa morte do sujeito clássico e essa desintegração dos objetos é que explicam o ressurgimento da alegoria, na época moderna, em um autor como Baudelaire. Benjamin vê no capitalismo moderno a consumação dessa destruição. Não há mais sujeito soberano num mundo em que as leis do mercado regem a vida de cada um, mesmo daquele que parecia escapar: o poeta. Baudelaire se apercebe de que é obrigado a vender seus poemas como se fosse uma mercadoria qualquer, mas ao mesmo tempo recusa-se ser apenas um produtor de mercadorias. Sua grandeza consiste, de acordo com Benjamin, em haver tematizado essa transformação de todo objeto em mercadoria, inclusive da poesia, no próprio interior do poema. Situa-se aí a fonte de sua intenção alegórica: 'A visão alegórica funda-se sempre sobre a desvalorização do mundo aparente. A desvalorização específica que representa a mercadoria é a base da intenção alegórica em Baudelaire' diz Benjamin em suas notas referentes aos ensaios sobre o poeta (GAGNEBIN, 1993, p. 44 e 45).

## 2 Baudelaire e a Modernidade

*"Baudelaire apresentava-se desde o início perante o público com um código próprio, com regras e tabus próprios."*<sup>4</sup>

**Walter Benjamin**

<sup>3</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. História e narração em Walter Benjamin. São Paulo: Perspectiva: FAPESP: Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.- (Coleção estudos:142) Cap. 3 - Não Contar Mais? - p.63.

<sup>4</sup> BENJAMIN, Walter. A modernidade e os modernos. Trad. Heindrun Krieger Mendes da Silva, Arlete de Brito e Tania Jatobá. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000. (Biblioteca Tempo Universitário -41) p.7

*"Que atleta! que arena! e que armas: ele o mundo e sua verborreia"*<sup>5</sup>

**Honoré de Balzac**

*"O trabalho poético se parecia em Baudelaire com um esforço físico"*<sup>6</sup>

**Gustave Kahn**

Benjamin afirma: "A modernidade se tornou um papel que talvez só pudesse ser desempenhado pelo próprio Baudelaire" (BENJAMIN, 1989, p.156). A arte de Baudelaire serviu a Benjamin em sua "arqueologia da modernidade" como os sonhos serviram a Freud em suas descobertas sobre o inconsciente, e também, como serviu a mercadoria, com seus meios de produção e acumulação, a compreensão do capitalismo por Marx. Ou seja, um único objeto de tamanha complexidade que contempla os múltiplos efeitos e suas múltiplas causas de um determinado campo a ser estudado.

É possível notar o caminho dual que perfazem esses objetos, se são elementos essenciais do seu centro estrutural, também se fazem, por inversão, meios de se chegar ao seu centro e transformá-lo. A Mercadoria tanto serve ao Capital como nos revela seu centro, suas fragilidades, sua essência, seu ponto de abertura para possibilidade de transformação; Os sonhos servem ao inconsciente, e abrem um ponto de abertura para a prática psicanalista de transferência, e as artes de Baudelaire revelam o seu tempo histórico-político, assim como age como ponto de reflexão para transformá-lo.

Baudelaire descrevendo o comportamento de Constantine Guy<sup>7</sup>, também se revela, assim como Nietzsche com seu Zarathustra. No capítulo intitulado "a modernidade" inicia sua descrição do homem "solitário dotado de uma imaginação ativa, sempre viajando através do grande deserto de homens, tem um objetivo mais elevado do que o de um simples flâneur, um objetivo mais geral, diverso do prazer efêmero da circunstância" (BAUDELAIRE, 1996, p.25), e quando se pergunta o que este homem procura, responde na dimensão filosófica estética de Benjamin em sua arqueologia, nas palavras de Baudelaire:

- "Ele busca esse algo, ao qual se permitirá chamar de Modernidade; pois não me ocorre melhor palavra para exprimir a ideia em questão. Trata-se, para ele, de tirar da moda o que este pode conter de poético no histórico, **de extrair o eterno do transitório** (grifo nosso)". (Idem, *ibidem*, p.25)

<sup>5</sup> BALZAC, Honoré de. "L'illustre Gaudissart". Paris, Ed. Calmann Lévy, 1892 in BENJAMIN, Walter. A modernidade e os modernos. Trad. Heindrun Krieger Mendes da Silva, Arlete de Brito e Tania Jatobá. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000. (Biblioteca Tempo Universitário -41) p.12

<sup>6</sup> Idem. *Ibidem* p.7

<sup>7</sup> Artista plástico e escritor muito estimado por Baudelaire que ambicionava manter-se no anonimato e a aparece no "Sobre a modernidade" de Baudelaire por meio da abreviação C.G.

Segundo Baudelaire, a arte possui esse aspecto dual do Belo, uma dupla dimensão: Constituída por um elemento eterno - invariável, fixo de natureza -, e de um elemento móvel - circunstancial, relativo, combinadamente a moda, a época, a moral, a paixão, de natureza humana, que nos adapta ao primeiro. "A dualidade da arte é uma consequência fatal da dualidade do homem. Considerem, se isso lhes apraz, a parte eternamente subsistente como a alma da arte, e o elemento variável como seu corpo". (Idem, *ibidem*, p.11)

Para o poeta, esta dualidade está concatenada com a conjectura do seu próprio tempo, "A Modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável" (Idem, *ibidem*, p.26). Se a arte na modernidade perde seu aspecto santificado, de contemplação da obra em forma de culto - "O pensamento volta continuamente ao princípio, regressa com minúcia à própria coisa. Este infatigável movimento de respiração é o modo de ser específico da contemplação."<sup>8</sup> -, que possuía em tempos anteriores, obra do homem que se revelava em semelhança com Deus, o poder de criar coisas belas; e passa a ser vista simplesmente como mais uma mercadoria, em produção seriada, visando lucro, transitória, substituível em seu aspecto material. Ao mesmo tempo, por outro lado, seu aspecto espiritual revela e expressa o sentir humano do seu tempo, ao emergir, saltar e salvaguardar o eterno do transitório.

O arqueólogo da modernidade, que estudou "filosofia, e também literatura alemã e psicologia, nas Universidades de Friburgo em Breisgau, Munique e Berlim."<sup>9</sup>(BENJAMIN, 2011, p.9), alocou suposições Freudianas ao poeta Baudelaire, que representava um ponto dual estranho e integrado na multidão: solitário e agregado, múltiplo e uno, constituinte da massa amorfa e ponto estranho/de alteração, mais um produto e diferente em sua produção. E então, por seu caráter dual, por excelência (espiritual e material), poderia ser ferramenta de diagnóstico, solidificando o que desmanchava no ar, e concomitantemente tornando-se um ponto de transmutação das novas formas de recepção da arte e da sociedade moderna como um todo; Ou seja, a possibilidade que Benjamin vislumbrou na arte, encontrou em Baudelaire o representante ideal.

"Em Baudelaire, a massa é de tal forma intrínseca que em vão buscamos nele sua descrição. (...) 'interessa mais imprimir a imagem na memória, do que enfeitá-la e cobri-la' "<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> BENJAMIN, 2011, p.9

<sup>9</sup> Curriculum Vitae, Dr Walter Benjamin.

<sup>10</sup> Paul Desjardins, Poètes contemporains in BENJAMIN, Walter. Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo. Trad. José Martins Barbosa, Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989. - (Obras escolhidas;v.3) p. 116

É em relação a esse interesse de atribuir à memória a antiga disposição às experiências poéticas, que se tinha com as artes de outrora, que se chega a Freud.

### 3 Suposições Freudianas acerca do funcionamento do aparelho psíquico

"São estas as principais características do ego: em consequência da conexão pré-estabelecida entre a percepção sensorial e a ação muscular, o ego tem sob seu comando o movimento voluntário. Ele tem a tarefa da autopreservação. Com referência aos acontecimentos externos, desempenha essa missão dando-se conta dos estímulos, armazenando experiências sobre eles (na memória), evitando estímulos excessivamente intensos (mediante a fuga), lidando com os estímulos moderados (através da adaptação) e, finalmente, aprendendo a produzir modificações convenientes no mundo externo, em seu próprio benefício (através da atividade)."<sup>11</sup>

Sigmund Freud

Iremos expor a essência das suposições freudianas sobre o funcionamento de um aparelho psíquico, topológico, esboçada inicialmente pelo seu texto *O projeto*, texto sem intenções de publicação, reapresentada na obra *Interpretação dos sonhos, Além do princípio de prazer*, dentre outras, a fim de elucidar a associação dessas suposições, manuseadas e aplicadas por Benjamin.

A obra citada por Benjamin, nessa associação de supostos conceitos, foi *Além do Princípio de prazer*, obra que retoma a dimensão descrita do aparelho psíquico de forma mais sucinta para integrá-la com novas observações da prática psicanalítica e seus avanços, como por ex., a repetição das vivências dos traumas causados pelas guerras aos militares sobreviventes. Pois, o êxito da psicanálise será não dispensar hipóteses como ideias que surgem impelidas pelas observações vividas e atualizá-las na no próprio processo clínico-prático.

Assim, redimensionando o caráter pulsional de energia, do aparelho psíquico, não apenas advindas dos princípios de prazer e realidade (que trabalha conjuntamente ao princípio de prazer), mas também acrescentando as pulsões de morte, advindas de outro princípio, um princípio além do princípio de prazer.

Essa descrição se dá de modo topográfico, ou seja, concede ao máximo possível descrições entre instâncias psíquicas e suas relações pulsionais, sem que pretenda localizá-las anatomicamente na estrutura fisiológica do corpo humano.

Elucidemos a construção dessa estrutura topográfica nomeada de **Aparelho Psíquico** que acomodaria essas atividades mentais complexas, proposta por Freud, pela explicitação de seus componentes, a seguir, em forma de tópicos:

---

<sup>11</sup> Sigmund Freud em Esboço de Psicanálise (1940) - Parte I - A mente e o seu funcionamento - Cap. I - O Aparelho Psíquico em FREUD, Sigmund. Coleção os pensadores - Esboço de Psicanálise. Trad. Durval Marcondes...(et al.). São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.200.

**Direção e componentes** – O aparelho psíquico possui uma direção à medida que toda atividade psíquica parte de estímulos internos (constantes e advindas do próprio organismo) ou externos (recepções aos esporádicos objetos, externo ao organismo) e termina em inervações. Portanto, o aparelho é composto por uma extremidade sensível e uma extremidade motora. Freud irá trazer a noção de **Regressão**, ou seja, a inversão dessa direção do aparelho psíquico, onde o circuito energético dos sonhos, alucinações, estaria invertido – partindo dos traços mnemônicos localizados no inconsciente para a direção da primeira extremidade sensível das percepções. Segundo o autor, pela diminuição sensória de captar estímulos externos, a via direcional excitatória tornar-se-ia contrária, aumentando a capacidade sensória de captar estímulos internos.

**Reizschutz (filtro de proteção de estímulos)** - “Condições para a recepção de estímulos, a proteção contra estímulos é tarefa quase mais importante do que a recepção de estímulos” (FREUD, 2010c, p. 189).

**Aparelho reflexo** – O aparelho psíquico é construído como aparelho reflexo, ou seja, reflete/reage aos estímulos/ quantum de força investida /pulsões/ desejos do ser. Primariamente com intencionalidade de conter e afastar os diversos impulsos oriundos de fora e em adaptabilidade às exigências da vida o aparelho se desenvolveu para abranger as necessidades internas e contínuas do indivíduo.

**Consciente** - Em localização topográfica-funcional, este sistema está ao lado do pré-consciente, na extremidade sensível das percepções e volta-se também ao recebimento dos elementos filtrados e trazidos do sistema Pré-consciente, tendo assim duas superfícies sensoriais: uma voltada para as percepções externas e outra interna, para os processos de pensamento pré-consciente via ligações excitatórias aos sistemas mnemônicos do signo linguísticos e dentre outras associações excitatórias, advindas de outras instâncias, e reorganizadas pelo sistema pré-consciente.

**Traço Mnemônico** – Das percepções recepcionadas pela extremidade sensível do aparelho retemos um traço, designamos de Traço Mnemônico por sua capacidade de ligação dada pela função da memória.

**Memória** – Componente da estrutura responsável por acomodar os estímulos momentaneamente recepcionados pela extremidade sensível em traço duradouro. Esse componente faz associações e correlações com as outras instâncias psíquicas por meio de investimentos de desejos. Freud desenvolve a coerente ideia que o componente estrutural para recepcionar os estímulos não poderia ser o mesmo responsável por guardar esses estímulos

recepcionados, pois o ato de recepcionar os estímulos tornaria se prejudicado com acúmulos de recepcionamentos.

**Pré-Consciente (Pcs)** – Em localização topográfica-funcional, este sistema de motilidade voluntária, se encontraria como último dos sistemas na extremidade motora com capacidade de excitabilidade aos traços para chegarem ao sistema consciente após controlar os excessos excitatórios e preparar esse conteúdo latente de modo já filtrado para beneficiar o indivíduo durante sua manifestação, no sistema consciente.

**Inconsciente (Ics)** - Em localização topográfica-funcional, este sistema está por trás do sistema supracitado (Pré-consciente), pois seus elementos ao refletir uma excitabilidade só poderão ter acesso ao Sistema Consciente ao passar primeiramente pelo sistema Pré-consciente a fim de submeter seus conteúdos a filtragem e modificação. Instância composta por traços mnemônicos, representações, esquecimentos, sintomas, lapsos, pensamentos, local de fonte de desejos sempre alerta e por meio dessa energia ligar-se e apropriar-se de círculos de pensamentos no pré-consciente a fim de alcançar sua meta por meio de representação.

**Transferências** - é um investimento de energia empregado em determinado elemento ordenado ou dela retirado, de modo que a estrutura psíquica cai sob o domínio de uma instância ou dela se subtrai em um processo dinâmico entre essas estruturas.

**Pulsão** – Fonte energética do indivíduo, fonte somática constante de excitação, reagente aos agentes externos e propulsora de processos internos. A meta de toda pulsão é a satisfação, é sempre ativa e elege um objeto para sua satisfação. O princípio de realidade "sem desistir do propósito de uma obtenção final de prazer, exige e estabelece, no entanto, o adiamento da satisfação, a renúncia às diversas possibilidades dessa satisfação e tolerância temporária do desprazer pelo longo desvio para chegar ao prazer" (FREUD, 1978, p.66).

