

Roberto Roque Lauxen
José Carlos da Silva Simplício
(Orgs.)

FILOSOFIA da NATUREZA em DEBATE



O livro propõe um debate em torno da categoria Natureza que, desde os gregos, permanece como uma das grandes questões filosóficas de base para compreensão do que chamamos realidade. Por um lado, reconhece que os filósofos gregos abordaram tal temática com grande originalidade, ora identificando Natureza e Realidade, entendida como *Physis* ou *Kosmos* (pré-socráticos), ora preconizando a Natureza como mero reflexo de essências suprassensíveis (metafísica). Por outro lado, admite que a partir do século XVII, face aos novos saberes empíricos produzidos pela nascente ciência galileana, a tradicional Filosofia da Natureza foi obrigada a redefinir seu estatuto epistemológico. Assim, temas tradicionais como os conceitos de natureza, tempo e espaço, ordem, movimento, causa, etc, passaram a ser repensados a partir de novos temas como intencionalidade, subjetividade, imaginação, vivência poética, bem como retratados a partir de novas abordagens. Aqui, o conceito de Natureza é explorado por pesquisadores que operam matrizes e metodologias filosóficas distintas.



Filosofia da natureza em debate

Filosofia da Natureza em Debate

Organizadores

Roberto Roque Lauxen
José Carlos da Silva Simplício



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

Fotografia de Capa: Nicolas Evariste - <http://www.nicolas-evariste.fr>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

LAUXEN, Roberto Roque; SIMPLÍCIO, José Carlos da Silva (Orgs.)

Filosofia da natureza em debate [recurso eletrônico] / Roberto Roque Lauxen; José Carlos da Silva Simplício (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

102 p.

ISBN - 978-65-5917-186-6

DOI - 10.22350/9786559171866

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia da Natureza; 2. Fenomenologia; 3. Hermenêutica; 4. Poética; 5. Coletânea; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Apresentação **9**

José Carlos da Silva Simplício

1 **11**

A filosofia da natureza é uma disciplina defunta? A justificação fenomenológico-hermenêutica

Roberto Roque Lauxen
José Carlos da Silva Simplício

2 **27**

Filosofia da natureza e o olhar fenomenológico

José Fábio da Silva Albuquerque

3 **50**

A configuração da natureza na filosofia de Hume

Rogério Soares Mascarenhas

4 **64**

A poética da natureza na poesia de Manoel de Barros

Jasson da Silva Martins

5 **82**

Como encontrar intencionalidade embrenhada na natureza: uma proposta dennettiana

Juliana de Orione Arraes Fagundes

Apresentação

José Carlos da Silva Simplício

O livro propõe um debate em torno da categoria *Natureza* que, desde os gregos, permanece como uma das grandes questões filosóficas de base para compreensão do que chamamos realidade. Por um lado, reconhece que os filósofos gregos abordaram tal temática com grande originalidade, ora identificando *Natureza* e *Realidade*, entendida como *Physis* ou *Kosmos* (pré-socráticos), ora preconizando a *Natureza* como mero reflexo de essências suprassensíveis (metafísica). Por outro lado, admite que a partir do século XVII, face aos novos saberes empíricos produzidos pela nascente ciência galileana, a tradicional *Filosofia da Natureza* foi obrigada a redefinir seu estatuto epistemológico. Assim, temas tradicionais como os conceitos de natureza, tempo e espaço, ordem, movimento, causa, etc, passaram a ser repensados a partir de novos temas como intencionalidade, subjetividade, imaginação, vivência poética, bem como retratados a partir de novas abordagens. Aqui, o conceito de *Natureza* é explorado por pesquisadores que operam matrizes e metodologias filosóficas distintas. O livro compõe-se de cinco textos, a partir dos quais: 1) busca-se compreender a disciplina Filosofia da natureza em contexto de apogeu das ciências e de declínio da metafísica, resgatando sua importância como campo de saber autônomo e pós-crítico, capaz de abordar o fenômeno da natureza para além dos reducionismos científico e de uma metafísica pré-crítica (*A Filosofia da Natureza é uma disciplina defunta? Justificação Fenomenológico-Hermenêutica*); 2) traça-se paralelo entre as visões clássica – filosofia grega – e moderna – ciência moderna – de tempo e espaço, com o intuito

de mostrar que, por fundamentar as experiências nas relações de intencionalidade e não mais nas relações de causalidade, a perspectiva fenomenológica mostra maturidade intelectual para superar as visões determinísticas da metafísica e das Ciências Empíricas (*Filosofia da Natureza e o olhar Fenomenológico*); 3) busca-se demonstrar que, aos olhos de Hume, as noções de natureza ao longo da história da filosofia seriam cativas da propensão imaginativa a conferir uma realidade objetiva ao conceito, inclinação que poderia ser constatada ao longo do Tratado da Natureza Humana (*A Configuração da Natureza na Filosofia de Hume*); 4) a poética de Manoel de Barros é apresentada como convite provocativo a que, por meio da linguagem e vivência poéticas, voltemos a nos experimentar como sujeitos-líricos, isto é, plenamente integrados à nossa origem, sujeitos-natureza e não meras máquinas-pensantes (*A Poética da Natureza na Poesia de Manoel de Barros*); e, por fim, 5) aportando-se em pesquisas da área de Filosofia da Mente e em estudos acerca do processo de evolução biológica, apresenta e discute a tese dennettiana de que é possível encontrar – em níveis variados e distintos – intencionalidade nos processos naturais (*Como Encontrar Intencionalidade Embrenhada na Natureza: Uma Proposta Dennettiana*).

Vitória da Conquista, BA, junho de 2021

A filosofia da natureza é uma disciplina defunta? A justificação fenomenológico-hermenêutica

*Roberto Roque Lauxen*¹
*José Carlos da Silva Simplício*²

A filosofia da natureza parece possuir um objeto bem delimitado se déssemos a seguinte definição: ela se propõe abordar filosoficamente a natureza. Mas esta definição não passa de uma tautologia, logo teríamos no mínimo dois problemas: primeiro saber o que é o filosófico no que diz respeito à interpretação da natureza e; segundo, se este método de abordagem ainda se presta para a análise deste objeto, ou seja, se a natureza se deixa analisar filosoficamente, uma vez que a ciência tem assumido um lugar de destaque incontestável na interpretação da natureza.

Uma vez que a filosofia não pretende mais ser a mãe das ciências, porque suas filhas já estão bem crescidas, teríamos boas razões para pensar que a compreensão da natureza estaria limitada ao que os físicos ou cientistas têm a dizer sobre ela, e que a filosofia da natureza deveria, definitivamente, curvar-se ao modo de investigação da ciência da natureza. Dentro desta perspectiva caberia a pergunta de nosso título: será a filosofia da natureza uma disciplina defunta?

Os limites entre ciência da natureza e filosofia da natureza não estão tão claros para dizermos onde começa a ciência e onde termina a filosofia, sobretudo se apreciamos o largo período histórico em que os dois modos

¹ Professor Adjunto do Curso de Filosofia da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB).
rrlauxen@gmail.com

² Professor Auxiliar do Curso de Filosofia da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB).
jcssimpla@hotmail.com

de conhecimento passaram juntos e no qual a denominação “filosofia da natureza” era largamente aceita, tal como hoje utilizamos o termo “ciência” para nos referirmos à natureza. Não sabemos ao certo em que medida elas estariam definitivamente separadas, porque a influência da ciência na filosofia é tão difundida atualmente que

[...] muitos dos rumos filosóficos [...] como o neopositivismo, a fenomenologia, a filosofia analítica inglesa, o pragmatismo, o behaviorismo, a psicanálise, o materialismo dialético - ou são fruto direto de uma determinada concepção filosófica da ciência e do método científico ou ao menos procuram neles a sua justificação e confirmação (MARTAIN, 2003, p. 109).

Mas sabemos com toda certeza que diante do largo desenvolvimento dos conhecimentos científicos a filosofia tende a continuar a se explicar e até mesmo conservar certa culpa ou exigência de desculpa para a sociedade, por não poder oferecer resultados tão significativos. Acontece que esta culpa deve ser no mínimo partilhada com os cientistas, que raramente sabem o que se passa com a filosofia, ao contrário dos filósofos que sempre estão atentos ao que a ciência tem a dizer e poucos são os grandes filósofos que não ergueram seus sistemas com base também nos avanços das ciências.

É certo que a filosofia não pretende e não pode competir com as ciências, nesse sentido, talvez o discurso filosófico sobre a natureza trataria das migalhas deixadas pelas lacunas do olhar das ciências empíricas, quem sabe guardando o lugar das ciências (Habermas)³ para um tipo de investigação ou especulação que ainda não se transformou em domínio de conhecimento objetivo.

³ HABERMAS, Jürgen. A Filosofia como guardador de lugar e como intérprete. In: _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. G. A. Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

Mas o discurso sobre as migalhas tem sua própria força, pois se admite que o olhar científico sobre a natureza é, no mínimo, limitado, não cumpre plenamente sua meta de objetividade. Por sua vez, o discurso sobre os limites da ciência pressupõe o saber reflexivo sobre a ciência, uma metaciência, que, na maioria das vezes, os cientistas não são competentes para deslindar. Primeiro, porque eles raramente frequentam o mundo filosófico. Assim, ouvem-se algumas bobagens filosóficas por parte dos cientistas, tais como quando nos falamos de um discurso definitivo no que tange à objetividade, ou a defesa positivista da ciência. De fato, o pensamento dos limites da ciência não é dedutível de uma base empírica e se traduz numa decisão epistemológica que implica a reflexão sobre a ciência. Na linguagem popular a recusa dessa implicação se chamaria cegueira. Muito provavelmente tenha sido o positivismo que mandou desligar os aparelhos que mantinham viva a filosofia da natureza, além de estender esse pressuposto a todo tipo de saber filosófico.

Merleau-Ponty conseguiu traduzir a diferença entre a perspectiva do olhar filósofo e a do cientista, levando em conta o atoleiro de um e a cegueira do outro:

A preocupação do filósofo é ver; a do cientista é encontrar pontos de apoio para explicar o fenômeno. O seu pensamento não é dirigido pela preocupação do ver, mas de intervir. Quer escapar ao atoleiro do olhar filosófico. Por isso trabalha frequentemente como um cego, por analogia. Conseguiu uma boa solução? Ele trata de experimentá-la numa outra coisa, porque teve êxito na primeira. O cientista tem a superstição dos meios que são bem sucedidos. Mas nessa tentativa para assegurar-se de um ponto de apoio, o cientista desvenda mais do que, de fato, vê. O filósofo deve ver nas costas do físico o que este não vê por si mesmo. Mas se o filósofo quer ver e compreender depressa demais, corre o risco de ceder à Gnose (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 139).

O discurso filosófico que examina o que se passa no mundo da ciência foi ocupado pela filosofia da ciência, o que nos conduziria a um novo problema, o da relação da filosofia da ciência com a filosofia da natureza. Antes de avançarmos neste ensaio, há uma dupla definição terminológica que precisa ser explicitada, a relação da filosofia da natureza com a filosofia da ciência e a metafísica.

1 Filosofia da natureza, metafísica e filosofia da ciência.

A filosofia nasceu com um tipo de pergunta voltada para o *kosmos*, para o ser da natureza. Ainda que Sócrates tenha proposto uma inflexão antropológica na filosofia grega, para os gregos a *psique* é apenas um modo de ser da *physis*. Para os gregos encontrar a essência de algo ou descobrir sua natureza é determinar o lugar que cada ente ocupa na ordem cósmica, disposta numa verdade atemporal, para além da liberdade do espírito (Descartes). Com Descartes a realidade do *cogito* se projeta no horizonte filosófico, porque o domínio do saber metafísico da natureza não consegue mais dar conta da interpretação dos fenômenos, sobretudo, porque o modelo copernicano sugere que não podemos confiar nas aparências.

Kant tornou difícil qualquer acesso não crítico para o conhecimento da natureza. Ele pôs fim à pretensão filosófica de um saber metafísico da natureza, porque nosso entendimento opera numa ordem categorial que reúne os objetos recebidos dos sentidos e intuídos dentro do espaço e tempo, ou seja, nada que ultrapasse o horizonte fenomênico da síntese entre sensibilidade e entendimento. A busca pelo conhecimento da natureza deve passar então pela epistemologia, ou seja, pelas condições transcendentais que possibilitam nosso acesso a ele.

A partir dessa perspectiva crítica a filosofia da natureza se situa numa dupla alternativa: ou voltar a um tratamento pré-crítico da natureza,

aceitando uma espécie de filosofia que pretende um saber distinto e talvez complementar em relação à ciência da natureza, ou transformá-la numa epistemologia das ciências.

Quanto à primeira alternativa, esse tipo de saber pré-crítico da natureza deveria determinar as condições fundamentais do ente natural, suas causas últimas através de uma conceitualidade própria, procurando definir as noções de substância, potencialidade, temporalidade, finalidade etc., e não as condições do ser do ente, ao qual se ocuparia a metafísica.

Muitos dos grandes manuais de filosofia da natureza seguem essa linha de argumentação clássica. Procuram, se nos é permitido o trocadilho com as cinco vias para o conhecimento de Deus de Tomás de Aquino, asfaltar as antigas “vias” para o conhecimento da natureza (da física pré-moderna) entendendo o “asfaltar” aqui como um diálogo aberto com as diferentes contribuições das ciências. Dentre os que defendem esta postura podemos mencionar Felippo Selvaggi, Jacques Maritain, Mariano Artigas, entre outros.

Para Felipo Salvaggi (1988) a filosofia da natureza distingue-se da metafísica, não é um saber subalterno à metafísica nem uma parte dela. É uma disciplina intermediária entre a metafísica especulativa e a experiência científica. O objeto da filosofia da natureza é o ser enquanto mutável, o ente sensível, no espaço em que os corpos se encontram em interação, geração e corrupção, e não o ser enquanto tal (metafísica). Jacques Maritain (2003) nos diz que é tarefa da filosofia da natureza explicitar a inteligibilidade do mundo que o cientista sempre pressupõe, mas não explicita. Ele considera que a filosofia da natureza analisa o ente sensível como *inteligível* e não como *observável* ou como fenômeno. A filosofia da natureza interroga o “porquê” do mundo e não apenas o “como”, ao perguntar, por exemplo, sobre a finalidade da natureza. Mas ele acredita que este empreendimento é complementar à ciência e necessita do saber científico; a

filosofia da natureza, então, não pode abordar a natureza desconsiderando os fatos científicos tal como são analisados na física, química, biologia etc. Mariano Artigas, com um vasto conhecimento sobre as principais descobertas da ciência, considera que as ciências empíricas nos ajudam, de modo experimental, a revelar a estrutura dos entes naturais que a filosofia deduz de uma ordem categorial própria e oriunda da física de Aristóteles.

A segunda alternativa é aquela que aceita que o saber sobre a natureza se restringe ao domínio epistemológico, em sentido kantiano, ou seja, de que a tarefa da filosofia é a crítica das condições de nosso conhecimento em relação ao conhecimento dos objetos. Esta segunda vertente orienta-se para o que se convencionou chamar de filosofia da ciência. Tal como Kant, que pensava as condições de objetividade das ciências físicas e matemáticas, compete à filosofia pensar as condições de possibilidade da ciência. Essa postura crítica respeita os diferentes métodos praticados nas ciências experimentais, mas considera que eles pressupõem um saber epistêmico que não compete ao saber do cientista. A filosofia da ciência pensa as condições e critérios de objetividade das ciências ajudando a compreender os fundamentos da ciência e os critérios de objetividade do método científico. A filosofia da ciência está em continuidade com o discurso das ciências, mas não se pergunta filosoficamente pela natureza.

Portanto, se existe uma filosofia da natureza, esta não se propõe a competir com a ciência. A ciência possui seus próprios métodos. A ciência da natureza tem mais condições de falar sobre o ente sensível natural pelo seu modo metódico de seguir na investigação. Para a ciência o que conta é o controle experimental e a acumulação de resultados destes controles. Não compete ao filósofo, depois do labor laboratorial do cientista, ironicamente dizer, “a ciência não sabe tudo, a coisa é bem mais complexa”. Não é tarefa do filósofo alertar o cientista sobre "o que não pode ser controlado" na experiência, nem fazer com que o cientista considere novas conjecturas

à sua investigação, ou quem sabe, tornar a ciência menos positivista. Talvez o filósofo possa arbitrar sobre a ética da pesquisa científica, mas o filósofo, a maioria das vezes, especula sobre “ciência” como especula sobre “objetividade” ou sobre a “mente”, sua tarefa é conceitual. A explicitação conceitual que ele promove no campo da ciência pode fornecer uma contribuição indireta ao saber e fazer científico e na pesquisa da natureza, que pode ou não ajudar o cientista em sua prática.

Reconhecemos o valor desse limite crítico que Kant passou a impor na investigação filosófica da natureza e a dimensão epistemológica da pesquisa filosófica. Porém, o fato de Kant limitar a experiência ao domínio dos saberes que encetaram o caminho seguro da ciência, vale dizer, o campo da física e da matemática, ou seja, o domínio das ciências da natureza (*Naturwissenschaften*), deixou sem o mesmo tratamento crítico aquelas ciências que se convencionou chamar de ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). Depois de Kant, Dilthey tratou de pensar as condições de possibilidade destas ciências.

A orientação kantiana carrega a marca de uma filosofia que se esforça para mostrar sua competência face às ciências da natureza que abandonaram o modo de investigação da filosofia da natureza, e para certificar-se disso basta analisar, na *Crítica da Razão Pura* de Kant, o lugar que ele reservou para a cosmologia racional: a Dialética Transcendental, lugar onde a razão cai em paralogismos insolúveis: se o mundo tem princípio, se a natureza possui uma finalidade, etc.

A filosofia da ciência, por sua vez, procurou contornar esse problema não perguntando mais sobre a estrutura e o sentido do *kosmo*, mas pensando as condições de possibilidade do discurso científico. Assim, será que depois de Kant a filosofia da ciência se transformou no único acesso ao saber filosófico da natureza? Esta postura reconhece, por um lado, que a ciência é único discurso competente para tratar da natureza e, portanto, o

que melhor temos a fazer é investigar a competência do discurso e dos métodos da ciência para se referir à natureza.

O discurso da filosofia da ciência se orienta em franco reconhecimento do discurso científico sobre a natureza, sendo que a filosofia chega apenas tarde de mais, como a coruja de Minerva, mas não para elevar o mundo ou o *kosmos* ao conceito, como imaginava Hegel, mas para entender algo do qual os cientistas não dispõem de tempo livre para pensar, ocupados e obcecados que estão em seus laboratórios experimentais, por isso, para não perderem tempo, delegam ao filósofo a pergunta sobre o que eles mesmos fazem, parafraseando Chalmers, “O que é a ciência afinal?”. Portanto, o discurso da filosofia da ciência está plenamente alinhado com a ciência e destoa da filosofia da natureza em relação a seu objeto. Mas o que aconteceria se colocássemos o próprio “discurso da ciência” em perspectiva e pudéssemos assim transformá-lo, ao modo de Foucault, em “práticas discursivas” da ciência?

2 A filosofia da natureza uma aposta fenomenológico-hermenêutica

Conseguimos até aqui mostrar os caminhos que conduziram até à tumba do morto, talvez possamos dar um passo além, procurando, quem sabe, desenterrá-lo para ver que tipo de vida ainda poderia restar em meio a seus escombros. Porém como nossa ambição é ainda maior, espero que não se assustem se por ventura o morto sair andando, pois defenderemos a possibilidade da autonomia deste campo de conhecimentos em relação à ciência e à filosofia da ciência.

Primeiramente trataremos de justificar os termos metodológicos a partir dos quais procuramos pensar a possibilidade de uma filosofia da natureza e justificar, em certa medida, o título que sugerimos.

Já dissemos que a filosofia da natureza não se confunde com a filosofia da ciência e também propomos um tipo de saber que não tem a

pretensão de exibir um retorno pré-crítico literal. Talvez seja sob este plano que se debruçam os principais autores que defendem a continuidade da investigação filosófica sobre a natureza.

Defenderemos aqui uma postura que denominaremos de pós-crítica e com este termo entendemos também uma espécie de superação do momento kantiano, portanto, justificamos nosso título dentro do embate que lançamos até aqui com Kant. Por um lado, as condições epistemológicas lançadas por Kant nos alertam, definitivamente, para o fato de que nossa razão não é capaz de atingir o inteligível em si da natureza e que a filosofia da natureza se orientaria para uma questão epistemológica anterior, das condições de possibilidade do saber da natureza.

