

Guilherme Balduino Gonzaga
Jade Oliveira Chaia
(Orgs)

CADERNOS



VOLUME 4

Coleção do Encontro
Nacional de Pesquisa na
Graduação em Filosofia
da Universidade de Brasília



A sétima edição do Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (ENPGFIL-UnB) foi a primeira realizada em formato totalmente remoto. Originalmente, o evento deveria ter ocorrido em 2020, porém foi cancelado em decorrência da crise pandêmica, resultando em um intervalo de 2 anos entre sua sexta e sétima edição. Diante de um contexto de crise generalizada, a organização, composta unicamente por estudantes de filosofia, enfrentou uma série de problemas e incertezas, não apenas devido a uma certa falta de familiaridade com o meio de ensino remoto e suas complicações (a desigualdade de acesso, a falta de interação pessoal, a reclusão dos estudantes em ambientes muitas vezes desfavoráveis ao aprendizado, etc.), mas também às ansiedades e o desespero diante da crise em que nos encontrávamos. Foi num quadro de extremas tensões e contradições em que se deu nosso encontro, em meio ao atrito entre a razão sanitária e a razão econômica, entre aqueles e aquelas que queriam “salvar vidas” e aqueles e aquelas que queriam erguer um touro de ouro em frente à Bovespa. O tema do evento, de nome “Entre metafísica(s): ressonâncias e dissonâncias”, como o próprio nome já anuncia, se propôs a refletir sobre questões levantadas pela tradição Metafísica, seja ela entendida como conhecimento das causas primeiras ou como a fundamentação do conhecimento científico. Apesar de ser considerada uma disciplina essencialmente “abstrata” e sem qualquer interesse pelas exigências do dia, acreditamos haver uma base extremamente concreta em nosso tema: a busca por um sentido na vida diante de uma realidade fraturada. Nesse contexto, os e as estudantes, em sua maioria da graduação, que participaram do encontro e aqueles e aquelas que contribuíram com os artigos publicados neste volume, comprovam a resiliência e a persistência da Filosofia que, pela força do pensamento, recusa a resignar-se diante da desrazão de um mundo fraturado e a se deixar paralisar pela infelicidade de uma vida danificada.



editora *fi.org*



XXX

Universidade de Brasília

Reitora: Márcia Abrahão

Vice-reitor: Enrique Huelva

Instituto de Ciências Humanas

Diretora: Neuma Brilhante Rodrigues

Vice-diretora: Maria Cecília Almeida

Departamento de Filosofia

Chefe: André Leclerc

Sub chefe: Fernando Ribeiro de Moraes Barros

Coordenação Geral

Ana Carla Andrade

Milena Ribeiro da Silva

Comissão Organizadora

Alice Vieira da Silva

Eric Augusto Camargos

Guilherme Balduino

Gabriel Soares Barros

Comissão Científica

(Pareceristas *ad hoc*)

Antonio F. de Arruda Neto

Aurélío Marques de Oliveira

Davi Maranhão De Conti

Eliakim Ferreira Oliveira

Jade Oliveira Chaia

Janilce Silva Praseres

Jefferson Martins Cassiano

Luiz Edmundo Bonilha

Mariane Farias de Oliveira

Mateus Masiero

Michelly Alves Teixeira

Ronaldo Amaral

Sally Barcelos Melo

Vinicius Armiliato

Apoio:





**CADERNOS: COLEÇÃO DO ENCONTRO
NACIONAL DE PESQUISA NA GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**

4º EDIÇÃO

Organizadores
Guilherme Balduino Gonzaga
Jade Oliveira Chaia



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo

Fotografia / Imagem de Capa: Singularity, David Robinson



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



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.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C122 Cadernos: coleção do Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília [recurso eletrônico] / Guilherme Balduino Gonzaga e Jade Oliveira Chaia (orgs.). – 4.ed. – Cachoeirinha : Fi, 2023.
153p.

ISBN 978-65-85725-46-0

DOI 10.22350/9786585725460

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

1. Filosofia – Encontro nacional – Universidade – Brasília. I. Gonzaga, Guilherme Balduino. II. Chaia, Jade Oliveira.

CDU 101:378

Catalogação na publicação: Mônica Ballejo Canto – CRB 10/1023

Dedicamos este livro àqueles e àquelas que perdemos durante a pandemia da *covid-19* e o publicamos em defesa da universidade e da educação pública

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
<i>Guilherme Balduino Gonzaga</i> <i>Jade Oliveira Chaia</i>	
PREFÁCIO	16
<i>Gabriele Cornelli</i>	
1	18
A EPISTEMOLOGIA NUMÉRICA DE FILOLAU	
<i>Erick D'Luca</i>	
2	36
UNDE MALUM? REFLEXÕES ACERCA DA ORIGEM DO MAL NO PENSAMENTO DE AGOSTINHO DE HIPONA	
<i>Gustavo Augusto da Silva</i>	
3	56
A LÓGICA HEGELIANA COMO DIALÉTICA EM TEMPOS DE CRISE	
<i>Guilherme Balduino Gonzaga</i>	
4	71
A HISTÓRIA EPISTEMOLÓGICA, SEGUNDO GEORGES CANGUILHEM	
<i>João Pedro Azevedo Lima</i> <i>Ernani Chaves</i>	
5	84
O CORPO NA FENOMENOLOGIA DA VIDA DE MICHEL HENRY	
<i>Bruno dos Santos Queiroz</i>	
6	115
MANIFESTAÇÕES LITERÁRIAS DO NIILISMO RUSSO NO SÉCULO XIX SOB UMA APRECIÇÃO FILOSÓFICA	
<i>Diule Fideles</i>	

APRESENTAÇÃO

Guilherme Balduino Gonzaga

Jade Oliveira Chaia

A sétima edição do *Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília* (ENPGFIL-UnB) foi a primeira realizada em formato totalmente remoto. Originalmente, o evento deveria ter ocorrido em 2020, porém foi cancelado em decorrência da crise pandêmica, resultando em um intervalo de 2 anos entre sua sexta e sétima edição. Diante de um contexto de crise generalizada, a organização, composta unicamente por estudantes de filosofia, enfrentou uma série de problemas e incertezas, não apenas devido a uma certa falta de familiaridade com o meio de ensino remoto e suas complicações (a desigualdade de acesso, a falta de interação pessoal, a reclusão dos estudantes em ambientes muitas vezes desfavoráveis ao aprendizado, etc.), mas também às ansiedades e o desespero diante da crise em que nos encontrávamos, sobretudo no (des)governo de um presidente que, ao ser questionado sobre o alto número de mortes no país, soube apenas responder “e daí?”. Foi num quadro de extremas tensões e contradições em que se deu nosso encontro, em meio ao atrito entre a razão sanitária e a razão econômica, entre aqueles e aquelas que queriam “salvar vidas” e aqueles e aquelas que queriam erguer um touro de ouro em frente à Bovespa.

Além disso, a crise da *covid-19* exacerbou ainda mais um fenômeno que já era tendência desde pelo menos 2016, com a notória *PEC 55/2016* (conhecida como a *PEC do Teto dos Gastos*): a desvalorização das

universidades públicas e do ensino, em outros termos, da educação. Após – o que foi um marco do início de um temor em relação ao futuro da pesquisa e produção científica no Brasil, o fechamento da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) em 2017 devido à crise financeira –, a Universidade de Brasília sobreviveu como um cadáver, arrastando seu corpo como podia diante de uma grave crise orçamentária, optando pela questionável “*solução*” de demissões em massa, com mais de quinhentos funcionários e funcionárias mandados embora. Em 2021, não foram poucas as universidades públicas que ameaçaram “*fechar as portas*”: UFRJ, Unifesp, UFG, UFBA, UFMG, UFF, e várias outras, enfrentaram os fortes impactos negativos e sérios comprometimentos às suas atividades.

E foi esse o cenário em que a sétima edição do ENPGFIL teve como fundo, um congresso organizado em meio ao colapso.

O tema do evento, de nome *entre metafísica(s): ressonâncias e dissonâncias*, como o próprio nome já anuncia, se propôs a refletir sobre questões levantadas pela tradição *Metafísica*, seja ela entendida como conhecimento das causas primeiras ou como a fundamentação do conhecimento científico. Apesar de ser considerada uma disciplina essencialmente “abstrata” e sem qualquer interesse pelas exigências do dia, acreditamos haver uma base extremamente concreta em nosso tema: *a busca por um sentido na vida diante de uma realidade fraturada*.