**O recalamento ou repressão** age no controle desses excessos de estímulos de desejo a fim de proteger o organismo, por meio dos pares consciente-recalque, prazer-realidade.

"O princípio de prazer na vida anímica também encontra sua expressão na suposição de que haveria um empenho do aparelho psíquico em manter a quantidade de excitação nele presente tão baixa quanto possível, ou pelo menos constante" (FREUD, 2020, p.63).

Destarte, é preciso lembrar que a divisão dessas estruturas no **aparelho psíquico** é apenas subjetiva, não espacial, relacional, pois o sistema é integrado por forças excitatórias dinâmicas que associa os elementos dessas instâncias que compõe o aparelho psíquico continuamente para o percurso existencial do indivíduo. É a administração do mantimento do quantum de energia necessário para o organismo permanecer prazerosamente em equilíbrio homeostático. Desse modo, designamos todo esse constructo psíquico como um estudo de



metapsicologia, ou seja, o aparato que ocorre para além do visível de desejos, percepção, pensamentos e ações do comportamento humano.

**Choque** - Estímulos externos suficientemente intensos para romper a barreira de proteção.

**Angústia** - "designa um certo estado tal como o de expectativa do perigo e preparação para ele, mesmo que este seja desconhecido". Freud acrescenta: "Não acredito que a angústia possa gerar uma neurose traumática; na angústia há algo que protege contra o terror e, portanto, também contra a neurose do terror". (FREUD, 2020, p.71)

**Temor** - "requer um objeto determinado que se teme" (Idem, *Ibidem*, p.73)

**Terror** - "estado em que se entra quando se corre em perigo, sem que se esteja preparado para ele, acentuando o fator surpresa". (Idem, *Ibidem*, p.73)

"Segundo Freud, sonhos dessa natureza 'procuram recuperar o domínio sobre o estímulo, desenvolvendo a angústia cuja omissão se tornou a causa da neurose traumática'"<sup>12</sup>. (FREUD apud BENJAMIN, 1989, p.109)

#### 4 Benjamin e Freud: O choque em Baudelaire

Benjamin em seu texto "Sobre alguns temas em Baudelaire" inicia seus questionamentos sobre mudanças na forma da nossa percepção das artes, afirmando que "as condições de recepção para a poesia lírica tornaram-se mais pobres" e "poder-se-ia atribuir ao fato de que a experiência dos leitores tenha se transformado em sua estrutura" e ressalta ainda que esta conjectura será talvez aprovada, mas encontrará dificuldades para definir esta transformação. (BENJAMIN, 2000, p.38)

Ao tentar definir essas mudanças na experiência dos leitores, ele perpassa as especulações das chamadas "filosofia da vida", que tentam distinguir a "verdadeira" experiência da simples vivência controlada e desnaturalizada das massas civilizadas, e utiliza-se das obras de Bergson, Proust e Freud (que iremos nos deter), a fim de fazer associações especulativas sobre essa temática.

Benjamin tinha a sapiência que se as formas de produção de arte mudaram tanto, dialeticamente, as formas de percepção da arte pela sociedade moderna também estariam alteradas. E para melhor compreensão dessas mudanças, remonta a Freud, em Além do princípio do prazer, pela correlação que este faz entre a memória e a consciência. Observa-se ainda, que o filósofo apresenta as formulações como hipóteses e avisa aos seus leitores que suas

---

<sup>12</sup> Freud, op. cit., p. 32 in BENJAMIN, Walter.

reflexões incitadas por estas não pretendem demonstrá-las, e se limitariam apenas a experimentação de nexos entre as suposições de Freud e as suas.

Dentre todo o percurso de pensamento experimental que Freud apresenta na obra "Além do princípio de prazer", duas suposições são fundamentais para apropriação feita por Baudelaire: 1- A consciência possui a capacidade perceptiva de receber estímulos externos, assim este local não poderia ser o local de armazenamento (memória), pois após crescente acumulação de estímulos prejudicaria a capacidade e o bom funcionamento em receber estímulos, propondo assim que a memória armazenaria os dados no inconsciente; 2 - A recepção dos estímulos externos possivelmente é realizada através de um filtro protetor de estímulos, uma quantidade de estímulos controlada e que não ultrapasse o limiar de energia para o bom funcionamento do aparelho psíquico e sua proteção. Quando os estímulos captados são intensos e prejudicam a barreira de proteção, causam a vivência do choque.

Conforme ilustra o trecho abaixo, citado por Benjamin:

Segundo Freud, a função de acumular 'traços permanentes como fundamento da memória' em processos estimuladores está reservada a 'outros sistemas', que devem ser entendidos como diversos da consciência. Ainda segundo Freud, o consciente como tal não registraria absolutamente nenhum traço mnemônico. Teria, isto sim, outra função importante, a de agir como proteção contra estímulos. 'Para o organismo vivo, proteger-se contra os estímulos é uma função quase mais importante do que recebê-los; o organismo está dotado de reservas de energia próprias e, acima de tudo, deve estar empenhado em preservar as formas específicas de conversão de energia nele operantes contra a influência uniformizante e, por conseguinte, destrutiva das imensas energias ativas no exterior.' A ameaça destas energias se faz sentir através de choques. Quanto mais corrente se tornar o registro desses choques no consciente, tanto menos se deverá esperar deles um efeito traumático. A teoria psicanalítica procura 'entender...' a natureza do choque traumático '... a partir do rompimento da proteção contra o estímulo'. Segundo essa teoria, o sobressalto tem 'seu significado' na 'falta de predisposição para a angústia' "(BENJAMIN, 1989, p. 109).

Benjamin, ao ler essa obra, conseguiu transportá-la para seus questionamentos sobre as mudanças nos modos de produção de arte e sua recepção, sobretudo a percepção espaço-temporal, com as novas tecnologias, época da reprodutibilidade técnica. Quando Freud propõe o sistema consciente como o local de percepção de estímulos externos, e que este possui uma barreira protetora para proteção de demasiados estímulos, permitindo apenas uma pequena prova do mundo externo, torna claro para Benjamin, as mudanças na experiência poética com a arte na modernidade, e o porquê desta estar empobrecida.

Em um tempo que os meios de transporte mudaram muito, alterando as paisagens em grande velocidade, o cinema com suas cenas em movimento contínuo, onde os estímulos não cessam de chegar, por exemplo, a consciência com sua barreira contra estímulos, se coloca em

prontidão e alerta para proteção, e assim, os dados sensórios se esvaecem, desmancham no ar das vivências, não se transformam em memória, conteúdos de uma experiência.

"A recepção do choque é atenuada por meio de um treinamento no controle dos estímulos, para o qual tanto o sonho quanto a lembrança podem ser empregados, em caso de necessidade. Via de regra, no entanto, este treinamento - assim supõe Freud - cabe ao consciente desperto, que teria sua sede em uma camada do córtex cerebral, a tal ponto queimada pela ação dos estímulos que proporcionaria 'à sua recepção as condições adequadas'. O fato de o choque ser assim amortecido e aparado pelo consciente emprestaria ao evento que o provoca o caráter de experiência vivida em sentido restrito. E, incorporando imediatamente este evento ao acervo das lembranças conscientes, o tornaria estéril para a experiência poética" (BENJAMIN, 1989 p.110)

Segundo Rouanet, "a instância psíquica encarregada de captar e absorver o choque passa a predominar sobre as instâncias encarregadas de armazenar as impressões na memória" (ROUANET, 1990, pp. 47-48).

A poesia de Baudelaire entra em cena pela sua capacidade de resistir aos choques, abrir espaço na multidão e expressar na experiência do papel toda vivência que sente. Baudelaire faz do choque imagem, ao mesmo tempo, que é imagem do choque.

Através da sua poesia, oferece às massas ("não se pode pensar em nenhuma classe, em nenhuma forma de coletivo estruturado. Não se trata de outra coisa senão de uma multidão amorfa de passantes, de simples pessoas nas ruas") (BENJAMIN, 1989, p.113), a oportunidade de reviverem e sentirem os choques até se tornarem angustiados, ou seja, preparados para o temor. "Uma poesia assim permitiria supor um alto grau de conscientização;" (BENJAMIN, 1989, p.110).

Essa conscientização via Baudelaire, consistia na criação de sua arte resistir a ser simulacro ou anacronismo da antiguidade, sem que aceitasse a experiência em branco na modernidade, sua arte seria uma futura antiguidade, imprimindo o estilo que quisesse no espaço em branco, desafiando as vivências, como um esgrimista, a se tornarem experiência.

A produção poética de Baudelaire está associada a uma missão. Ele entreviu espaços vazios nos quais inseriu sua poesia. Sua obra não só se permite caracterizar como histórica, da mesma forma que qualquer outra, mas também pretendia ser e se entendia como tal."  
(BENJAMIN, 1989)

Benjamin se apropria da dicotomia suposta por Freud entre memória e consciência e instancia uma distinção entre "Erfahrung" (experiência) e "Erlebnis" (vivência). "Para o ensaísta, a memória apta à guardar traços duradouros está relacionada à Erfahrung, enquanto que a consciência liga-se à Erlebnis, estando, assim, preparada para lidar com os estímulos da modernidade. Isto introduz uma nova sensibilidade, balizada pela onipresença das situações de choque." (WARMILING; VERAS, 2017, p.43-61) .

"Quanto maior é a participação do fator do choque em cada uma das impressões, tanto mais constante deve ser a presença do consciente no interesse em proteger contra os estímulos; quanto maior for o êxito com que ele operar, tanto menos essas impressões serão incorporadas à experiência, e tanto mais corresponderão ao conceito de vivência" (BENJAMIN, 1989, p.111).

Baudelaire em seus escritos intitulado *Sobre a modernidade* ao demonstrar sua admiração por Constantin Guy compara ainda sua percepção do mundo com o espanto da criança, dirigindo-se ao leitor, ele exclama: "considere-o também como um homem- criança, como um homem dominado a cada minuto pelo gênio da infância, ou seja, um gênio para o qual nenhum aspecto da vida é indiferente". (BAUDELAIRE, 1996, p.20), concernente a isso, nos diz Freud: "Vemos que as crianças repetem na brincadeira tudo aquilo que lhes causou forte impressão em sua vida, que ao fazê-lo ab-reagem à intensidade da impressão e tornam-se, por assim dizer, senhoras da situação" (FREUD, 2020, p.83).

O poeta faz com a sua poesia o mesmo que a criança, observada por Freud, em sua brincadeira de FORT-DA (aparecer-desaparecer) com o carretel de linha: Uma grande realização cultural da renúncia pulsional. A criança ao consentir, sem oposição, que a mãe fosse embora, o poeta ao consentir a perda da sua auréola<sup>13</sup>. A criança estava passiva, e com o domínio da brincadeira (aparecer-desaparecer) se torna ativa nesta vivência de perda, assim como o poeta Baudelaire em seus versos, "colocou-se em um papel ativo, repetindo-a como versos, embora a tal vivência tenha sido desprazerosa".<sup>14</sup>

Na dedicatória da coletânea a Arsène Houssaye, redator-chefe da Presse, ele diz: 'Quem dentre nós já não terá sonhado, em dias de ambição, com a maravilha de uma prosa poética? Deveria ser musical, mas sem ritmo ou rima, bastante flexível e resistente para se adaptar às emoções líricas da alma, às ondulações do devaneio, aos choques da consciência. Este ideal, que se pode tornar idéia fixa, se apossará, sobretudo, daquele que, nas cidades gigantescas, está afeito à tramas de suas inúmeras relações entrecortantes' (BENJAMIN, 1989, p.113).

## 5 Considerações finais

É inexorável constatarmos o êxito desta associação das suposições de Benjamin sobre as suposições de Freud, salvaguardando as particularidades de suas aplicações em diferentes âmbitos: Prática Clínica-Psicanalítica e Práticas Culturais na modernidade. Sabemos que Benjamin não tentou aprofundar sobre os desdobramentos em termos psicológicos em relação ao que Freud considerava como efetivamente um evento traumático e eventos de choques, o quantum de nível de força de energia de um estímulo para poder relacionar com as mudanças das formas de percepção da arte. O pensador se apropriou dos supostos conceitos Freudianos

<sup>13</sup> Alusão ao poema de Baudelaire que diz que o poeta perdeu sua auréola, seu aspecto santificado na modernidade, tornando-se assim mais um entre os homens.

<sup>14</sup> Trecho que FREUD utiliza para falar da criança, foi alterado o vocábulo "brincadeira" por "versos" para falar de Baudelaire.

utilizando-os no que poderia auxiliá-lo como diagnóstico e intervenção na sociedade moderna. Benjamin “desenvolve a teoria freudiana sobre a correlação entre memória e consciência, na perspectiva de uma crítica da cultura” (ROUANET, 1990, p. 44).