Mas será que uma metafísica da natureza estaria definitivamente inviabilizada depois de Kant? A visão kantiana, que põe um limite ao saber filosófico sobre a natureza, joga para baixo do tapete aquele horizonte de compreensão clássico, que vai ser retomado em novas orientações, por exemplo, em Schopenhauer, ao desencadear a potência da reserva kantiana do “em si” para uma nova concepção metafísica da “vontade” da natureza que escapa a nossa “representação” racional. Se esta é uma das alternativas, o que dizer da relação da natureza em contraposição ao estado civil em Hobbes e Rousseau? Da relação da natureza autoprodutora e da produção técnica? Da natureza e sua relação com a linguagem? Nestes três momentos a natureza se apresenta como *violenta* ou *boa* (estado de natureza), *espontânea* e *muda*, que indicaria ainda novas explorações: imaginativas, como as dos contratualistas mencionados⁴; estéticas e éticas, como as de Platão e Lucrecio. Essa retomada *en passant* da compreensão da natureza, pede passagem à vertente epistemológica dominante da concepção inaugurada por Kant, reduzida ao saber científico. Nossa

⁴ Ver a respeito RICOEUR, Paul. Nature et liberté. In: ALQUIÉ F. (éd.). *Existence et nature*. Paris, PUF, 1962, p. 126-127.

alternativa será então pensar uma noção mais alargada da experiência para dar conta de uma dimensão da exploração da natureza que não renuncie a amplitude e a essência do fenômeno natureza.

Depois de Kant ainda, por um lado, a postura pré-crítica foi defendida pela visão positivista da ciência, que criou a expectativa de que a ciência poderia ter a última palavra. Nesse sentido, a própria ciência se apropriou do pressuposto metafísico que estava superado no âmbito da filosofia crítica. Por outro lado, depois de Kant, novas investigações epistemológicas procuraram dar um fundamento ainda mais radical para a ciência. Além da alternativa de Dilthey em relação às ciências do espírito, Husserl viria a propor uma “ciência de rigor” que pudesse pensar os fundamentos lógicos da matemática. A noção de consciência intencional, que ele partilha com Brentano, de uma consciência já sempre orientada para objetos, determinou os rumos de sua fenomenologia. A fenomenologia sempre pergunta sobre como a consciência que compreende a natureza já possui em si mesma uma orientação para a coisa que deve ser explicitada, antes de qualquer posição objetivadora que procura neutralizar essa visada, como pretende a ciência. Com isso, a consciência intencional transforma as condições transcendentais que estavam orientadas para pensar os juízos científicos, para um sentido mais amplo da experiência e das vivências intencionais da consciência que não tinham lugar dentro da crítica da razão.

A abordagem fenomenológica e a espécie de “volta às próprias coisas” pode imprimir um olhar não meramente objetivador à natureza, porque parte da recusa de uma separação entre sujeito e objeto. Assim, é possível se voltar ao sentido integral dos fenômenos como pretende Merleau-Ponty (2000) em seu curso póstumo (anotações de seus alunos) sobre a natureza: o que pode significar a vida de um carrapato que pode aguardar até 15 anos em um tronco à espera de um animal que recoste seu dorso para que

ele possa se reproduzir e depois morrer? Esta volta às próprias coisas deve nos conduzir à busca de novos sentidos sobre a natureza.

A filosofia da natureza ao dirigir-se aos entes físicos, dirige-se igualmente para as condições da compreensão, não apenas na direção do ente natural (postura pré-crítica), mas na direção da auto-compreensão (postura pós-crítica). Mas é preciso saber ainda como a consciência intencional e, talvez, solipsista, pode fazer referência à hermenêutica, para assim fazermos justiça ao segundo termo de nosso título. É preciso, então, mostrar como a hermenêutica pode enxertar-se na fenomenologia. Isso foi possível porque Husserl se dá conta que a redução fenomenológica gradativamente apresenta um resíduo passivo que não se submete e se amplia no processo de constituição eidética do fenômeno, que ele passa a chamar, em sua última fase, de *Lebenswelt*. Heidegger dá vazão justamente a esta fraqueza inusitada da fenomenologia para retirar a potencialidade do *In-der-Welt-sein* (ser-no-mundo). Portanto a perspectiva aberta pela fenomenologia se engata na hermenêutica para a qual qualquer acesso aos fenômenos não pode prescindir de uma compreensão de nosso ser-no-mundo. A tarefa da filosofia hermenêutica, para além da explicitação da estrutura da compreensão do *Da-sein* (Heidegger), tratará da condição de pertença histórica da toda compreensão, que justamente era uma das condições fundamentais das ciências do espírito, que Gadamer (1998) procura desenterrar para servir de base de sua hermenêutica filosófica.

Portanto, a tese que defendemos aqui é de um saber pós-crítico da natureza que parte da crítica epistemológica de Kant ao renunciar ao saber metafísico da natureza, mas supera a epistemologia kantiana, que reduziu a experiência possível aos limites da ciência experimental e com isso comprometeu o saber histórico e a própria visão histórica da compreensão da natureza.

A investigação fenomenológico-hermenêutica da natureza considera que a compreensão da natureza sempre deriva de uma auto-compreensão histórica de seu conceito. Mas para além da história das ideias de natureza, o sentido apropriado se dá dentro de um lastro histórico de compreensão, assim, a retomada de modos históricos de compreensão da natureza se engaja na apropriação de um sentido para o presente, ao mesmo tempo em que se leva em consideração a história dos efeitos das concepções de natureza que dominam esta presença, como a que vigora no mundo técnico-científico. Nesse sentido, a abordagem filosófica da natureza está viva e aberta para uma retomada reflexiva. A natureza só se dá a compreender no círculo histórico de compreensão e da autocompreensão. Cabe assim, à filosofia da natureza reconstruir ou destruir a visão ou pré-compreensão da natureza.

Portanto, uma das tarefas mais nobres desta disciplina Fênix, renascida das cinzas, deveria perseguir os modos de compreensão histórica da ideia de natureza e propor uma revisão crítica desta ideia, mostrando também o caráter redutor e dominante de certas concepções. Vimos, através de um rápido tratamento histórico que a pergunta grega sobre a natureza ou a pergunta kantiana e da ciência moderna, se distinguem e partem de conceitos de natureza totalmente distintos.

Nesse sentido, uma das formas de compreender a filosofia da natureza é fazer um levantamento histórico da concepção de natureza implícita ou explícita, seja através da história da filosofia ou da história da ciência. A tarefa principal da filosofia da natureza não é ajudar a ciência a entender seus métodos e o que é o método científico, tarefa que compete à filosofia da ciência, mas entender o conceito de natureza a partir de rastreamento de como a natureza foi abordada pela investigação filosófica e científica.

Mas caberia uma nova questão: restaria à filosofia da natureza, em meio aos seus escombros, retomar formas de pensar que apenas tem valor

histórico tal como as moedas envelhecidas? Esta abordagem histórica do conceito de natureza, que modestamente caracterizamos de abordagem hermenêutica, cobre apenas a dimensão macroscópica de sua visada. A perspectiva hermenêutica nos possibilita romper com a querela dos antigos e modernos e nos permite repropor a questão que subjaz a investigação da filosofia da natureza: o que é o ente sensível? que não se confunde com o ente enquanto tal (metafísica) como perguntava Aristóteles. Para Aristóteles a natureza possui alguns atributos tais como substancialidade, dinamicidade, finalidade, ordem, matéria e forma, qualidade, espaço e tempo, causalidade, origem, sentido, etc. Cada um destes temas tem sua recorrência histórica e atravessa as diferentes concepções históricas, mas não estão resignados ao único ambiente histórico em que foram gestados, mas existem como problema que não acabaram de se explicitar, e ainda não dispomos de uma visão conclusiva. Por isso, apesar das diferentes respostas ensaiadas pela posteridade, tais temas continuam sendo explicitados pela contribuição que a ciência pode oferecer para ampliar a visada filosófica da abordagem da natureza.

Há de fato uma série de problemas que pertence ao núcleo próprio de uma filosofia da natureza que não pode ser plenamente preenchido pela ciência da natureza nem sequer por uma filosofia da ciência. Uma boa parte das investigações sobre a filosofia da natureza migraram para uma discussão mais específica sobre filosofia da mente, do mesmo modo não se investigam algumas questões específicas da filosofia da natureza como as noções de animidade (o que é o animal?) ou a vida dentro do domínio da filosofia da biologia. Mas cabe perguntar ainda o que é a natureza, ela possui finalidade, quais as concepções da natureza, a concepção romântica, humanista, o darwinismo, o inconsciente, o corpo libidinal, espaço e tempo, etc. Os debates clássicos e modernos em torno das noções de causalidade, em torno das noções de potencialidade estariam encerrados?

Justamente neste ponto entendemos que a hermenêutica precisa também ser crítica, na medida em que ela não pode se voltar apenas o enraizamento ontológico da précompreensão (Heidegger), mas dialogar de modo franco com a ciência. Desconfio que um bom filósofo da natureza deva ser também um bom cientista da natureza, lembro de passagem do biólogo e filósofo Humberto Maturana (1995) que com base nos estudos de biologia molecular determinou um novo modelo para a compreensão da natureza que pôs em crise o modelo mecanicista dominante. Verifica-se hoje igualmente, algumas tendências de física subatômica, retirando suas especulações místicas, que também conseguiram propor novas perspectivas de inteligibilidade do mundo. É a partir dessas possibilidades abertas pelas ciências que a filosofia da natureza pode pensar as possibilidades de inteligibilidade do mundo.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción de Hernán Zucchi. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2000.
- ARTIGAS, Mariano. *Filosofia da natureza*. Tradução de J. E. de Oliveira e Silva. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2005.
- CHALMERS, A. F. *O Que é a ciência afinal?* Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- CHANGEUX, Jean-Pierre; RICOEUR, Paul. *O que nos faz pensar?* Tradução de Isabel Saint-Aubyn. Lisboa: Edições 70.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento P. Junior. Rio de Janeiro: Nova cultural, 1996. (Os Pensadores).
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio. P. Meurer. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido. A. Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Edição Bilingue. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HUSSERL, Edmund. *A Ideia da fenomenologia*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1986.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela P. Santos e Alexandre F. Morujão. 3 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

LENOBLE, Robert. *História da ideia de natureza*. Tradução de Teresa L. Pérez. Lisboa: Edições 70, 1990.

MARITAIN, Jacques. *A filosofia da natureza*. Tradução de Luiz P. Rouanet. São Paulo: Loyola, 2003.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *A Árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano*. Tradução de Jonas P. Santos. Campinas: Editorial Psy II, 1995.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Palestras*. Edição anotada e organizada por Stéphanie Ménasé. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.

PLATÃO. *Diálogos: Timeu*. Tradução de Carlos A. Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

RICOEUR, Paul. Nature et liberté. In: ALQUIÉ F. (éd.). *Existence et nature*. Paris, PUF, 1962, p. 125-137.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como vontade e representação*. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.

SELVAGGI, Filippo. *Filosofia do mundo: cosmologia filosófica*. Tradução de Alexander A. MacIntyre. São Paulo: Loyola, 1988.

2

Filosofia da natureza e o olhar fenomenológico

*José Fábio da Silva Albuquerque*¹

1 Aspectos constitutivos da Natureza: Tempo e Espaço

Enquanto um raro ponto de consenso na História da Filosofia, há uma concordância de que a primeira questão trabalhada de maneira explicitamente filosófica na Grécia foi sobre a *physis*. Deixando de lado a problemática intrínseca sobre a equivalência (plena ou parcial) entre *physis* e *natura*, o ponto de interesse aqui é a constatação de que o âmbito preeminente de reflexão filosófica diz respeito a essa totalidade dos acontecimentos. Assim, a despeito das especificidades que possa haver nos distintos períodos históricos sobre a temática, *physis*, *natura*, *natureza* compartilham entre si a significância geral de *âmbito total dos acontecimentos espontâneos* e é apenas nesse sentido que se pretende a presente abordagem.

Os gregos, até onde se tenha notícia, foram os primeiros a se colocarem explicitamente o desafio de compreender a totalidade do que é, de maneira a excluir nesse processo o horizonte dos deuses e dos mitos cosmogônicos como chave de leitura. Não se quer com isso dizer que a divindade tenha sumido do *ethos* ou da visão de mundo gregos, mas que, quando muito, ela passou a desempenhar o papel de um elemento racional a mais na nova postura de compreensão. Dentro dessa nova postura há, é claro, uma diversidade considerável entre as respostas dadas pelos pensadores gregos sobre a *physis*, diversidade essa que não é viável ser

¹ Professor Titular do Curso de Filosofia da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) e Coordenador da Especialização em Filosofia da Natureza da mesma Universidade. professorfabio@gmail.com

apresentada aqui. O ponto de interesse é perceber o que, enquanto condição de possibilidade, motiva o questionamento filosófico e encontra-se como elemento ou elementos fundamentais nas respostas mais maduras sobre o tema.

O que se pode identificar como condição de possibilidade (pelo menos uma delas) para o questionar sobre a *physis*? Que ela chame diretamente a atenção para si e de maneira ímpar. E como se deu isso para os gregos? Através do maravilhamento em reconhecer nela a coexistência da permanência e da mudança. Assim, as coisas particulares mudam enquanto o todo permanece; algumas coisas mudam enquanto outras não; algumas coisas mudam em alguns aspectos específicos, enquanto outros aspectos permanecem os mesmos. Essas constatações são problemas que surgiram aos gregos ao tratarem sobre o que é. Tales, Anaximandro e Anaxímenes buscaram responder sobre a *arché* como fundamento permanente que justificaria a dinâmica de mudança da *physis*. Anaxágoras vai defender a existência do *nous* como elemento perene e organizador do real. Empédocles fala das quatro raízes e Leucipo juntamente com Demócrito fala dos átomos eternos e indivisíveis. Posturas essas que só são possíveis por haver o reconhecimento da coexistência entre permanência e mudança e do desafio de compreendê-la. Ou seja, se tudo fosse estático, não haveria nada que pudesse mobilizar o pensamento. Se tudo fluísse de maneira absoluta, então não poderia haver construção de significância possível.

Nesse sentido, busca-se aqui apresentar quais os aspectos constitutivos que, desde a visão grega, vem sendo apresentados como elementos explicativos dessa coexistência e que compõem a própria realidade da *physis* (ou *natura*, ou *natureza*). Para isso, pode-se perguntar: o que constitui e fundamenta o movimento? Passando do período pré-socrático no qual aparece mui frequentemente paralelismos

antropológicos para tentar explicar os acontecimentos da *physis* (termos como *amor*, *ódio*, *casamento*, etc.), utilizaremos como ponto de partida citações da filosofia grega madura, nomeadamente passagens de Platão e Aristóteles, assim como de autores posteriores a esse período a fim de demonstrar a continuidade da perspectiva grega enquanto base para a compreensão desse âmbito de totalidade ao qual chamamos Natureza.

Na obra *Timeu*, podemos identificar a que Platão atrela o fenômeno do movimento.

Quando o pai e criador viu a criação por ele feita em movimento e animada, a imagem criada dos deuses eternos, alegrou-se e, em seu contentamento, decidiu-se a tornar a cópia mais próxima do original e, como ele [o original] era eterno, ele buscou fazer o universo eterno como deveria ser. Agora, a natureza do ser ideal duraria para sempre, mas conferir esse atributo plenamente à criatura era impossível. Essa foi a razão pela qual determinou-se estabelecer uma imagem móvel da eternidade e, quando ordenou o céu, ele fê-lo imagem eterna todavia em *movimento de acordo com o número** enquanto a eternidade se mantém em unidade – essa imagem nós chamamos tempo. [...]

Assim, tempo e céu passaram a existir no mesmo instante para, sendo criados juntos, se houvesse a dissolução de um deles, eles devessem ser dissolvidos juntos. Isso foi moldado conforme o padrão da natureza eterna a qual deve remeter o quanto for possível, assim o modelo foi criado a partir da eternidade e o céu criado tem sido, é e será por todos os tempos. Essa foi a mentalidade e o pensamento divino na criação do tempo. O sol, a lua e as cinco estrelas, que chamamos planetas, são criados por ele para distinguir e preservar os números do tempo [...] (Platão, *Timeu*, 37d-38c, *grifo nosso).

O tempo, portanto, é explicitamente posto por Platão como aspecto constitutivo do movimento na *physis*, assim como todo evento ocorre como uma mudança no tempo. Além do mais, essa mudança está atrelada

à noção de magnitude e, conseqüentemente, de números - e essa indicação será algo de relevância no avanço da presente abordagem.

Em acréscimo a isso, há outro aspecto intrínseco a qualquer acontecimento na Natureza: um onde ele ocorre. Segundo Aristóteles, “[...] nada que não esteja em um lugar é perceptível” (ARISTÓTELES, *Do céu*, 275b 10), ou seja, o lugar é o onde no qual toda e qualquer coisa em sua ocorrência concreta está referenciada. Contudo, há de se chamar a atenção que, do mesmo modo que o tempo, embora o lugar esteja vinculado à coisa, não pode ser restrito a ela, “[...] o lugar de uma coisa nem é uma parte ou um estado dela, mas é separável dela. Pois lugar é suposto ser algo como um vaso - o vaso sendo um lugar transportável. Mas o vaso não é parte da coisa” (ARISTÓTELES, *Physics*, IV, 209b 20-25). Nesse sentido, do mesmo modo que “agora” e “nesse instante” podem ser apresentados como horizontes relativos e referenciados do tempo, o lugar, por estar sempre referenciado, mostra-se como um relativo de algo mais universal que ele próprio, nesse caso o espaço.

Lugar é uma parte do espaço que um corpo ocupa, e de acordo com o espaço, é ou absoluto ou relativo. Digo parte do espaço, e não situação, nem superfície externa do corpo. Pois os lugares de sólidos iguais são sempre iguais, mas suas superfícies, em função de suas formas diferentes, são frequentemente desiguais (NEWTON, 2012, p. 45).

O lugar seria uma extensão espacial específica que circunscreve e abarca ao corpo contido; porém, embora seja uma espacialidade “que contém” não se identifica com a matéria do contido – como seria o caso do vaso em relação à água. Assim, como Aristóteles afirma em *Physics*, IV, 212b, 25, “O lugar está também em um ‘onde’, não no sentido de estar em um lugar [...]”, mas no sentido de estar no espaço enquanto constitutivo formal para todo e qualquer lugar possível.

Tempo e espaço, portanto, mostram-se como aspectos constitutivos estruturais para todo e qualquer evento do mundo em particular, assim como constitutivos estruturais para o próprio mundo enquanto totalidade. Essa perspectiva moldou a visão teórica de mundo ocidental com tanta energia que, em pleno século XX encontramos o seguinte posicionamento: “Para chegarmos a uma objetivação do mundo temos necessidade de uma ideia construtiva suplementar: o evento está localizado também no espaço, e não apenas no tempo” (EINSTEIN, 1999, p. 116).

Nesse sentido, tudo o que é só pode ser enquanto constituído da estrutura de espaço e de tempo. E como tudo o que é necessita de alguma extensão para ocupar o espaço, assim como vigendo numa determinada duração temporal, isso implica numa magnitude respectiva para cada um desses aspectos constitutivos. Ademais, por serem aspectos estruturais para todo e qualquer evento ao passo que não se restringem materialmente aos mesmos, isso implica entendê-los como condições de possibilidade do real.

Da mesma forma como a ordem das partes do tempo é imutável, assim também o é a ordem das partes do espaço. [...] é como se tempos e espaços fossem lugares tanto de si mesmos como de todas as outras coisas. Todas as coisas são colocadas no tempo de acordo com uma ordem de sucessão, e no espaço, de acordo com uma ordem de situação. É de sua essência ou natureza que elas sejam lugares, e é absurdo dizer que os lugares iniciais das coisas sejam móveis (NEWTON, 2012, p. 46-47).

Para Newton, ao serem aspectos estruturais, tempo e espaço são os horizontes de permanência que possibilitam os movimentos físicos.

O essencial, nisto tudo, é que a “realidade física”, imaginada como independente dos sujeitos que a experimentam, era por uma lado entendida - pelo menos em princípio - como formada de espaço e tempo, e por outro como

pontos materiais de existência permanente movendo-se em relação ao espaço e tempo. A ideia da existência independente do espaço e tempo pode ser expressa desta maneira drástica: caso a matéria desaparecesse, restariam apenas espaço e tempo (como uma espécie de palco para o acontecer físico) (EINSTEIN, 1999, p. 119).

Mostra-se assim como o espaço e o tempo se apresentaram desde os filósofos gregos até os cientistas mais recentes como aspectos constitutivos da Natureza, ou seja, espaço e tempo compõem estruturalmente todo e qualquer evento que possa ocorrer no mundo físico, significando seus respectivos *onde* e *quando* sem, no entanto, fazer parte das propriedades específicas desses mesmos eventos.