Conforme descrito na página do VII ENPGFIL¹, a metafísica, em sua fase moderna, voltada ao ser pensante e à autonomia da razão, tem como *leitmotiv* investigar a relação entre polos opostos e contraditórios, como corpo e alma, razão e natureza, o particular e o universal, mente

¹ Cf. <https://enpgfilunb.wixsite.com/home/vii-enpgfil>

e matéria, a existência de Deus e o “problema do mal no mundo”. Diante de uma realidade cindida entre *res cogitans* e *res extensa*, a metafísica moderna, diante das contradições que se apresentavam, buscava, pelo uso da razão e pela valorização das ciências, dar sentido ao mundo.

Nesse contexto, os e as estudantes, em sua maioria da graduação, que participaram do encontro e aqueles e aquelas que contribuíram com os artigos publicados neste volume, comprovam a resiliência e a persistência da *Filosofia* que, pela força do pensamento, recusa a resignar-se diante da desrazão de um mundo fraturado e a se deixar paralisar pela infelicidade de uma vida danificada. O pensamento verdadeiramente filosófico é aquele que não desiste frente à aflição e resiste sempre à interrupção.

Neste livro, as leitoras e os leitores poderão acompanhar como estudantes de filosofia analisam, interpretam, questionam e dissecam a realidade que lhes cercam. Esperamos que esse livro sirva como testemunho da tenacidade de todas as e todos os estudantes de filosofia (e das humanidades no geral) do Brasil, que, apesar da desvalorização de sua disciplina, enfrentam o discurso irracional que tenta a cada dia bloquear o *pensamento crítico*. Citando Adorno, *somente quando resiste à interrupção, o pensamento preserva a possibilidade*.

Dedicamos este livro àqueles e àqueles que perdemos durante a pandemia da covid-19 e o publicamos em defesa da universidade e da educação pública.

Boa leitura!

A elaboração do presente livro foi uma colaboração coletiva “a distância” entre várias pessoas confinadas em diferentes regiões do Brasil.

Em primeiro lugar, agradecemos o apoio do professor *André Leclerc*, do *Departamento de Filosofia*, do *Instituto de Ciências Humanas*, da *Universidade de Brasília* e todas e todos que tornaram possível a sétima edição do encontro. De igual modo, gostaríamos de agradecer o professor *Gabriele Cornelli* pela elaboração do prefácio; gostaríamos também de expressar nossa gratidão, em especial a *Fernanda Pio* e *Otávio Maciel* por ministrarem os minicursos durante o *VII Encontro*, e também pelo constante apoio durante a organização do evento.

Gostaríamos de agradecer *Agatha Bacelar*, *Ericka Marie Itokazu*, *Enéias Forlin*, *Marcos Aurélio Fernandes*, *Wanderson Flor do Nascimento*, *Daniel Rodrigues Ramos*, *Luís Thiago Freire Dantas* e *Gabriele Cornelli* pela participação enquanto conferencistas no Encontro, assim como aos integrantes da comissão científica, *Fábio Mascarenhas Nolasco*, *Gilberto Tedéia*, *Jade Oliveira Chaia*, *Otávio Maciel*, *Sérgio Yanagui*, *Mariane Farias de Oliveira*, *Jefferson Martins Cassiano*, *Sally Barcelos Melo*, *Michelly Alves Teixeira*, *Janilce Praseres*, *Aurelio Oliveira Marques*, *Vinícius Armiliato*, *Antonio Justino de Arruda Neto*, *Mateus Masiero*, *Davi De Conti*, *Eliakim Ferreira Oliveira*, *Jefferson Martins Cassiano*, *Luiz Edmundo Bonilha* e *Ronaldo Amaral*. A contribuição de todos e todas foi essencial para garantir o rigor científico e a alta qualidade da produção acadêmica no sétimo ENPGFIL, tanto das comunicações apresentadas quanto dos artigos a serem publicados neste volume.

Reforçando, o *Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília* (ENPGFIL-UnB) é uma iniciativa das estudantes e dos estudantes com o objetivo de promover e divulgar a

pesquisa acadêmica, sobretudo de estudantes da graduação. Esperamos continuar contribuindo com sucesso para a discussão e troca de conhecimento no nível superior.

A sétima edição do ENPGFIL não teria acontecido sem os esforços da Comissão Organizadora, especialmente *Ana Carla Andrade dos Santos* e *Milena Ribeiro da Silva*. Sem elas o evento não teria acontecido.

PREFÁCIO

*Gabriele Cornelli*¹

A filosofia é resistência e esperança. São esses sentimentos que me acompanharam na leitura dos artigos aqui apresentados por jovens estudantes de Filosofia e que foram originalmente apresentados no VII Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia – *entre metafísica(s): ressonâncias e dissonâncias*, no ano de 2021, na Universidade de Brasília. É este duplo movimento, esta tensão continua entre o passado e o futuro que me parece definir perfeitamente as páginas que vem a seguir: a história da filosofia, o tesouro secular de ideias e intuições, é colocado em diálogo com os desafios do presente e, de maneira especial, com o futuro iminente.

A qualidade dos artigos apresentados é indiscutível e o VII ENPGFIL revela a excelência e a vitalidade da formação em filosofia na Universidade de Brasília, que conta com os cursos de graduação diurno e noturno e com bem dois Programas de Pós-Graduação em filosofia, ambos com cursos de mestrado e doutorado: o PPG Filosofia e o PPG Metafísica. Mas disso terão uma prova em breve ao lerem os seis textos aqui recolhidos.

O primeiro artigo, de **Erick D’Luca**, enfrenta o problema espinhoso da historiografia do pitagorismo antigo, com uma discussão atenta e exaustiva da figura de Filolau, único pitagórico a ter uma obra em circulação no século V aEC, sendo, portanto, a mais provável fonte das

¹ Professor do Departamento de Filosofia. Universidade de Brasília

análises aristotélicas sobre o pitagorismo originário. **Gustavo Augusto da Silva** enfrenta o anoso problema da ontologia e da origem do mal em Agostinho de Hipona, de maneira especial em sua obra *De libero arbitrio*. **Guilherme Balduino Gonzaga**, por sua vez, enfrenta o conceito de crise, concluindo com Hegel que a história é o curso de uma crise permanente, com consequências importantes para a concepção do lugar da filosofia no mundo e da tarefa da filósofa e do filósofo.

O quarto artigo foi produzido por **João Pedro Azevedo Lima** e **Ernani Chaves** destacam em seu artigo a centralidade, no panorama da filosofia francesa do século XX, da filosofia de Georges Canguilhem, destacando de maneira especial sua contribuição para as questões epistemológicas ligadas às ciências da vida. **Bruno dos Santos Queiroz** propõe uma reflexão sobre a noção de corporeidade na fenomenologia de Michel Henry, filósofo francês contemporâneo e responsável por propor uma filosofia do corpo a partir de uma fenomenologia da vida, que visa superar a visão fenomenológica clássica que considera a consciência intencional como princípio fundamental da realidade. Finalmente, **Diule Fideles** se propõe a desenhar o caminho percorrido pelo niilismo russo, principalmente por meio dos personagens principais dos romances de Turguêniev e Dostoiévski, *Pais e filhos* e *Crime e castigo*.

Boa leitura.

1

A EPISTEMOLOGIA NUMÉRICA DE FILOLAU

*Erick D'Luca*¹

INTRODUÇÃO

“O grande arquiteto do universo é harmonia, é concórdia”

Luiz Gonzaga

Filolau não dispensa apresentações, dado que, dentro do cânone da origem da filosofia antiga, ou, como chamamos corriqueiramente, filosofia pré-socrática, o filósofo-pitagórico não parece ter sequer um local dentro dos manuais de filosofia arcaica. Quando é mencionado, essas menções nada mais são do que breves comentários relacionando substancialmente sua filosofia a um pitagorismo místico e doutrinário. Filolau aparenta ter, nesses manuais, um papel de menor relevância do que demais filósofos da sua época, esses que, na maioria das vezes, Filolau debate diretamente, como é o caso de Parmênides, Anaxágoras e Anaximandro (HUFFMAN, 1993).