Quando pensamos de onde poderia ter surgido a ideia para Benjamin desta associação, de novo poderíamos recorrer a Freud, em suas suposições sobre o Chiste, a própria linguagem em seu aspecto de signo e não significado, haja vista que nas nossas poucas citações de Baudelaire, apareceu a palavra "consciente", "choque". Talvez, em meio essas leituras de Baudelaire, Benjamin, por esses signos, tenha tido a rememoração das suas leituras de Freud. Seriam apenas suposições de ondem partiu essas suposições das suposições.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- BAUDELAIRE, C. As flores do mal. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- BAUDELAIRE, Charles. Pequenos poemas em prosa. Trad. Aurélio Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1966.
- BAUDELAIRE, Charles. Sobre a modernidade: o pintor da vida moderna. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. - (Coleção Leitura).
- BENJAMIN, W. Sobre Alguns Temas em Baudelaire. In: BENJAMIN, W. Obras Escolhidas III: Charles Baudelaire Um Lírico no Auge do Capitalismo. São Paulo: Editora Brasiliense, 2010.
- BENJAMIN, Walter. A modernidade e os modernos. Trad. Heindrun Krieger Mendes da Silva, Arlete de Brito e Tania Jatobá. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000. (Biblioteca Tempo Universitário -41)
- BENJAMIN, Walter. Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo. Trad. José Martins Barbosa, Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989. - (Obras escolhidas;v.3)
- BENJAMIN, WALTER. Origem do drama trágico alemão. Trad. João Barrento. 2º ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011
- XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX, 2020
- FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- FREUD, Sigmund. Coleção os pensadores - Esboço de Psicanálise. Trad. Durval Marcondes...(et al.). São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- FREUD, S. (1911). Formulações Sobre os Dois Princípios do Funcionamento Psíquico. In: FREUD, S. Observações Psicanalíticas Sobre um Caso Relatado em Autobiografia (“O Caso Schreber”), Artigos Sobre Técnica e Outros Textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.
- FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos. (1900) Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- \_\_\_\_\_. (1914). Introdução ao Narcisismo. In: FREUD, S. Introdução ao Narcisismo, Ensaios de Metapsicologia e Outros Textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. 12 v. \_\_\_\_\_. (1920). Além do Princípio do Prazer. In: FREUD, S. História de uma Neurose Infantil (“o Homem dos Lobos”), Além do Princípio do Prazer e Outros Textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FOUCAULT, Michel. A arqueologia do saber. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. , -7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

- FOUCAULT, Michel. A verdade e as formas jurídicas. Trad. Eduardo Jardim e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Nau, 2013.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Walter Benjamin os cacos da história. Trad. Sônia Salzstein. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993. (Tudo é história 147)
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. História e narração em Walter Benjamin. São Paulo: Perspectiva: FAPESP: Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.- (Coleção estudos:142)
- GARCIA-ROZA, L. A. Freud e o inconsciente. Rio de Janeiro: Zahar, 2014a. \_\_\_\_\_. Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução a teoria das pulsões. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1986
- MARX, K. 18 de Brumário de Luis Bonaparte. In: MARX, K. Manuscritos econômicos filosóficos e outros textos escolhidos. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores)
- ROUANET, S. P. Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990
- ROUDINESCO, E.; PLON, M. Dicionário de psicanálise. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.
- BORNHEIM, Gerd. Filosofia e Poesia. Matraca – vol.1 nº 0 – Rio de Janeiro: UERJ/IFL, 1986.
- BORNHEIM, Gerd. O Pensamento filosófico em bases existenciais. Porto Alegre: Editora Globo, 1970.
- CANDIOTTO, César. Foucault e a crítica da verdade. 2ªed. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2013. - (Coleção Estudos Foucaultianos)
- DERRIDA, Jacques. A escritura e a diferença. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Introdução à história da filosofia. (Col. Os Pensadores). Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- LIPSON, Leslie. Os grandes problemas da ciência política. Trad. Thomaz Newlands Neto. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- MACHADO, Roberto. Nietzsche e a verdade. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- MARCUSE, Herbert. Eros e Civilização – Uma crítica Filosófica ao pensamento de Freud. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968
- NIETZSCHE, Friedrich. Sabedoria para depois de amanhã (seleção de fragmentos póstumos por Heinz Friedrich) Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo. Trad. J.Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. A vontade de poder. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. A filosofia na era trágica dos gregos. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2011

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. A gaia ciência. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Fragmentos póstumos: volume VI. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

WARMILING, D. L.; VERAS, T. J. S. Choque & modernidade: Benjamin às voltas com Freud. *Kínesis*, Vol. IX, n° 21, Dezembro 2017, p.43-61



## Contexto, escritura e política: *uma leitura des-constructivista*

Nathan Braga Fontoura<sup>1</sup>

### Resumo

O presente texto tem um duplo propósito: primeiramente, ele pretende apresentar, em linhas gerais, a maneira estratégica pela qual o filósofo Jacques Derrida compreende e discute a noção de linguagem, ou melhor, de escritura (*écriture*), em especial aquela apresentada nas primeiras páginas da *Gramatologia*; então, como consequência deste entendimento inicial, tenta explorar a possibilidade da desconstrução do conceito tradicional de contexto bem como as suas implicações políticas.

**Palavras-chave:** Contexto; Desconstrução; Escritura.

### Abstract

The present paper has a dual purpose: at, first, it intends to present, in general lines, the strategic way by which philosopher Jacques Derrida comprehends and discusses the notion of language, or rather writing (*écriture*), especially that one presented in the first pages of *Of Grammatology*; then, as consequence of that initial understanding, it tries to explore the possibility of deconstructing the traditional concept of context as well its political implications.

**Keywords:** Context; Deconstruction; Writing.

## 1. O deslocamento da escrita

Derrida inicia o primeiro capítulo da *Gramatologia* afirmando que “[...] o problema da linguagem nunca foi apenas um problema entre outros” (DERRIDA, 2017, p. 7, grifo do autor), em outras palavras, a linguagem continuamente foi um tema no qual ocupou-se o pensamento filosófico. Entretanto, a sua breve constatação acena para uma mudança de ênfase: a questão da linguagem nunca foi tão urgente quanto no séc. XX, período em que as filosofias, entre outras áreas, fizeram-na protagonista da cena teórica, posicionando-a no centro de diversas discussões contemporâneas. Mais que isso, nós seríamos testemunhas de uma época na qual a linguagem enquanto conceito encontrar-se-ia desvalorizada, pois haveria uma inflação desse termo, isto é, um abuso excessivo do *signo*, aquele que opera como alicerce para o que comumente chamamos pelo nome de linguagem.

Segundo J. Derrida, esta época *histórico-metafísica* determinou precisamente enquanto linguagem a totalidade dos seus problemas, não somente pelo fato das questões terminarem por recair no jogo da linguagem, mas também porque

---

<sup>1</sup> Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Possui Bacharelado e Licenciatura em Filosofia pela mesma instituição.

[...] a linguagem mesma acha-se ameaçada em sua vida, desamparada, sem amarras por não ter mais limites, devolvida à sua própria finidade no momento exato em que seus limites parecem apagar-se, no momento exato em que o significado infinito<sup>2</sup> que parecia excedê-la deixa de tranquilizá-la a respeito de si mesma, de contê-la e de *cercá-la* (DERRIDA, 2017, p. 7, grifo do autor).

Uma das teses propostas por Derrida na *Gramatologia* é a da substituição do termo genérico “linguagem” pelo indecível/quase-conceito escritura (*écriture*).<sup>3</sup> Segundo o filósofo, essa mudança não aconteceu de maneira arbitrária, mas tratava-se de uma tendência, uma certa inclinação em reunir sob este nome – escritura – tudo aquilo que a tradição filosófica ocidental até então designava por linguagem. Por meio de um uso estratégico do “como se”, o elemento ficcional que aparece e reaparece ao longo de seu trabalho, Derrida chama nossa atenção para a ultrapassagem da escritura em relação ao conceito tradicional de linguagem, melhor dizendo, “[...] a escritura *compreenderia* a linguagem.” (DERRIDA, 2017, p. 8, grifo do autor).

De acordo com a tradição ocidental, a escrita designa uma forma acessória, derivada e específica disso que nomeamos linguagem em geral (comunicação, expressão, significação, constituição do sentido ou do pensamento etc.). Na década de 1960, a linguística estruturalista de Saussure era a principal referência teórica na França. A intitulada “ciência da linguagem” entende que a função da escrita consiste, unicamente, em representar o significante primeiro e fundamental, a saber: a voz (*phoné*), que por sua vez é também um significante, mas, neste caso, do próprio pensamento. O papel da escrita limita-se, tão somente, a rerepresentar aquilo que, com efeito, expressaria o sentido verdadeiro de uma ideia. Ela não tem necessidade de ser, pois é considerada acidental, contingente, secundária, e, por esse motivo, é compreendida aqui como sendo o significante do significante.

A partir da compreensão que a tradição filosófica e linguística tem a respeito da escrita, Derrida descreve o processo de inversão e deslocamento<sup>4</sup> que acontece no âmbito da linguagem:

<sup>2</sup> No início do texto, Derrida faz alusão a uma expressão que, mais a frente, será objeto de discussão e denúncia, a saber: “significado transcendental”, a exigência clássica de um conceito independente da língua. Diz ele em *Semiologia e Gramatologia*: “[...] ‘significado transcendental’, o qual, em si mesmo, em sua essência, não remeteria a nenhum significante, excederia à cadeia dos signos, e não mais funcionaria, ele próprio, em um certo momento, como significante.” (DERRIDA, 2001, p. 25-26).

<sup>3</sup> Em francês, a palavra “*écriture*” serve para referir-se à escrita, tal como a pensamos tradicionalmente, mas pode ser entendida como escritura a depender do contexto. Derrida joga propositalmente com essa ambiguidade, a fim de explorar um possível sentido ampliado desta palavra. Em nosso texto, iremos distinguir escrita de escritura por uma questão de didática, isto é, para facilitar a leitura e tornar explícita a diferença que essas duas modalidades de inscrição adquirem a partir do pensamento derridiano.

<sup>4</sup> Na entrevista *Posições*, Derrida menciona “[...] uma espécie de *estratégia geral da desconstrução*. Essa estratégia deveria evitar simplesmente *neutralizar* as oposições binárias da metafísica e, ao mesmo tempo, simplesmente *residir*, no campo fechado dessas oposições e, portanto, confirmá-lo.” (DERRIDA, 2001, p. 47, grifo do autor). No que se refere a essa estratégia, Derrida diz que é preciso operar um duplo gesto: “[...] por um lado, passar por uma fase de *inversão* [...] ater-se, por outro lado, a essa fase significa ainda operar no terreno e no interior do sistema desconstruído. É preciso também [...] marcar o afastamento entre, de um lado, a inversão que coloca na posição inferior aquilo que estava na posição superior [...] e, de outro, a emergência repentina de um novo

“Não que a palavra ‘escritura’ deixe de designar o significante do significante, mas aparece, sob uma luz estranha [...] ‘Significante do significante’ descreve, ao contrário, o movimento da linguagem [...]” (DERRIDA, 2017, p. 8). Sob uma certa afirmatividade, essa “luz estranha” possibilita ver na estrutura da escrita, do significante do significante, o modo de proceder próprio da linguagem. Em vez de ser constituída por significados predefinidos, a linguagem é tornada possível somente mediante as diferenças entre os significantes que apontam sem cessar para outros significantes. Trata-se de um jogo aberto permanentemente.

Neste sentido, todo significado é desde sempre entendido como secundário, dado que não escapa, cedo ou tarde, “[...] ao jogo das remessas significantes, que constitui a linguagem.” (DERRIDA, 2017, p. 8). Isso explica, a título de exemplo, por que o conceito de signo<sup>5</sup>, que sustenta a noção ocidental de linguagem, abre-se para a sua própria desconstrução, pois a face significante que lhe constitui é passível de ser invertida e, em seguida, deslocada em relação à face do significado. É como se no interior do próprio signo houvesse uma brecha ou uma falha, dito de outro modo, e sem conotação negativa, uma abertura em direção à emancipação da face significante, a qual, até determinado momento, havia sido subordinada em favor do significado, este último sendo considerado a parte essencial na formação do signo.

Em suma podemos dizer, junto a Derrida, que a linguagem, tal como a tradição ocidental sempre a concebeu, não passa de “[...] um momento, um modo essencial mas determinado, um fenômeno, um aspecto, uma espécie da escritura.” (DERRIDA, 2017, p. 10). O privilégio da voz em detrimento de outras modalidades de expressão responde a uma certa economia da história e da vida. Para Derrida, o séc. XX marca, definitivamente, o início da era da escritura, o que não significa, por outro lado, que a fala, ou mesmo o signo, deixem de existir ou servir a setores específicos das relações humanas, embora tenham perdido o caráter de plenitude.

Ao afirmar que o conceito de escritura excede e compreende o de linguagem, Derrida, de certa maneira, pressupõe uma definição para ambos, e diz que se não houvesse essa tentativa de justificá-los, correríamos o risco de ceder à inflação<sup>6</sup> que acometeu previamente tais noções. Notemos a observação feita por Derrida na *Gramatologia*:

---

‘conceito’, um conceito que não se deixa mais – que nunca se deixou – compreender no regime anterior.” (DERRIDA, 2001, p. 48-49, grifo do autor). Esse afastamento é normalmente traduzido por “deslocamento”.

<sup>5</sup> O signo é a unidade elementar de significação da língua. Derrida herdou de Saussure a concepção de que o signo linguístico é composto por duas faces: a do significado e a do significante, que correspondem respectivamente aos mundos inteligível e sensível.

<sup>6</sup> A título de esclarecimento, a inflação – ou transbordamento – que Derrida faz referência consiste na extensão infinita e indefinida do conceito de linguagem. Se qualquer coisa pudesse ser reduzida a este conceito (o que equivaleria a afirmar vulgarmente a proposição “Tudo é linguagem”), os limites que o asseguram enquanto tal desapareceriam. Assim, acabaria desvalorizado.

Já há algum tempo [...] diz-se “linguagem” por ação, movimento, pensamento, reflexão, consciência, inconsciente, experiência, afetividade etc. Há, agora, a tendência a designar por “escritura” tudo isso e mais alguma coisa: não apenas os gestos físicos da inscrição literal, pictográfica ou ideográfica, mas também a totalidade do que a possibilita; e a seguir, além da face significativa, até mesmo a face significada; e, a partir daí, tudo o que pode dar lugar a uma inscrição em geral, literal ou não [...] (DERRIDA, 2017, p. 10-11).

Uma variedade de expressões da escritura aparece exemplificada no texto derridiano, com o propósito de demonstrar que o reducionismo da noção tradicional de linguagem não consegue mais apreender e encerrar a diversidade pela qual os sentidos podem vir a ser expressos na contemporaneidade. A voz – a escritura fonética – deixa de ser, efetivamente, o significativo privilegiado para ocupar o posicionamento de mais um entre outros. A escritura derridiana pode ser entendida como a “raiz comum”<sup>7</sup> da escrita e da fala.