Por sua vez, se eles se dão enquanto constitutivos do real como condições internas de possibilidade para todo e qualquer evento, assim como para toda e qualquer apreensão dessas mudanças por uma subjetividade, isso implica que espaço e tempo possuem uma autonomia em relação a essas mudanças e/ou percepções. Nas palavras de Newton:

O espaço absoluto, em sua própria natureza, sem relação com qualquer coisa externa, permanece sempre similar e imóvel. Espaço relativo é alguma dimensão ou medida móvel dos espaços absolutos, a qual nossos sentidos determinam por sua posição com relação aos corpos, e é comumente tomado por espaço imóvel; assim é a dimensão de um espaço subterrâneo, aéreo ou celeste, determinado pela sua posição com relação à Terra (NEWTON, 2012, p. 45).

Pode-se compreender nessa citação como a expressão “espaço relativo” é equivalente ao sentido de “lugar” como um *onde* sempre referenciado. Assim, a magnitude pode variar o quanto quiser de escala (podemos falar dos centímetros percorrido pelo filhote, dos metros percorridos pela criança, de anos-luz do espaço sideral, etc.), mas sempre

esse espaço relativo se configurará enquanto uma referência de um ponto x ao ponto y num espaço mais geral em relação aos corpos. O que é de interesse aqui é compreender como isso implica já uma magnitude relativizada ao evento que ocorre, pois sem uma referencialidade de evento que o componha o espaço é um horizonte no qual não há nenhuma primazia para o estabelecimento do ponto x ao invés do ponto x_2 para o começo do cômputo espacial. Há, portanto, um espaço relativo, apreendido na sua circunstancialidade a partir da relação que os corpos mantêm em suas ocorrências factuais, e um espaço absoluto, enquanto um âmbito estruturante da Natureza no qual se dá uma relação absoluta de coordenação entre seus pontos virtualmente infinitos, constituindo-se portanto como absolutamente similar e imóvel.

O mesmo tipo de vinculação se dá com o tempo. Vejamos Newton novamente:

O tempo absoluto, verdadeiro e matemático, por si mesmo e por sua própria natureza, flui uniformemente sem relação com qualquer coisa externa e é também chamado de duração. O tempo comum aparente e relativo é uma medida de duração perceptível e externa (seja ela exata ou irregular) que é obtida por meio de movimento e que é normalmente usada no lugar do tempo verdadeiro, tal como uma hora, um dia, um mês, um ano (NEWTON, 2012, p. 45).

É de se perceber uma diferença relevante entre a visão platônica do tempo apresentada na citação do Timeu 37d-38c, na qual o sol, a lua e os planetas preservam nos seus respectivos movimentos os números do tempo, e a perspectiva apresentada por Newton de que esse cômputo do tempo através do movimentos dos corpos celestes e seus respectivos fenômenos fazem parte apenas do horizonte relativo do tempo. Newton, nesse caso, coloca o tempo em pleno paralelismo com o status do espaço.

Assim, também há no que diz respeito ao tempo um horizonte autônomo (por sua própria natureza) e um horizonte relativo, referenciado pelos movimentos dos corpos.

Tempo absoluto em astronomia, é distinguido do tempo relativo, pela equação ou correção do tempo aparente, porque os dias naturais são de fato desiguais, apesar de serem comumente considerados como iguais e usados como uma medida do tempo. Os astrônomos corrigem essa desigualdade, para que possam medir os movimentos celestes por um tempo mais rigoroso. [...] o fluxo do tempo absoluto não é passível de mudança. A duração ou perseverança da existência das coisas permanece a mesma, sejam os movimentos rápidos ou lentos, ou até completamente nulos. E, portanto, essa duração deve ser distinguida daquelas que são apenas suas medidas perceptíveis [...] (NEWTON, 2012, p. 46).

Essa retificação que Newton cita faz-se necessária porque há um descompasso entre a mensuração do tempo relativo (o mesmo ocorre com o espaço relativo) e o traço constitutivo do tempo em sua “própria natureza”. E porque esse descompasso ocorre? Porque tanto no caso do tempo (como exposto por Newton) como também no do espaço haverá sempre uma apreensão desses aspectos constitutivos a partir de algo que não são eles em sua própria natureza, no caso do espaço a partir da extensão (e seus desdobramentos) enquanto propriedades dos corpos (e nós já vimos que nem o espaço, nem mesmo o lugar, são propriedades de objeto algum) ao passo que no tempo isso se dá a partir do movimento dos corpos. Se o tempo natural fosse pra ser mensurado a partir dos movimentos dos corpos, deveria haver uma pluralidade de tempos na mesma proporção de coisas se movendo de acordo com suas respectivas taxas de aceleração, o que a princípio é um contrassenso - a existência de tempos autônomos, múltiplos e variáveis ocorrendo ao mesmo tempo. Em

qualquer dos casos, tempo e espaço estariam sendo mensurados a partir de uma “régua” externa a eles.

Também há o fato de, visto que nossas mensurações do *onde* e do *quando* se formam tendo como base a apreensão espontânea dos eventos, tais mensurações acarretam em imprecisões e incongruências dos mesmos. Exemplo disso é o caso de que não é de se esperar que uma pessoa consiga natural e espontaneamente distinguir 100g de 101g, assim como 101g de 103g e assim até onde se quiser avançar nesse nível de comparação. No entanto, a mesma pessoa em situação geral conseguiria distinguir 100g de 400g, o que, contrapondo os dois processos de comparação, implicaria afirmar que $A=B=C=D\dots=T$ ao passo que $A\neq T$. Essa incongruência perceptiva para com o contínuo dos fenômenos (no exemplo dado o contínuo do peso dos corpos: 100g, 101g, 102g, etc.) desemboca na necessidade de um passo a mais em direção aos aspectos estruturais das magnitudes do real que independem das imprecisões de nossos sentidos ou da circunstancialidade do que quer que seja, aspectos esses compostos, como já visto, pelo *onde* e pelo *quando* em geral, ou, na terminologia posta por Newton, pelo tempo e pelo espaço absolutos. Visão essa corroborada por Einstein:

Para o pensamento físico, como para o pensamento científico em geral, é característico tentar arranjar-se *apenas* com os conceitos “de natureza espacial [espaço-tempo-evento]”, buscando expressar por meio deles todas as relações que possuem caráter de lei. O físico procura reduzir cores e tons a vibrações, o fisiologista procura reduzir pensamento e dor a processos nervosos, de tal maneira que o psíquico como tal seja eliminado do encadeamento causal do ser, de modo que ele, por conseguinte, não se manifeste em parte alguma como um elo independente nas ligações causais (EINSTEIN, 1999, p. 116-117).

Isso configura o que Poincaré em sua obra *Ciência e Hipótese* nomeia como a mudança entre o contínuo espontâneo e empírico das ocorrências e das vivências dessas ocorrências para um contínuo formal do espaço e do tempo.

Assim, tempo e espaço não são apenas aspectos constitutivos estruturais na natureza, mas contínuos absolutos da mesma. Para reforçar esse desdobramento no tratamento do espaço e do tempo, vejamos uma citação representativa da visão de mundo grega, assim como uma da Ciência contemporânea:

Espaço e tempo também pertencem a esta classe de quantidades [contínuas]. Tempo, passado, presente e futuro, forma um todo contínuo. Espaço, do mesmo modo, é uma quantidade contínua; pois as partes de um sólido ocupam um certo espaço, e este tem um limite comum; disso segue que as partes do espaço, que são ocupadas pelas partes do sólido, também tem o mesmo limite comum das partes do sólido. Assim, não apenas o tempo, mas também o espaço, é uma quantidade contínua [...] (ARISTÓTELES, *Categorias*, 6, 5a 5-10).

O espaço é um contínuo tridimensional. Isto significa que podemos descrever a posição de qualquer ponto (em repouso) por meio de três números (coordenadas) x , y , z , e que para cada ponto existe um número qualquer de pontos “vizinhos” cuja posição pode ser determinada por coordenadas x_i , y_i , z_i , tão próximos quanto quisermos das coordenadas x , y , z do primeiro ponto. Por causa desta última propriedade falamos de “contínuo”, e por causa das três dimensões falamos de tridimensional (EINSTEIN, 1999, p. 49).

Tal característica de continuidade absoluta do tempo e do espaço implica numa plenitude absoluta desses aspectos na composição da Natureza objetiva e por si, o que significa a negação de qualquer vazio ou lacuna nesses constituintes. Isso, por sua vez, incide numa transposição dessa plenitude para o real em termos gerais e especificamente para aquilo

que preenche o tempo e o espaço enquanto constituintes estruturais, nominalmente, a matéria. Assim, a falta de vazio ou lacuna na trama do espaço e do tempo leva à negação de lacuna ou vazio no ser. “Existe em todo espaço uma densidade média diferente de zero, que é a mesma em toda parte” (EINSTEIN, 1999, p. 109); “A visão agora apresentada da constituição da matéria pareceria envolver necessariamente a conclusão de que a matéria preenche todo o espaço [...]” (FARADAY, 1996, p. 763).

Isso significa que não há ponto no contínuo do espaço nem momento no fluxo contínuo do tempo que não estejam perpassados por ser material. Essa perspectiva já se encontra (e de lá tem seu encaminhamento histórico até nós) na Grécia clássica, como mostram as citações seguintes:

Visto que não há nada como vácuo no qual qualquer uma daquelas coisas que se movem possam ser inseridas e a respiração é conduzida a partir de nós para o ar externo, o próximo ponto é, como ficará claro para todos, que [a respiração] não é conduzida para um espaço vago, mas que retira esse ar exterior de seu lugar atual e que aquele [ar] que é jogado para fora, por sua vez, desloca o que lhe está próximo. Dessa maneira, conforme o que é necessário, [o ar] circula se deslocando no sentido de origem da respiração e, aí entra, seguindo a respiração e preenchendo o espaço vazio. Esse movimento se dá como o movimento de um círculo em rotação porque não há nada como vácuo (Platão, *Timeu*, 79 b-c).

Do que foi dito anteriormente [Física, IV, 6-9], está claro que não pode haver geração, seja de tudo ou num sentido absoluto do que quer que seja. É impossível que tudo fosse criado, a menos que um vazio extracorpóreo seja possível. Pois, assumindo geração, o lugar que é para ser ocupado por aquilo que vem a ser, deve ter sido previamente ocupado pelo vazio no qual não havia corpo. Agora, é bastante possível para um corpo ser gerado fora de outro, por exemplo, o ar fora do fogo, mas na ausência de qualquer massa preexistente a geração é impossível (ARISTÓTELES, *Do céu*, 301b 30 - 302a).

Assim, dessa negação de lacunas na trama do espaço e do tempo, pois ambos mostram-se como contínuos absolutos, assim como da constituição do próprio ser material, é que se justifica a abordagem básica da Ciência de tratar a existência de todo e qualquer evento a partir de relações de causalidades, pois não há nada que ocorra no mundo natural (e isso se estendeu como paradigma para todo e qualquer âmbito de significação) “solto”, “desconectado” dessa tríade fundamental do real composta de espaço-tempo-matéria.

2 Abordagem científica da Natureza: causalidade

Pelo que já foi visto até aqui, se a estrutura do real é uma plenitude de espaço-tempo-matéria, então todo e qualquer evento pode ser relativamente explicado pelas relações advindas desses aspectos. Assim, um evento X que ocorra na natureza estará necessariamente ligado a um onde e um quando que, enquanto significância, estará atrelado a um espaço relativo e a um tempo relativo (fazendo parte, assim, de toda e qualquer visão de mundo), ao passo que também estará vinculado ao espaço-tempo-matéria enquanto estrutura do real. Isso acarreta que através das categorias de movimento, sucessão e força - categorias respectivamente vinculadas a espaço, tempo e matéria - todo e qualquer evento pode ser consistentemente explicado enquanto ocorrência da natureza. Ou seja, enquanto mudança ocorrida, o evento X pode ser entendido como sucessão direta (contínuo do tempo) ao movimento Y (contínuo do espaço) vinculado com a força Z (densidade da matéria distinta de zero). Exemplo: a mudança do estado na bola de bilhar B ocorreu como consequência ao movimento da bola de bilhar A que a tocou com a força de 0,2 N (Newton).

Não obstante, também há de se entender que essa abordagem madura, explícita e predominantemente formal da Ciência atual acerca

dos eventos da natureza enquanto causalidade também é uma consequência de um encaminhamento histórico que remete ao mundo grego. Se levarmos em consideração o termo *Metafísica* como sinônimo da postura filosófica geral grega, podemos compreender como ela se apresenta como um desdobramento intelectual que trouxe a tema os aspectos estruturantes imediatos (tempo e espaço relativos) que fazem parte da apreensão representativa da consciência. Logo, como o tematizado na vivência espontânea é diretamente o conhecido e seus conteúdos, a *Metafísica* põe suas questões a partir disso, perguntando explicitamente sobre a existência dos entes e, como o padrão espontâneo de vivências é explicar a manifestação de um ente através de outro ente, ela estrutura em conceitos e categorias essa existência através da causalidade. Os entes, portanto, são entendidos como produtos e a realidade como o resultado desse processo de produção. A título de exemplo podemos trazer a seguinte frase de Platão, extraída de *O Banquete* (205b): “[...] sabes que o conceito de ‘criação’ [*poíesis*] é algo muito amplo, já que certamente tudo o que é a causa de que algo, seja o que for, passe do não ser ao ser é ‘criação’ [...]”. Assim, o real consiste na passagem do não ser ao ser através de uma produção concretizada no fluxo da *physis*. Aristóteles, por sua vez, especifica a quantidade de modos nos quais essa amplitude das causas ocorrem:

Evidentemente, nós temos que adquirir o saber das causas originais (pois nós dizemos conhecer cada coisa apenas quando pensamos reconhecer suas causas primeiras), e causas são faladas em quatro sentidos. Um deles nós nomeamos a substância, isto é, a essência (pois o “porque” é finalmente redutível à definição, e o último “porque” é uma causa ou princípio); em outro sentido a matéria ou substrato; em um terceiro [sentido] a fonte da mudança; e em quarto a causa oposta à esta [terceira], o propósito e o bem (pois esta é

o fim de toda geração e mudança) (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 3, 982b 20-30).

No entanto, como esse padrão de causalidade só satisfaz o imediato particular das vivências, ao ser trazido à luz ele apresenta suas insuficiências inerentes, como, por exemplo, a necessidade de uma regressão sempre recorrente em relação ao ente que se encontra como anterior a todos os outros, ou seja, dá-se uma regressão *ad infinitum*. É o reconhecimento intelectual de que esse padrão inicial de explicação para a existência dos entes particulares é insuficiente que desemboca no pensamento metafísico - no sentido do para além da física, do que caracteriza a *physis*. Aquilo que Platão anunciou no texto *Sofista* (242c) e que Heidegger utilizou em *Ser e Tempo* como uma intuição de virada filosófica, nominalmente, de que a filosofia deve deixar de contar histórias (mitos) no senti'do de “não determinar o ente enquanto ente derivando-o de outro ente”, é o vislumbre grego do âmbito do Ser.

Essa ligação do *para além* com os objetos sensíveis, no entanto, possui uma duplicidade dentro da própria origem da *Metafísica*: sua temática está *para além* dos objetos sensíveis por só ser captado através destes, ou seja, os fenômenos sensíveis são a porta de passagem que possibilita, *posteriormente*, alcançá-la; ao mesmo tempo em que está *para além* na escala dos princípios e das causas, o que significa que ela, mesmo se dando posteriormente na sequência do captar, está *para além* dos objetos sensíveis por ser mais pura. Esses dois sentidos implica que o tema da *Metafísica* se dá posteriormente na ordem da razão e anteriormente na ordem do ser. Essa relação de anterioridade e posteridade desemboca precisamente no padrão de compreensão filosófica dos gregos acerca da explicação para a existência das “coisas” particulares: que os *tá ontá* - ou entes - são resultados (posteridade) de um processo de produção a partir

de um âmbito que já era (anterioridade), como representam as noções de *arché* e *ousia* gregas. O processo, por sua vez, se dá pela lei da causalidade. Toda essa compreensão se estruturou na tradição filosófica em uma polaridade conceitual: o *a priori* e o *a posteriori*.

Bem cedo na Antiguidade já se tinha visto que o ser e as suas determinações se encontram de certa maneira na base do ente, precedendo-o, que eles são um *próteron*, algo anterior. A designação terminológica para este caráter da anterioridade do ser em relação ao ente é a expressão *a priori*, aprioridade, o ser anterior. Enquanto *a priori*, o ser é anterior aos entes (HEIDEGGER, 2012, p. 35).

Nesse sentido, aquilo que a Metafísica buscou como o *anterior* que justificava a existência dos entes e estruturou o real a partir de relações causais é, radicalmente, o *a priori* – aquilo que só surge posteriormente em qualquer abordagem de nível ôntico (pois inicialmente se tematiza o ente para se buscar posteriormente na ordem das razões aquilo que o justifica). No entanto, o âmbito do *a priori* é compreendido pela Metafísica como o anterior na ordem de sucessão enquanto *realitas*. É daqui que podemos constatar retrospectivamente a exaustão da Metafísica enquanto modo de investigação, pois, enquanto compreendendo equivocadamente o status do *a priori*, busca um tipo de fantasma que nunca poderia ser captado. É também por conta disso que ela foi drasticamente atingida pelo fortalecimento das ciências particulares no decorrer do século XIX, assim como confrontada filosoficamente a partir do surgimento da Fenomenologia, pois estas (Ciência e Fenomenologia) apresentariam um novo posicionamento sobre os âmbitos do *a priori* e do *a posteriori* - e é nisso que se configura o ponto de partida comum e, ao mesmo tempo, a demarcação de suas especificidades.

No que diz respeito às ciências particulares, elas excluíram o *a priori* da Metafísica, pois este consistia para elas numa abstração fantasiosa nunca comprovável; não obstante, elas mantiveram o padrão de compreensão metafísica do *a posteriori* enquanto relações de causalidade (agora só aceitas se empiricamente observáveis). Além do mais, as ciências, precisamente por excluírem o *a priori* de suas investigações, fecharam a possibilidade do questionamento das condições de possibilidades dos seus objetos e, conseqüentemente, da possibilidade do não ser dos mesmos, constituindo-se assim em ciências *positivas*, ou seja, campos de investigações em que seus objetos já estão prévia e efetivamente postos. Tal efetividade prévia já aponta para uma separação entre ciências e Fenomenologia, pois as ciências possuem sua razão de ser na investigação do *a posteriori* efetivamente posto no mundo, ao passo que para a Fenomenologia, “[...] a coisa real efetiva e o mundo real efetivo não são dado fenomenológico nenhum [...]” (HUSSERL, 2002, p. 26). Nesse sentido, as ciências particulares apresentam-se como um desdobramento histórico da Metafísica, carregando parte importante de seu posicionamento geral ao reter a lei de causalidade e avançando por um caminho específico dele – embora sem reconhecê-lo como tal.

Entre concepção pré-ontológica do ser e problematização expressa da conceituação do ser, há muitos níveis. Um nível característico é, por exemplo, o projeto da constituição do ser do ente, um projeto por meio do qual é concomitantemente delimitado um determinado campo (natureza, história), como área de possível objetivação por meio do conhecimento científico (HEIDEGGER, 2008b, p. 144).

Esse encaminhamento no entendimento científico se constata nos seus mais variados ramos: a Física trata dos corpos através das relações infligidas entre eles pela explicação causal da transferência de força ou

resistência; a Química através da explicação causal na interação entre as moléculas; até a História, que possui como base de fundamentação narrativa dos mais variados elementos (paixões, relações de poder; tecnologia, etc.) o entrelaçamento causal dos dados históricos. Isso ocorre porque todas as ciências possuem como meta intelectual a fundamentação de seus conhecimentos; essa fundamentação, por sua vez, só é possível através de algum modo de concatenação entre os vários momentos e/ou aspectos de seus âmbitos efetivos de investigação; e essa concatenação, estruturalmente tomada através do tempo, do espaço e da matéria (conjuntamente ou não), perpetuou-se através do envio histórico já apresentado através da Metafísica, dando-se na explicação causal dos fenômenos trabalhados. Isso significa que a Ciência se estrutura a partir de um postulado determinístico que pode ser resumido do seguinte modo: “as mesmas causas produzem os mesmos efeitos”. Pascal Nouvel, em seu livro *Filosofia das Ciências*, expressa o seguinte:

Não saberíamos conceber uma ciência, ou seja, um conhecimento das leis regulares do universo ou de uma de suas partes, se supuséssemos que as mesmas circunstâncias, uma vez reunidas, não produzissem aquilo que tinha sido observado uma primeira vez, mais sim outra coisa. Em outros termos, a ciência só começa com a condição de suplantar o ceticismo de Hume, que conduzia à questão das razões pelas quais o mundo vai funcionar amanhã tal como funcionou ontem: as leis do universo são as mesmas em todo lugar e todo tempo (NOUVEL, 2013, p. 97).