Filolau foi um filósofo-pitagórico. Viveu em torno de 470 aEC a 385 aEC, sendo, portanto, de acordo com Huffman (2003), contemporâneo de Sócrates. A relevância de Filolau, contudo, se torna mais nítida quando se conhece o impacto direto que o filósofo teve em Platão e Aristóteles. Filolau é citado em uma das mais célebres obras de Platão:

¹ É licenciado em filosofia pela Universidade de Brasília. Atualmente, é mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília. É pesquisador vinculado à Cátedra UNESCO Archai: as origens do pensamento ocidental (<http://www.archai.unb.br>), onde pesquisa sobre Filolau, pitagorismo e Platão. E-mail: erickdlucaunb@gmail.com

o *Fédon* (*Phd.* 61d5). Além dessa, há indícios que sua filosofia perpassa outras obras platônicas como o *Filebo* e o *Timeu*. Platão é acusado, em D.L., VIII, 85, de plagiar a obra de Filolau. Segundo Burkert (1972), Aristóteles, ao apontar os equívocos platônicos, menciona, na maioria das vezes, os “assim chamados pitagóricos” como influenciadores diretos de Platão. De acordo com Huffman (1993), não há dúvidas de que, em vários textos aristotélicos, o Estagirita esteja falando sobre Filolau. Entretanto Aristóteles, na maioria dos textos², não se refere ao filósofo de Crotona explicitamente, mas sim pela expressão “assim chamados pitagóricos”, contudo, é possível identificar correspondências diretas do que Aristóteles atribui aos “assim chamados pitagóricos” com o que a tradição tardia preservou sob o nome de Filolau.³

Todavia, a sua relevância não se restringiu somente à sua época. Na modernidade, Filolau é citado quatro vezes no texto *A Revolução dos Orbes Celestes* de Nicolau Copérnico (1543). Gomperz, ao comentar da influência do modelo astronômico de Filolau no desenvolvimento do modelo heliocêntrico de Copérnico, diz que “A posição central da Terra e sua imobilidade foram deixadas de lado, e o caminho estava aberto para a doutrina copernicana [...]” (GOMPERZ, 1965, p. 33)⁴.

1. TRÊS DECLARAÇÕES ARISTOTÉLICAS ACERCA DO NÚMERO

Em conformidade com Huffman (1988), Zhmud (1989) e Cornelli (2011), Aristóteles é contraditório ao expor de modo tripartite a

² De acordo com Zhmud (1989), Filolau só é citado explicitamente uma vez por Aristóteles na *Ética Eudemia* (EE.1225a31), mas essa citação é, basicamente, irrelevante.

³ Cf. Huffman (2003) para uma discussão mais aprofundada da questão.

⁴ Orig.: “The central position of the earth and its immobility had both been given up, and the way was open for the Copernican doctrine [...]”

concepção do número dos “assim chamados pitagóricos”. A primeira concepção se dá pela compreensão do número enquanto matéria imanente. Essa afirmação é possível ser confirmada na asserção que diz “[...] não há nenhum outro número, além desse que constitui o mundo?”⁵ (*Metaph.*990a20). Outras asserções sobre essa concepção podem ser verificadas em *Metaph.*1090a32, além de *Metaph.*1083b11 e *Metaph.*1090a24. De acordo com Cornelli (2011), essa concepção ficou conhecida como “atomismo numérico”, pois “[...] os números seriam as coisas porque os números constituem a matéria pela qual as coisas são feitas” (CORNELLI, 2011, p. 219).

A segunda concepção compreende o número enquanto princípio transcendente, portanto, ontológico. É possível ser verificada quando Aristóteles afirma, na *Metaph.* 985b23-26, que “acreditaram [os ‘assim chamados pitagóricos’] que os princípios (ἀρχαί) delas [das matemáticas] eram os princípios de todos os seres”.⁶ Esta concepção será nosso objeto de análise e sobre ela discutiremos na seção seguinte.

A terceira concepção reconhece os números enquanto *mímesis* dos objetos do mundo fenomênico. Todavia, segundo Cornelli (2011), Aristóteles só a apresenta com precisão objetiva em uma passagem onde ele diz que “De fato, os Pitagóricos afirmam que os entes são por imitação dos números”⁷ (*Metaph.*987b11), mas, na passagem dessa afirmação, é possível perceber a intenção aristotélica, que é de identificar a concepção que ele chama “pitagórica” com a de *participação* platônica. Acredita-se que, com essas afirmações, “[...] Aristóteles esteja

⁵ Tradução de Lucas Angioni (2008).

⁶ Tradução de Cornelli (2011).

⁷ Tradução de Lucas Angioni (2008).

tentando diminuir de alguma forma a originalidade da ideia de *méthexis* platônica [...]” (CORNELLI, 2011, p. 222).

1.1 OS PROBLEMAS DA DECLARAÇÃO ONTOLÓGICA

Na *Metafísica* (*Metaph.*1091a5-13), Aristóteles associa o número um com a filosofia pitagórica. Nessa passagem ele parece estar tentando desqualificar Platão⁸, em conformidade com Huffman (1993) e Cornelli (2011). O Estagirita concebe o um pitagórico enquanto Um, partindo, então, mais uma vez, para um significado ontológico. Entretanto, se associarmos seu relato com o célebre fr.7 de Filolau que diz que: “A primeira coisa juntada, o um (τὸ ἓν) no centro da esfera é chamado lareira (ἑστία)” (Fr.7 ou 44 B7 DK).

Segundo Huffman (1993), Filolau não compreende o um de modo ontológico: seu fragmento está relatando a primeira coisa a ser juntada pela tríade *archai* (seção 3.1) – o fogo central, este que é chamado de *hestia*.⁹

A afirmação do número ontológico revela-se, então, equivocada, dado que não há, mesmo em fontes mais antigas, razões que justifiquem a atribuição de que “tudo é número” aos pitagóricos (ZHMUD, 1989). De acordo com Cornelli (2011), vários autores, inclusive Aristóteles, buscaram um denominador comum que permitisse identificar algum autor como pitagórico. Entretanto, o critério identitário que perdurou foi exatamente o que se baseia nas afirmações aristotélicas¹⁰, portanto,

⁸ Para um aprofundamento desta questão. Cf. (CORNELLI, 2011, p. 244).

⁹ Para um aprofundamento sobre o fogo central. Cf. Huffman (1993, 2008).

¹⁰ É possível identificar a abordagem aristotélica do pitagorismo em diversos textos pós-aristotélicos que se prestam a discorrer ou comentar acerca da escola pitagórica. Um exemplo disso é encontrado na obra *Dictionnaire de Musique* de Jean-Jacques Rousseau, onde ele afirma “A música fazia parte dos estudos dos antigos pitagóricos. Eles se serviam dela para excitar o coração a ações louváveis e para se

todo pitagórico seria alguém que, necessariamente, discursava acerca dos números.

Primeiramente, é necessário que se saiba que isso que chamamos de pitagorismo, está longe de ser um movimento homogêneo. Segundo Zhmud (1989), isso se dá pelo fato de que, originariamente, o pitagorismo não surgiu como uma escola filosófica e, por essa razão, não pode ser determinado por um certo conjunto de doutrinas pré-estabelecidas, sendo assim, é possível verificar que, em algumas fontes, filósofos como Parmênides e Empédocles também são chamados de pitagóricos.¹¹ O denominador comum de Aristóteles perdurou, sem muitas contestações, até o célebre artigo de Zhmud “*All Is Number?*”, após esse artigo a ótica alterou-se, ao menos no âmbito da pesquisa especializada.

Todavia, essa afirmação de Aristóteles não se tornou “*démodé*” mesmo após o artigo de Zhmud. Inclusive com vários especialistas¹² evidenciando seu equívoco, é possível, nos dias de hoje, encontrá-la como uma espécie de “slogan” da filosofia pitagórica em sites, artigos científicos e manuais introdutórios, como é o caso da obra *Éléments d’histoire de La Philosophie Antique* do doxógrafo francês Jean-Paul Dumont lançada em 1994, que afirma que, para os pitagóricos, “A realidade é formada pelo número e pelo Universo governado pela harmonia. O número é a essência de todas as coisas e todas as coisas são números” (DUMONT, 2004, p. 72).

inflamar do amor à virtude. Segundo esses filósofos, nossa alma era, por assim dizer, formada apenas de harmonia e eles acreditavam restabelecer, mediante a harmonia sensual, a harmonia intelectual e primitiva das faculdades da alma; isto é, aquela que, segundo eles, nela existia antes que ela animasse nossos corpos, quando habitava os céus.” (p. 116).