O processo de inversão e deslocamento entre a fala e a escritura pode ser exemplificado, de maneira quase-paradigmática, a partir do neografismo inventado por J. Derrida chamado *différance*<sup>8</sup> com “a”. Em francês, a ortografia adequada à palavra “diferença” é *différence* com “e”, no entanto, com a substituição gráfica, Derrida reitera a ideia de que somente pela escritura (*écriture*) podemos perceber a distinção entre essas duas palavras, uma vez que, através da fala/pronúncia/voz, a diferença entre *différance* e *différence* não se manifesta. Isso significa que a *différance* dá um passo a mais em relação à conceitualidade implicada pela *différence*, de modo semelhante ao que a escritura faz relativamente à escrita.

Para um pensamento de tipo desconstrutivo, toda escritura têm uma textualidade aberta que solicita ser interpelada, lida e relida diversas vezes, posto que ela jamais se encerra ao redor de si própria: “[...] a escritura é um jogo que atesta, arquiva, mas o que documenta nunca está definitivamente selado; ela o deixa em aberto quanto à decidibilidade dos significados.” (SOLIS, 2009, p. 34). No contexto do pensamento derridiano, a escritura encontra-se, portanto, simultaneamente aquém e para além da escrita comum.

## 2. O contexto em discussão

<sup>7</sup> Na *Gramatologia*, Derrida refere-se a esse elemento em comum como “arquescritura”, valor inaugural que implica uma forte indecidibilidade em relação ao funcionamento da linguagem, uma vez que, segundo o autor, existem sempre marcas da “escrita” operando em toda fala e vice-versa. O *Glossário de Derrida* (1976) define a arquescritura como sendo a escritura primeira – não em sentido cronológico – que antecede tanto a linguagem falada quanto à escrita. A subordinação histórica da escrita pela fala só foi possível, segundo Derrida, a partir da dissimulação da arquescritura (“uma fala expelindo seu outro”). Não poderá ser reconhecida como objeto de uma “ciência”, nem se reduzir à forma da presença. Negando-se à presença, existiria, portanto, apenas uma diferença. A arquescritura é a inscrição da marca da diferença.

<sup>8</sup> Operador *indecidível* ou *quase-conceitual* que, de acordo com a concepção derridiana, marca de maneira mais expressiva e essencial isso que se chama “desconstrução”. Essa noção não metafísica é melhor desenvolvida em um texto que consideramos essencial intitulado *La différance* (1968), republicado na compilação *Margens da Filosofia* (1972).

Originalmente, *Assinatura acontecimento contexto* foi uma comunicação<sup>9</sup> de Derrida pronunciada em agosto de 1971 na cidade de Montreal, Canadá. O tema do colóquio filosófico em questão era “A comunicação”. Derrida começa lembrando-nos que a palavra “comunicação” possui um caráter fundamentalmente disseminador e, por consequência disso, admite certos equívocos quanto ao seu sentido. Não obstante, pressupõe que esse campo de equivocidade em torno da comunicação permite ser reduzido segundo os limites de um certo contexto, e a partir de uma tal redução, deseja marcar a insuficiência do *conceito corrente de contexto* em relação à generalização da escritura.

Derrida se propõe a responder sobre a (im)possibilidade de determinação dos requisitos de um contexto. Em decorrência disso, ele questiona: “Existirá um conceito rigoroso e científico do *contexto*? Não abrigará a noção de contexto, por trás de uma certa confusão, pressuposições filosóficas muito determinadas?” (DERRIDA, 1991b, p. 351, grifo do autor). O filósofo parece estar interessado em demonstrar porque um contexto nunca é absolutamente determinável, isto é, em que medida a sua determinação precisa é jamais assegurada ou saturada.

Considerando a escrita em sua acepção tradicional, reconhecemos nela um potente meio de comunicação, visto que estende para longe, infinitamente, o âmbito da comunicação oral e gestual. Este situa-se diante de “[...] uma fronteira empírica, na forma do espaço e do tempo; e a escrita viria, no mesmo tempo, no mesmo espaço, desfazer os limites, abrir o *mesmo campo* a um domínio muito vasto.” (DERRIDA, 1991b, p. 351-352, grifo do autor). A integridade do sentido comunicado pela mediação da escrita, a distâncias cada vez maiores e desconhecidas, seria resguardada em razão da “natureza” contínua desta última. Segundo Derrida, esta tese da homogeneidade do texto escrito, sempre derivado, diga-se de passagem, “[...] é, no fundo, a interpretação propriamente filosófica da escrita.” (DERRIDA, 1991b, p. 352).

Em toda a história da filosofia ocidental, afirma o autor, não encontramos um único exemplo contrário a esta tese, a qual, por sua vez, estaria melhor representada pelo pensamento de Condillac, filósofo francês do séc. XVIII. Nos termos deste, após o momento secundário da articulação linguística, no qual o pensamento, que reflete a linguagem de ação, é geralmente veiculado através de sons, o aparecimento e o desenvolvimento da escrita seguem uma direção contínua, reta e simples, sendo consequência direta de um radical que nunca é deslocado no decorrer da história da escrita: a *representação*. Independente dela vir a ter novos matizes no futuro, a relação ideia/signo que compõe a base da estrutura representativa e marca o primeiro

---

<sup>9</sup> Muitos textos de Jacques Derrida são resultado de comunicações, conferências, entrevistas, eventos etc. que o autor concedeu e/ou participou em diversos lugares e em diferentes momentos de sua trajetória intelectual.

nível da comunicação expressiva não será nunca suspensa ou transformada. Eis um trecho elucidativo sobre este ponto:

A história da escrita conformar-se-á a uma lei da economia mecânica: ganhar o máximo de espaço e de tempo pela abreviação mais cômoda; não terá nunca o menor efeito sobre a estrutura e o conteúdo de sentido (das ideias) que deverá veicular. O mesmo conteúdo, anteriormente comunicado através de gestos e sons, será de ora em diante transmitido pela escrita, e sucessivamente pelos diferentes modos de notação desde a escrita pictográfica até à escrita alfabética, passando pela escrita hieroglífica dos egípcios e pela escrita ideográfica dos chineses (DERRIDA, 1991b, p. 353).

O caráter de representação indissociável à comunicação escrita constitui traço invariante a todos os progressos que a partir dela são possíveis de engendrar. Como instrumento de comunicação, a escrita carrega junto de si um predicado essencial que, em princípio, a diferencia das demais formas comunicativas: a *ausência*. Questionado por outras vias, esse valor de ausência pode introduzir uma certa ruptura na homogeneidade do sistema linear de escrita.

Derrida propõe, então, caracterizar o tipo de ausência que intervém especificamente na atuação da escrita partindo da seguinte ideia: “Um signo escrito avança-se na ausência do destinatário.” (DERRIDA, 1991b, p. 356). Durante o ato de escrever-inscrever, a pessoa a quem o texto, porventura, se destina pode estar ausente do horizonte de percepção presente de quem escreve-inscreve. A ausência atual de destinatários não representa uma falta temporária que, no futuro, seria necessariamente recuperada. Na realidade, a escrita logocêntrica tem de assumir que os desvios entre o ponto de partida de uma mensagem e os seus destinos potenciais devam poder ser absolutos, de tal modo que uma reconstituição integral na forma da presença seja um acontecimento inviável.<sup>10</sup>

De acordo com o exposto em *Assinatura acontecimento contexto*, é imprescindível que a “comunicação escrita” continue *legível* aquando da possibilidade do desaparecimento total de qualquer destinatário determinável. O seu funcionamento enquanto escrita estaria assegurado na medida em que sua legibilidade fosse conservada: “É necessário que [a escrita] seja repetível – iterável – na ausência absoluta do destinatário ou do conjunto empiricamente determinável dos destinatários.” (DERRIDA, 1991b, p. 356). Aqui, Derrida referencia a importante noção de *iterabilidade*, a qual marca, singularmente, a estrutura específica da escrita. Para o filósofo, é preciso que uma escrita seja estruturalmente legível e repetível, independentemente da atual presença ou promessa de receptores, caso contrário ela não poderia ser chamada propriamente de escrita.

---

<sup>10</sup> A propósito disso, Derrida afirma: “É aí que a *différance* como escrita [a escritura] não poderia já (ser) uma modificação (ontológica) da presença.” (DERRIDA, 1991b, p. 356). O filósofo identifica que a forma tradicional da escrita disporia os elementos necessários para o seu próprio deslocamento quase-conceitual.

A iterabilidade mescla a alteridade radical, pressuposta pela desconstrução derridiana, e a repetição (não do mesmo, mas sim do novo e do outro). Em última instância, esta iterabilidade seria o “princípio” responsável, na prática, pela efetivação da comunicação/transmissão de conteúdos significativos. Mesmo uma escrita singular preservada por algum código exclusivo não deixaria de ser constituída pela iterabilidade, que a possibilitaria trabalhar, na sua identidade de marca, sem depender da presença de “sujeitos” empíricos localizáveis, sejam estes os emissores ou os recebedores da mensagem.

Repetir, reescrever, reinscrever e, em seguida, identificar os traços de uma determinada escrita são cenários subentendidos em todo código, o que, conseqüentemente, torna-os iteráveis, logo, comunicáveis, transmissíveis. Não haveria códigos que fossem essencialmente secretos, diz Derrida, pois, a cada vez, seriam oferecidos a interpretações outras. Deste modo, a ausência, inscrita no corpo da escrita, não poderia mais ser entendida como uma modificação sucessiva da presença, e sim enquanto rompimento com esta. Ao propor um deslocamento do privilégio que o código tem no campo linguístico, Derrida estaria apontando para a desconstrução de todo contexto como aquilo que, precisamente, dá legitimidade à codificação.

As marcas produzidas na escrita – e pela escrita! – são derridianamente lidas enquanto rastros que prosseguem a dar a ler e a operar apesar do completo desaparecimento da intenção originária que os produziu. Derrida é incisivo ao declarar que um registro textual deve permitir sua leitura mesmo no momento da interrupção parcial ou total do querer-dizer que o impeliu originalmente:

Para que um escrito seja um escrito, é necessário que continue a “agir” e a ser legível mesmo se o que se chama o autor do escrito não responde já pelo que escreveu, pelo que parece ter assinado, quer esteja provisoriamente ausente, quer esteja morto ou que em geral não tenha mantido a sua intenção ou atenção absolutamente atual e presente, a plenitude do seu querer-dizer, mesmo daquilo que parece ser escrito “em seu nome” (DERRIDA, 1991b, p. 357).

Pertence à escrita concebida como estrutura de iteração um desvio fundamental que a libera por inteiro da tutela do autor/escritor original, e, nesse sentido, este último não detém nenhuma autoridade hermenêutica sobre aquilo que escreve. Inúmeros leitores de um texto teriam tanto direito de interpretação quanto quem quer que o tenha criado. Derrida enseja demonstrar que a especificidade reconhecida ao conceito clássico e estrito de escrita é generalizável, pois ela teria validade não apenas para o domínio linguístico/semântico/semiológico, mas igualmente para o campo da experiência em geral.

Derrida elenca três predicados essenciais na formação do conceito tradicional de escrita:

1. Um signo escrito não se consume no presente de sua inscrição, dado que permanece legível como marca produtora de iteração mesmo perante a ausência/presença da consciência subjetiva

que o tenha produzido; 2. Um signo escrito contém também uma força estrutural de ruptura em relação ao *contexto real* ou *semiótico* no qual fora inscrito originariamente. Em virtude de sua iterabilidade, um significante pode ser isolado do encadeamento textual onde surgira, todavia, sem prejudicar as suas funções significativas de comunicação e reinscrição; 3. A força referida concerne ao espaçamento constituinte de todo signo escrito – o intervalo necessário que difere e provoca os rastros que integram as cadeias contextuais.

Para Derrida, essas qualidades atribuídas normalmente à concepção usual de escrita não são exclusivas desta, pois que as encontramos em outras situações, como no caso da linguagem falada: uma certa identidade sua deve admitir que o reconhecimento e a repetição aconteçam a despeito das variações empíricas possíveis – acento, entonação, língua etc. – relativas ao signo fônico. De modo semelhante ao exemplo da escrita, é a iterabilidade que justifica o significante falado enquanto um *grafema*<sup>11</sup> repetível na dupla ausência que concerne à sua referência e a um qualquer significado pretendido, não importa se tenha sido este determinado com antecedência ou reatualizado presentemente:

Essa possibilidade estrutural de ser cortada do referente ou do significado (logo, da comunicação e seu contexto) parece-me fazer de toda marca, mesmo oral, um grafema em geral, isto é, como vimos, a restância não presente de uma marca diferencial cortada de sua pretensa “produção” ou origem. E eu estenderia mesmo essa lei a toda “experiência” em geral, se for assente que não há experiência de *pura* presença, mas somente cadeias de marcas diferenciais (DERRIDA, 1991a, p. 22-23, grifo do autor).

Entre as consequências inevitáveis da generalização da escrita – portanto, a *escritura* – listadas pelo autor, podemos destacar a desqualificação ou o limite do conceito de contexto: sabemos que *um* texto escrito viabiliza *uma* visualização contextual, contudo, não dispõe rigorosamente a determinação teórica em torno de algum contexto. Ainda que precisemos recorrer ao conteúdo disponibilizado por uma escritura para entender o contexto de uma época, de uma obra, de um pensamento etc., nenhuma dessas coisas são passíveis de esgotamento devido a uma infinidade de leituras possíveis proporcionadas no encontro com essa textualidade aberta, disseminadora e diversificada.

Na sequência, Derrida refere-se ao contexto como sendo o “conjunto das presenças” que organiza o momento preciso da inscrição de uma determinada marca. Além disso, descreve os elementos que compõem a finitude da conjuntura dita “real”:

Fazem parte deste pretense contexto real um certo “presente” da inscrição, a presença do escritor que a escreveu, todo o ambiente e o horizonte da sua experiência e sobretudo a intenção, o querer-dizer, que animaria num dado momento a sua inscrição.

<sup>11</sup> O grafema representa a unidade mínima significativa de um sistema escrito, podendo ser letras, números, sinais de pontuação etc. Considerando que no pensamento da desconstrução a escritura é deslocada em relação à escrita e a voz, toda inscrição passa a ser entendida como um grafema em geral. Assim, os fonemas seriam, na realidade, grafemas da linguagem falada.



Pertence ao signo ser justamente legível mesmo se o momento da sua produção está irremediavelmente perdido e mesmo se eu não souber o que o seu pretense autor-escritor quis dizer com consciência e com intenção no momento em que escreveu, quer dizer, abandonou à sua deriva essencial (DERRIDA, 1991b, p. 358).