Deste modo, se a ciência está nesse aspecto estruturante direcionada pela Metafísica e, ao mesmo tempo, aquém da própria possibilidade metafísica pela positividade de seus âmbitos de atuação, ela se configura por uma impossibilidade estrutural de voltar-se para seu próprio nascedouro e redescobrir novas bases de sua razão de ser, aquilo que Husserl

classificou como um dogmatismo estrutural das ciências particulares, o que parece acrescentar ainda mais uma distância em relação à Fenomenologia.

A POSIÇÃO JUSTA, na ESFERA DA INVESTIGAÇÃO no bom sentido DOGMÁTICA, isto é, PRÉFILOSÓFICA, a qual pertencem todas as ciências da experiência, CONSISTE EM DEIXAR DE LADO COM PLENA CONSCIÊNCIA TODO CÉTICISMO JUNTAMENTE COM TODA ‘FILOSOFIA NATURAL’ E TODA ‘TEORIA DO CONHECIMENTO’ [...]. Há, precisamente, de se efetuar uma inevitável e importante divisão no reino das investigações científicas. De um lado estão as CIÊNCIAS DA ATITUDE DOGMÁTICA, voltadas para as coisas, despreocupadas com toda problemática epistemológica ou cética. Elas partem da dação originária de suas coisas e perguntam de que modo se dão imediatamente as coisas e que, sobre a base disso, pode inferir-se imediatamente sobre elas e sobre as coisas do domínio em geral. Do outro lado estão as investigações científicas da atitude própria da teoria do conhecimento, da ATITUDE ESPECIFICAMENTE FILOSÓFICA, que se ocupam com os problemas céticos da possibilidade do conhecimento [...] (HUSSERL, 2013, p. 133).

3 Abordagem fenomenológica da Natureza: intencionalidade

No que diz respeito à Fenomenologia, ela apresenta uma alternativa à Metafísica de modo distinto das ciências particulares: ela não rechaça o *a priori*, pelo contrário, o *a priori* constitui âmbito fundamental para a própria Fenomenologia como nos faz saber Heidegger: “Os componentes fundamentais que pertencem ao conhecimento *a priori* constituem aquilo que denominamos *fenomenologia*” (2012, p. 35). Quer isso dizer que a Fenomenologia seja uma Metafísica 2.0? Não, pois embora mantenha o reconhecimento do âmbito do *a priori* (o que não deve ser visto como nenhuma exclusividade da Metafísica), nega que o mesmo configure-se pela sucessão da causalidade no âmbito da *realitas* - o que aí sim configura o modo de abordagem metafísica sobre ele.

[...] a consciência, considerada em sua 'PUREZA', deve ter-se por um NEXO DE SER FECHADO PARA SI, como um nexo de SER ABSOLUTO em que nada pode infiltrar-se nem do qual nada pode escapar; que não tem um exterior espaço-temporal nem pode estar dentro de nenhum nexo espaço-temporal; que não pode experimentar causalidade por parte de nenhuma *coisa* nem pode exercer causalidade sobre nenhuma *coisa* – pressuposto que causalidade tenha o sentido normal de causalidade natural, como uma relação de dependência entre *realidades* (HUSSERL, 2013, p. 189).

Husserl se posiciona mostrando que a Fenomenologia não trata de seus objetos a partir de relações de causalidade alguma, mas a partir de relações de intencionalidade enquanto *condição interna de possibilidade* que perpassa todo e qualquer fenômeno no âmbito imediato de sua manifestação. Isso implica que a diferença que há entre o *a priori* e o *a posteriori* não é uma questão de separação, mas uma questão de foco do olhar fenomenológico.

O ser deve ser apreendido e tematizado. Ser é respectivamente ser do ente e, por conseguinte, só é acessível de início a partir do ente. Neste caso, o olhar fenomenológico apreendedor precisa se dirigir, em verdade, para um ente, mas de tal modo que o ser desse ente se destaque e possa chegar a uma tematização possível. A apreensão do ser, isto é, a investigação ontológica, sempre se encaminha, em verdade, de início necessariamente para o ente, mas é, então, *conduzida de uma maneira determinada para além* do ente e de volta para o seu ser (HEIDEGGER, 2012, p. 36).

Com essa mudança do olhar não se quer dizer que o *a priori* seja uma produção da consciência, mas que faz parte constitutiva da legalidade da manifestação de correlação de objetos. Aquilo que a Metafísica buscava fora, no âmbito do mundo transcendente e, portanto, sob a base do horizonte ôntico, a Fenomenologia mostrou (como antecipou Kant) que

não fazia parte de nenhum predicado *real*. O *a priori* deixa de ser o anterior na ordem do ser para se configurar como o anterior na ordem do *sentido do ser*. Não há como se dá compreensão na experiência da consciência que já não esteja perpassada por manifestação de sentido de ser que transcenda a singularidade factual de dita experiência, e esse *a priori* simplesmente encontra-se fora do alcance de qualquer ciência particular que seja.

[...] os conceitos ontológicos originários devem ser conquistados *antes* de toda definição científica dos conceitos fundamentais, de tal modo que, a partir daqueles, se torne possível estimar de que maneira restritiva e, em cada caso, delimitadora a partir de um ponto de vista determinado, os conceitos fundamentais das ciências atingem o ser, somente captável em conceitos puramente ontológicos. O “fato” das ciências, isto é, o conteúdo fático de compreensão de ser que elas necessariamente encerram, como qualquer comportamento para o ente, não é instância fundadora para o *a priori*, nem a fonte do conhecimento do mesmo, mas é apenas uma possível e motivadora orientação que aponta para a constituição ontológica originária [...] (HEIDEGGER, 2008b, p. 145).

Essa legalidade, portanto, não é a generalidade descritiva e prescritiva das Ciências que tratam dos fenômenos enquanto efetividades ônticas, mas o conjunto de aspectos constitutivos que determinam a própria possibilidade dos fenômenos. Isso implica que o *a priori* fenomenológico não prescinde da efetividade ou concretude dos fenômenos para ser alcançado, mas internamente e através deles é trazido à tona pelo olhar fenomenológico.

A ciência trata dos aspectos espaço-temporais dos seus objetos e suas interações a partir da estrutura da causalidade. A Fenomenologia trata seus objetos a partir da estrutura da intencionalidade. É tão claro o distanciamento que a Fenomenologia tem com as ciências particulares da

experiência ao assumir a estrutura da intencionalidade em detrimento da causalidade, que não é nenhum contrassenso fenomenológico – pelo contrário, possui fundamentações fenomenológicas bastante consistentes – Husserl afirmar (2006, p. 25) em seu texto *Estudos fundamentais para a origem fenomenológica da espacialidade da natureza* que “A Terra não se move”. Em plena década de trinta do século XX – o texto foi escrito em 1934 – alguém como Husserl afirmar algo desse tipo só pode significar duas coisas: ou ele não possuía a mínima pretensão de ser levado a sério ou então ele estava a refletir a partir de um olhar completamente distinto do científico. Nossa compreensão é pela segunda opção.

A Fenomenologia seria, portanto, uma terceira via de possibilidade de compreensão dos fenômenos da experiência frente à Metafísica e às Ciências empíricas. Ela assemelha-se à Metafísica por buscar o *a priori* dos seus conteúdos, ao mesmo tempo que assemelha-se às ciências particulares por fiar-se exclusivamente nos fenômenos observáveis à consciência. A Fenomenologia seria, no entendimento aqui exposto, mais um passo no amadurecimento intelectual que, depois de dois mil anos de desenvolvimento do padrão metafísico de reflexão, trouxe à luz não as condições de possibilidades causais para a manifestação de existência, mas a condição *interna* de possibilidade para todo e qualquer sentido de existência possível. Ademais, apresentou tematicamente, pela primeira vez na trajetória filosófica, a cena completa em seus aspectos constitutivos radicais e o verdadeiro “motor imóvel” da manifestação de sentido de ser e de existência possível: o fenômeno da intencionalidade enquanto estrutura constitutiva de legalidade transcendental, mudando deste modo o status que a natureza poderia ter no âmbito do ser.

Referências

ARISTÓTELES. *Aristotle*. (Great Books of the Western World). Vol. 7. Londres: Encyclopaedia Britannica, 1996.

EINSTEIN, Albert. *A Teoria da Relatividade Geral e Especial*. Tradução de Carlos A. Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

FARADAY, Michel. Experimental Researches in Electricity. In: *Lavoisier - Faraday*. (Great Books of the Western World) Vol. 42. Londres: Encyclopaedia Britannica, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Traducción de Juan J. G. Norro. Madrid: Editorial Síntesis, 2008.

_____. *Marcas do Caminho*. Tradução de Enio P. Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Editora Vozes, 2008b.

_____. *Os problemas fundamentais da Fenomenologia*. Tradução de Marco A. Casanova, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução e organização Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012b. (Edição Bilingue).

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*. Nueva Edición y refundición integral de la Traducción de José Gaos por Antonio Ziri6n Quijano. M6xico: UNAM; Fondo de Cultura Econ6mica, 2013.

_____. *La tierra no se mueve*. Traducción y notas de Agustín S. Haro. Madrid: Editorial Complutense, 2006.

_____. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Traducción, presentación y notas de Agustín S. Haro. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

_____. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013b.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos. História Crítica com Seleção de Textos*. Tradução de Carlos A. L. Fonseca. 7 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

NEWTON, Isaac. *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural*. Tradução de Trieste Ricci et al (Livro I); Tradução de André K. T. Assis e Fábio D. Joly (Livro II e III). 2 Vol. São Paulo: Edusp, 2012.

PLATÃO. *Plato*. (Great Books of the Western World). Vol. 6. Londres: Encyclopaedia Britannica, 1996.

POINCARÉ, Henri. Science and Hypothesis. In: *20th Century Natural Science*. (Great Books of the Western World). Vol 56. Londres: Encyclopaedia Britannica, 1996.

VERNANT, Jean-Pierre. *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*. Traducción de Joaquín Tordá. Barcelona: Editorial Anagrama, 2000.

A configuração da natureza na filosofia de Hume

*Rogério Soares Mascarenhas*¹

Ao longo do Tratado da Natureza Humana, obra mestra do filósofo escocês David Hume, poucos conceitos prefiguram uma pluralidade de significados como a concepção de natureza. Quer o termo se conjugue com o adjetivo “humano”, ou seja, natureza humana, quer se apresente apartado, um polimorfismo do conceito de natureza evidencia-se aos olhos de um leitor circunspecto do Tratado.

A primeira alusão ao vocábulo natureza, que vem acompanhado do adjetivo “humana”, sobrevém no quarto parágrafo da introdução, em um contexto misto de correspondência e subordinação. Segundo Hume (2009, p. 20-21), por mais que possamos diferenciar os conteúdos de ciências antagônicas, como matemática, religião natural e filosofia da natureza, o material singular de cada uma delas deve reportar-se, em última instância, a um denominador comum: a natureza humana.

Na seção intitulada *Da ideia de conexão necessária*, o emprego de natureza ocorre em uma configuração díspar, em termos de uma exterioridade a ser contraposta a uma interioridade. Ali o filósofo se aplica a contrastar as determinações da natureza com as operações do entendimento, no tocante à produção da ideia de necessidade. Se a ideia de necessidade e sua impressão correspondente residem na determinação da mente a passar da impressão de um objeto à ideia de outro que o acompanha usualmente, resolução denominada “interna”, as relações de

¹ Doutor em filosofia e Coordenador do Curso de Filosofia da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). roger.masc@hotmail.com

contiguidade e sucessão entre objetos semelhantes – que notabilizam a relação causal – antecedem as operações da mente e independem do entendimento, da mesma forma que os objetos ditos “externos” (HUME, 2009, p. 200; 202).

Já no decurso da exposição sobre o ceticismo extremado em filosofia, na seção *Do ceticismo e outros sistemas filosóficos*, Hume parece nos remeter a uma percepção de natureza conforme a óptica da necessidade:

A natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, determinou-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir. Não podemos deixar de considerar certos objetos de um modo mais forte e pleno em virtude de sua conexão habitual com uma impressão presente, como não podemos nos impedir de pensar enquanto estamos despertos, ou de enxergar os objetos circundantes quando voltamos nossos olhos para eles em plena luz do dia (HUME, 2009, p. 216).

Por outro lado, aparentando propor uma concepção dupla de natureza, que poderia ser entendida como conexão sistemática dos fenômenos conforme leis universais e como totalidade do mundo físico, o filósofo declarará, na seção consagrada às paixões da benevolência e da raiva:

Assim como a natureza concedeu ao corpo certos apetites e inclinações, que ela aumenta, diminui, ou muda de acordo com a situação dos fluidos e dos sólidos, procedeu da mesma maneira em relação à mente [...]. Se a natureza assim o quisesse, o amor poderia ter o mesmo efeito que o ódio, e o ódio, o mesmo efeito que o amor (HUME, 2009, p. 402).

Esta mesma duplicidade, associada a uma compreensão reiterada de natureza em termos de necessidade, poderia ser verificada em uma passagem incisiva sobre a condição humana em seus primórdios:

De todos os animais que povoam nosso planeta, à primeira vista parece ser o homem aquele contra o qual a natureza foi mais cruel, dadas as inúmeras carências e necessidades com que o cobriu e os escassos meios que lhe forneceu para aliviar essas necessidades. Em outras criaturas, esses em geral se compõem mutuamente (HUME, 2009, p. 525).

Não mais que um breve parágrafo irá separar este fragmento de outro extrato significativo, reservado à consideração da justiça, em que Hume ofereceria uma definição oblíqua de natureza, que poderia ser entrevista em meio à descrição do conceito de natural:

[...] assim como nenhum princípio da mente humana é mais natural que um sentido da virtude, assim também nenhuma virtude é mais natural que a justiça. O homem é uma espécie inventiva; e quando uma invenção é evidente e absolutamente necessária, é tão correto considerá-la natural quanto tudo que proceda imediatamente de princípios originais, sem a intervenção do pensamento ou reflexão. Embora as regras da justiça sejam artificiais, não são arbitrarias. Tampouco é impróprio utilizar a expressão leis naturais² para caracterizá-las, se entendermos por natural aquilo que é comum a uma espécie qualquer, ou mesmo se restringirmos seu sentido apenas ao que é inseparável dessa espécie (HUME, 2009, p. 524-525).

Esta descrição de natural é esclarecedora para a presente investigação. Primeiro, podemos constatar uma transmutação no estatuto de invenção: de produção por vezes supérflua do artifício humano a artefato substancial para a sustentação da espécie. Além disso, a dinâmica argumentativa prescreve uma imbricação fundamental entre os conceitos de necessidade e de natural: a imprescindibilidade de toda e qualquer invenção é o que caucionará sua naturalidade, ou melhor, é o que justificará seu “ser natural”. Ademais, o fragmento estabelece, em um segundo

² Leis naturais, como consta na tradução portuguesa do Tratado da Natureza Humana pela editora Unesp, e laws of nature, como consta no original pela edição da Oxford.

momento, uma correspondência suplementar entre a expressão “leis naturais” e a descrição mesma de natural como tudo aquilo que é sem-par em cada espécie. Essa concepção de natural termina instigando o leitor a estabelecer um vínculo de subordinação entre os conceitos de natural e de natureza – o natural sendo tudo aquilo que seria relativo à constituição de uma pessoa, coisa ou animal.

Após a apreciação dos empregos possíveis de natureza ao longo de várias seções do Tratado da Natureza Humana, passemos a sua categorização.³

- 1- Natureza na qualidade de substância ou princípio constitutivo/qualidade/propriedade de um ser ou objeto. Neste sentido, que se aproximaria da definição aristotélica de natureza como causa do movimento (ARISTOTLE, 1995), a natureza vai se opor ao acidental – produto do artifício, quer seja em um ser, quer seja em um objeto.
- 2- Natureza como conexão sistemática dos fenômenos de acordo com leis universais ou ordem universal, segundo a qual os seres e as coisas estariam dispostos.
- 3- Natureza como necessidade.⁴
- 4- Natureza como totalidade do mundo físico, em oposição ao mundo simbólico, instituído pelo homem.⁵

Diante da heterogeneidade sugerida pelas concepções de natureza elencadas, uma questão nos interpela de imediato: Hume caucionaria tal cenário, se comprazendo em confundir o leitor com uma tipificação heteróclita de natureza?

³ Tal classificação, em razão do formato da presente análise, é de caráter meramente introdutório ou preliminar, não pretendendo ser rigorosa. Trata-se de especificações de natureza que podem ser verificadas ao longo da história da filosofia. Além disso, vale observar que o emprego de natureza como exterioridade, embora não elencado nesta especificação, encontra-se mais ou menos subentendido em cada uma das definições.

⁴ Concepção estoíca de natureza, que perpassa o pensamento de base da ciência na idade moderna, expresso por Copérnico, Kepler e Galileu.

⁵ Concepção de natureza inerente ao campo da pesquisa e metodologia científica contemporâneas.

Abandonemos provisoriamente a categorização proposta, assim como nossas inquietações, e nos encaminhemos para a seção intitulada: *Da razão dos animais*. Ali uma curiosa associação é estabelecida pelo fato de ela ocorrer entre a noção de natureza e um dos conceitos-chave da filosofia de Hume – o conceito de hábito, ao final da consideração da inferência causal nos animais:

Nada mostra melhor a força que o hábito exerce ao fazer-nos aceitar um fenômeno qualquer que o fato de os homens não se espantarem com as operações de sua própria razão, ao mesmo tempo que admiram o instinto dos animais e têm dificuldade em explicá-lo, simplesmente porque não pode ser reduzido exatamente aos mesmos princípios [...] A natureza certamente é capaz de produzir tudo aquilo que pode surgir do hábito. Ou antes: o hábito não é senão um dos princípios da natureza, e extrai toda a sua força dessa origem (HUME, 2009, p. 212).

Hume assevera que o hábito, compreendido em termos de afecção da mente, é subordinado à natureza. Quanto a isso, poder-se-ia objetar o seguinte: a relação de dependência constituída entre hábito e natureza não promoveria qualquer variação relativa aos significados do termo repertoriados há pouco? No entanto, conquanto possamos compreender a natureza, nesta passagem, quer pela óptica da necessidade, quer pelo prisma de princípio constitutivo, quer pela perspectiva de uma conexão sistemática de fenômenos segundo leis universais, é fundamental atentar para alguns extratos que antecedem este fragmento, especialmente nas seções: *Da natureza da ideia ou crença*, *Das causas da crença* e *Da ideia de conexão necessária*, se desejamos compreender o elo entre natureza e hábito a contento e, eventualmente, flagrar uma acepção inédita de natureza, e não perseverar com os significados de que atualmente dispomos.

A partir daqui, obedeçamos às ordens das matérias, tais como nos são apresentadas por Hume no Tratado, examinando inicialmente a seção que se aplica à análise do conceito de crença. Ao considerar as causas que nos fazem transitar de uma impressão à concepção particular de uma ideia, Hume nos diz que:

A razão jamais pode nos convencer de que a existência de um objeto qualquer implica a de outro; assim, quando passamos da impressão de um à ideia de outro, ou a crença nele, não estamos sendo determinados pela razão, mas pelo costume (HUME, 2009, p. 126).

A contemplação do fenômeno da crença, animada por uma consideração meticulosa da relação de causalidade em seções precedentes, é o leitmotiv da seção *Da natureza da ideia ou crença*. Nossos assentimentos relativos a um discurso, predicação, ponto de vista ou ideia residem tão somente em nosso modo de concebê-los. Destarte, independentemente do ecletismo potencial de seu conteúdo, nossas crenças partilham uma maneira particular (vívda) de conceber a ideia de um objeto. Ainda que elas não se restrinjam ao âmbito dos raciocínios causais, nossas inferências nesta espécie de juízo, assim como nossas crenças, se explicam integralmente pela ação do costume. Este, por sua vez, é definido por Hume como a propensão da mente a associar duas ideias, como as de causa e efeito, e de conferir necessidade a tal associação (HUME, 2009, p. 199). Assim, no panorama da causalidade, uma correspondência estreita entre os conceitos de inferência, crença e costume é instaurada no extrato.

Na seção subsequente, o filósofo nos oferece uma explanação lapidar do paralelismo mencionado:

Se uma pessoa interrompe sua viagem ao encontrar um rio no caminho, é porque prevê as consequências de seguir adiante [...]. Mas será possível que,

nesse momento, ele se põe a refletir sobre alguma experiência passada e a recordar casos que viu ou de que ouviu falar, a fim de descobrir os efeitos da água sobre o corpo animal? Certamente não; não é assim que procede seu raciocínio. A ideia de afundar está tão intimamente conectada com a de água, e a ideia de se afogar com a de afundar, que a mente faz a transição sem o auxílio da memória. O costume age antes que tenhamos tempo de refletir. Os objetos parecem de tal modo inseparáveis que não aguardamos um só momento para passar de um ao outro (HUME, 2009, p. 134).