¹¹ Para um maior aprofundamento sobre o problema de identificação do pitagorismo. Cf. Cornelli (2011).

¹² Por exemplo, Huffman (1988) e Cornelli (2011).

Um segundo problema que não envolve somente a declaração ontológica do número, mas todas as demais declarações, é o fato de que Aristóteles em nenhum momento menciona explicitamente a quem ele se refere. Não há menção sobre um pitagórico específico, ele se refere somente utilizando a expressão os “assim chamados pitagóricos”.

Como vimos acima, o pitagorismo foi um movimento extremamente heterogêneo. O critério identitário proposto por Aristóteles (que todo pitagórico é alguém que fala sobre números) se mostrou equivocado, pois havia outros filósofos, até mesmo anteriores ao próprio Pitágoras, que já mencionavam os números em suas cosmologias, entre eles Anaximandro (12 A11 DK). Mas então fica uma pergunta: a quem exatamente Aristóteles direciona suas afirmações?

Neste artigo será verificado se a afirmação aristotélica sobre o número ontológico é ou não condizente com o fragmento 44 B4 DK de Filolau. De acordo com Huffman (2003), Filolau era o único pitagórico a ter uma obra circulando no V aEC. Reduzindo o critério somente ao período histórico, é mais plausível, portanto, que ela tenha sido a principal fonte de Aristóteles para comentar sobre o pitagorismo daquela época, juntamente com a obra de Arquitas, “[...] o mais provável é que sejam exatamente os livros¹³ de Filolau os textos pitagóricos que estavam na mesa de Aristóteles” (CORNELLI, 2011, p. 232). Em D.L., VIII, 85, é dito que ele foi o primeiro pitagórico a ter uma obra escrita, a qual foi intitulada sob o nome *Περὶ Φύσεως* (*peri physeos*), ou *Sobre a Natureza*, título que era comumente atribuído a obras da sua época por diversos filósofos, como Parmênides e Anaximandro. Além do mais,

¹³ Cornelli faz menção a uma tradição que atribui Filolau como escritor de três obras. Cf. (CORNELLI, 2011, p. 233) e (HUFFMAN, 1993, p. 13)

segundo Huffman (1993), é impossível não identificar similaridades entre as declarações aristotélicas e os fragmentos filolaicos.

2. A EPISTEMOLOGIA NUMÉRICA

Em 44 B4 DK situa-se o fragmento que relata a função do número no sistema filosófico de Filolau. Esse fragmento nos diz que, “[...] de fato, todas as coisas que são conhecidas (γινωσκόμενα) contêm número (ἀριθμὸν). Por isso é impossível que quaisquer coisas sejam compreendidas ou conhecidas (γνωσθῇμεν) sem este.” (Fr.4 ou 44 B4 DK: E). No fr.4, o particípio “conhecido” se torna uma chave fundamental. No grego há a presença do radical γνωσ (*gnos*) que vem de γνωσ-ις (*gnosis*), portanto, o processo de obtenção do conhecimento. O fr.3 concede ainda mais sustentação para a tese aqui apontada, ele nos diz, basicamente que: “[...] de acordo com Filolau, nada será verdadeiramente conhecido (γνωσούμενον) se tudo for ilimitado (ἀπείρων) [...]” (Fr.3 ou 44 B3 DK).

Vemos novamente no fr.3 a presença de *gnosis*. Com esses fragmentos, é possível perceber a preocupação de Filolau com a obtenção do conhecimento, contudo, essa preocupação não tem o filósofo de Crotona como seu inaugurador. De acordo com Huffman (1993), uma preocupação epistemológica e com o limite do conhecimento já estava presente em textos homéricos, por exemplo, a apelação às Musas. No *Poema* de Parmênides também é possível encontrar um germe dessa discussão. Parmênides relata, em seu fr.8, que “[...] [o ente (ἔστιν)] ingênito sendo é também imperecível, pois é todo inteiro, inabalável e sem fim [...]”¹⁴. No fr.6 de Filolau é possível

¹⁴ Tradução de Marques (1990).

perceber mais uma tentativa de corresponder às exigências parmênidicas. Sobre este fragmento veremos na seção 3.1.1.

Segundo Cornelli (2011), por divergir dos filósofos jônicos, Filolau acaba por se aproximar de Parmênides, tanto ele quanto Filolau discursam acerca da incognoscibilidade do ser das coisas¹⁵ e, além disso, ambos denotam uma característica divina ao ser último. Dada essa impossibilidade do conhecimento do ser último, Filolau comenta que nosso conhecimento previamente obtido e que pode vir a ser obtido é possibilitado por uma díade dissemelhante composta de limitantes e ilimitados (HUFFMAN, 1993).

Huffman (1993), propõe uma questão interessante: para Filolau, qual seria o modo mais seguro para a obtenção do conhecimento? E a pergunta de Huffman não se mostra sem fundamentos, pois muitos filósofos anteriores já abordaram essa questão, por exemplo, em 22 B55 DK, Heráclito afirma “O que prefiro é o que aprende a visão, a audição”¹⁶. Filolau, em seu fr.2, parece dar maior credibilidade aos sentidos do que ao *lógos*, além disso, esse fragmento também apresenta a díade dissemelhante, que é a *archai* do seu sistema filosófico. Sobre a credibilidade dos fenômenos discorreremos na seção 3.1.

É possível verificar, a partir desse fragmento, uma incompatibilidade com as afirmações aristotélicas, pois o número para Filolau não é pensado de modo ontológico, mas de modo epistemológico, em conformidade com Huffman (1988), Zhmud (1989), Cornelli (2011). Além desses autores, Charles Kahn também conclui o mesmo em *lato sensu*, entretanto, ele afirma isso do seguinte modo: “Os pitagóricos

¹⁵ No fr.6 é dito que o ser das coisas não é possível de ser desvelado pela inteligibilidade humana.

¹⁶ Tradução de Emmanuel Carneiro Leão (2017).

também parecem ter dado a este pensamento outra guinada mais epistemológica: esse número é o que faz as coisas conhecíveis.” (KAHN, 1974, p. 173)¹⁷. Percebe-se que Kahn opta por não se referir diretamente a Filolau ao tecer sua afirmação, mas no fim acaba sendo evidente que ele está falando acerca do filósofo de Crotona.

De acordo com Cornelli (2011), o fr.5 também auxilia na identificação da realidade expressa em números. Esse fragmento diz que: “O número possui duas espécies que lhe são próprias: o ímpar e o par; a terceira, resultante da mistura de ambos, é o *parímpar*. De cada uma das duas espécies existem muitas formas, das quais cada coisa enquanto tal dá sinais.” (Fr.5 ou 44 B5 DK¹⁸).

“As três espécies dos números, propriamente, não correspondem à realidade, e sim a sinais emitidos pela realidade para que esta possa ser conhecida.” (CORNELLI, 2011, p. 271). Essa coisa que dá sinais é, possivelmente, mais uma relação de Filolau com a filosofia de Parmênides, que diz em 28 B8 DK, sobre os “sinais” ou “acenos” no caminho do ser. Aqui há, mais uma vez, uma demonstração do caráter epistemológico dos números para Filolau.

Vimos na primeira seção que, na declaração ontológica sobre o número pitagórico, Aristóteles fala explicitamente em termos de *archai*, os princípios últimos da realidade ou melhor: aquilo que é a causa primeira de toda a realidade.

Cornelli (2011) declara que se, e somente se, considerássemos a primeira parte do fr.4 poderia se concordar com a afirmação aristotélica, dado que a expressão “contém número” pode ser entendida

¹⁷ Orig.: “The Pythagoreans seem also to have given this thought another, more epistemological turn: that number is what makes things knowable.”

¹⁸ Tradução de Cornelli (2011).

como uma pluralidade ordenada a partir da interpretação grega de *arithmoí* e, no fim das contas, significaria dizer que tudo aquilo que é, basicamente, é número. No entanto, é evidente na segunda parte do fragmento que Filolau interpreta o número como condição necessária para o conhecimento do real, portanto, para o filósofo de Crotona, o número é interpretado como um princípio epistemológico, “[...] graças ao fato de a realidade ‘ter número’ é que ela pode ser conhecida, enquanto é passível de uma descrição numérica” (CORNELLI, 2011, p. 270) e, além disso, deve-se captar os sinais que a realidade emite, como mostra o fr.5.