Ao expandir o entendimento geral sobre a escrita, deslocando-a para o quase-conceito *escritura*, Derrida não pretende impossibilitar nem relativizar uma reconstituição contextual, longe disso, a delimitação proposta possui como duplo propósito: i. a constatação da exemplar singularidade que diz respeito a cada contexto em particular; e, quase que paradoxalmente, ii. a admissão da possibilidade de enxerto/reinscrição: “Nenhum contexto pode fechar-se sobre si. Nem nenhum código, sendo o código aqui simultaneamente a possibilidade e a impossibilidade da escrita, da sua iterabilidade essencial (repetição/alteridade).” (DERRIDA, 1991b, p. 358). Se nem um nem outro encerra-se sobre si próprio, então, nada impede que o seu respectivo valor possa vir a ser reelaborado a partir da lógica grafemática da iterabilidade.<sup>12</sup>

O recurso que Derrida faz à lei da iteração provoca “[...] a disrupção, em última análise, da autoridade do código como sistema finito de regras; a destruição radical, no mesmo lance, de todo o contexto como protocolo de código.” (DERRIDA, 1991b, p. 357). Duplo movimento: enquanto a desconstrução do contexto anula o domínio semiótico do código, este último se torna incapaz de propiciar a saturação teórica do primeiro – consequência *talvez* paradoxal da intervenção realizada pela grafia da iterabilidade geral no processo de reelaboração contextual e semiótica. A argumentação desconstrutiva de Derrida busca demonstrar que todo contexto é, no fundo, “[...] apenas *um* contexto determinado por *uma* vontade de saber, por *uma* intenção epistêmica, por *uma* relação consciente [será?] com o objeto como objeto de conhecimento num horizonte de verdade [...]” (DERRIDA, 1991b, p. 361, grifo nosso). Isso tem consequências em relação à impossível neutralidade de um contexto, visto que as marcas, ou, se preferir, os rastros, só significam à sombra de determinada perspectiva na qual estão orientados.

A possibilidade do destaque, ou seja, do isolamento, e do enxerto (reinscrição) através da *citabilidade*<sup>13</sup> é o que, de acordo com Derrida, “[...] constitui toda marca como escrita, antes mesmo e fora de todo horizonte de comunicação semiolinguística;” (DERRIDA, 1991a, p. 25). A atualização de uma citação em potencial faz com que uma inscrição qualquer funcione sem

<sup>12</sup> Isso torna-se ainda mais evidente no caso do contexto interno/semiótico, pois em razão da essencial iterabilidade, afirma Derrida, “[...] pode-se sempre isolar um sintagma escrito fora do encadeamento no qual é tomado ou dado, sem fazer-lhe perder qualquer possibilidade de funcionamento, senão qualquer possibilidade de ‘comunicação’, precisamente. Pode-se eventualmente reconhecer-lhe outros inscrevendo-o ou *enxertando-o* em outras cadeias.” (DERRIDA, 1991b, p. 358, grifo do autor).

<sup>13</sup> A citabilidade é um caso particular de iteração que atua no trabalho da escritura. Em *Assinatura acontecimento contexto* (1991a, p. 32-33; 1991b, p. 368-369) e *Limited Inc.* (1991a, p. 136-139), é explicitado que a iterabilidade geral é a raiz grafemática da citabilidade e das demais formas iteráveis possíveis.

que essa esteja ligada necessariamente à sua intenção “original” e/ou confinada por um contexto constrangedor e esgotável:

Todo signo, linguístico ou não linguístico, falado ou escrito (no sentido corrente dessa oposição), em pequena ou grande escala, pode ser *citado*, posto entre aspas; por isso ele pode romper com todo contexto dado, engendrar ao infinito novos contextos, de modo absolutamente não saturável. Isso supõe não que a marca valha fora do contexto mas, ao contrário, que só existam contextos [e textos] sem nenhum centro absoluto de ancoragem (DERRIDA, 1991a, p. 25-26, grifo do autor).<sup>14</sup>

Por si mesma, nenhuma marca consegue constituir o seu próprio contexto, pois encontra-se na dependência de uma rede relacional que a posicione em comparação com outras marcas. Mas, por mérito da citabilidade – ou antes, da iterabilidade – não há nada, *a priori*, que a impossibilite de funcionar em um novo contexto a título de marca significativa.

No texto *Limited Inc.*, Derrida retoma essa problemática do contexto a partir de diversos pontos. A propósito de seu “confronto” com o filósofo analítico John R. Searle, Derrida observa que uma análise das intenções de um enunciador, se pretende ser “séria”, não deveria abandonar à margem, nem mesmo de maneira provisória, a consideração das diferenças contextuais. Posto que a intenção é igualmente marcada por algum contexto, Derrida entende que uma tal exclusão metodológica proposta pela teoria dos *speech acts* (atos de fala) não só é ilegítima, mas também, num certo sentido, impossível. Uma vez que o contexto determina intrinsecamente as intenções, qualquer tentativa analítica de abstrair-lo resulta numa descrição falha disso que se deseja isolar: “O próprio método e a clareza teórica deveriam desaconselhar tal abstração. O contexto já está sempre *no lugar* e não somente *em torno dele*.” (DERRIDA, 1991a, p. 86, grifo do autor). Eis um primeiro ponto.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Posteriormente, Derrida reconheceu que a escolha pela palavra “engendrar” nesta citação não é a mais rigorosa, uma vez que, caso não seja devidamente contextualizada, pode pôr em risco um dos propósitos de seu texto: “Teria sido preciso, para sermos mais precisos, dizer ‘engendrar’ e inscrever-se ou ser inscrito *em* novos contextos. Porque um contexto nunca é criado *ex nihilo* [do nada]; nenhuma marca pode criar ou engendrar, por si só, menos ainda engendrar absolutamente seu contexto. Esse limite, essa finitude é a condição para que a transformação contextual permaneça sempre aberta.” (DERRIDA, 1991a, p. 110, grifo do autor).

<sup>15</sup> Segundo Derrida, o “legítimo” teórico dos *speech acts* (Searle) equivoca-se ao tornar o critério contextual pouco relevante e/ou secundário para as suas análises pretensamente “sérias”, porque sabe-se que a diferença contextual desempenha um importante papel para esta teoria, o qual não deve nem pode ser definitivamente ignorado: “Ou a diferença contextual muda tudo porque determina *por dentro* o que determina: então não se pode pô-la entre parênteses, nem sequer provisoriamente. Ou *então* deixa algo intacto, e isso significa que algo pode sempre libertar-se do contexto dito ‘originário’ para se exportar ou se enxertar alhures, continuando a funcionar de um modo ou de outro, e confirma-se a tese ‘grafemática’ de *Sec* [abreviação para *Signature événement contexte*, título original de *Assinatura acontecimento contexto*].” (DERRIDA, 1991a, p. 110, grifo do autor). Propõe-se uma reelaboração do valor do contexto com base numa lógica grafemática da iterabilidade, a fim de que essa dupla possibilidade não se exclua mutuamente, o que, aos olhos de Derrida, não parece possível no âmbito da axiomática teórica de Austin e de seu autoautorizado herdeiro John R. Searle.

Na carta-posfácio nomeada *Em direção a uma ética da discussão*<sup>16</sup>, Derrida se aproxima de pertinentes questionamentos que concernem ao contexto, como aquele de sua reconstituição e o de sua relação com o político. Para o autor, apesar de ser um ideal regulador naquilo que ele chama de “ética da leitura” (e da discussão e da interpretação), a pretensa reconstituição de um contexto jamais pode ser irrepreensível, plena, última. Trata-se de uma operação performativa, isto é, que altera um atual e determinado *status quo* (estado de coisas), e não puramente teórica. Derrida lembra-nos que, diante da inacessibilidade do contexto perfeito, toda determinação sua nunca é desinteressada, nenhum gesto reconstitutivo é ingênuo, neutro ou transparente.

Por não concernir a um ato simplesmente teórico, essa circunstância pressupõe que uma análise em torno da dimensão política de toda determinação contextual é igualmente política: “É sempre uma avaliação política, mesmo que o código dessa avaliação seja sobredeterminado, rebelde às classificações (por exemplo direita/esquerda) e por vir – prometido – mais que dado.” (DERRIDA, 1991a, p. 178). Nesse sentido, e em resposta a uma questão feita no presente texto, o franco-argelino atesta que “o próprio projeto de tentar fixar o contextos dos enunciados” não é, obrigatoriamente, “algo de politicamente suspeito”, entretanto, e por outro lado, não pode ser considerado como apolítico ou isento politicamente.

Segundo a leitura de Derrida, todo contexto é formulado sempre a partir de certas forças ou interesses – sobretudo ético-políticos – em constante disputa com outras formas interessadas de determinação contextual, de modo a impor vitoriosamente a sua ordenação sobre as demais. Novamente, ele alude aqui para o fato de que todo contexto não é algo unicamente discursivo<sup>17</sup>, pois joga-se, o tempo todo, uma política contra outra. Tal dimensão política nem sempre, insiste, mostra-se visível a um primeiro olhar:

Frequentemente [este aspecto político] dissimula-se, articula-se ou traduz-se através de numerosas meditações, diferenciadas, potencializadas, equívocas, difíceis de decifrar. Diz respeito às vezes a códigos ainda mal reconhecidos, dá lugar, pois, a muitas efetuações possíveis, levando em conta contextos móveis e em constante reenquadramento (DERRIDA, 1991a, p. 185).

<sup>16</sup> Esse texto fora publicado em 1988 como posfácio para a edição especial de *Limited Inc.*, a qual reúne o conjunto dos textos que compõem toda essa discussão, exceto a versão integral da *Reply* de John R. Searle (“Reiteração das diferenças: Resposta a Derrida”), lá resumida pelo editor estadunidense Gerald Graff.

<sup>17</sup> Derrida tenta dar um passo para além do humanismo (centrismo *do/no* humano) que impera sobre a constituição político-pragmática de um contexto: “É inevitável, não se pode fazer nada, e principalmente não se pode falar, sem determinar (de um modo que não é só teórico mas prático e performativo) um contexto. Essa experiência é sempre política, porque implica, nessa determinação mesma, um certo tipo de relação não ‘natural’ com o outro (e isso também vale para o que se chama de os ‘animais’, porque [...] o que eu digo implica uma transformação bastante profunda do conceito de ‘político’ e de alguns outros, para que se possa dizer que o homem não é o único animal político).” (DERRIDA, 1991a, p. 186).

Tendo reconhecido essa estrutura *a priori* e sua generalidade, então, interessa saber que tipo de política podemos encontrar numa determinada prática contextualizante. A análise, que também é inteiramente política, torna a focar nessa questão. Derrida é categórico quando diz: “Em suma, não creio em nenhuma neutralidade possível neste campo.” (DERRIDA, 1991a, p. 186).

Outro exemplo relacionado a essa questão da determinação contextual diz respeito a um conceito amplamente difundido na comunidade científica: a objetividade. Isso que se chama de “objetivo”<sup>18</sup> no âmbito das ciências duras só tem sentido na medida em que é imposto no interior de um certo contexto “[...] extremamente amplo, antigo, poderosamente instalado, estabilizado ou enraizado num feixe de convenções (por exemplo, as da língua), que, contudo, permanece um contexto.” (DERRIDA, 1991a, p. 186). Nenhum valor poderia surgir sem estar ou ser, desde o início, implicado em uma conjuntura específica. O “contexto em geral” pode ser um sinônimo para a “história real do mundo” na qual, a propósito, a objetividade adquiriu sentido e encontrou espaço para se impor legitimamente.<sup>19</sup> A conhecida frase de Derrida “*Il n’y a pas de hors-texte*” (“Não há nada fora do texto”), que remete à obra *Gramatologia*, não significa outra coisa senão: “Não há nada fora do contexto”.

Devido à complexidade desse assunto, Derrida propõe, então, esquematizar as seguintes advertências/observações:

1. A sua análise do contexto não é relativista nem ceticista nem empirista ou niilista, pois, primeiramente – e com base na fenomenologia husserliana –, “[...] o relativismo, como todos os seus sucedâneos, permanece como uma posição filosófica que *contradiz* a si mesma.” (DERRIDA, 1991a, p. 187, grifo nosso); depois, porque o seu gesto em relação ao contexto não é, fundamentalmente, uma crítica drástica dos contextos que são finitos, e nem uma posição filosófica inflexível. Seu discurso está outrossim enraizado, inscrito, situado histórico-institucionalmente num contexto dado – por exemplo, nos idiomas que escreve, fala, pensa etc. –, e ainda que seja diferenciado e móvel, ele não deve nem pode renunciar a determinados conceitos e valores dominantes do contexto no qual se insere.
2. Quando lançou mão, acima, da fórmula “história real do mundo”, Derrida quis enfatizar o que entende pelo conceito de con-texto: para o filósofo, o texto não se resume ao livro

<sup>18</sup> Embora o tenha contestado, Derrida não descrê completamente desse valor. Pelo contrário, o filósofo insiste em marcar entre parênteses na sua resposta que acredita firmemente na objetividade quando bem inscrita em uma dada situação.

<sup>19</sup> Esse “contexto maior” continua submetido a um interminável processo de reconfiguração. Tal circunstância está alinhada com um dos diversos entendimentos acerca do pensamento derridiano: “Uma das definições do que se chama de desconstrução seria a consideração desse contexto sem limite, a atenção mais viva e mais ampla possível ao contexto, e pois um movimento incessante de recontextualização.” (DERRIDA, 1991a, p. 187).

nem exclui ou suspende a referência à história, ao mundo, à realidade, ao ser, enfim, ao outro; tratar sobre essas coisas remete a uma experiência interpretativa que as contextualiza diferencialmente tendo a alteridade irreduzível (outro nome para a diferença) como eixo. É por isso que o con-texto não está nunca encerrado nas prateleiras de alguma biblioteca.

3. Uma vez que a referência é acolhida como diferença e esta última é inscrita na presença, o conceito de con-texto – compreendido derridianamente – não contrapõe a escritura ao encobrimento/velamento. O con-texto não é uma presença simples, assim como o rastro não é uma permanência.