Este extrato exemplar acaba nos transportando, por intermédio do adjetivo “inseparáveis”, na direção da necessidade. O costume, além de condição de nossas inferências e crenças causais, é o fundamento da necessidade. Mas, em prol da circunspeção, sejamos mais precisos: em qual conjuntura é aplicado o conceito de necessidade? Uma leitura acurada do fragmento nos convence de que não se trata simplesmente de conceber ideias tênues dos efeitos da água sobre o corpo humano, tampouco de associar imagens fugazes da água, da submersão e do afogamento, mas de considerá-las pelo prisma categórico da necessidade,⁶ como quando, em meio a uma plateia absorta em um recital de música clássica, ruborizamos pela voz intensa e a tosse indiscreta de um amigo sentado ao nosso lado, ainda que ninguém dê sinais de descontentamento explícito na assistência, ou quando uma mãe apressa-se em deixar uma biblioteca em razão do choro obstinado do filho, embora o aposento esteja vazio, ou quando nos deleitamos com as virtudes imaginárias de um homem de caráter irrepreensível, pelo fato de estar em um calabouço – condenado à prisão perpétua – ou perdido em um deserto (HUME, 2009, p. 623-624).

⁶ Hume estabelece um forte paralelismo, ao longo dos três livros que compõem o Tratado, entre os conceitos de necessidade, vivacidade na concepção de uma ideia ou crença, sobretudo na seção dedicada ao exame da ideia de conexão necessária. Especialmente neste caso, a inseparabilidade mesma das ideias de água, de afundamento e de afogamento denota a necessidade e, por extensão, a concepção vívida dessas ideias pela imaginação, ou seja, a crença nelas.

Após a apreciação da ascendência do costume nas inferências causais e na produção do fenômeno da crença, associada à noção de necessidade, retomemos a consideração de hábito como um princípio da natureza. No tocante a este ponto, é importante constatar que os exames das seções relacionadas à natureza, às causas da crença e à ideia de conexão necessária são primordiais para uma compressão mais exata do conceito. Não há como postularmos que o futuro se assemelhará ao passado, expectativa que denota a essência mesma do hábito, fora do contexto de inferências e crenças causais motivadas pela ação do costume. Embora sendo tomados por termos equivalentes⁷, o costume condicionará o hábito, na medida em que a propensão da imaginação, ocasionada pelo costume, de ir da causa ao efeito, ou de transitar da impressão de um objeto à crença em outro, antecede a determinação habitual de transferir o passado para o futuro, deliberação existente em nossa expectativa de que “objetos semelhantes, em circunstâncias semelhantes, produzirão sempre efeitos semelhantes” (HUME, 2009, p. 135). Enfim, só expectamos conjunções causais futuras pelo hábito porque nos acostumamos a verificá-las no passado.

Não obstante todas as elucidações acerca dos conceitos de hábito e costume, objetivando uma compreensão mais exata do conceito de natureza em Hume, uma leitura diligente do Tratado exige igualmente uma consideração particular da imaginação⁸, na medida em que, se percorrermos uma parte não negligenciável das seções que compõem a obra,

⁷ Sobretudo ao longo da seção: *Das causas da crença*.

⁸ A análise da imaginação em Hume deve necessariamente partir de um pressuposto basilar da ciência da natureza humana: o princípio da cópia ou da antecedência da impressão sobre a ideia, que assevera que toda ideia simples, quer da memória, quer da imaginação, é derivada de uma impressão simples. A impressão, quer simples, quer complexa, quer de sensação, quer de reflexão, sendo uma existência original, não depende de qualquer outra existência ou representação, contrariamente à ideia. A busca pela origem das impressões, sendo algo de improficuo na ciência do homem, e a noção complexa e abstrata de realidade não podendo ser oferecida pela simplicidade e instantaneidade da impressão, a conformação mesma do real na filosofia de Hume se explanará, por fim, pela dinâmica das representações na imaginação.

constataremos que hábito e costume só poderão ser explicados, em última instância, pela natureza e pelos modos de operar desta faculdade.

Encontramos a primeira referência à imaginação no Tratado na seção *Das ideias da memória e da imaginação*. Trata-se aí de uma menção à ação ou ao ato de imaginar: a imaginação é capaz de restituir nosso universo impressivo em ideias ou imagens (HUME, 2009, p. 32-33). Neste aspecto, a imaginação se diferenciará da memória, na medida em que esta consegue reconstituir a vivacidade original de nossas impressões em um grau considerável, a ponto de apresentar-nos uma representação intermediária entre uma impressão e uma ideia. No entanto, contrariamente à memória – fadada a reproduzir a conformação original de nossas impressões –, a imaginação é capaz de alterar por completo sua disposição original, por ser dotada originariamente de uma liberdade ilimitada (HUME, 2009, p. 33). Esta liberdade se expressa pela produção de ideias de seres imaginários, como centauros, sereias, cavalos alados, em que a imaginação se apresenta como uma faculdade caprichosa (HUME, 2009, p. 34). Contudo, logo na seção seguinte, *Da conexão ou associação das ideias*, um quadro díspar nos é apresentado, quando Hume fala da influência de três princípios de associação de ideias sobre a imaginação: a semelhança, a causalidade e a contiguidade, que guiarão os movimentos erráticos de uma imaginação essencialmente livre. É unicamente a partir desta segunda estrutura das evoluções da imaginação que transições costumeiras e expectativas causais, respeitando o futuro, serão possíveis.

Sendo assim, atentemos à dinâmica imaginativa nas ocorrências do costume em nossas inferências causais. Quando uma pessoa susta sua viagem ao deparar com um rio no caminho, ela não o faz exclusivamente pela influência da experiência passada, mas pela ação do costume, que faz com que sua imaginação reproduza em imagens as consequências do prolongamento da excursão. Mas isso não é tudo: nesta situação,

circunstâncias acidentais podem interferir na produção do fenômeno, como uma estiagem prolongada, que interfere na pouca profundidade do rio que o nosso viajante desconhece, por exemplo. O mesmo pode ser observado em outras ocorrências, como quando uma pessoa, proprietária de uma mansão, estremece ao perceber que a disposição dos aposentos foi completamente alterada durante sua ausência – ensejada por uma longa viagem –, mas logo recompõe-se do susto, ao lembrar-se de que tinha confiado as chaves da sua casa a um vizinho, merecedor de confiança a toda prova. Quando um homem, encerrado em uma gaiola de ferro, que se encontra pendurada em uma alta torre, treme de pavor (HUME, 2009, p. 181), ou quando um garçom, impelido pelo costume, oferece uma cerveja a um cliente de longa data, embora este, bebedor inveterado, esteja obrigado a consumir refrigerantes, em virtude de uma ressaca.

Nesses exemplos, é essencial considerar o élan imaginativo de passar das causas aos efeitos ou dos efeitos às causas: neste movimento, a faculdade age como se desejasse perpetuar *ad infinitum* associações causais entre os fenômenos, figurando regularidades impecáveis, impossíveis de serem atestadas pela experiência. A imaginação, embora valendo-se de constâncias oferecidas em experiências passadas, como a ação de arrombadores em domicílios vazios ou a robustez das construções em ferro, adultera a experiência e, por extensão, a própria realidade, fazendo estremeecer proprietário e prisioneiro. Mas, isso não basta: tragados pela irresistibilidade quase simultânea do hábito, donos de mansões continuarão a presumir que residências inabitadas correm um grande risco de ser violadas e pessoas suspensas no ar, ainda que sustentadas por estruturas de ferro, permanecerão acreditando que corpos expõem-se à queda e à morte imediata se suspensos em alturas consideráveis, presunções e crenças frutos da determinação de ambos a esperar, para o futuro, a mesma

seqüência de objetos a que se acostumaram no passado (HUME, 2009, p. 167).

Nessa conjuntura, e tendo sempre em consideração algumas conclusões e análises basilares da ciência do homem,⁹ não seria infundado asseverar que a propensão da imaginação de ir das causas aos efeitos ou dos efeitos às causas não é gerada pela “influência” do costume sobre a imaginação, assim como a suposição de que o futuro se assemelhará ao passado não é determinada pela “ação” do hábito sobre a imaginação; é a imaginação mesma que se acostuma e se habitua. No quadro dessa correspondência entre costume, hábito e imaginação, o élan ou atividade se dará sempre do lado da última; hábito e costume devem ser assimilados a afecções ou tendências da imaginação. Além de tudo, na impossibilidade da continuidade, identidade ou simplicidade de um eu-substância na filosofia de Hume, seria incongruente sustentar que a imaginação e suas representações pertenceriam a um eu pensante, a uma alma ou a um espírito, como em Descartes, Malebranche, Locke ou Berkeley.

À luz da consideração dos movimentos instintivos da imaginação nos fenômenos do costume e do hábito, manobras que assumirão múltiplos contornos ao curso dos três livros que compõem o Tratado¹⁰, não seria

⁹ Entre estas, encontra-se a contemplação acerca da natureza da alma, com a rejeição da existência de uma ideia da substância de nossas mentes e sua impressão correspondente, na seção *Da imaterialidade da alma*, e crítica de Hume à impossibilidade de postulação da identidade da consciência, na seção *Da identidade pessoal*. Em relação à identidade, o filósofo é categórico: “Arrisco-me a afirmar que os demais homens não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento [...]. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto” (HUME, 2009, p. 285). Em respeito à noção de individualidade, Jean Pierre Clero nos diz que: “L’individualité est elle-même une modalité, une fonction plutôt qu’une chose” (CLERO, 1998, p. 218). Em relação à identidade, quer de nós mesmos, quer dos outros em sociedade, o autor nos oferece este belo extrato “En vérité, Hume ne parle pas de l’individu et de la société comme s’il s’agissait de termes fixes et bien connus; c’est la fluctuation même des impressions et des idées qui constitue le jeu de l’individu et de la société” (CLERO, 1998, p. 220).

¹⁰ Como a propensão da imaginação a atribuir uma relação adicional a objetos que se apresentam em uma relação estreita, presente na crença na conjunção espacial entre um objeto extenso e outro que existe sem extensão, como o corpo de um animal e seu odor, ou um fruto e sua maciez e doçura, no Livro I, parte 4, seção 5, a vocação da faculdade de atribuir um nome particular a um conjunto de ideias simples que são unidas pela própria imaginação, como o de substância, no Livro I, parte 01, seção 6, e a tendência da faculdade, quando embalada por uma cadeia de pensamentos, a dar continuidade a ela, manifesta no critério ideal de igualdade numérica na matemática e na crença

desproporcionado qualificar tal faculdade como “plástica” por excelência. A natureza complexa da imaginação na filosofia de Hume justificaria tal designação – a faculdade assemelhando-se a um ente flexível e camaleônico. A plasticidade da imaginação residiria na disposição da faculdade de, reiteradamente, assumir múltiplas formas e de a imaginação ser capaz de imprimir contornos a si mesma, de transformá-los e de conservar suas transformações.

É esta plasticidade melindrosa que tornará factível algo como a natureza, por exemplo. Mas sejamos cautelosos, preservando-nos do açodamento das conclusões simples: a natureza em Hume não é um princípio constitutivo/substância, não se confunde com uma conexão sistemática dos fenômenos segundo leis universais, nem pode ser codificada pelos conceitos de ordem e necessidade, ou simplesmente ser reduzida à totalidade do mundo físico. A natureza¹¹ não é jamais um “dado” –estaque, concluído, manifesto e objetivo;ela é continuamente dinâmica, inconclusa e multifacetada – fruto de um jogo imbricado e expediente das percepções na imaginação – e se expressa majoritariamente por deslocamentos causais que, apoiados em inferências concernentes a experiências passadas, conjecturam regularidades possíveis, constâncias que, por sua vez, serão marcadas por atividades díspares de entusiasmo e ponderação no interior mesmo da imaginação (HUME, 2009, p. 181-183).

Sendo assim, acolhamos integralmente as conclusões e consequências da filosofia de Hume: as acepções de natureza ao longo da história da

na existência contínua dos objetos, no Livro I, parte 4, seção 2. Vale lembrar que, independentemente dos efeitos múltiplos das suas disposições, a propensão reiterada da imaginação de transfigurar ou metamorfosear de alguma maneira a experiência e a própria realidade permanece, obstina-se, persevera.

¹¹ A definição de natureza que se segue se aplicará igualmente ao conceito de “natureza humana”. Esta só se conformará progressivamente, no âmbito plástico, desenvolto e expedito da imaginação, conquanto uma interpretação incauta ou ingênua do Tratado possa nos sugerir uma concepção de natureza humana em termos de princípio constitutivo/ qualidade/ propriedade da espécie humana.

filosofia seriam cativas da propensão imaginativa dos filósofos a conferir uma realidade objetiva ao conceito, inclinação que poderia ser constatada especialmente em dois momentos do Tratado da Natureza Humana: na tendência da imaginação de atribuir uma existência contínua aos corpos¹² e na sua tentativa de conectar inseparavelmente qualidades particulares de um objeto pelas relações de contiguidade e causalidade¹³, nas quais os objetos e, por extensão, a natureza é simplesmente um “dado” – estático, concluso, extrínseco e objetivo. Dessa maneira, a plasticidade da imaginação fabulará uma existência heterogênea, cedendo continuamente ao apelo do outro, do estrangeiro, do dissemelhante – de tudo aquilo que não se confunde com a imaginação, como a natureza. De mais a mais, a ciência do homem nos mostrará que esta faculdade lépida e sibilina tomará este e outros de seus produtos por “realidades”, forjando todas as variações do realismo em filosofia.

Referências

- ARISTOTLE. *Metaphysics*. In: *The complete works of Aristotle*. 6 ed. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- AYER, A. J. *Hume*. Tradução de Maria L. Pinheiro. Lisboa: Dom Quixote, 1981.
- BAIER, A. C. *A progress of sentiments: reflexions on hume's treatise*. Press, London: Havard University, 1991.
- CLÉRO, J.-P. *Hume*. Paris: Vrin, 1998.
- DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade*. Tradução de Luiz. B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2001.

¹² Na seção: *Do ceticismo quanto aos sentidos*.

¹³ Na seção: *Dos modos e substâncias*, onde a natureza se amalgamaria com a noção de substância.

- GARRET, D. *Cognition and commitment in Hume's philosophy*. New York: Oxford University Press, 1997.
- GORE, W. C., *The imagination in Spinoza and Hume*. A Comparative Study in the Light of Some Recent Contributions to Psychology. Chicago: University of Chicago Press, 1902.
- HUME, D. *A Treatise of human nature*. 2 ed. New York: Oxford University Press, 1978.
- _____. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Débora Danowsk. São Paulo: Unesp, 2009.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando C. Mattos. São Paulo: Editora vozes, 2015.
- MALHERBE, M. *La philosophie empiriste de David Hume*. Paris: Vrin, 1984.
- MOUNCE, H. O. *Hume's naturalism*. London and New York: Routledge, 2002.
- MONTEIRO, J. P. *Teoria, retórica e ideologia*. São Paulo: Ática, 1975.
- _____. *Novos estudos humeanos*. São Paulo: Discurso, 2003.
- PEARS, David. *Hume's system: an examination of the first book of his treatise*. New York: Oxford University Press, 1990.
- ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos*. Aspectos da revolução científica. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Unesp, 1992.
- STROUD, B. *Hume*. New York: Routledge, 2005.
- SMITH, N. K. *The philosophy of David Hume*. London: Macmillan and Co., 1949.
- WILBANKS, J. *Humes' theory of imagination*. The Hague. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1968.

A poética da natureza na poesia de Manoel de Barros ¹

Jasson da Silva Martins ²

1 Introdução

No que segue apresento alguns aspectos da poesia de Manoel de Barros (1916-2014), entre os quais sobressaem a paisagem e a linguagem como expressão da subversão do sentido comum e, nesse processo, como via de unidade entre homem e natureza. O dizer poético é revelador da natureza profunda da linguagem e do homem, sem se confundir ou se equiparar com o discurso científico ou filosófico. O presente texto é uma forma de ressaltar a proximidade que a linguagem poética possui com a palavra filosófica.

O caráter minucioso das descrições da natureza, mais precisamente do Pantanal matogrossense, realizadas pelo poeta não impede que um eu lírico atravesse toda a sua obra. Em contato com o texto do poeta, o leitor, não mergulha na natureza e sim em si mesmo e se aproxima da natureza primitiva e adâmica que o cerca. Nesse processo, o dito do poeta faz refletir sobre a nossa condição humana e a nossa capacidade de dizer o logos e por ele ser conduzido.

Um dos traços maiores da obra poética de Manoel de Barros é o retorno à língua portuguesa como lugar comum e acesso privilegiado de

¹ Uma versão preliminar do presente texto foi apresentada e discutida com a turma do curso de *Especialização em filosofia da natureza*, oferecido pela UESB no primeiro semestre de 2018, no contexto da disciplina *A natureza da beleza e da obra de arte*.

² Professor da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Mestre em filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Doutorando em filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). jassonfilos@gmail.com

reflexão sobre a natureza, não de um ponto de vista externo, mas interno, ou seja, a partir de um lirismo comum que nos habita. O poeta não se confunde com o filósofo. O filósofo vive às voltas com a essência, o poeta o antecipa na aquisição e expressão da essência das coisas e, neste mesmo ato, a essência da linguagem.

2 O poeta canta o mistério do verbo

É visível, desde o primeiro contato, que a leitura da obra de Manoel de Barros, revela a paisagem do pantanal mato-grossense. Há uma relação intrínseca entre a sua obra e essa paisagem, através da combinação de palavras e das figuras de linguagem. Sua leitura não visa, no entanto, revelar a paisagem é sim representar o sujeito-lírico em um trabalho poético que surge ante o leitor como a fixação de uma nova imagem daquilo que o poeta medita.

Uma forma de aproximação da leitura dos textos de Manoel de Barros pode ser a seguinte: conhecer e re-conhecer alguns recursos utilizados pelo autor na elaboração do seu fazer poético. Um primeiro sinal dos recursos poéticos de Manoel de Barros é uma espécie de subversão/transformação dos objetos e seres rasteiros em objetos de meditação. O poeta leva à palavra o universo cotidiano e silencioso da natureza. O grande mérito de sua obra é transformar o lugar-comum em poesia. O conjunto da obra de Manoel de Barros pode ser caracterizada como lírica, jamais se detém na mera descrição ou nos estreitos limites do discurso científico.

No *Livro das ignorâncias* (1994), a partir dos deslimites da palavra, o autor revela um mundo constituído de seres simples, em uma natureza mutante, recheada de intuições profundas, misturadas às metáforas a partir das quais a natureza se organiza. Como autor o poeta está atento não

ao que é, mas o que está em vias de ser, aquilo que ainda não foi nomeado, aquilo que ainda não foi criado, como escreve:

Respeito as oralidades.
Eu escrevo o rumor das palavras.
Não sou sandeu de gramáticas.
Só sei o nada aumentado.
(BARROS, 2010, p. 309).

É difícil achar palavras para resumir a poesia de Manoel de Barros. Sua poesia é também a expressão de sua própria biografia. Também ele, imerso na natureza, distinto desta apenas pela capacidade de nomear e dizer a palavra – a palavra poética, a palavra criadora – não o logos dominador. É através de sua poesia que ele procura encontrar a si mesmo, em meio a tantas coisas que o cerca, como ele afirma em uma entrevista concedida a André Luís Barros:

Sou um ser abúlico, tenho minhas contradições e tento me encontrar através da poesia [...]. O tema da minha poesia sou eu mesmo e eu sou pantaneiro. Então, não é que eu descreva o Pantanal, não sou disso, nem de narrar nada
(BARROS, 1996, p. 1).

Manoel de Barros dialoga com os objetos e seres rasteiros numa dimensão completamente distinta do ecologista ou do cientista. Seu intento não é dominar o objeto é sim representá-lo, trazê-lo à vida através da palavra poética, o que o conduz ao ato primordial, ao o ato da criação. Em Manoel de Barros, a função do poeta é plena, é pura arte da criação através da nomeação. É através da palavra dita, que o poeta cria. Ele não cria a partir do conceito. A palavra poética é capaz de insuflar o sopro vital na natureza e permitir que a coisa nomeada viva. Para que as coisas vivam – no interior da poesia – basta a imagem, o conceito lhe é mortal, como

revela o próprio poeta. O teor lírico de sua poesia se revela misturado com os elementos do pantanal, com as lembranças da infância, como nesta bela descrição lírico-imagética do rio:

O rio que fazia uma volta atrás de nossa casa era a
imagem de um vidro mole que fazia uma volta atrás
de casa.

Passou um homem depois e disse: Essa volta que o
rio faz por trás de sua casa se chama enseada.

Não era mais a imagem de uma cobra de vidro que
fazia uma volta atrás de casa.

Era uma enseada.

Acho que o nome empobreceu a imagem.

(BARROS, 2010, p. 309).