Essa afirmação epistemológica vai de encontro à declaração de Aristóteles que compreendia o número como *archaí* em um sentido ontológico. Todavia, Filolau postula *archaí* em seu sistema filosófico, mas não do modo como Aristóteles propôs.

2.1 A TRÍADE *ARCHAÍ*

Como demonstrado acima, o sistema filolaico não detém uma metafísica que concede ao número um papel ontológico, mas esse papel em sua filosofia é exercido por uma díade dissemelhante composta de limitantes e ilimitados. Isso se constata em 44 B1 DK:

Fr.1 ou 44 B1 DK: Demétrio, nos *Homônimos*, diz que Filolau foi o primeiro, entre os pitagóricos, a publicar um *Sobre a Natureza* (Περὶ φύσεως), no qual começa de tal modo: “*Physis* no cosmos foi juntada (ἀρμόχθη) tanto a partir das coisas que são ilimitadas (ἄπειρων) quanto a partir das coisas limitantes (περαινόνων), tanto o cosmos como um todo quanto as coisas que nele estão contidas” (D.L. VIII. 85).

O sistema de Filolau possui uma tessitura metafísica finíssima, “A metafísica filolaica dos limitantes e ilimitados é perfeitamente inteligível como uma resposta aos problemas surgidos na tradição da metafísica pré-socrática [...]” (HUFFMAN, 2016, p. 36).¹⁹ Filolau, diferentemente de outros filósofos do período arcaico, não falava sobre a *arché* em termos materiais, mas em sentido plenamente metafísico, utilizando uma díade composta de limitantes e ilimitados.

Huffman (1993) atenta ao fato de Filolau não explicitar se a sua díade corresponderia a outras coisas. Além de Huffman, diversos pesquisadores e comentadores tentaram denotar algum tipo de explicação do que seria a díade filolaica, entre eles Burkert (1972) e Barnes (1982), este tendo produzido uma interessante hipótese que afirmava os limitantes e ilimitados enquanto correspondentes às formas e às coisas, respectivamente. Em concordância com Huffman (1993), acredita-se que a ausência de exemplificação por parte de Filolau foi proposital e que, na verdade, se dá como uma resposta às *archai* unicamente ilimitadas e materiais dos filósofos que o antecederam como Parmênides, Anaxágoras e, de um certo modo, Anaximandro.

Pela sintaxe do fr.1 é possível perceber a intensidade do diálogo de Filolau com os filósofos do período arcaico, por exemplo, a utilização da palavra *á-peiron* – o não-limitado, já remete a Anaximandro, que estabeleceu a *arché* do seu sistema como *ápeiron* (KAHN, 1960). Contudo, Cornelli (2011) e Huffman (1993), atentam ao fato de que a díade não é exclusivamente uma abstração metafísica, mas, também, atributos da realidade. Cornelli (2011) diz que essa afirmação se constata quando se analisa o 44 B2 DK de Filolau.

¹⁹ Orig.: “Philolaus’ metaphysics of limiters and unlimiteds is perfectly intelligible as a response to the problems raised in the tradition of Presocratic metaphysics”.

Fr.2 ou 44 B2 DK: É necessário que todas as coisas que são sejam limitantes ou ilimitadas ou ambas: limitantes e ilimitadas, mas não em todo caso apenas ilimitadas. Agora, desde que é manifesto (φαίνεται) que nem a partir de coisas apenas limitantes, nem a partir de coisas que são apenas ilimitadas, é claro, portanto, que o cosmos e as coisas nele foram juntadas (συναρμύχθη) a partir de ambas: limitantes e ilimitadas. As ações dessas coisas deixam isso claro, pois aquelas que provêm das limitantes limitam. Aquelas que são de ambos, tanto de limitantes, quanto de ilimitadas, limitam e não limitam e aquelas que são a partir das ilimitadas serão evidentemente (φανέονται) ilimitadas.

Pode-se constatar a afirmação dos autores ao perceber a utilização de *phaínetai* e *phanéontai* por parte de Filolau. Essas palavras compartilham da mesma raiz de *φαι-νομένω* – *phainoménō*, que significa fenômeno. A escolha dessas palavras por Filolau não é contingente. No fr.2 ele insiste em repetir palavras que denotam uma característica de manifestação fenomênica à diáde.

Ao chegar à conclusão de que não há possibilidade das coisas que são serem somente ilimitadas,²⁰ mas sim uma harmonia entre limitantes e ilimitados, Filolau evidencia uma resposta direta a certos predecessores como: Anaximandro, Anaxágoras e Anaxímenes. A razão pela qual isso se dá como uma resposta a Anaximandro foi possível de ser compreendida acima. Em 59 B1 DK, Anaxágoras dizia que “todas as coisas estavam *juntas, ilimitadas* tanto em quantidade, quanto em

²⁰ O primeiro período do fr.2 dá-se a entender que Filolau está concordando com a necessidade de que todas as coisas que são sejam ou limitantes ou ilimitadas. O filósofo de Crotona está apresentando três possibilidades nesse período: que tudo seja limitante, que tudo seja ilimitado ou uma harmonia entre ambos. O todo limitante parece estar incluído nessa argumentação com um objetivo puramente dialético, ou seja, para se contrapor ao todo ilimitado, que era princípio ontológico e suficiente para os filósofos que ele está respondendo. Contudo, como aponta Huffman (1993), a conclusão que é própria de Filolau é a terceira – a da coparticipação.

pequenez”.²¹ Anaxímenes, em 13 A5 DK, coloca o ar como princípio material definido e ilimitado.

O já apresentado fr.5 também parece ter uma relação com a díade, enquanto esta opera em uma instância ontológica, o par, ímpar e o *parímpar* operariam em uma instância epistemológica. Em concordância com Cornelli (2011), a instância epistemológica faz uma correspondência direta com a instância ontológica. O *parímpar* exerceria a função da harmonia (seção 3.1.1), enquanto o par seria símbolo dos limitantes e o ímpar símbolo dos ilimitados, assim aponta Aristóteles na *Metaph.* 986a17-19. Na realidade, uma considerável parte do sistema filosófico de Filolau parece sempre, de algum modo, tentar corresponder ao nível ontológico, mais um exemplo disso se dá, também, em sua astronomia, onde o fogo é considerado como elemento símbolo do ilimitado, e pelo espaço cêntrico, no qual esse fogo é situado, seria correspondente ao limitante por delimitar espacialmente o fogo, com isso concorda Huffman (1993).²²

Porém, “[...] o fato de a realidade ser constituída por ilimitados e limitantes não significa que estes possam explicar todas as coisas; pois a realidade tem *também* números [...]” (CORNELLI, 2011, p. 274). Como aponta Cornelli, as *archai* ontológicas de Filolau não são princípios suficientes de explicação do mundo. Os números servem para explicar alguns determinados fenômenos, como a música (ver seção 3.1.1). Em seus relatos médicos, por exemplo, Filolau aborda outras *archai* para explicar as enfermidades. Nesses relatos não nos deteremos nesta pesquisa.²³

²¹ Tradução de Eduardo Wolf em McKirahan (2013a).

²² Cf. *Cael.*293a27

²³ Para um maior aprofundamento. Cf. Cornelli (2003).

Mas até aqui apresentamos somente a díade dissemelhante composta dos limitantes e ilimitados, que são *archai* do filósofo-pitagórico, ainda não falamos sobre o terceiro princípio do sistema filolaico: a harmonia.

2.1.1 HARMONIA

Em 44 DK B6, é introduzido o conceito de harmonia:

Fr.6 ou 44 DK B6: Concernente à natureza e à harmonia, a situação é a que prossegue: o ser das coisas (τὸ μὲν ἔστω), que é eterno e a natureza em si mesma admitem um conhecimento divino, mas não um conhecimento humano, exceto que seria impossível para quaisquer coisas que são e são conhecidas por nós vir a ser se não preexistisse o ser das realidades a partir do qual o cosmos foi gerado, isto é, as limitantes e as ilimitadas. Mas desde que esses princípios preexistem e não sendo similares ou relacionados, seria impossível eles serem ordenados se uma harmonia (ἁρμονία) não os tivesse encontrado, de qualquer modo que o tenha feito [...]