Considerando essas razões, além de outras já citadas e discutidas no decorrer deste texto, Derrida decide em favor da abertura indefinida referente a todo contexto, ou seja, a sua finitude nunca está assegurada nem pode ser simplificada; há nesse conceito uma “não totalização” que o autor qualifica como essencial (1991a, p.188). Essa amplitude contextual infinita, entretanto, conta com e depende, sempre, de um constrangimento irreduzível para que a fixação do contexto possa ser viabilizada. A aplicação de força ou “violência” parece-nos mais do que indispensável se deseja praticar este empreendimento, que, em toda a sua extensão, é ético-político.

Ainda na carta-posfácio, Derrida responde ao interlocutor que jamais “pôs radicalmente em questão” conceitos como, por exemplo, a referência e a verdade, ou mesmo a “estabilidade de contextos interpretativos”. Segundo o filósofo, colocar questões sobre a possibilidade desses conceitos/normas/valores etc. não significa contestá-los totalmente em sua exigência e validade. O discurso que acompanha este questionamento é derivado de outra ordem que não aquela que sustenta tradicionalmente as mesmas noções questionadas, contudo, isso não impede que, diante de certas circunstâncias pragmáticas, a sua “verdade” possa ser controlada e submetida às regras ético-políticas e/ou socioinstitucionais referentes a algum contexto estabilizado e predominante, como é o caso do contexto científico anteriormente mencionado: mesmo na contestação de uma ideia ou teoria supostamente verdadeira, a ciência em geral estabelece que um profissional deva adequar-se aos requisitos que concernem a um modelo de racionalidade se pretende, ao menos, ser levado seriamente em relação ao seu esforço intelectual.

Para que possamos ajuizar ou extrair conclusões sobre problemas relativos ao contexto, precisamos, antes de tudo, considerar os limites de determinação e de estabilidade que apresenta um contexto em discussão, o que Derrida não cessou de fazer. Ao propor questionamentos com relação à “estabilidade de contextos interpretativos”, Derrida pretendia chamar a nossa atenção para duas possibilidades:

Em contrapartida, isso [a consideração dessa estabilidade] não quer necessariamente dizer escolher ou aceitar ou tentar conservar a estabilidade pela estabilidade a todo preço, não é ser “conservador”. E, em contrapartida, levar em conta uma certa estabilidade (por essência sempre provisória e finita), é precisamente não falar de eternidade ou de solidez absoluta, é levar em conta uma historicidade, uma não naturalidade, ética, política, institucionalidade (DERRIDA, 1991a, p. 207).

No fundo, o que Derrida quer é nos advertir e lembrar a ausência radical de absoluta estabilidade e que essa condição, *a priori*, está implícita no conceito de estabilidade: “Uma estabilidade não é uma imutabilidade, é, por definição, sempre desestabilizável.” (DERRIDA, 1991a, p. 207). O que o conduz a impacientemente responder: “Se se recordar isso é pôr radicalmente em questão a estabilidade dos contextos, então *eu o faço*.” (DERRIDA, 1991a, p. 207, grifo nosso).

Nos termos de Derrida, um contexto bem determinado necessita, em primeiro lugar, de acordos bastante confirmados, para que, a partir disso, possa apoiar-se em laços demonstráveis e estáveis entre conceitos e coisas; por conseguinte, mantém salvaguardada a diferença entre o falso e o verdadeiro para que se acuse, no contexto mesmo em que fora determinada, a presença de confusões, desonestidades e/ou erros. Numa leitura qualquer é possível haver desrespeito às regras ético-políticas, gramaticais e pragmáticas estabelecidas num contexto. Essa possibilidade pode conduzir-nos na direção de equívocos, erros ou incompreensões interpretativas – resultado de leituras más/ruins –, os quais, por sua vez, de acordo com Derrida, confirmam a hipótese da estabilidade relativa do contexto:

Os laços entre as palavras, os conceitos e as coisas, a verdade e a referência não são *absolutamente* e puramente garantidos por qualquer metacontextualidade ou metadiscursividade. Por mais estabilizado, complexo e sobredeterminado que seja, há um contexto e somente um contexto relativamente *firme* sem firmeza nem fechamento absolutos, sem pura e simples identidade consigo. Tem nele um jogo da diferença, da abertura (DERRIDA, 1991a, p. 208, grifo do autor).

O filósofo relaciona também o imperativo da incondicionalidade (herança kantiana), que atravessa, de ponta a ponta, o pensamento da desconstrução, a essa discussão sobre o contexto. Segundo Derrida, o *incondicional* é independente de todo contexto determinado, ou até mesmo da própria determinação contextual em geral. É o que, na verdade, dá abertura para os contextos possíveis, uma vez que estes só se deixam ser formulados sob certas *condições*, isto é, na medida do constrangimento e/ou retraimento de uma textualidade que é im-pura infinitude, ou melhor, infinitamente finita (in-finita). A incondicionalidade, assim compreendida, intervém no instante em que abre toda contextualização, entretanto, sem se permitir determinar, restringir, por algum contexto específico que, por outro lado, e em princípio, ela tornara factível.

### 3. Considerações finais

Enquanto um pensador preocupado em pensar e repensar questões que marcaram a sua época, Derrida comprometera-se com uma reinserção das diferenças no terreno das discussões filosóficas, sobretudo no que concerne à linguagem – a escritura, enfim – e sua relação com o jogo diferencial (*différance*), o qual, antecipadamente, principia o “lugar” aonde tais problemas são situados. É no âmbito da *différance* como “condição de im-possibilidade” e “pano de fundo prático-teórico”, por exemplo, que acontece a desconstrução do contexto em referência à noção ampliada e generalizada de escritura.

O conceito clássico e definidor de escrita abrange predicados que, no decurso da história do pensamento ocidental, foram excluídos, reservados ou subjugados por forças e organizações de caráter logocêntrico, contudo, a leitura de Derrida objetivou, dentre outras razões, a liberação desse conceito a partir de uma efetiva generalização dos seus traços, em especial a dita *ausência* im-própria da escritura. Mais: esse “novo” modo de conceber a escritura, desde sempre, resistira ao domínio exercido e, pois, perpetrado pelas hierarquias de opostos que sustentam a metafísica. Há nele uma irredutibilidade ligada ao rastro – e a figura do resto – que a lógica binária é incapaz de conter com o seu aparato programável.

No “fim” de *Assinatura acontecimento contexto*, confirma-se uma hipótese arriscada no início da argumentação, qual seja: que aconteceria um deslocamento geral do conceito de escrita se, porventura, a ausência própria que lhe distingue conviesse<sup>20</sup> a qualquer signo. Nesse sentido, a escritura – deslocada com relação à escrita tradicional – já não seria um meio de comunicação, pois que a sua ausência distintiva interrompe a compreensão de que o texto em sua forma escrita estabelece contato entre duas consciências – ou duas presenças. Além disso, a escritura abre um espaço ilimitado de leitura que não é mais prisioneiro da intenção ou do querer-dizer de alguma autoria. Geralmente admite-se a escrita como um instrumento estando à serviço da comunicação – entendida no papel de transmissão de um sentido –, todavia, em razão do duplo gesto realizado por Derrida, a comunicação é, desde então, compreendida enquanto uma das derivações efetivas da (arqui-)escritura.

Essa ausência essencial que atua sobre a comunicação exerce influência também quanto ao contexto: a título de exemplo, e conforme o que Austin preconizara, a fim de que um contexto seja absolutamente determinável, é exigida a garantia de plena presença e transparência total – a si e aos outros – da consciência intencional, a qual, por sua vez, constitui ideal e pretensamente

---

<sup>20</sup> O verbo escolhido por Derrida não é fortuito, uma vez que compreende mais de um significado útil na construção do argumento: *convir* pode significar tanto “estar de acordo com algo” – no sentido de aceitá-lo, reconhecê-lo etc. – quanto “ser conveniente” – isto é, adequado, apropriado, proveitoso etc.

um alicerce terminante para o contexto. Com efeito, se tudo aquilo que é derivado e/ou marcado por uma escritura é, de certa maneira, atravessado pela chance ou promessa de descontinuidade, falta, ruptura, subversão etc. – tal qual ao que acontece com a intenção –, então, não há nenhuma constituição contextual destinada à saturação, porque todo contexto encontra-se na dependência da escritura e, enfim, entrelaçado a ela.

Para o pensamento de Derrida, não existe distinção exata entre contexto e texto. Por esse motivo que, em alguns passos do presente trabalho, decidimos grafar “con-texto” para recordar a inseparabilidade dessas ideias insinuada na própria nomenclatura: o con-texto nos permite ler e ouvir “com texto”, dando a entender “junto do texto”, ou seja, marca uma “omnipresença”<sup>21</sup> do texto em todas as situações que um contexto é analisado e/ou questionado. Em *Limited Inc.*, a saber, Derrida insistira que o alcance do contexto jamais pode ser dissociado da análise de um texto. Isso significa que essas noções estão comprometidas reciprocamente, uma não existe sem a outra, aliás, cada uma remete rigorosamente a outra.

Ao indicar a limitação do conceito corrente de contexto, Derrida busca problematizar a coerência dessa noção, até que ponto ela é de fato consistente e suficiente teoricamente para dar conta do que almeja determinar. O filósofo não argumentara em prol duma descontextualização indistinta ou da leitura de textos fora de seus respectivos contextos, pelo contrário, ele sabia que lemos, sempre, situado em um ou mais contextos. Não foi por acaso que, em diversas ocasiões, Derrida fez questão de contextualizar a inscrição dos seus textos (escritos, falados, performados etc.), com o intuito de demonstrar e relembrar à sua audiência que qualquer texto é fruto de uma experiência determinada, singular, situacional, única. Uma resposta nunca é definitiva, pois não há nada que aprisione uma declaração ou um enunciado em seu dito “contexto originário”. Para o autor, se a ocasião que produziu uma certa inscrição fosse diferente, o texto/produto/resultado desse momento seria indubitavelmente outro.

Por último, citemos uma passagem de Derrida que parece sintetizar em poucas e sucintas palavras aquilo que sua desconstrução tem a dizer sobre a problemática e a reflexão con-textual: “A estrutura assim descrita supõe ao mesmo tempo que só haja contextos, que não *exista* nada além do contexto, como disse frequentemente, mas também que o limite do quadro ou a borda

---

<sup>21</sup> É estratégico o uso das aspas na palavra referida acima, pois é de conhecimento público na área que o pensamento desconstrutivo tem como um de seus propósitos – se é que ele concretamente possui algum – o questionamento da chamada “metafísica da presença”. Portanto, nenhum contexto/texto acha-se plenamente presente a e em si próprio. Pensamos que a citação a seguir pode, de algum modo, servir para ilustrar a circunstância: “Assim, o que se entende por ‘texto’ é somente lisível em seu apagamento, não mais em seu ‘interior’. Contudo, isso não indica que se leia o texto pelo seu ‘exterior’, mas sim na quase-apagada delimitação de suas *margens*, indica que os textos são lidos nos rastros e nas dissimulações e nunca ‘enquanto tais’. Como rastros, segundo a economia da *différance*, os textos também não se apresentam como presenças a si nem como presenças ao leitor e nem mesmo como presentes ao autor.” (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 194, grifo do autor).



do contexto comporta sempre uma cláusula de não fechamento.” (DERRIDA, 1991a, p. 209, grifo do autor). Assim embaralham-se as fronteiras do que se entende normalmente por “dentro” e por “fora”, acontecimento que causa alterações no enquadramento de um contexto. Ao mesmo passo em que delimita, o gesto desconstrutivo-estratégico opera um rompimento das limitações contextuais: todo contexto mantém um caráter de provisoriedade, seu fechamento e sua firmeza de modo algum poderão ser aceitos totalmente.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2017.

\_\_\_\_\_. *Limited Inc*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1991a.

\_\_\_\_\_. *Margens da Filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. São Paulo: Papyrus, 1991b.

\_\_\_\_\_. *Posições*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. (Org.) *Às margens: a propósito de Jacques Derrida*. São Paulo: Loyola, 2002.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008.

NASCIMENTO, Evando. *Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Tradução de Antônio Celina, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Editora Cultrix, 1988.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. *Desconstrução e arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Uapê, 2009.

## SOBRE CUMES E CAVERNAS: DELEUZE, ARTAUD E O INFINITO

Maria Helena Lisboa da Cunha<sup>1</sup>

### Resumo

Este texto pretende dar conta dos conceitos de corpo sem órgãos, rizoma, ritornelo, multiplicidade em Deleuze-Nietzsche e Artaud. Deleuze, assim como Nietzsche e Artaud, não trabalham mais com a categoria de identidade, mas com a de multiplicidade, planos de composição e de consistência, devir, ressonâncias intensivas. O pensamento não é mais representativo, hierarquizado e se agencia com zonas de vizinhança atravessadas pelo infinito.

**Palavras-chaves:** Deleuze – Artaud – corpo sem órgãos – rizoma – ritornelo - multiplicidade

### Resumé:

Ce texte entend rendre compte des notions de corps sans organes, rhizome, ritornelle, multiplicité en Deleuze-Nietzsche et Artaud. Deleuze aussi bien que Nietzsche et Artaud, ne travaillent plus avec la catégorie d'identité, mais avec la catégorie de multiplicité, plans de composition et de cohérence, devenir, resonances intensives. La pensée n'est plus représentative, hiérarchique et agit avec les zones de voisinage traversées par l'infini.