Se a poesia, como afirma o filósofo alemão Martin Heidegger, é um modo de nomear a coisa antes da linguagem predicativa, a poesia de Manoel de Barros retoma e expressa essa relação originária entre a palavra e as coisas. Essa relação é própria da poesia antiga e também do movimento romântico, com o seu deixar-se embriagar pela potência da natureza. O sentido da palavra não fica restrita ao sentido expressivo da palavra dita e sim corresponde ao sentido imagético que a palavra contém. Os termos “cobra” e “rio” não se parecem e nem apontam para seres semelhantes. O poeta é quem faz com que a imagem sugerida pelos dois termos possa se assemelhar a ponto de perder as diferenças que as separam. Resta, após essa nomeação poética, apenas o elemento que as unifica. Por isso o olhar do poeta não se volta para os livros e sim para o espaço do mundo, com o objetivo de mudar o sentido das palavras. Seu objetivo não é criar algo novo e sim retornar à essência da própria natureza, agora em perfeita harmonia com a palavra poética.

O poeta não busca conceito, essa tarefa é própria do filósofo. Não é mero acaso que o surgimento do pensamento filosófico-racional surgiu na Grécia somente após alguns séculos, após a estabilização da língua escrita, realizada pela palavra poética³. O poeta, ao contrário do filósofo, está impedido de realizar a exposição conceitual, pois o que ele medita e utiliza como material de sua poesia não é algo imaterial e sim a natureza. O poe-
tar, por assim dizer, não está em oposição ao pensamento filosófico, uma vez que este também pode ser poetizante – como demonstrou Heidegger, em sua leitura dos fragmentos/poemas de Parmênides e Heráclito –, mas em oposição ao discurso pretensioso da ciência, como podemos ler no *Livro sobre nada*.

A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um
sabiá
mas não pode medir seus encantos.
A ciência não pode calcular quantos cavalos de força
existem
nos encantos de um sabiá.
(BARROS, 2010, p. 340).

O poeta se descobre e se encontra num tempo longínquo, quando a criança que era se apropria do seu ser. É neste retorno e nessa apropriação, através do qual o seu olhar continua cândido, que o poeta sente e descreve a natureza como paisagem do invisível. É próprio do poeta a reconstrução, aos olhos dos que não exercitam o olhar descritivo sobre a natureza, dos objetos naturais. No seu poe-
tar ele concede aos demais a memória e im-
pede que seja pleno de silêncio e morte, como caracteriza Marcel Detienne, a “função” do poeta da Grécia arcaica:

³ Sobre a evolução (revolução) que ocorreu com a passagem da oralidade à escrita, bem como as suas consequências culturais, subscrevo as teses do estudioso Eric A. Havelock, sobremaneira a sua obra *A musa aprende a escrever: reflexões sobre a oralidade e a literacia da antiguidade ao presente* (1996).

Somente as palavras de um cantor possibilitam escapar ao Silêncio e à Morte: na voz do homem privilegiado, na vibração harmoniosa que o louvor eleva, no discurso vivo que é poder de vida, manifestam-se os valores positivos e desvenda-se o Ser do discurso eficaz. Com seu louvor, o poeta concede ao homem a “memória” de que ele é naturalmente privado (DETIENNE, 2013, p. 24, grifos do autor).

A poesia de Manoel de Barros nos concede memória. A descrição que surge do olhar do poeta é tão própria que ela se confunde com a própria natureza, como se ele a tivesse inventado, reconstruído aquilo que viu e rearranjado a paisagem. No entanto, não há rearranjo e sim descrição despida de intenção. Sua única intenção é fazer-se um com a natureza, atitude própria dos poetas. No caso de Manoel de Barros, o seu material de trabalho é o próprio pantanal, como descrevem as autoras abaixo:

No Pantanal de Barros se mesclam o humano, o animal, o vegetal e o mineral; água, terra e ar se penetram, tudo apodrece e renasce ao mesmo tempo. O ambiente pantaneiro, deste modo, não é apenas um pano de fundo pitoresco, e sim material a ser reinventado e transformado, assim como a infância e os seres do chão, temas geradores de sua poética (VIEIRA; AGUIAR, 2009, p. 10).

É tratando do que é local, do que é regional – a exemplo que encontramos também em Guimarães Rosa –, que o poeta tornar-se universal. A sua poesia é universal não pelo tema tratado ou pelo modo como trata o assunto e sim pela linguagem que utiliza. No caso específico de Manoel de Barros, a poesia local dá origem a um linguajar inovador, repleto de neologismos, que, no limite da agramaticalidade, liga a língua portuguesa a suas raízes mais profundas. Através do poeta é que temos acesso aos mistérios mais primitivos da natureza, cuja descoberta se revela tão nova que soa como se o poeta fosse um testemunho da própria criação, no seu ato

de vir à luz. Nós, os leitores dos poetas, temos acesso ao mistério através da palavra-mediadora que sai de sua pena.

3 Imaginação poética e delírio do verbo

Não por acaso toda a obra do poeta sul-mato-grossense soa como um retorno à infância, como testemunha amplamente a obra de Afonso Castro. Esse retorno à infância e sua equiparação à vida natural é o retorno ao mundo que ainda não foi totalmente determinado e em cujo âmbito o que há de mais abundante são as metáforas em estado latente.

[...] o poeta contamina as palavras com o devir do mundo, do insignificante, do escuro e do esconso como condição de ressurreição para novo sentido. [...] O objetivo é forçar as palavras a aceitarem o dizer das coisas, do mundo, que elas sejam o mundo para expressá-lo (CASTRO, 1992, p. 141).

Na obra de Manoel de Barros a natureza aparece como uma manifestação exemplar da multidimensionalidade dos fenômenos humanos e sociais. O pantanal do poeta não é devastado. O seu pantanal ainda está preservado e mantém uma interação equilibrada entre natureza e cultura, valor econômico e simbólico, expressão do indivíduo e da sociedade. De algum modo, o poeta nos fornece um modelo para pensar a complexidade de uma realidade, ao apresentar o seu próprio modo de articular a sua poesia com a mutabilidade da natureza.

Não poderíamos dizer que a poesia de Manoel de Barros é puramente um “pensamento-paisagem”, pois ela é também o trabalho da imaginação aplicado à natureza. O que isso significa? Significar dizer que o poeta – diferentemente do filósofo ou do botânico –, alcança e explicita uma ideia de natureza que transcende a descrição simplória da natureza e adentra o campo da imaginação do homem. Em sua poesia, natureza e infância se equilibram em uma linguagem lírica que conforta o eu lírico do leitor e

questiona a sua relação com a natureza e o modo como se relaciona com ela.

O resultado não poderia ser outro: ao lermos a sua poesia somos levados de volta não à natureza inanimada e sim à nossa relação com a natureza. A poesia, ao permitir este exercício, realiza o seu objetivo: ser uma terapeuta da alma, uma educadora dos sentidos, uma moduladora dos gostos refinados. Mas antes de realizar este objetivo, ela pressupõe que há algo indissolúvel na natureza e por isso a imaginação poética é capaz de captá-la. Este aspecto indissolúvel está na estrutura atômica da natureza criada que constitui as partes mais ínfimas da natureza, como já afirmara o poeta-filósofo Lucrecio:

Portanto, se a natureza criadora das coisas
tivesse forçado tudo a desfazer-se nas suas partes mínimas,
ela mesma já não poderia reconstruir nada a partir delas
porque aquilo que não é formado por nenhuma partes
não pode ter as qualidades necessárias à matéria criadora:
a capacidade de se combinar de forma variada pesos, choques,
encontros, movimentos, pelos quais todas as coisas são geradas
(LUCRÉCIO, 2015, I, v. 628-635).

A expressividade e o alcance da poesia de Manoel de Barros estão contidos neste fato: na convicção de que a natureza criadora e a natureza criada é exprimível em palavras e o poeta é responsável por traduzir a sua mensagem. O poeta, ao cantar a natureza, não canta a sua unidade e sim a sua essência. Há uma grande diferença: uma coisa é falar da natureza enquanto unidade, uma vez que a unidade pode ser dita em conceito, pode ser apreendida à distância ou ser compreendida por quem afirma essa unidade ou em relação a que esta unidade está sendo dita. Muito diferente é

dizer a natureza em sua essência, como podemos ler nos versos cantado por Lucrecio em seu poema *Da natureza das coisas*.

O modo correto de dizer a natureza e, a partir desse dito, dizer também uma palavra sobre o homem é o modo de expressar a essência da natureza através de um desvio, através da diferença. A natureza não é desvio e diferença em relação a algo estranho a si mesma, mas desvio e diferença de si mesma. O Pantanal, a exemplo da natureza lucreciana, também não pode ser medido, como afirma o poeta, em *O livro de pré-coisas*:

No Pantanal ninguém pode passar régua.

Sobremuito quando chove.

A régua é existidura de limite.

E o Pantanal não tem limites.

(BARROS, 2010, p. 206).

O ilimitado não é um conceito mas um modo de ver sensível e visível para um morador do Pantanal. Essa ausência de limites possui uma íntima ligação com a natureza cantada por Lucrecio. Se os átomos caíssem apenas em linha reta, nunca nenhum mundo teria nascido, uma vez que por detrás de toda realidade há um desvio que a torna possível. Somente há “coisas”, somente “algo” é criado... quando o átomo se desvia de sua reta. Em outros termos, somente quando sai do limite de sua reta é que o átomo pode compor com outro átomo e assim formar as coisas que vemos. O desvio é uma *pré-coisa*. O desvio⁴, assim como silêncio – para relembrar

⁴ Desvio é o termo que utilizo aqui para traduzir o conceito-chave da obra *Da natureza das coisas*, escrita pelo poeta-filósofo Tito Lucrecio (século I da nossa era). *Clinâmen* é o termo-chave para a compreensão da natureza. O *clinâmen* é o desvio aleatório, indeterminado, que leva o átomo a mudar de trajetória e assim, não cair, constantemente, em linha reta. Não existe, no entanto, um ponto zero da queda dos átomos, para Lucrecio, uma vez que não existe origem que já não seja desvio. Esta ideia de natureza está assentada sobre uma ideia de que os átomos não estão no tempo: eles são a própria eternidade. A realidade – cujo testemunho percebemos pelos sentidos nas coisas criadas –, surge do desvio dos átomos. Por isso os corpos sensíveis, bem como os órgãos através dos quais os vemos, estão no tempo e são percebidos como coisas e não em si mesmos.

um trecho da música *O silêncio* de autoria de Arnaldo Antunes e Carlinhos Brown –, é que precede a coisa:

Antes de existir computador existia tevê
 Antes de existir tevê existia luz elétrica
 Antes de existir luz elétrica existia bicicleta
 Antes de existir bicicleta existia enciclopédia
 Antes de existir enciclopédia existia alfabeto
 Antes de existir alfabeto existia a voz
 Antes de existir a voz existia o silêncio
 O silêncio
 Foi a primeira coisa que existiu
 Um silêncio que ninguém ouviu
 (*O silêncio*).

O silêncio é o inaudito criador, presente em toda criação, testemunho das grandes e das pequenas coisas criadas. O silêncio é uma espécie de transcendental do ser, anterior ao tempo e ao espaço kantiano. Tudo o silêncio testemunha e tudo tem origem nele, pois a tudo ele precedeu. A partir dessa compreensão do que precede a coisa, o poeta pode intuir que a poesia é delírio do verbo, mas que este delírio já estava no verbo. A palavra divina, que tudo criou, estava no início, mas só o poeta consegue aproximar do seu delírio primordial:

No descomeço era o verbo.
 Só depois é que veio o delírio do verbo.
 O delírio do verbo estava no começo, lá onde a
 criança diz: *Eu escuto a cor dos passarinhos*.
 A criança não sabe que o verbo escutar não funciona
 para cor, mas para som.
 Então se a criança muda a função de um verbo, ele
 delira.
 E pois.

Em poesia que é voz de poeta, que é a voz de fazer
nascimentos –

O verbo tem que pegar delírio (BARROS, 2010, p. 301, grifos do autor).

O poeta é o hermeneuta das profundezas – a eterna presença do deus Hermes em nosso meio –, capaz de traduzir em linguagem humana a linguagem da natureza. A partir da criação poética, os mortais podem se aproximar dos imortais, através da proximidade da palavra poética que faz com ele experimente, através da proximidade da palavra divina do poeta, esse delírio inicial. O que somos nós, estes seres que escutam a voz do poeta, que é a voz de fazer nascimentos? É preciso entender esta nossa composição orgânica de modo distinto da nossa percepção sobre nós mesmos, ou seja, distinguir em nós o que é natureza e o que é humano.

4 Da paisagem ao homem

Somos uma afecção singular da natureza. Em nós, a afecção – simples capacidade de sentir, ou melhor, ser afetado por algo –, é sempre produto de certa passividade decorrente da ação dos outros seres sobre nós. Normalmente, somos mais afetados por coisas não materiais, a exemplo de uma raiva que surge como resultado de uma palavra ouvida. No entanto, do ponto de vista natural, as afecções da natureza são o resultado de sua atividade necessária. Cada afecção é completamente única e diferente, pois ela visa não expressar algo novo e sim expressar a si mesma. Reportada, então, à natureza, nossa essência é uma afecção absoluta de existir da vida.

Nosso corpo é a realidade objetiva da ideia que somos. Esta ideia de natureza, tão comum ao mundo do poeta é distinta da ideia que fazemos de nós mesmos quando refletimos a partir de conceitos e outras ideias abstratas. A palavra do poeta pode nos ajudar na correção de alguns equívocos que a tradição ocidental legou ao pensamento filosófico contemporâneo. Através da palavra poética podemos substituir a obsessão

da “compreensão”, a busca eterna pela “explicação” total de tudo e de nós, pela busca e pelo aperfeiçoamento de uma outra lógica do sentido, como apresenta Gilles Deleuze. O poeta, dentre todos nós, é o sujeito indicado a captar esta lógica, sobretudo quando se trata de apreender a natureza:

A Natureza não é atributiva, mas conjuntiva: ela se exprime em “e” e não em “é”. Isto *e* aquilo: alternâncias e entrelaçamentos, semelhanças e diferenças, atrações e distrações, nuances e arrebatamentos. [...]. A Natureza é precisamente a potência, mas potência em nome da qual as coisas existem *uma a uma*, sem a possibilidade de se reunirem *todas de uma vez*, nem de se unificar numa combinação que lhe fosse adequada ou se exprimisse *de uma só vez* (DELEUZE, 2011, p. 274, grifos do autor).

É essa lógica do sentido que devemos apreciar na poesia em geral, mas sobretudo na poesia cujo tema é a natureza-homem. Afinal, o poeta fala de si imerso na natureza, pois não é possível falar da natureza de outro modo, apenas do ponto de vista humano⁵. Para cantar a natureza o poeta se traveste de natureza e, neste ato, não renega a condição humana, mas dá a esta condição o seu verdadeiro caráter, ou seja, revela que a nossa essência é uma existência imersa na natureza e que não se reconhece fora dela.

Para atingir este nível de imersão, não é requerido a frequentação do laboratório para observações acuradas da natureza e uso de potentes microscópios. O que é requerido, na perspectiva de Manoel de Barros, é se misturar à natureza, abandonar o que é próprio do homem civilizado (a palavra) e retornar ao tempo das pré-coisas, ao tempo da despavra, quando o verbo ainda não era conjugado. O que temos aí? A imagem e

⁵ Este modo de pensar, apenas do ponto de vista humano, é o legado mais visível na tradição de pensamento ocidental. Não por acaso este modo de pensar fundou a filosofia, as ciências e suas inúmeras descobertas. Um pensar poetizante, em que ambos, natureza e homem, fazem parte do mesmo *logos*, é sempre uma via possível. Hoje, após tantos anos de reflexão racional e descobertas científicas, aos poucos, estamos descobrindo que o pensar poetizante (penso aqui no segundo Heidegger) pode ser uma via de acesso ao verdadeiro pensar.

algumas “constatações” que apenas o poeta pode nos descrever, como ele realiza em seu *Ensaio fotográfico*:

Hoje eu atingi o reino das imagens, o reino da palavra.
Daqui vem que todas as coisas podem ter qualidades humanas.
Daqui vem que todas as coisas podem ter qualidades de pássaros.
Daqui vem que todas as pedras podem ter qualidades de sapo.
Daqui vem que todos os poetas podem ter qualidades de árvore.
Daqui vem que os poetas podem arborizar os pássaros.
Daqui vem que todos os poetas podem humanizar as águas.
Daqui vem que os poetas devem aumentar o mundo com as suas metáforas.
Que os poetas podem ser pré-coisas, pré-vermes, podem ser pré-musgos.
Daqui vem que os poetas podem compreender o mundo sem conceitos.
Que os poetas podem refazer o mundo por imagens, por eflúvios, por afeto (BARROS, 2010, p. 383).

O dizer poético não se confunde, em Manoel de Barros, com o dizer individualista que revela apenas o eu para si mesmo. De fato não conseguiria, mesmo que quisesse, dizer apenas a si mesmo, uma vez que o que poeta escreve e o seu tema é a mesma coisa. No dito do poeta não há sujeito pensante – de tipo cartesiano –, mas sim um sujeito-natureza. Quando ele escreve sobre a natureza não a descreve, mas descreve a paisagem da alma. É através desta paisagem da alma que o poeta nos educa – em uma espécie de antecipação conceitual-científico-filosófica – e nos revela uma natureza que se expressa, que se mostra, através de imagens possíveis. Ao

fazer isso o poeta não nos distancia do *logos*, ao contrário, ele nos aproxima das nossas experiências e, através destas, nos coloca na proximidade da natureza. O resultado, como afirma o filósofo e poeta francês, Michel Collot, une corpo, espírito e mundo, em um todo orgânico:

A experiência da paisagem, revelando a secreta continuidade que une o mundo ao corpo e o corpo ao espírito, convida-nos a redefinir as relações entre natureza e cultura. Essa experiência resulta de uma interação entre o corpo, o espírito e o mundo, e se inscreve no prolongamento das trocas que nosso organismo mantém com o meio natural. O “sentimento da natureza” origina-se nessa relação vital, que é tanto fisiológica quanto afetiva e simbólica. O corpo, sede de nossos sentimentos e de nossos pensamentos, é também a natureza em nós, e é através dele que nos comunicamos com ela (COLLOT, 2013, p. 40).

O poeta, quando escreve, não está no contexto da flora e da fauna. Ele a descreve de fora, após a experiência empírica da natureza, uma vez que a palavra sempre sucede a vivência. À diferença de outros discursos, o poeta exala a sua realidade, a sua natureza, sua humanidade, através do seu eu lírico, não a natureza como algo externo a si. Se em toda a poesia esta é uma regra que sempre prevalece, no caso de Manoel de Barros, ele tem consciência que a sua poesia está em busca da humanização do humano, como ser natural. Por isso mesmo, em um pequeno poema, intitulado *Pré-texto*, contido no livreto *Para encontrar o azul eu uso pássaros*, o poeta faz questão de frisar o que espera de sua obra e o que ele quer evitar: não ser engolido pelo cenário.

Que minhas palavras não caiam de
 louvamentos à exuberância do pantanal.
 Que não descambe para o adjetival.
 Que meu texto seja amparado de substantivos.
 Substantivos verbais.
 Quisera apenas dar sentido literário

Aos pássaros, ao sol, às águas e aos seres.
Quisera humanizar de mim as paisagens.
Mas por quê aceitei o desafio de glosar
esta obra exuberante de Deus?
Aceitei para botar em prova minha linguagem.
Que eu possa cumprir esta tarefa sem que meu texto
seja engolido pelo cenário (BARROS, 1999).

A linguagem, na poesia Manoel de Barros, é um dos elementos que o poeta lança mão para interagir com a natureza, para refletir sobre ela, a partir do seu campo de visão particular. Essa interação com a natureza-paisagem, por meio do discurso poético, se dá de tal maneira que ele é capaz de transmutá-la em lugar idílico, comparável ao paraíso adâmico: “Barros irá transformar o signo em matéria bruta, em palavra insignificante, em restolho. Irá desafiar as imagens das palavras e descascar suas roupagens até que elas possam alcançar o seu estado inicial” (BARBOSA, 2003, p. 39).

Encontramos na poética de Manoel de Barros uma nova maneira de expressão, na qual se mistura uma velha linguagem – o uso de palavras esquecidas, do arcaico do sertanejo, do linguajar pantaneiro –, com a linguagem culta, as palavras clássicas da língua, como constata Adalberto Müller Jr:

O encanto das frases de Manoel provém dessa fusão da linguagem arcaica do homem do sertão com a melhor tradição clássica da língua: “Fico louvoso”. Vá o leitor aos dicionários em busca desse adjetivo. Talvez não o encontre. Pois Manoel de Barros sabe onde e como inventar (MÜLLER JR., 2003, p. 277).