A harmonia padece do mesmo problema do número: os relatos aristotélicos. Aristóteles, na *Metafísica* diz que: “[...] que a totalidade do céu é harmonia e número [...]”²⁴ (*Metaph.*986a3.). Este relato, em parte, tem fundamento, pois evidencia a conexão fortíssima que o número e a harmonia possuíam (HUFFMAN, 1993). Apesar disso, como vimos acima, não se pode afirmar que, ao menos no que tange a filosofia de Filolau, harmonia e número correspondem à “totalidade do céu”.

A conexão de harmonia e número parece estar imbricada ao desenvolvimento músico-matemático daquele período (MCKIRAHAN, 2013b). Filolau, igual a outros filósofos daquele período, como Hípaso e

²⁴ Tradução de Cornelli (2011).

Pitágoras, abordou o conceito de harmonia e, por consequência, o número com aspectos musicais, isto se constata na “parte secundária”²⁵ de 44 B6 DK ou no fr.6a, onde é dito que “A grandeza da harmonia é a quarta pela quinta”, entretanto, não nos cabe aqui investigar o aspecto musical do sistema filolaico.²⁶

Como se pode ver, a harmonia, no sistema de Filolau, surge como uma *arché* conciliadora. A sua finalidade é unificar a díade que é preexistente e dissemelhante, composta de opostos – limitantes e ilimitados. Na versão grega do fr.6, ela aparece como ἁρμονία. Se analisarmos sem nos preocuparmos com a literalidade morfológica da palavra, podemos visualizá-la já no fr.1. Neste fragmento ela aparece como ἁρμό-χθη, compartilhando da mesma raiz de harmonia, embora no fr.1 se traduza por “juntada”²⁷, o sentido, em última instância, é o mesmo: promover uma conciliação. A harmonia permite a explicação do surgimento da realidade (CORNELLI, 2011; MCKIRAHAN, 2013b) ao fazer a junção da díade. É possível notar que essa junção se dá de modo ocasional. Não há uma elaboração sistemática pela parte de Filolau, a harmonia encontra a díade de um modo ocasional, uma ventura.

CONCLUSÃO

Reduzindo-se a análise somente ao filósofo-pitagórico Filolau, que parece ter sido a fonte principal de consulta de Aristóteles para falar sobre o pitagorismo do quinto século, foi possível visualizar que algumas asserções aristotélicas sobre a escola pitagórica estavam

²⁵ No Diels-Kranz trata-se de um fragmento somente. Essa separação em fr.6/fr.6a é provinda dos comentadores posteriores, por exemplo, Huffman (1993).

²⁶ Para um maior aprofundamento da relação musical no sistema filolaico. Cf. McKirahan (2013b).

²⁷ Na tradução inglesa, Huffman (1993) utiliza a expressão “fitted together”.

equivocadas. A grande problemática se revela ao se comparar os fragmentos preservados pela tradição tardia no nome de Filolau com os relatos de Aristóteles, pois esses relatos parecem incompletos e desviantes, não fazendo jus ao que é apresentado nos fragmentos do filósofo de Crotona.

Isso pode ter se dado por *n* motivos, desde uma tentativa de desqualificação das teses platônicas a uma dificuldade de discorrer sobre o pitagorismo devido à sua pluralidade, partindo assim para uma generalização inadequada de que um pitagórico é, necessariamente, alguém que fala sobre os números. Quanto aos motivos que levaram às asserções de Aristóteles sobre os pitagóricos, esse é um debate presente já na obra *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* de Harold Cherniss e que, neste artigo, por economia, não foi possível de ser desenvolvido tão profundamente.

Vimos que Aristóteles apresentou dificuldades já em estabelecer o que era uma doutrina dos números, tendo feito uma tripartição dela: uma imanente, uma ontológica e uma mimética. A proposta ontológica – dos números como *arché* – difundiu-se generalizadamente como um “slogan” da filosofia pitagórica de que “tudo é número”. A partir de uma leitura crítica-comparativa dos fragmentos de Filolau, pôde-se perceber que a proposta número-ontológica de Aristóteles não se adequa ao conteúdo apresentado nos fragmentos.

REFERÊNCIAS

- ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES; HERÁCLITO. *Os Pensadores Originários*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão; Tradução: Sérgio Wrublewski. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- ARISTÓTELES. *Metafísica: Livros I, II e III*. Tradução: Lucas Angioni. *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n°15*, 2008.

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução: Valentin G. Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- BARNES, J. *The Presocratic Philosophers*. London: [s.n.], 1982.
- BURKERT, W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Tradução: E. Mina. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- CORNELLI, G. As origens pitagóricas do método filosófico: o uso das archai como princípios metodológicos em Filolau. *Hypnos*, v. v.11, p. 71–83, 2003.
- CORNELLI, G. *O Pitagorismo como Categoria Historiográfica*. São Paulo: Annablume, 2011.
- D’LUCA, E. A CENTRALIDADE DO FOGO NA COSMOGONIA DO PITAGÓRICO FILOLAU. *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 11, n. 22, p. 28–48, 2022. DOI: <https://doi.org/10.26512/pl.v11i22.41781>.
- DUMONT, J.-P. *Elementos de História da Filosofia Antiga*. Georgete M. Rodrigues. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004.
- GOMPERZ, T. The Development of the Pythagorean Doctrine. In: MUNITZ, M. K. (Ed.). *Theories of the Universe: from babylonian mith to modern science*. New York: Free Press, 1965.
- HUFFMAN, C. The Role of Number in Philolaus’ Philosophy. *Phronesis*, v. XXXIII, 1988.
- HUFFMAN, C. *Philolaus of Croton*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- HUFFMAN, C. Philolaus and the Central Fire. In: *Reading Ancient Texts. Volume I: Presocratics and Plato*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2008. p. 58–94.
- HUFFMAN, C. *Philolaus*, 2003. (Nota técnica).
- KAHN, C. H. *Anaximander and the origins of greek cosmology*. New York: Columbia University Press, 1960.
- KAHN, C. H. Pythagorean Philosophy Before Plato. In: MOURELATOS, A. P. D. (Ed.). *A Collection of Critical Essay*. [s.l.] Princeton University Press, 1974. p. p.161-185.
- LAÉRCIO, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução: Mário G. Kury. 2ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2014.
- MARQUES, M. P. *Os Caminhos Poéticos de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990.
- MCKIRAHAN, R. D. *A Filosofia Antes de Sócrates: uma introdução com textos e comentários*. Tradução: Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus, 2013a.

MCKIRAHAN, R. D. Philolaus on Number. In: CORNELLI, G.; MCKIRAHAN, R.; MACRIS, C. (Eds.). *On Pythagoreanism*. Berlin, boston: De Gruyter, 2013b. p. 179–202.

ROUSSEAU, J. J. *Dicionário da Música*. Fabio Stieltjes Yasoshim. São Paulo: Editora UNESP, 2021.

ZHMUD, L. All is Number? *Phronesis*, v. XXXIV13, p. 270–292, 1989.

2

UNDE MALUM? REFLEXÕES ACERCA DA ORIGEM DO MAL NO PENSAMENTO DE AGOSTINHO DE HIPONA

*Gustavo Augusto da Silva*¹

De modo algum duvidamos que alguém decidido a ser feliz deve tentar alcançar algo que seja perene, que não possa ser-lhe roubado por algum tipo de caso incontrolado.

Agostinho de Hipona

1. PER-FEIÇÃO DA EXISTÊNCIA MATERIAL

A felicidade, para Agostinho, é tratada como uma via a ser construída ao longo da vida do indivíduo, com a participação em uma comunidade. A verdadeira felicidade está apenas no conhecimento de Deus e no bom uso do livre arbítrio. O ser humano só é feliz quando possui o que quer, mas deve querer o bem (cf. *De Beata Vita*). O bem é durável e perene, de modo que uma pessoa decidida em ser feliz deve ter o conhecimento das coisas passageiras em prol das coisas duráveis e eternas.

Na medida, pois, em que todos os homens desejam a vida feliz, não erram. Mas, na medida em que alguém abandona o caminho da vida que leva à beatitude, mesmo quando declara e proclama não querer senão chegar até à beatitude, nessa mesma medida erra. [...] Pois, ninguém é feliz sem a posse

¹ Doutorando em Estudos Medievais pela Universidade NOVA de Lisboa; doutorando e mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Bacharel e licenciado em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. Pesquisa temas de Filosofia da Música, Metafísica e Ontologia Medieval. E-mail: gustavo85031342@gmail.com

do sumo Bem, cuja contemplação e posse encontram-se nessa verdade que denominamos sabedoria (*De libero-arbitrio*, I, IX, 26)².