**Mots-clefs:** Deleuze – Artaud – corps sans organes – rhizome – ritornelle - multiplicité

A liberdade tem uma história, tem datação de nascimento, não existe uma essência supra-histórica da liberdade, uma transcendência, portanto, não existe um “em si” da liberdade, como as Idéias (*eidé*) platônicas. Apesar de os gregos serem livres, opondo-se ao seu entorno (os grandes impérios orientais) que consideravam bárbaros, vamos datar a história da liberdade com Descartes, portanto no séc. XVII da nossa era. Para o citado filósofo, o próprio conhecimento se equiparava à liberdade, uma vez instituído o livre-arbítrio como sinônimo de liberdade: o livre-arbítrio se entende a partir da *autonomia* do homem moderno. Descartes cunha como princípio do seu sistema de pensamento o *Cogito* que se enuncia do seguinte modo: “Penso, logo existo”. A partir da subjetividade do sujeito cartesiano, do indivíduo, é que o mundo e os outros seres são confirmados, seu método a “dúvida metódica”. Quando o homem

---

<sup>1</sup> Maria Helena Lisboa da Cunha é natural do Rio de Janeiro. Coursou a Graduação em Filosofia na Universidade do Estado da Guanabara, atual Universidade do Estado do Rio de Janeiro e obteve o Mestrado e o Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Exerceu o cargo de Professor-Titular de Filosofia Geral do Departamento de Filosofia, com especialidade em Filosofia Antiga e Estética Filosófica de 1980 a 2021 na UERJ. Publicou cinco livros, *Gilles Deleuze: imagens de um filósofo da imanência*, Londrina: UEL, 1997; *Espaço real-espço imaginário*, Rio de Janeiro: UAPÊ, 1998; *Nietzsche-Espírito Artístico*, Londrina: Edições CEFIL, 2003; *Rizoma, uma estética da onde* foi também a organizadora e apresentadora do livro, Rio de Janeiro: 7Letras, 2012, além de inúmeros artigos e capítulos de livros em revistas especializadas de Filosofia. É Membro Efetivo da Academia Teresopolitana de Letras na patronímica de José do Patrocínio, cadeira 27. Atualmente exerce o cargo de Pesquisadora Visitante Emérita pela FAPERJ, Edital 09\_2022 (PVE) no PPGFIL/UERJ. Email: [mlisboadacunha@hotmail.com](mailto:mlisboadacunha@hotmail.com)

se torna autônomo, tem livre-arbítrio, isto é, é árbitro de si mesmo, trabalha, e pode manipular o mundo dos objetos, transformando-o.

Ocorre que também pode transformar o mundo num objeto de manipulação, como exemplifica Descartes com o exemplo do relógio, metáfora do homem: engrenagem desmontável cujas peças podem ser substituídas sem prejuízo do conjunto. Ora, nós todos sabemos, de há muito, desde o movimento da psicologia da *Gestalt* (a partir de 1920), que o todo não é a soma das partes, o todo excede as partes, por isso, a soma das partes de um corpo não constitui nenhum homem, o homem é fruto da cultura, do *socius*, e a ausência do social constrói um monstro, não um homem, a exemplo das meninas-lobo, Amala e Kamala na Índia, o selvagem de Aveyron na França, Kasparhauser, na Alemanha, para citar só alguns. A esse respeito já lembrava Aristóteles:

O homem é por natureza um ser vivo político (*zoon politicon*), a razão disso é que a natureza não faz nada em vão, sem um motivo, uma vez que o homem tem a fala, o discurso, os animais têm também a voz, mas não têm a fala, o discurso bem concatenado, por isso, só o homem sente o bem e o mal, o justo e o injusto e outras noções morais e é a comunidade de sentimentos que produz a família e a comunidade dos homens, vale dizer, a cidade (1962, I-2.1253 a 2-15).

Contrariando Descartes, Barrenechêa chama atenção para o fato de que para Nietzsche liberdade não é livre-arbítrio, já que a função de arbítrio é *normativa*, o homem só é livre para praticar o bem, pois se escolher o mal peca, sendo considerado culpado pela ação cometida (2008, p.11). Nietzsche está nas antípodas de todo e qualquer ato moral: “É conhecida a exigência que faço ao filósofo: deve colocar-se *para além* do bem e do mal (...) Semelhante exigência deriva de um ponto de vista que foi, pela primeira vez, por mim formulado: *não há fatos morais*” (1974, § 1), sua concepção é eminentemente estética, afirmando o retorno de todas as coisas o homem se redime daquilo que foi, da pedra que não pode ser removida, alijando todo e qualquer ressentimento posto que afirmando o passado o transfigura: só afirmando o passado é possível afirmar o passar do tempo, o seu escoamento. Para Nietzsche, o homem livre é um criador de novos valores, da força transmutada, da eternidade do tempo: “Minha filosofia oferece o pensamento vitorioso que por fim prostrará vencida qualquer outra doutrina... É o grande pensamento seletivo [...] (1997, v. II, § 229).

Deleuze observa que pensar é fazer do pensamento um *ritornelo*, um refrão, uma reunião de forças para a ação, como quando uma criança tem medo do escuro e canta para sossegar e dormir; forças do corpo, do cosmos, da terra. O *ritornelo* delimita as fronteiras do espaço interno, como o canto dos pássaros e a urina dos cães machos delimitam o espaço externo. José Gil no texto, “Ritornelo e imanência”, do livro organizado por Gil e Daniel Lins,

*Nietzsche/Deleuze. Jogo e música* (VI Simpósio Internacional de Filosofia) afiança: “A improvisação é um ritornelo. A improvisação é criação” (...) “O que é improvisar? É entrar em uma experimentação que introduz o maior coeficiente possível de acaso no seu processo” (2008, p. 136). E como que num ápice, introduz a ideia de que a música é o maior de todos os *ritornelos*, posto que segundo Deleuze “o som conserva talvez o maior poder e coeficiente de desterritorialização” (IDEM, IBIDEM, p.137).

Partindo do conceito de multiplicidade em Nietzsche, Deleuze trabalha com fluxos, ressonâncias, singularidades, devires, acontecimentos, espaços-tempos livres cujo modelo de realização é o rizoma (tubérculos, por oposição ao modelo da árvore), linhas e não pontos, “que não se deixam sobre codificar (...). Todas as multiplicidades são planas, uma vez que elas preenchem, ocupam todas as suas dimensões (...). As multiplicidades se definem pelo fora: pela linha abstrata, linha de fuga ou de desterritorialização segundo a qual elas mudam de natureza ao se conectarem às outras” (DELEUZE, 2004, p. 17). Todos esses elementos compõem um *plano de consistência* das multiplicidades que constitui platôs (zonas de intensidade contínua), vetores que as atravessam e que constituem territórios e graus de desterritorialização: “multiplicidade designa um domínio no qual a Ideia está, por si mesma, muito mais próxima do acidente do que da essência abstrata, e onde ela só pode ser determinada com as questões quem? Como? Onde e quando? Em que caso? – formas essas que traçam suas verdadeiras coordenadas espaço-temporais (DELEUZE, 2008, p. 131). Deleuze traça esse percurso em oposição à Ideia platônica onde a questão da Ideia é determinada sempre pela pergunta metafísica que é ? (*Ti esti?*), questão nobre concernente à essência que é una em oposição ao múltiplo: “Assim, não se perguntará pelo *que* é belo, mas o que é o Belo. Não *onde* e *quando* há justiça, mas o que é o Justo. Não *como* “dois” é obtido, mas o que é a díada. Não *quanto*, mas o que...” (IDEM, IBIDEM, p. 130).

Como Nietzsche, Deleuze não trabalha com a subjetividade, mas com dinamismos espaço-temporais: agitações de espaço, buracos de tempo, puras sínteses de velocidades, de direções, de ritmos e de membranas, superfície física pondo em contato o exterior e o interior, uma “dinâmica do ovo”:

(...) O ovo é o meio de intensidade pura, o *spatium* e não a *extensio*, a intensidade Zero como princípio de produção (...) o ovo designa sempre esta realidade intensiva, não indiferenciada, mas onde as coisas, os órgãos, se distinguem unicamente por gradientes, migrações, zonas de vizinhança. O ovo é o CsO. O CsO não existe “antes” do organismo, ele é adjacente, e não para de se fazer” (DELEUZE, 1999, p. 27).

Deleuze precisa que esse campo é um campo intensivo, isto é, tem uma distribuição mais profunda de diferenças de intensidade constituindo um meio de individuação, porém,

mesmo não trabalhando com a subjetividade Deleuze faz ver que há sujeitos, “(...) mais pacientes do que agentes, únicos capazes de suportar a pressão de uma ressonância interna ou a amplitude de um movimento forçado”, como é o caso para o sujeito larvar. Ele lembra que há movimentos que só o embrião pode suportar e dá como exemplo o pesadelo no homem adulto, que nem acordado e *nem mesmo o sonhador* podem suportar, talvez somente o homem adormecido em sono profundo (2008, p. 133). E afiança que o próprio pensamento filosófico é inconciliável com o “sujeito formado, qualificado e composto” do cogito cartesiano na representação. Deleuze exemplifica com o *conceito de verdade*. À pergunta platônica: “O que é o verdadeiro?”, abstrata e genérica, Deleuze substitui pela pergunta: “quem quer o verdadeiro, quando e onde, como e quanto?”, designando sujeitos larvares (o ciumento, o obsessivo, o compulsivo, o histérico), e puros dinamismos espaço-temporais (ora fazer surgir a “coisa” em pessoa, numa certa hora, num certo lugar; ora acumular os indícios e os signos, de hora em hora, e segundo um caminho que jamais acaba). Sinalizo que na física quântica, também chamada de física das partículas, no nível subatômico, as inter-relações e interações entre as partes do todo são mais fundamentais que as próprias partes, por isso há movimentos, mas não existem objetos moventes; há atividade, mas não existem atores; não há dançarinos, somente a dança (CAPRA, 1995, p. 86).

Dáí que o conceito artaudiano de “corpo sem órgãos” se encaixe no *plano de consistência* deleuziano. Segundo Deleuze: “O CsO é bloco de infância, devir, o contrário da recordação de infância. Ele não é criança “antes” do adulto, nem “mãe” antes da criança: ele é a estrita contemporaneidade do adulto, da criança e do adulto, seu mapa de densidades e de intensidades comparadas, e todas as variações sobre este mapa” (DELEUZE, 1999, pp. 27-8). Nesse texto Deleuze precisa que esse agenciamento com a infância não se dá como uma regressão do adulto à criança, e da criança à mãe, mas no sentido em que a criança transporta consigo um pedaço de placenta materna, matéria intensa e desestratificada, potencialização de uma força com outras forças, traçando novos conjuntos que expressam dobras no devir. Em Artaud, o objetivo é inverter o “cadastro anatômico do corpo orgânico” afim de “refazer o corpo com o osso das músicas da alma” (ARTAUD, 2001, p. 16): “Não aceito o fato de não ter feito o meu corpo por mim mesmo” (IDEM, 84, n. 8-9 (1949), p. 289 ss., cit. por Virmaux, Alain, *Artaud e o teatro*, trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura, p. 16). Artaud denuncia, ratificando, num texto interdito, que iria ser objeto de uma transmissão radiofônica, no dia 1 de fevereiro de 1948, tema que integra o texto, “Para dar um fim ao juízo de Deus”:

Assim, agora é preciso emasculiar o homem colocando-o de novo, pela última vez, na mesa de autópsia para fazer sua anatomia. O homem é enfermo porque é mal

construído [...] Se quiserem podem meter-me numa camisa de força, mas não existe coisa mais inútil que um órgão. Quando tiverem conseguido um *corpo sem órgãos*, então o terão liberado dos seus automatismos e devolvido sua verdadeira liberdade. Então poderão ensiná-lo a dançar às avessas como no delírio dos bailes populares e esse avesso será seu verdadeiro lugar (IDEM, 1986, p. 161).

Num texto sobre Van Gogh, *O suicidado da sociedade*, Artaud referindo-se a Nietzsche, clama: “Não, Sócrates não tinha esse olho, antes dele (Van Gogh), talvez somente o infeliz Nietzsche, manifestou a preocupação de desnudar a alma, de livrar o corpo da alma e de por a nu o corpo do homem, fora dos subterfúgios do espírito” (2001, p. 88), “Porque não é a história inteira disso que se chamou um dia de *alma* que vive e morre nas suas paisagens convulsionantes e nas suas flores?” (IDEM, IBIDEM, pp. 76-7). A intuição de Artaud em relação ao corpo caminha no mesmo sentido da de Nietzsche, ou seja, predominância do corpo sobre o espírito, das forças que o compõem e nele se expressam porque, “O corpo sob a pele é uma usina superaquecida, e fora, o doente brilha, ele reluz, com todos os seus poros abertos. Assim como uma paisagem de Van Gogh ao meio dia” (IDEM, IBIDEM, p. 81).

Segundo Lins, pesquisador e comentador de Artaud, muitos de seus poemas registram seu desejo de se libertar da família, núcleo que o aprisionava, o sufocava, “Eu não entrei no mundo pelas portas da matriz... meu corpo já estava feito, ele não precisava de nada nem de ninguém, ele só precisava de um pouco de tempo para existir” (LINS, 1999, p. 51). Para isso, ele precisa se auto engendrar: “na origem só tinha o corpo e este corpo era eu.” (IDEM, IBIDEM, p. 52), mas que também incorpora a maternidade como princípio feminino, mesmo que seja um feminino prisão, túmulo, mãe morta: “Toda mulher em mim se reabsorve. Eu sou glorioso O mundo me pertence!” (IDEM, IBIDEM). A grande-mamãe a que se refere Artaud não é outra senão a arquetípica Grande-mãe, alardeada desde o paleolítico com seus ventres entumecidos e seios jorrando leite como exemplifica bem a iconografia da época, o que não significa que fosse sempre dadivosa, muitas vezes se manifestava castradora, mãe-tentáculo-polvo (Hécate). Há, entre os achados arqueológicos da Grécia Arcaica, uma Ártemis dos cem seios, Grande-mãe paleolítica, invocada e cultuada nos partos e no aleitamento, na saúde e na doença, na vida e na morte.

Artaud é um acontecimento-singularidade, “coextensivo ao devir”, no entender de Deleuze, acontecimento incorporal rizomático, intensivo, “sem órgãos”, mas adverte que os inimigos do CsO não são os órgãos, mas a organização dos órgãos que se chama organismo com suas formas, funções, hierarquias que se agenciam com a vertente utilitária do corpo social, roubando assim a sua liberdade e criatividade: “Um platô é um pedaço de imanência. Cada CsO é feito de platôs. Cada CsO é ele mesmo um platô, que comunica com os outros platôs sobre o

plano de consistência. É um componente de passagem” (DELEUZE, 1999, p. 20). Por isso, segundo Deleuze,

Diz-se: que é isto – o CsO – mas já se está sobre ele – arrastando-se como um verme, tateando como um cego ou correndo como um louco, viajante do deserto e nômade da estepe. É sobre ele que dormimos, velamos, que lutamos, lutamos e somos vencidos, que procuramos nosso lugar, que descobrimos nossas felicidades inauditas e nossas quedas fabulosas, que penetramos e somos penetrados, que amamos” (IDEM, IBIDEM, pp. 9-10).