Da metalinguagem, a linguagem que descreve sobre ela mesma, Manoel de Barros faz amplo uso da língua para exprimir sua arte, a arte de compor através de versos. Ele usa da própria palavra para descrever sua

obra: “Só uso a palavra para compor meus silêncios”. Ele é o poeta que não gosta das palavras fatigadas de informar. Sua poesia indica para o passado mítico, primitivo, primordial. O trabalho do poeta consiste “... em valorizar e recuperar o que ele denomina de virgindade das palavras” e, para isso “se conecta a uma nostalgia da unidade mítica perdida entre homem e natureza” (CAMPOS, 2010, p. 167). Esse retorno à palavra inicial provoca e exige uma inovação vocabular, fazendo poesia com e sobre a linguagem.

A experiência da paisagem é analisada pela sua disposição de ascender a um arrebatamento, cujo resultado é o encontro do mundo, poeticamente descrito, como seu mundo interior e próprio. Se paisagem é um modo de ver, uma relação própria de cada um com o mundo exterior, o ponto de vista de Manoel de Barros é único. Na presença da paisagem, ele a descreve, as ideias lhe surgem. A paisagem é por ele concebida como espaço ligado a um ponto de vista, único, mágico, poético. É a paisagem que lhe fornece um modelo para pensar a complexidade da realidade e do próprio homem.

Conclusão

Do que foi dito acima, cabe ressaltar a importância da paisagem e da linguagem na poesia de Manoel de Barros. Em sua obra ambas se misturam de tal modo que não é possível distinguir onde termina uma e começa a outra. O importe e o que procuramos ressaltar foi o compromisso de levar a intuição poética às raias de uma linguagem que se vê forçada a dizer o que o poeta testemunha.

Sem se perder na imensidão do Pantanal ou se contentar com os discursos científicos sobre a natureza, Manoel de Barros revela a unidade da natureza em uma linguagem compreensível, sem deixar de ser exigente com o seu leitor. À filosofia, nas sendas do que o poeta revela, cabe a tarefa

de refletir sobre os mesmos temas, através do dito do poeta. Essa é uma hierarquia que a filosofia não pode esquecer: o poeta sempre foi o primeiro destinatário do logos. O filósofo seguiu as sendas da palavra dita pelos poetas, ampliando-as, fixando-as, mas jamais ultrapassando-as em densidade e amplitude.

No contexto de Brasil, em que é comum a reclamação da falta de originalidade da filosofia, a poesia é uma fonte perene a partir da qual uma miríades de grandes poetas se apresentam. Seguir as sendas do dito poético, a exemplo do que ocorreu na Grécia, pode ser uma forma de encontrarmos o lugar próprio do logos filosófico. A discussão sobre paisagem e linguagem na poética de Manoel de Barros nos permite entrever esta como uma via possível de ser trilhada.

Referências

- BARBOSA, Luiz Henrique. *Palavra no chão: um olhar sobre a linguagem adâmica em Manoel de Barros*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Fumec, 2003.
- BARROS, André Luís. O tema da minha poesia sou eu mesmo. *Jornal do Brasil*. Caderno Ideias. Entrevista, Rio de Janeiro, 24 ago. 1996. Disponível em: <http://www.jornaldepoesia.jor.br/barroso4.html>. Acesso em: 26 jul. 2018.
- BARROS, Manoel de. *Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2010.
- _____. *Memórias inventadas*. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2018.
- _____. *Para encontrar o azul eu uso pássaros*. Campo Grande: Saber, 1999.
- CAMPOS, Maria Cristina de Aguiar. *Manoel de Barros: o demiurgo das terras encharcadas*. Cuiabá: Carlini & Caniato, 2010.
- CASTRO, Afonso de. *A poética de Manoel de Barros: a linguagem e a volta à infância*. Campo Grande: FUCMT-UCDB, 1992.

COLLOT, Michel. *Poética e filosofia da paisagem*. Tradução de Ida Alves. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2013.

DELEUZE, Gilles. Lucrécio e o simulacro. In: _____. *Lógica do sentido*. Tradução de L. R. Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 273-286.

DETIENNE, Marcel. *Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

HAVELOCK, Eric A. *A musa aprende a escrever: reflexões sobre a oralidade e a literacia da antiguidade ao presente*. Lisboa: Gradiva, 1996.

LUCRÉCIO, Tito Caro. *Da natureza das coisas*. Tradução de Luís M. G. Cerqueira. Lisboa: Relógio D'Água, 2015 (Edição Bilingue).

MÜLLER JR. Adalberto. Manoel de Barros: o avesso visível. *Revista Usp*, n. 59, p. 275-279, jun./ago., 2003.

VIEIRA, Tania Regina; AGUIAR, Ofir Bergemann de. A (re)criação do idioleto manoielês. *Revista de Letras*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 9-28, jan./jun., 2009.

Referência fonográfica

ANTUNES, Arnaldo. O silêncio. In: _____. *O silêncio*. Letra: Arnaldo Antunes / Carlinhos Brown. Intérprete: Arnaldo Antunes. São Paulo: BMG/ Edition et Productions Sidonie, 1996, CD, faixa 1 (4:10 min.).

Como encontrar intencionalidade embrenhada na natureza: uma proposta dennettiana

*Juliana de Orione Arraes Fagundes*¹

Provavelmente, um dos pontos mais interessantes no trabalho de Dennett é seu argumento pela presença de intencionalidade na natureza sem que haja uma mente conduzindo externamente o processo. Seu argumento é apoiado pela teoria da evolução. Para ele, a ideia de Darwin é extremamente simples e poderosa, permite que se possa compreender como a complexidade pode ser produzida a partir da simplicidade e como a intencionalidade pode ser fruto de um processo destituído de mente. Está claro que há intencionalidade *na* natureza, pois nós somos parte dela. Porém, Dennett defende também que há uma intencionalidade *da* própria natureza.

Dois caminhos podem ser apresentados paralelamente, ambos sustentados pela teoria da evolução. Um deles leva gradualmente da não-intencionalidade para tipos de intencionalidade mais complexos e sofisticados, incluindo seres vivos e artefatos. Para isso, a intencionalidade precisa ser compreendida de forma ampla. O outro nos leva a encontrar a intencionalidade não apenas nos organismos produzidos por meio do processo de seleção natural, mas também no próprio processo, ou seja, a natureza é vista como dotada de intencionalidade. Para nos conduzir por

¹ Professora Adjunta do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), Mestre, Licenciada e Bacharela em Filosofia pela Universidade de Brasília (UNB). julianadeorione@hotmail.com

essas trilhas, o ponto de vista adotado por Dennett não é o do sujeito intencional, mas sim o do intérprete que precisa compreender algo.

A primeira seção trata de uma compreensão introdutória da noção de intencionalidade como característica dos estados mentais. A segunda seção trata das posturas que podem ser adotadas quando necessitamos explicar e prever o comportamento de algo, com o intuito de esclarecermos como funcionam as atribuições de intencionalidade. A terceira seção trata da postura que adotamos o para interpretar textos, artefatos e estruturas biológicas, a chamada postura intencional. Na quarta seção, a intencionalidade passa a ser vista não como algo característico dos estados mentais a partir do interior deles, mas como algo que é atribuído a partir de um ponto de vista externo. Porém, essa atribuição pode, em casos específicos, coincidir com a existência de intencionalidade naquele sistema. A quinta seção trata do algoritmo evolutivo, uma proposta tomada de outros autores por Dennett para que o processo possa ser compreendido em um nível abstrato e, a partir disso, aplicado a outros fenômenos. Com isso, a produção de complexidade a partir de um mecanismo algorítmico simples pode se estender a diversos domínios.

A conclusão busca integrar os argumentos das diversas seções, mostrando como a intencionalidade se embrenha na natureza verticalmente – de baixo para cima e de cima para baixo – e horizontalmente – estendendo-se ao longo de toda história evolutiva. Dessa forma, o processo evolutivo passa a ser compreendido como um processo intencional sem que haja uma mente subjacente.

1 Um pouco sobre a noção de intencionalidade

De acordo com a concepção tradicional, trazida por Brentano (2008) da escolástica para a contemporaneidade, intencionalidade é a característica dos estados mentais de estarem voltados a algo. Note-se que essa é

uma caracterização técnica do termo, pois no sentido comum “intencionalidade” tem a ver com vontade, desejo, propósito. No jargão técnico em filosofia da mente, a noção é mais ampla, pois está ligada a estados mentais como crenças, desejos, emoções ou sensações. A memória, por exemplo, é considerada um estado mental intencional no sentido filosófico, pois se direciona a um conteúdo. De acordo com Jacob (2014), o termo provém de *intendere*, significando em sua origem latina *estar direcionado a um objeto ou coisa*². Em outras palavras, um estado é intencional quando é *sobre* algo.

A tese de Brentano é de que a intencionalidade seria “a marca do mental” (CRANE, 1998). Portanto, todos os estados mentais e apenas eles, segundo essa concepção, seriam intencionais. Contudo, há um debate sobre se realmente todos os estados mentais seriam intencionais. Autores como Ned Block (1995) e Chalmers (1996) defenderiam que apenas os estados mentais proposicionais possuiriam intencionalidade, mas haveria estados mentais não disposicionais, como os *qualia* que não seriam intencionais. Dennett (1995; 1998) recusa essa diferenciação, considerando todos os estados mentais como intencionais. Leclerc (2017) também considera todos os estados mentais como sendo intencionais. A diferença entre Leclerc e Dennett é que este não vê na intencionalidade a marca do mental, pois ela pode estar presente sem que haja a presença de uma mente.

Na realidade, a intencionalidade é compreendida por Dennett como algo que surge gradualmente ao longo da história evolutiva e se embrenha a partir de uma perspectiva retrospectiva no mundo natural. É uma concepção que não toma a intencionalidade como algo que tenha surgido

² O debate sobre a noção de intencionalidade é longo e profícuo. Aqui, fazemos uma apresentação breve do termo apenas para que sejam dadas as condições de desenvolver a compreensão de Dennett acerca do assunto.

magicamente em mentes supostamente superiores. Ao contrário, para Dennett a intencionalidade surge a partir do que não é intencional. Ela pode ser encontrada na natureza, nos computadores e nos seres humanos. Não é que qualquer coisa tenha intencionalidade. É que, numa perspectiva como a dennettiana, não é preciso existir uma mente antes que haja intencionalidade. Ele defende que há intencionalidade no processo evolutivo, embora não haja nele um propósito preestabelecido por uma mente. Há intencionalidade sem propósito e sem mente. A natureza a exhibe para nós.

Aqui, vale mencionar uma distinção feita por Searle (2002) entre intencionalidade original e derivada. De acordo com este autor, há muitas coisas que parecem ter intencionalidade, como os livros, por exemplo, mas que não são estados mentais. Apenas os estados mentais, segundo ele, exibiriam intencionalidade *original*. A intencionalidade do livro seria *derivada* da intencionalidade original e genuína dos estados mentais. Ou seja, seria necessário que algum ser possuidor de uma mente atribuísse intencionalidade ao livro. Dennett, contudo, rejeita essa diferença³. Para ele, não é possível estabelecer uma linha demarcatória entre intencionalidade original e derivada. Com isso, ele evita a tarefa de explicar como a intencionalidade original teria surgido apenas em mentes supostamente superiores, como a mente humana.

Para adotar uma perspectiva como essa, a intencionalidade é tomada por Dennett como uma postura hermenêutica, usada para interpretarmos a realidade que nos rodeia. Ao longo da trajetória evolutiva, os seres vivos adquirem recursos que lhes permitem lidar com o ambiente onde vivem. Muitos desses recursos são estratégias de interpretação para explicar e

³ Dennett pode ser considerado um autor externista acerca do mental. Conforme essa corrente, ao menos alguns tipos de estados mentais dependem de algum tipo de relação com o ambiente externo (LAU; DEUTSCH, 2016). Com isso, a distinção entre intencionalidade intrínseca e derivada provavelmente perde o sentido, já que muitos dos estados mentais são definidos a partir de uma relação causal entre a representação e aquilo que é representado, não podendo ser intrínsecos.

prever a realidade, de maneiras mais ou menos imperfeitas, mas boas o suficiente para lhes permitir deixarem descendentes. Nesse sentido, Dennett (2017) recorre ao termo “affordances”, cunhado por Gibson: “As ‘*affordances*’ do ambiente são o que ele *oferece* ao animal, o que ele provê ou fornece, para o bem ou para o mal” (GIBSON, 1979, p. 127, grifos do original, aspas internas nossas, tradução nossa).

Não temos uma tradução para o termo em língua portuguesa, mas o que se pode notar é alguns aspectos do ambiente se tornam disponíveis para o animal conforme sua relevância para a relação entre o animal e o mundo circundante. Assim, há uma relação entre os recursos que temos para interpretar nosso mundo circundante e o mundo circundante mesmo, pois é nele que nossos ancestrais evoluíram. As “affordances” estão relacionadas tanto às estruturas cognitivas do animal quanto ao mundo objetivo no qual seus ancestrais evoluíram. Por isso, as “affordances” de um ser humano incluem instituições sociais, enquanto as de um morcego incluem sons inaudíveis a um ser humano. Há aspectos do mundo que estão disponíveis para uns animais e indisponíveis para outros. Porém, em todos os casos, há um ajuste cognitivo entre o ser vivo e o mundo que o rodeia. Ainda que de forma imperfeita, os animais são capazes de capturar aspectos reais do ambiente em que evoluem.

No caso humano, segundo Dennett, uma de nossas “affordances” consiste na atribuição de intencionalidade a coisas que queremos interpretar. É preciso estabelecer o ponto de partida a partir do qual se pode atribuir intencionalidade a algo: é o ponto de vista de quem interpreta. Se uma coisa só puder ser compreendida a partir da atribuição de intencionalidade, então é considerada um sistema intencional.

A hipótese de Dennett é que, diante da necessidade de se interpretar algo, há três posturas possíveis. Podemos (1) adotar uma postura completamente física, (2) atribuir uma função ou (3) atribuir intencionalidade.

Porém, há coisas que só podem ser compreendidas por meio da atribuição de uma ou outra dessas posturas, o que revela se estamos diante de um sistema puramente físico, de algo projetado ou de um sistema portador de intencionalidade.

Vale notar que a atribuição de intencionalidade é uma característica naturalmente humana⁴ desse modo, podemos considerá-la como algo que nos traz uma compreensão da realidade objetiva, incluindo a realidade social e cultural, caracteristicamente humana. Em outras palavras, a postura intencional nos mostra onde há intencionalidade em nosso entorno, a partir do ponto de vista do intérprete.

2 Posturas para se interpretar um sistema

Como mencionado, a primeira possibilidade, na concepção de Dennett, é a adoção da postura física. Consiste na adoção da seguinte atitude perante algo que se queira compreender ou interpretar: analisar a sua estrutura à luz das leis da física. Com a adoção dessa postura, temos um método altamente seguro e preciso para explicar e prever o comportamento de uma entidade. No caso de coisas que não são vivas nem são artefatos produzidos por seres vivos, apenas a postura física é apropriada. Nesse sentido, ela é útil tanto para explicações a nível subatômico quanto a nível astronômico. Porém, em alguns casos essa postura não é suficiente. A postura física pode ser muito interessante para se prever o comportamento dos corpos celestes, por exemplo. Porém, se tornará inútil para que se possa tentar compreender o que está acontecendo em um tribunal, “tão inútil como ler poemas em um livro por meio de um microscópio” (DENNETT, 1996/1997, p. 44).

⁴ Esse tema é desenvolvido em Fagundes 2017.

Uma segunda postura que pode ser adotada diante da necessidade de se explicar o comportamento de algo é considerá-lo como tendo sido projetado por alguém para desempenhar uma determinada função – a postura de projeto. Essa postura parte da hipótese prévia de que houve um projeto e de que a coisa funcionará de acordo com o projeto, o que a torna menos precisa e mais arriscada. Porém, também é mais econômica. Ao adotarmos uma postura do projeto, não precisamos desvendar os mecanismos físicos subjacentes ao funcionamento daquilo cujo comportamento queremos compreender. Simplesmente, pressupomos que alguém ou algo projetou aquilo para dar conta de executar uma tarefa. Certamente, é a estrutura física daquela coisa que lhe permite executar a função para a qual foi projetada, mas não precisamos compreender essa estrutura. Por exemplo, um relógio realiza sua tarefa de marcar as horas graças aos seus mecanismos físicos, mas não precisamos compreendê-los, deixamos essa tarefa para os relojoeiros. Nesse sentido, cabe notar que, embora nem tudo que possa ser explicado por uma postura física se sujeite a uma postura de projeto, em tese tudo que se pode explicar por uma postura de projeto pode ser também explicado por uma postura física. Contudo, a explicação pela postura física é longa, detalhada e pode perder as nuances mais importantes para o propósito da explicação.

Note-se que a postura de projeto já foi usada em muitas ocasiões como argumento pela prova da existência de Deus, por meio do chamado “argumento do relógio”⁵. De acordo com esse argumento, a natureza se encontra de tal modo organizada que não podemos compreendê-la sem lhe atribuir um projeto. Porém, um projeto precisa de um projetista, um arquiteto inteligente.

⁵ Em referência a esse argumento, Dawkins (1986/2001) intitula um de seus livros de “O Relojoeiro Cego”. A evolução é uma arquiteta que não consegue ver aquilo que está projetando, trabalha cegamente, mas produz funcionalidades.

Dennett, por sua vez, também defende que a natureza pode ser compreendida por meio da adoção da postura de projeto. Contudo, um aspecto central da sua argumentação é que a existência de projeto na natureza não implica um projetista. Você pode plantar uma semente supondo que ela foi projetada para eclodir e se tornar uma planta ornamental desde que receba sol e água. Então, seguindo essa hipótese, você a expõe ao sol, a rega e, com o tempo, verá que ela realiza seu projeto. Porém, isso não significa que o projeto tenha sido elaborado por uma mente inteligente. Ao contrário, o projeto é resultado de um acúmulo de inúmeros mecanismos simples próprios ao funcionamento da natureza. Há uma interessante citação de Dennett acerca de Spinoza que pode ser esclarecedora:

Benedito Spinoza, no século XVII, associou Deus e natureza, afirmando que a pesquisa científica era o verdadeiro caminho da teologia. Por essa heresia ele foi perseguido. Existe uma perturbadora (ou, para alguns, atraente) dubiedade em sua visão herética de *Deus sive Natura* (Deus, ou Natureza): ao propor sua simplificação científica, ele estava personificando a natureza ou despersonificando Deus? A visão mais generativa de Darwin fornece uma estrutura em que podemos ver a inteligência da Mãe Natureza (ou essa inteligência é apenas aparente?) como uma característica não milagrosa e não-misteriosa – e portanto ainda mais maravilhosa – dessa coisa autocriadora (DENNETT, 1995/1998, p. 193, grifos do original).

Não devemos nos enganar ao encontrar em Dennett uma referência à “Mãe Natureza”. Embora seja grafado em letras maiúsculas, em sinal de antropomorfização, refere-se a mecanismos que funcionam por conta própria, sem que haja nenhuma entidade exterior conduzindo-os. Os processos são locais e contingentes, não têm um direcionamento, não realizam algo previamente planejado por ninguém. Contudo, ao olharmos retrospectivamente, a partir do ponto em que estamos, vemos o projeto realizado. Os olhos são para ver, as asas são para planar. Porém, isso

aconteceu ao longo de etapas sem visão de futuro. A primeira célula fotos-sensível que surgiu aumentou a aptidão do organismo que a possuía, permitindo um acúmulo gradual de mudanças e adaptações. Mas em nenhuma etapa havia uma visão de futuro direcionando o projeto. Há a impressão de um direcionamento inteligente por trás do processo, algo que só pode ser visto quando se olha para trás, é o que Dennett chama de “Mãe Natureza”. Aqui vale recorrer novamente à noção de “affordance”, pois não importa o momento em que algo é percebido, mas a relevância que tem para nossa compreensão de mundo. O projeto está lá, ainda que não haja um projetista inteligente para desenhar esse projeto arquitetônico de antemão. Os arquitetos inteligentes que projetam casas, robôs e foguetes são, eles mesmos, frutos de projetos sem projetista.

Passemos, então, à terceira postura que se pode adotar para a previsão e explicação do comportamento de algo: é a postura intencional. Consiste na atribuição hipotética de intencionalidade àquilo que se pretende explicar. Em outras palavras, o comportamento da entidade é explicado em termos de algo que ela queira, creia, goste, pense etc. Adotar a postura intencional é, portanto, atribuir estados mentais. Na concepção de Dennett, a adoção da postura intencional faz parte da natureza humana e dela depende o desenvolvimento de uma linguagem complexa e articulada em nossa espécie.

Não é que apenas nós sejamos capazes de atribuir intencionalidade, mas sim que fazemos isso de uma maneira sofisticada o suficiente para que possamos nos relacionar por meio de linguagens simbólicas articuladas. Ora, de fato só é possível interpretar um falante por meio da atribuição a ele de estados mentais. É preciso pressupor que ele saiba o significado daquilo que diz, que ele sabe que nós também sabemos, que ele quer falar aquilo, que ele quer ser compreendido. Enfim, a linguagem é uma característica da nossa espécie que depende da atribuição de estados

mentais. Além disso, nós somos capazes de produzir artefatos como computadores, eles mesmos sujeitos à interpretação por meio da postura intencional.