As vontades das coisas terrenas e passageiras devem ser evitadas e as más coisas/ações também, pois senão resultará em miséria. Parece-nos que o problema da vida feliz é, então, a distinção entre o bem e o mal, implicada em uma vida propriamente social. Essa vida comunitária é inclinada pelo saber transcendental de Deus, incutido na alma, que, por ser superiora ao corpo, auxilia e conduz o homem à felicidade. No discurso *De Beata Vita* (2, 10 – grifo do autor), Agostinho discorre:

Então retomei o discurso: *Todos queremos ser felizes?* Mal acabei de pronunciar isso, concordaram com uma só voz. Parece-vos, disse, que é feliz aquele que não tem o que quer? Negaram. Mas então, é feliz aquele que tem aquilo que quer? Então, minha mãe disse: Se a pessoa quer coisas boas e as tem, então é feliz; mas se quer coisas más, muito embora as possua, é miserável.

O bem é intimamente ligado à beatitude, que não é um saber, mas sim uma verdade. O homem feliz é aquele que alcançou a sabedoria com uma certa plenitude. Suas ações não são apenas voltadas para seu próprio proveito e sim para todo o povo com quem convive. O homem que age e quer bem se identifica e se aproxima de Deus, porque Deus é a sabedoria, na qual o homem alcançará a beatitude e a felicidade. Como diz Étienne Gilson (2006, p. 22):

Mas que sabedoria é essa? A escritura nos diz: é a Sabedoria de Deus. O apóstolo Paulo escreveu ^[3] que o Filho de Deus é precisamente a Sabedoria de Deus. Ora, o filho de Deus é Deus. Então, tínhamos razão em dizer que

² Optou-se por citações na forma clássica para as obras de Agostinho, com o nome da obra seguido do capítulo e parágrafo. Consta nas referências uma das traduções brasileiras para cada obra citada.

³ 1 Coríntios 1, 24.

aquele que possui Deus, possui, por isso, a sabedoria, e consequentemente, também a beatitude.

Todos os homens querem ser felizes, mas nem todos conseguem. A felicidade consiste em ter o que se quer, contudo não se pode dizer que são felizes aqueles que têm tudo o que desejam. John Bussanich (2018, p. 441) discorre acerca da autorrealização da vida feliz e da ligação intrínseca com o desejo na obra *Agostinho Através dos Tempos*, em que comenta “que a beatitude é o estado de desejo(s) satisfeito(s). Entretanto, a beatitude concerne somente à satisfação de desejos do que é justo e ao gozo apropriado de verdadeiros bens”. Segundo Agostinho o desejo é intrínseco ao ser humano e a este não deve negá-lo, mas sim orientá-lo a Deus. É um itinerário de vida, que o homem já tende para a elevação e plenificação de seu ser.

A procura agostiniana não pode ser entendida como pura aventura. Agostinho procura Deus como quem sabe e ama o que procura. Daí que seu problema vital não se expressa na pergunta sobre o que procurar, mas como e onde devo procurar. [...] Viver segundo os bens temporais tendo em vista os bens eternos constitui o grande drama existencial do homem em busca da felicidade. [...] Agostinho desenvolverá uma doutrina ético-moral e ascética que mostrará aos homens como viver neste mundo, em meio aos bens materiais, e alcançar a Deus (COSTA, 2009, p. 22, 26, 27).

Agostinho busca justificar que nas pessoas há uma aspiração natural para a felicidade e que a questão de muitos não a encontrarem reside no modo de compreensão da existência – o infeliz acredita que sua vida findará apenas na materialidade da realidade. O hiponense elabora sua filosofia acerca da felicidade a partir da tese de que somos seres pendentes e inquietos, puxados pelo peso da verdade. Ele destaca que “a vida feliz é conhecer piedosa e perfeitamente: por quem somos

conduzidos para a verdade; qual a verdade de que fruimos; através do que somos ligados com a medida suprema” (*De Beata Vita*, 4,35).

É preciso salientar, previamente, que a metafísica do hiponense é perpassada pelo pensamento neoplatônico⁴. Há muitas digressões e aproximações entre essa relação, mas o que é de destaque nesta pesquisa é o ato criacional nas duas cosmovisões. Agostinho desconsidera a explicação mítica de que o Demiurgo platônico moldou e deu forma à matéria. Pelo contrário, o Deus cristão deu à matéria a existência (cf. BEZERRA, 2021). *Ergo dixisti et facta sunt*.⁵

A cosmovisão de Agostinho está diretamente relacionada com a vida feliz: ela é algo que está para além do material, mas como o homem tem um corpo mortal, é preciso aprender a relacionar-se com a vida corruptível. Relação essa que é chamada por Gilson de *contemplação agostiniana*, na qual a inteligência reconhece as premissas da beatitude na fruição da verdade, ao menos de forma parcial (cf. GILSON, 2010). Reconhecer e fruir da verdade são ações que, em princípio, ocorrem no interior do homem. A vida feliz, na filosofia de Agostinho, é o processo do homem interiorizar as vivências materiais com intuito de usar delas para fruir do Bem.

Os indivíduos são formados como seres completos, mas não *perfeitos*. A metafísica de Agostinho considera o homem como corpo e alma, um ente completo, que sem um ou outro não se faz homem, porém não

⁴ Em Milão, grande parte do platonismo desenvolto e elegante era cristão. Essa mudança, sumamente significativa, teve início em Roma, em meados do século. Ali, um professor africano de retórica, Mário Vitorino, ligara-se subitamente à Igreja cristã. Havia também traduzido Plotino e outros escritos neoplatônicos para o latim. [...] Como todos os movimentos instigantes e autoconfiantes, esses platônicos cristãos tinham sua própria visão do passado. [...] Para um platônico cristão, a história do platonismo parecia convergir muito naturalmente com o cristianismo. Ambos apontavam na mesma direção. Ambos eram extremamente extramundanos (GILSON, 2006, p. 111-112).

⁵ Portanto, disse e foram feitos.

é plenificado com o ser. Possui o ser do criador, que é uno, mas apenas uma parte dele. Apenas Deus é incriado e uno. Nessa perspectiva, diz Agostinho (*De vera religione*, XXXIV, 63) que:

todo corpo é verdadeiramente corpo, mas com uma unidade falha. Não é o Uno supremo. Não o reproduz plenamente. E, contudo, não seria um corpo se não tivesse essa certa unidade. Finalmente, ele não poderia ter essa unidade, se não a recebesse daquele que é o Uno supremo.

Destarte, existe um bem nas coisas criadas, visto que vieram de Deus. Segundo Marcos Roberto Nunes Costa (2021, p. 110), as coisas não só são boas, mas necessárias ou úteis. Se não para este ou aquele homem em particular, mas são boas para o conjunto do universo.

Deus, ao criar, doa seu ser às criaturas – deidade – e elas ficam com a marca do criador. Agostinho salienta que até mesmo nas depravações e perversidades Deus está junto ao homem e que Deus conservará o ser do homem até que ele enxergue a si mesmo como dom divino. “Tu, porém, conserva-os para mim. Pois assim conservarás a mim, e o que me destes crescerá e chegará à perfeição, e eu serei contigo, porque o meu ser, isso também tu me deste” (*Confessiones*, I, XX, 31). A natureza ontológica do homem e de tudo que mais existe – fora Deus – é o ser e não-ser. Ser, porque Deus mesmo o retirou de si e doou as criaturas. E não-ser, porque provém do nada. Daquilo que não existia. “Sendo, pois, Deus suma essência, isto é, sendo em sumo grau e, portanto, imutável, pôde dar o ser às coisas que criou do nada, não, porém, em grau sumo, como Ele” (*De Civitate Dei*, XII, II). Deus serviu-se do nada para criar materialmente o homem que existia em seu intelecto. Deus fez não só o homem do nada, mas toda a matéria.

2. O MAL E SUAS RELAÇÕES COM O PECADO

Para Agostinho, o pecado é o fruto das más escolhas e cada um, ao pecar, se afasta das coisas divinas e realmente duráveis e se liga às coisas mutáveis e incertas. O pecado é um mal moral, que “tem sua origem no livre-arbítrio de nossa vontade” (*De libero-arbitrio*, 1, 16, 35a). O mal moral⁶ é diferente do mau metafísico⁷, que não existe, pois, se Deus é o sumo-Bem, não pode ontologicamente existir mal algum. O mal como substância, no sentido maniqueísta, é superado na filosofia de Agostinho e, na medida em que se caracteriza por uma ausência do que deveria ser, é uma forma corrompida que arrasta à vontade em direção ao não ser ou ao nada.