Lins observa sobre o “corpo sem órgãos” - sendo “Signo de escravidão, medida de peso da criação, elemento umbilicalmente colado à mama-matriz: o corpo deve ser modificado, refeito pelo homem que, ao dar-lhe uma forma nova, escolherá a realidade” (LINS, 1999, p. 67). E Artaud o refaz nos seus poemas, nas cartas endereçadas até aos Diretores dos Hospícios que o violentaram, no cinema, no teatro, esse teatro que vai se insurgir contra o teatro europeu estagnado da sua geração trazendo as imagens da poesia e da delicadeza do teatro oriental. A inovação do teatro da crueldade tem datação de nascimento: Paris, por ocasião da *Exposição Colonial* de 1931, onde além das danças há toda uma gesticulação silenciosa, lenta, imagética, uma pantomima, em contraste com o teatro ocidental psicológico e discursivo, privado das forças vivas da poesia:

Por ‘Pantomima não corrompida’, entendo a Pantomima direta em que os gestos em vez de representarem palavras ou frases, como na nossa Pantomima europeia (de cinquenta anos de idade, apenas!) que nada mais é do que uma deturpação das partes mudas da Comédia Italiana, representam ideias, atitudes do espírito, aspectos da natureza, tudo duma maneira afetiva e concreta, isto é, por constante evocação de objetos ou de detalhes naturais, tal como a linguagem oriental que representa a noite por uma árvore sobre a qual um pássaro que já cerrou um dos olhos principia a fechar o outro. (s/d, p. 60).

A esse teatro, Artaud denomina *Teatro da Crueldade*, que se diferencia do teatro psicológico ocidental pela “metafísica-em-ação”, uma linguagem que desenvolve efeitos físicos e poéticos em todas as dimensões do corpo (consciência e inconsciente), obrigando o pensamento a sair de sua postura hipostaziada e cômoda para adotar outras inventivas e transformadoras: “Extrair metafísica duma linguagem falada é fazer com que essa linguagem exprima o que usualmente não exprime; é utilizá-la de uma maneira nova, excepcional e inusitada; é revelar a possibilidade que essa linguagem possui de causar um choque físico” (s/d, p. 69), em favor de uma preponderância religiosa e mística, onde a dança, a poesia e o teatro são consagrados, daí sua proximidade com a alquimia, com o circo, com o teatro de Bâli, o Kabuki e o Nô japonês (a comédia e a tragédia) e o Butô: “As realizações do povo de Bâli informam-se no próprio âmago da matéria, da vida, da realidade. Há nelas, em certa medida, o



caráter de cerimonial dum rito religioso, pelo fato de desarraigarem do espírito do espectador toda e qualquer imitações pretensas ou baratas da realidade”. (s/d, p. 89).

Etimologicamente, o Butô se refere especificamente à dança por meio da letra BU, BUYO é o termo correto para dança em japonês, com o sentido de saltar ou saltitar, enquanto TO implica um martelamento. Buyo é da ordem “ascendente” como os saltos de Nijinsky ou como a “fonte de luz” para a qual tendia Isadora Duncan. Butô é da ordem da “descida”. Hijikata dizia frequentemente que dançava no solo e que jamais deixaria o solo. Tatsumi Hijikata e Kazuo Ohno foram alunos de Eguchi Takaya que por sua vez foi aluno de Mary Wigman (1886-1973), representante do Expressionismo alemão com uma escola em Dresden influenciada pela arte oriental e indonésia e trabalhando movida por dois polos de realidade, o desespero e a revolta, consequências do aprendizado da primeira guerra mundial: para ela, formar um dançarino é conscientizá-lo das potências obscuras que o habitam, daí o contato constante com o solo, vale dizer, com a terra-mãe: “É preciso ouvir em si ressoar o eco do mundo” (cf. Paul Bourcier, *Histoire de la danse en Occident*, p. 278, cit. por Maurey, Catherine, “Danser la cruauté”, pp. 104-5).

No entanto, o Butô tem um sentido lato designando tanto o teatro quanto a dança e não se prendendo a nenhuma coreografia de base. Catherine Maurey se refere à Holborn Mark sobre o Butô: “(...) A cultura japonesa, de onde emerge o Butô, é ao mesmo tempo insular e absolutamente não ocidental, mas encontramos também similaridades com antíteses culturais na Espanha, e com todas as influências africanas. O espírito do Butô é muito próximo do espírito espanhol, o duende, definido liricamente por Federico Garcia Lorca, assim como o Flamenco ou ainda a arquitetura de Gaudí que encontraram sua transposição na sensibilidade japonesa” (MAUREY, 2004, p. 10). Noutra passagem, ele se refere à dançarina de Flamenco Antonia Mercé, cognominada *La Argentina*, a qual teria inspirado Kazuo Ohno por um punhado de anos, antes de criar seu próprio balé: *Admiring la Argentina*, por ocasião de uma apresentação da dançarina no Teatro Imperial de Tóquio em 1928 em que ela teria dito: “Não é minha arte que emociona as pessoas. Eu simplesmente recebi todas essas coisas que me emocionam como elas são, e tento passa-las para vocês. Eu sou uma simples serva vos trazendo essas coisas” (IDEM, IBIDEM).

Como conciliar Artaud, “Le môme” com o Butô? Voltemos à citação de Holborn Mark sobre o Butô utilizada por Catherine Maurey: “Artaud cujas obras escritas foram traduzidas para o japonês teria, sem nenhuma dúvida, encontrado uma aplicação da sua visão do teatro através do Butô que, por sua vez, se inspirou incorporando a teoria artaudiana, como ele também fez do mito japonês inicial” (IDEM, IBIDEM), com isto observando a influência do *Teatro da*

*Crueldade* na coreografia dos grandes mestres do Butô e as interseções do ocidente com o oriente através da arte. No que diz respeito à dança moderna, outros, depois da Segunda guerra mundial influenciaram os coreógrafos orientais fornecendo subsídios que foram incorporados ao Butô, não menos que o teatro Nô, o Kabuki e o Bunraku, gêneros teatrais especificamente japoneses. Nos anos sessenta Tatsumi Hijikata coreografa a “Dança das trevas” (*Ankoku Buto*), numa linguagem concreta a fim de revelar um “teatro puro”, como preconiza Artaud a propósito do teatro de Bâli: “Não há transição de um gesto para grito ou para um movimento; todos os sentidos se interpenetram, como se através de estranhos canais escavados no próprio espírito!” (s/d, p. 85), num fluxo contínuo como a “duração” bergsoniana: o exemplo clássico de Bergson é o de um novelo que se enrola e se desenrola num fio contínuo e heterogêneo e nesse movimento a “duração”, que é virtual, se atualiza.

Essa dança supracitada, “envelopa” o espectador, as trevas sendo para ele o “ventre da mãe”, Kazuo Ohno precisa: “De uma hora para a outra nós renascemos, isto não é tão simples como ter nascido do ventre materno. Muitos nascimentos são necessários, é necessário renascer sempre e em toda parte” (EMIDIO, 2003, p. 35). Inês Boga assim o define: “Kazuo Ohno dança entre o mundo visível e o invisível. Num zona crepuscular que é difícil de descrever, e mesmo difícil de definir, o que é obscuro e o que é luminoso na nossa natureza cede para os sentidos sem perder sua ambiguidade, e sem contradição (...) Cada imagem, cada instante é uma singularidade” (IDEM, IBIDEM, p. 27) e mesmo o peso da morte ele consegue carregar nas suas costas em cada movimento, em cada performance. O ator precisa: “Vida é movimento, mover significa ‘procurar a vida’. Cada pequeno instante nas minhas performances pode ser modificado, porque é a própria vida que determina isso” (IDEM, IBIDEM); na sua percepção da realidade, vida e morte se alternam num fluxo contínuo completando-se, daí que ter consciência desse movimento deve monitorar o ritmo da dança.

Ohno sinaliza que sua arte é improvisada, ele anotava excertos de poemas e pinturas que, no momento da dança se corporificam dando lugar a movimentos do corpo, por outro lado, segundo relata, ele tenta carregar no seu corpo o peso e o mistério da vida e da morte: “Eu sigo todo o tempo minhas memórias para trás, para o ventre materno” (IDEM, IBIDEM, p. 38), dança na qual ele se traveste em velho e jovem, homem e mulher, forte e fraco, trazendo à baila para reflexão a indeterminação das forças inconscientes e primitivas em oposição às conscientes, focadas e unilaterais. Ohno, nas pegadas de Nietzsche-Deleuze-Artaud, desconstrói o sujeito cartesiano multiplicando a imagem do corpo – não apenas o dele, mas também o do espectador que se projeta nele, como um quadro cubista de Braque ou de Picasso: o cubismo como arte rompe com as normas clássicas, multiplicando os pontos de vista sobre o

objeto para, desse modo, captá-lo simultaneamente e não apenas de um ponto de vista único, o ponto de vista do observador, como era o caso para o humanismo renascentista, o que só foi possível graças ao abandono da geometria euclidiana e do ponto de vista único do sujeito por Riemann, Bolyai e Lobatchewski, com as chamadas geometrias não euclidianas, no séc. XIX. Estas subvertem o espaço cartesiano, postulando um espaço n-dimensional em contraposição ao espaço tridimensional vigente. Esse infinito é o que nos atravessa quando somos iluminados pelas dobras da criação seja na arte ou na ciência, matéria sem átomos, pura energia, reverberando no corpo.

E nós, pensadores, o que vamos inventar, nesse momento de estrangulamento pandêmico que estamos vivendo, como os protagonistas da Obra de Camus de 1947, *A peste*, sobre o horror, a sobrevivência e a resistência do ser humano? Eu deixo para vocês o infinito no poema da minha amiga, Eliane Pantoja Vaydia, *Nômades*:

Ah, nômade

Magnífica solitude inteira/Como um Tuareg/

Nas areias vermelhas do Saara./

O azul único de seu turbante/que lembra o azul violeta dos seus olhos/

evocado por Rimbaud/Poetas são tuaregues disfarçados/

Seus rostos que jamais são vistos./

Olhai! No meio da nuvem de poeira/

Eles e suas esguias, belas e letradas mulheres./

Na tribo as únicas que podiam ler e escrever./

Foram senhores do deserto/quando eram bandidos e atacavam/

lentas caravanas de camelos/carregados de seda, joias de ouro e jade.

Agora tudo acabou. Miragem que esvaneceu.

Os ritos foram apagados/passos de crianças nas areias./

Os ricos foram assimilados/

Os pobres são mendigos na Argélia,/

Niger, Burquina Faso, Mali e Líbia/

As jovens se prostituem/

Os pobres que tem algum talento/fazem pequenas esculturas de madeira/

que vendem nas portas de hotéis./

Vendem seu exotismo/para estrangeiros/

Que jamais compreenderiam sua visão da vida. (em 20/05/2021).

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- ARISTÓTELES. *A política*. Trad. Jacques Tricot. Paris: PUF, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Ética à Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. *Os Pensadores*).
- ARTAUD, Antonin. *O teatro e o seu duplo*. Trad. Fiama Hasse Pais Brandão. Prefácio de Urbano Tavares Rodrigues. Lisboa: Editora Minotauro, s/d. Tradução de *Le théâtre et son double*.
- \_\_\_\_\_. *Escritos*. Tradução, prefácio, seleção e notas de Cláudio Willer. Porto Alegre: L&PM, 1986, 2ª. ed.
- \_\_\_\_\_. *L'ombilic des limbes*, suivi de *Le pèse-nerfs* et d'autres textes. Paris: Gallimard, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Van Gogh, Le suicidé de la société*. Paris: Gallimard, 2001.
- BARRENECHÉA, Miguel Angel de. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.
- CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação. A Ciência, a Sociedade e a cultura emergente*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1995.
- CUNHA, M. H. Lisboa da. *Nietzsche- Espírito artístico*. 1ª ed. Londrina: CEFIL, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Rhizoma. Uma estética da existência em Platão, Nietzsche e Jung*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Verbetes, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos. Textos e entrevistas (1953-1974)*. Edição preparada por David Lapoujade. Organização da edição brasileira e revisão técnica : Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Critique et clinique*. Paris: Minuit, 1993.
- \_\_\_\_\_, GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. v. 1 e 3. Trad. Aurélio Guerra Neto, Célia Pinto Costa, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1999/2004.
- EMIDIO, Luisi. BOGÉA, Inês. *Kazuo Ohno*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- GIL, José, LINS, Daniel (Org.). *Nietzsche/Deleuze. Jogo e música* (VI Simpósio Internacional de Filosofia). 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- LINS, Daniel. *Antonin Artaud. O artesão do corpo sem órgãos*. São Paulo: Relume Dumará, 1999.
- MAUREY, Catherine. « Danser la cruauté. Correspondance entre les théories théâtrales d'Antonin Artaud et le Buto ». In *Aesthetics. Looking at Japanese Culture*. The Japanese Society for Aesthetics, no 11 (Special Issue), march 2004, pp. 97-107.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Oeuvres philosophiques complètes*. Tome VIII, v. 1, *Crépuscule des idoles*. Traduction de Jean-Claude Hémery. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinare. Paris: Gallimard, 1974. Traduction de *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hämmer philosophirt*.

\_\_\_\_\_. *Ainsi parlait Zarathoustra* (un livre pour tous et pour personne). Trad. Henri Albert. 17<sup>e</sup> éd. Paris: Mercure de France, 1908.

\_\_\_\_\_. *Obras incompletas*: Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Seleção de textos de Gérard Lebrun. São Paulo: Abril Cultural, 1974, 1<sup>a</sup> ed., (Coleção *Os Pensadores*).

\_\_\_\_\_. *La volonté de puissance*. Traduction de Geneviève Bianquis. (Organisé par Friedrich Würzbach). Paris: Gallimard, 1997, 2 vs. Traduction de *Wille zur Macht*.