Assim como os sistemas explicáveis por meio de uma postura de projeto também poderiam ser explicados pela adoção de uma postura física, os sistemas explicáveis por meio da postura intencional também se sujeitariam às outras duas posturas. Contudo, em alguns casos isso seria extremamente dispendioso e deixaria de capturar os aspectos mais centrais. Por exemplo, podemos explicar o fato de campanha ter tocado por meio do estudo de todos os mecanismos físicos que provocam o som da campanha, também podemos dizer que ela foi projetada para tocar caso alguém lhe dispare. A melhor explicação, contudo, recorre a atribuição de intencionalidade a alguém que tenha tocado a campanha por um motivo, por exemplo, há uma pessoa que quer falar conosco e tocou a campanha por acreditar que isso lhe permitirá alcançar seu objetivo.

3 Interpretação de estruturas biológicas, textos e artefatos

Segundo Dennett (1990), o mesmo procedimento pode ser adotado por nós ao interpretar um texto, um artefato cuja função desconhecemos ou uma estrutura biológica⁶. Ao interpretarmos um texto, criamos hipóteses acerca das intenções do autor, mas a interpretação que o autor fornece de seu próprio texto não é a única correta. É possível, por exemplo, que o autor se confunda acerca do que ele mesmo está dizendo. Em outras palavras, não há uma interpretação que seja a interpretação correta ou definitiva. Aqui, Dennett mostra a influência que recebeu de Quine (1970)

⁶ No caso das estruturas biológicas, o procedimento de interpretação é o adaptacionismo, consiste na atribuição de uma adaptação àquela estrutura. Há muita discussão em filosofia da biologia sobre se o adaptacionismo é confiável. Para um importante texto sobre esse assunto, ver Gould; Lewontin (1979). De fato, o adaptacionismo não funciona sempre. Porém, Dennett pensa que os casos nos quais o adaptacionismo não funciona só podem ser compreendidos tendo como pano de fundo das explicações de cunho adaptativo.

e da noção de indeterminação da tradução, aplicando a noção de indeterminação à interpretação ⁷. O mesmo acontece quando se tenta compreender o que se passa na mente de um sujeito. Ainda que o sujeito tenha um papel importante ao esclarecer o que se passa com ele, ele não é a única autoridade, na medida em que seu comportamento pode ser explicado e previsto a partir de outras interpretações.

Dennett (1990) pede ao leitor para supor um arqueólogo que encontra em suas escavações um objeto cuja função ele desconhece. Então o arqueólogo supõe uma determinada função e testa para ver se o objeto a desempenha adequadamente. De acordo com Dennett, basta que o objeto se mostre útil na execução da função e a hipótese do arqueólogo será corroborada. Isso não significa, contudo, que o objeto só possa servir para desempenhar aquela função. É possível que ele pudesse desempenhar outras funções, as quais não estão visíveis para o arqueólogo.

Quanto às estruturas biológicas em geral, elas podem ter desempenhado uma determinada função em um local e momento específicos, mas essa função pode ter se alterado ao longo da história evolutiva, gerando uma exaptação. Exaptação é algo que evoluiu segundo pressões evolutivas diferentes daquelas que o levam a desempenhar uma determinada função hoje. Isso gera, portanto, um grau de indeterminação em relação à função de uma determinada estrutura biológica, na medida em que ela se sujeita a uma interpretação para que possa ser compreendida.

Embora não haja uma base fixa para decidir entre interpretações rivais de pessoas, romances, artefatos nem de estruturas biológicas, em todos os casos a adoção da postura intencional pode ser útil. No caso dos discursos das pessoas, não é possível interpretá-los a menos que

⁷ Essa aplicação da indeterminação à interpretação já havia sido feita por Davidson (1977/1984), mas de forma um pouco mais sutil.

atribuamos estados mentais a essas pessoas, o mesmo vale para os textos em geral. No caso dos artefatos, atribuímos intencionalidade a quem os projetou. No caso das estruturas biológicas, atribuímos intencionalidade ao processo de seleção natural. A adoção dessa postura hermenêutica, na concepção de Dennett, é fundamental para que tenhamos resultados satisfatórios em nossas interpretações. Interpretar é uma atividade que, no fim das contas, envolve a adoção da postura intencional.

4 A intencionalidade dentro da natureza

Dennett possui uma concepção ampla de intencionalidade. Para ele, intencionalidade é apenas *estar dirigido a algo*, para isso não é preciso que haja uma mente. O exemplo mais simples é o de uma enzima e a molécula substrato correspondente. As enzimas possuem um formato que se encaixa em seu substrato, como uma relação entre uma chave e uma fechadura. A diferença é que a chave e a fechadura foram projetadas por alguém, mas a enzima e sua molécula se direcionam uma à outra sem que ninguém as tenha desenhado para isso.

A partir dessa forma mais simples de intencionalidade, que podemos chamar de modelo chave-fechadura, os projetos da natureza foram desenhados sem a necessidade de um projetista. Assim, os organismos unicelulares costumam ter a capacidade de distinguir alimentos e toxinas por meio de processos mecânicos e simples. Gradualmente, na concepção de Dennett, o processo evolutivo favorece seres com formas mais sofisticadas de intencionalidade, como quando algumas células se tornam sensíveis à luz e se direcionam a ela. A história é longa, mas consiste em um acúmulo de mecanismos intencionais simples. Aos poucos, alguns organismos começam a acumular em si intencionalidade sobre intencionalidade, como quando um camaleão se camufla, direcionando-se

ao objeto que mimetiza e para outros seres intencionais, os quais pretende enganar.

Isso demonstra que há ordens de intencionalidade (DENNETT, 1987). Um sistema intencional de primeira ordem possui um direcionamento a objetos. Ele possui crenças e desejos, por exemplo, mas não sobre crenças e desejos. Em outras palavras, os sistemas intencionais de primeira ordem não possuem intencionalidade sobre intencionalidade, uma característica dos sistemas intencionais de segunda ordem, os quais podem desejar que alguém creia em algo, por exemplo. Um exemplo de intencionalidade de terceira ordem é quando José quer que Anderson queira enganar Lucas, ou seja, há intencionalidade sobre intencionalidade sobre intencionalidade. Assim, os organismos mais complexos possuem, dentro dessa perspectiva, um acúmulo de ordens de intencionalidade. É assim que, na concepção de Dennett, a intencionalidade está presente de forma ubíqua na natureza, acumulando-se desde os organismos mais simples até os mais complexos.

Os ajustes cognitivos entre nossos ancestrais e o ambiente permitiram que nós desenvolvêssemos a habilidade natural de atribuir intencionalidade às pessoas, aos artefatos e às estruturas biológicas. Por exemplo, para compreender o comportamento de uma flor que se volta para o sol, podemos atribuir a ela o desejo de se aquecer e se iluminar, ainda que saibamos que aquela flor não possui crenças ou desejos. Note-se que a adoção da postura intencional pressupõe no mínimo intencionalidade de segunda ordem, na medida em que ela permite prever e explicar o comportamento de algo tratando-o como um ser dotando de estados mentais intencionais.

Porém, se a postura intencional pode ser aplicada também a coisas que não possuem intencionalidade, há algum termômetro para sabermos se estamos diante de algo possuidor de estados mentais genuínos? Sim.

Acontece que há determinados seres cujo comportamento só pode ser apropriadamente explicado e previsto por meio da adoção dessa postura. Por exemplo, para explicar e prever uma única decisão de um ser humano, uma equipe enorme de físicos poderia se reunir e trabalhar durante anos por meio da adoção da postura física. Seria um trabalho longo e dispendioso, mas no fim das contas não conseguiria capturar o ponto central: ele agiu assim porque desejava algo e acreditava que sua ação o colocaria na direção de seu desejo. Essa explicação depende da adoção da postura intencional.

Na perspectiva de Dennett, a intencionalidade é na maior parte das vezes identificada a partir do ponto de vista de quem a atribui. Ela resulta de um processo por meio do qual nossos ancestrais começaram a discriminar o mundo. Por isso, não é possível traçar uma linha demarcatória do momento em que ela surge na história da natureza. Seu surgimento é gradual. Quando a adoção da postura intencional é bem sucedida, para Dennett, isso é um forte indício da existência de intencionalidade naquele a quem ela foi atribuída. Há certas entidades cujo comportamento não faz nenhum sentido senão por meio da atribuição de intencionalidade. Nesses casos, as estruturas cognitivas daquela entidade dependem de que ela tenha intencionalidade. É por isso que a explicação de seu comportamento depende da adoção dessa postura.

A postura intencional é, portanto, um modo teoricamente neutro [“theory-neutral”] de *capturar as competências cognitivas* de diferentes organismos (ou outros agentes) sem comprometer o investigador com hipóteses excessivamente específicas sobre as estruturas internas que subjazem às competências (DENNETT, 2009, p. 344, grifos nossos, tradução nossa).

A adoção da postura intencional não se compromete com a existência de eventos ou estados mentais específicos dentro da entidade que está

sendo interpretada por meio dessa postura. É nesse sentido que Dennett a considera “teoreticamente neutra”. Por exemplo, é possível dizer que um motorista jogou o carro no acostamento porque quis evitar a colisão com um caminhão que vinha pela contramão. Embora essa atribuição de deliberações ao motorista seja legítima, as deliberações foram tácitas, não podem ser consideradas eventos conscientes presentes à mente daquele motorista. “A postura intencional é maximamente neutra sobre como (ou onde, ou quando) o trabalho duro da cognição é terminado, mas garante que o trabalho é feito pelo teste de sucesso” (DENNETT, 2009, p. 348, grifo do original, tradução nossa).

5 O algoritmo evolutivo

A teoria da evolução produziu organismos extremamente complexos de modo local e contingente, por meio de mecanismos simples, sem a necessidade de um direcionamento externo ao processo. Ela produz projeto sem que haja um projetista. Dennett descreve o processo evolutivo com um algoritmo. Algoritmo é um mecanismo simples, mas muitas vezes capaz de produzir resultados surpreendentes. O autor destaca três características dos algoritmos: (1) *neutralidade de substrato*, ou seja, o algoritmo não depende de materiais específicos para que ele possa funcionar, precisa apenas de uma estrutura física que permita o seu funcionamento; (2) *irracionalidade subjacente*, quer dizer, o algoritmo é executado por meio de etapas simples e estúpidas e (3) *resultados garantidos*, se as etapas do algoritmo forem corretamente executadas, haverá um resultado (DENNETT, 1995/1998, p. 52-3)

A primeira característica dos algoritmos destacada por Dennett mostra que, para um algoritmo funcionar, é necessário haver um substrato físico com os poderes causais necessários, mas não é necessário um substrato específico. Por exemplo, uma conta de multiplicação pode ser

executada por uma pessoa com um lápis e um papel, por um ábaco, por uma calculadora ou por um computador. Porém, em todos os casos ela será executada por meio de sucessivas etapas simples e mecânicas até que se produza um resultado. Com isso, Dennett defende que o algoritmo evolutivo ocorre em diversos tipos de processos e substratos físicos, dentro e fora dos organismos e também em processos artificiais. Basta que sejam dadas as condições apropriadas e o algoritmo evolutivo começará a rodar.

A segunda característica destacada por Dennett também é importante para seus propósitos. O algoritmo pode produzir resultados grandiosos e surpreendentes, mas ele faz isso por meio de pequenos passos estúpidos e mecânicos. Não é preciso uma mente inteligente para executar os passos do algoritmo evolutivo. Também não é preciso haver nenhum tipo de direcionamento anterior, apenas um comando para que, dadas as circunstâncias apropriadas, executem-se as etapas.

Quanto à terceira característica dos algoritmos, ela garante que o algoritmo produza resultados, mas não determina quais sejam esses resultados. Algumas vezes, o resultado a ser alcançado está previsto desde o início, por exemplo, no caso de muitos programas de computadores e problemas matemáticos, mas isso não acontece sempre. Suponha que uma receita de bolo seja um algoritmo. Se a receita for seguida corretamente passo a passo, ela produzirá um resultado, mas a qualidade do bolo, seu sabor, sua consistência têm um grau de imprevisibilidade que será tanto maior quanto menos experiente for o cozinheiro.

O algoritmo evolutivo funciona a partir de situações sempre específicas, contingentes e locais. Por isso, seus resultados são completamente imprevisíveis. Dennett o compara a um torneio no qual, em cada rodada, o jogo muda. A primeira rodada é gamão, a segunda é basquetebol, a terceira é palavras cruzadas e assim sucessivamente. Sempre os perdedores de cada etapa são eliminados, até que saia um vencedor. Nesse caso, não

temos como prever quem será o vencedor, pois o fato de ele ser um bom jogador em um jogo específico não o ajudará a chegar ao fim do torneio, já que ele pode ser eliminado em uma etapa anterior. O ponto aqui é que o processo evolutivo seleciona os organismos em situações específicas. Há um grande grau de acaso e de sorte envolvidos nesse processo. O algoritmo evolutivo produz resultados garantidos, mas não é possível prever que resultados são esses.

Os elementos necessários para que o algoritmo evolutivo possa entrar em funcionamento, segundo Dennett, são três: variação, retenção (ou hereditariedade) e seleção (DENNETT, 1995/1998, p. 357; BLACKMORE, 1999, p. 10). É preciso, primeiramente, que haja uma abundância de elementos diferentes entre si (variantes). Em segundo lugar, esses elementos devem ser replicadores fiéis de si mesmos. Em terceiro lugar, deve haver uma diferença no potencial de replicação dessas variantes, sendo que algumas conseguem se reproduzir e outras morrem sem deixar cópias. Essas condições podem ser preenchidas em diferentes circunstâncias, o algoritmo é abstrato. Darwin o desenhou sem que tivesse nenhuma noção dos mecanismos envolvidos na hereditariedade, não existia nenhuma concepção de gene, mas mesmo assim Darwin construiu sua ideia.

Para Dennett, esse algoritmo não ocorre apenas na evolução biológica, mas ocorre internamente nos mecanismos cognitivos dos indivíduos, na linguagem, no processo de desenvolvimento científico e na própria cultura. Essa é uma ideia que já havia aparecido em diversos outros autores, como Campbell (1960), Popper (1972/1992) e Dawkins (1976). Cada um deles aplica a teoria da evolução abstratamente a processos diferentes da evolução biológica.

6 A intencionalidade em diversas direções

Dennett observa que a postura intencional pode ser usada para se explicar o comportamento da evolução biológica. Assim a natureza possui intencionalidade sem que tenha um propósito nem uma mente. Ela se direciona cegamente à adaptação.

[...] Darwin sugere uma divisão: dê-me Ordem, ele disse, e tempo, e eu lhe darei o Projeto. Deixe-me começar com uma regularidade – a regularidade sem propósito, irracional e sem objetivo da física – e eu lhe mostrarei um processo que acabará produzindo coisas que exibem não só intencionalidade como um projeto intencional. (Foi exatamente isso que Karl Marx pensou ter visto ao afirmar que Darwin havia dado um golpe mortal na teleologia: Darwin *reduzira* teleologia a não-teleologia, Projeto a Ordem) (DENNETT, 1995/1998, p. 68, grifos e maiúsculas do original).

Dennett procura mostrar que a natureza, sem discernimento, sem direcionamento, é uma arquiteta muito mais habilidosa do que nós. O algoritmo evolutivo é o mecanismo que tornou isso possível. Nossa intencionalidade, portanto, também é um resultado desses pequenos processos mecânicos e destituídos de inteligência. Cada um desses pequenos processos seria explicável por meio da adoção de uma postura física. Porém, o acúmulo complexo desses mecanismos estúpidos é o que produz intencionalidade. A intencionalidade “se infiltra de baixo para cima, desde os processos algorítmicos inicialmente irracionais e inúteis que, ao se desenvolver, vão aos poucos adquirindo significado e inteligência” (DENNETT, 1995/1998, p. 213). Isso vai ocorrer tanto na história evolutiva como em uma multiplicidade de eventos concomitantes que, unidos, produzem resultados complexos e, muitas vezes, geniais.

[...] em um organismo com genuína intencionalidade – como você mesmo – existem, neste exato instante, muitas partes, e algumas delas exibem uma

espécie de semi-intencionalidade – ou mera *como se fosse* intencionalidade, ou pseudo-intencionalidade – chame-a como quiser – e a sua própria intencionalidade genuína, amadurecida, é de fato o produto (sem nenhum outro ingrediente milagroso) das atividades de todos os pedacinhos semi-rationais e irracionais de que você é composto. (DENNETT, 1995/1998, p. 213, grifos do original).

Dessa forma, segundo Dennett, a ideia de Darwin permite não apenas que possamos explicar a intencionalidade humana como algo surgido gradualmente ao longo da história evolutiva, mas mostrar que a intencionalidade é algo que se atribui de um ponto de vista exterior. Ela está na natureza, embrenhada, de baixo para cima e de cima para baixo. De baixo para cima, na medida em que a nossa intencionalidade, complexa, se constitui gradualmente ao longo do processo evolutivo, por meio de suma sobreposição de ordens de intencionalidade. De cima para baixo, pois é atribuída por nós ao próprio processo evolutivo e, na medida em que a natureza é apropriadamente explicada por meio da postura intencional, a intencionalidade está nela. A intencionalidade também está presente horizontalmente na natureza, pois perpassa toda a história da evolução, desde o momento em que os primeiros organismos passam a se aproximar do que lhes é favorável e se afastar do que lhes é tóxico, apresentando um direcionamento a algo que lhes interessa.

Referências

BLACKMORE, S. *The meme machine*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

BLOCK, N. On a confusion about a function of consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 18, n. 2, p. 227-287, 1995.

BRENTANO, F. *Psicología desde un punto de vista empírico*. Traducción de Hernán Scholte. Madri, Universidade Complutense, 2008. Disponível em:

https://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano_psicologia_desde_un_punto_de_vista_empirico.pdf. Acesso em: 22 set. 2019.

CAMPBELL, Donald. Blind variation and selective retention in creative thought as in other knowledge processes. *Psychological Review*, v. 67, n. 6, p. 380-400, 1960.

CHALMERS, D. *The conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

DAVIDSON, D. Reality Without Reference. In: _____. *Inquiries into truth & interpretation*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1984, p. 215-226. (Artigo publicado originalmente em 1977).

DAWKINS, R. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976.

_____. *O relojoeiro cego: a teoria da evolução contra o designio divino*. Tradução de Laura T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. (Publicado originalmente em 1986).

DENNETT, D. *The Intentional Instance*. Cambridge; Massachusetts: The MIT Press, 1987.

_____. The Interpretation of Texts, People and Other Artifacts. *Philosophy and Phenomenological Research*. v. 50, p. 177-194, Supplement, autumn, 1990. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2108038>. Acesso em: 02 mar. 2018.

_____. The Unimagined Preposterousness of Zombies. *Journal of Consciousness Studies*, v. 2, n. 4, p. 322-326, 1995.

_____. *Tipos de Mentis: rumo a uma compreensão da consciência*. Tradução de Alexandre Tort e revisão técnica de Marcus Pinto. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. (Publicado originalmente em 1996).

_____. *A perigosa ideia de Darwin: a evolução e os significados da vida*. Tradução de Talita M. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1998. (Publicado originalmente em 1995).

_____. Intentional Systems Theory. In: McLAUGHLIN, B.; BECKERMANN, A.; WALTER, S. *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 339-349.

_____. *From Bacteria to Bach and Back. The Evolution of Minds*. New York: W. W. Norton & Company, 2017.

FAGUNDES, J. História da Intencionalidade: Uma Comparação entre Dennett, Davidson e Tomasello. *Guaiará Revista de Filosofia*, v. 33, n. 2, p. 102-116, 2017.

GIBSON, J. J. The Theory of Affordances. In: _____. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin, 1979, p. 127-137.

JACOB, P. Intentionality. ZALTA, E. (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Winter 2014 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=intentionality>. Acesso em: 09 out. 2017.

LAU, J.; DEUTSCH, M. Externalism about mental states. ZALTA, E. (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2016 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=content-externalism>. Acesso em: 22 jun. 2018.

POPPER, Karl. A Evolução e a árvore do conhecimento. *Conhecimento Objetivo*. Tradução de Milton Machado. Belo Horizonte: Itatiaia, 1992, p. 234-256. (Publicado originalmente em 1972).

QUINE, W. On the Reasons for the Indeterminacy of Translation. *Journal of Philosophy*, v. 67, n. 06, p. 178-183, mar. 1970.

SEARLE, J. Intentionality and its place in nature. _____. *Consciousness and Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 77-89.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org

contato@editorafi.org