A explicação agostiniana do problema do mal chega, no fim, a abraçar quase todos os setores de seus escritos, na medida em que mais e mais Agostinho percebia as ramificações da matéria. [...] O paradoxo do problema do mal pode ser brevemente estabelecido: se Deus é a perfeita bondade e é onipotente, o mal não pode existir; mas o mal é, evidentemente, uma realidade de algum tipo, e de um tipo extraordinariamente potente. Assim, se temos que admitir sua existência, um dos dois “polos” deve mudar: ou devemos dizer que Deus não é completamente bom, e permite o mal ou até mesmo é seu autor, ou devemos dizer que não é onipotente e, embora seja completamente bom e impediria o mal se pudesse, é completamente impotente para retê-lo. Esses eram os termos em que o dilema se apresentava nos dias de Agostinho (EVANS, 2018, p. 622).

O ser de todas as criaturas por natureza é bom e Agostinho entende por natureza “o que habitualmente se designa pela palavra ‘substância’”

⁶ Representado no latim pela palavra *Nequitia*, que significa “maldade, perversidade, injustiça” (FERREIRA, 1994, p. 762).

⁷ Representado no latim pela palavra *Malum*, que significa “mau, de má qualidade, falso, funesto” (FERREIRA, 1994, p. 702).

(*De libero-arbitrio*, 3, 13, 36b). A corrupção⁸ dos seres é a causa do mal; essa corrupção pode ser proveniente tanto das escolhas malfeitas quanto das ações mal realizadas.

No entanto, ainda resta no processo dinâmico da vida o mal, não como metafísico, mas que acontece na forma do mal moral como pecado, causado pelo uso desordenado da vontade. Os excessos de luxúria, ambição, orgulho e vários outros vícios, tanto físicos como espirituais, são repudiados pela beatitude (cf. GILSON, 2006). “Ora, quem quer que faça um mal o qual não quer que lhe façam, procede mal” (*De libero-arbitrio*, 1, 3, 6). O homem pode afastar-se de Deus. Contudo, isso resultará na sua miséria.

Ao tentar se tornar independente, o homem torna-se ainda mais dependente e frágil. “O afastamento de Deus tem por causa a vontade; a qual só pode ser livre. Trata-se sempre de um *querer do Homem*, de um *ato que está em seu poder*” (MENDONÇA; BARBOSA, 2014, p. 76 – grifos dos autores).

Deus, ao criar, sabia perfeitamente que o mal seria inevitável se ele concedesse ao homem a faculdade de escolha, porque, como ser supremo e onisciente, ele, ao formar o homem de corpo e alma, dotado de escolha, está o homem também partícipe do ser de seu criador, podendo, contudo, optar por negar ou querer se afastar de Deus, causando o mal. O preço pelo uso do livre-arbítrio pode ser, com isso, deveras alto. No entanto, o que ocorre é que, sem a liberdade da vontade para escolher, os homens não poderiam ser moralmente bons.

⁸ *Corruptio* está empregado no sentido de devassidão e desmoralização. Segundo o dicionário de Latim-Português *corruptio* significa “fazer em pedaços, destruir, desprezar (as boas ocasiões), estragar, alterar” (FERREIRA, 1994, p. 311).

Agostinho afirma por vezes ter livre escolha da vontade é um bem intermediário. Permite a bondade humana. (...) Deus não pode, de acordo com a Defesa do Livre-Arbítrio, criar a possibilidade da bondade moral das suas criaturas sem, ao mesmo tempo, introduzir a possibilidade do mal” (MATTHEWS. p. 182)

O homem que escolhe o mal não perde seu ser beatífico, mas apenas fica *velado* por trás da iniquidade de quem o nega. “O mal não é somente uma privação, é uma privação que reside num bem como em seu sujeito” (GILSON, 2006, p. 274). Como a vida é um *caminhar constante* rumo a alguma coisa – no caso escatológico humano é *encher-se* de Deus, alcançando a plenitude do Ser –, a criatura pode escolher querer *transitar* entre as vontades boas e más, contudo a paz não fluirá perfeitamente e haverá momentos de conflito com o próprio interior. “É maior felicidade viver em paz com o bom vizinho que subjugar pelas armas o mau. Maus desejos são desejar ter a quem odiar ou a quem temer, para poder ter a quem vencer” (*De Civitate Dei*, 4, 15).

A vontade má é a responsável pelo mal moral. O homem só peca porque pode escolher entre o bem e o mal, e também apenas é feliz por meio dessa possibilidade de escolha. Agostinho procura a resposta para a seguinte questão: “Como um Deus perfeito pôde doar-nos o livre-arbítrio, ou seja, uma vontade capaz de fazer o mal?” (GILSON, 2006, p. 276). Mas esse livre-arbítrio não é para a prática do mal e sim para que o homem possa ter a possibilidade de escolher o bem. Para o hiponense, o mal não pode ser ensinado, ele não é proveniente de alguma instrução qualquer, mas sim das escolhas e vontades individuais. A instrução é um bem, ou seja, dela não se tira mal algum. Pecamos por nos afastarmos da verdadeira instrução e a negarmos. O verdadeiro ensino é o que nos afasta deste mal e nos conduz ao bem.

A instrução é um bem [...]. Logo, o mal não se aprende. É em vão que procuras quem nos teria ensinado a praticá-lo. Logo, se a instrução falar sobre o mal, será para nos ensinar a evitá-lo e não para nos levar a cometê-lo. De onde se segue que, fazer o mal, não seria outra coisa do que renunciar à instrução. (Pois a verdadeira instrução só pode ser para o bem) (*De libero-arbitrio*, 1, 1, 2).

O ser que é mau não é ontologicamente mau e sim por corrupção. A criatura má possui o bem, enquanto natureza ontológica. “A natureza má é aquela em que medida, forma ou ordem estão corrompidas, e ela é má somente na exata proporção do grau de sua corrupção” (GILSON, 2006, 273). Por isso uma boa ação pode sair de uma pessoa má, pois ela só é má até onde leva sua corrupção. Do restante ela é boa. “Pois uma boa lei pode ser dada por mau legislador” (*De libero-arbitrio*, 1, 5, 12).

A vontade má não existe sem a existência da boa vontade, pois o mal é a ausência do bem, ele é um nada, uma mera privação da beatitude, o *não-bem*. “Uma vontade má é, portanto, uma vontade que, enquanto tal, é boa, mas à qual falta ser plenamente o que deveria ser; aqui, não mais do que em outros lugares, o mal não pode existir fora do bem” (GILSON, 2006, p. 274).

Como Deus é o criador soberanamente bom das naturezas boas, é o ordenador soberanamente justo das vontades más, de tal forma que, quando usam mal das naturezas boas, Ele faz bom uso até mesmo das vontades más. Assim, fez com que o demônio, bom por criação e mau por sua própria vontade, ordenado entre as coisas inferiores, fosse escarnecido por seus anjos, quer dizer, que suas tentações fossem proveito para os santos, a quem pretende prejudicar por meio delas. E como Deus, ao criá-lo, não desconhecia sua malignidade futura e previa todos os bens que havia de obter de seus males [...]. Evidentemente, quando sua bondade o criava bom, já sabia, em sua presciência, que uso faria do ser decaído (*De Civitate Dei*, 11, 17).

O mal físico são as consequências das más ações. Pelo livre arbítrio, o homem pode escolher fazer o mal, causando danos a si e a outros ao seu redor. O mal natural é a concepção que temos das destruições e males que ocorrem no mundo. Ele não é mau, é apenas fonte das destruições que acometem o universo. Ele, à medida que ocorre, pode ser considerado como bem. Assim elucida Étienne Gilson (2006, p. 275):

Quanto ao que concerne ao mal natural, bastará lembrarmos de que as coisas, na medida em que são, só podem ser consideradas boas. Sem dúvida, elas nascem, corrompem-se e morrem. O universo é o teatro das destruições contínuas que, no caso dos seres vivos e do homem em particular, são acompanhadas pelos mais cruéis sofrimentos, agonias e lutos. Entretanto, não é necessário esquecer que cada um dos seres, que se colocam uns nos lugares dos outros, é em si um bem real e que sempre os seres são bens que perpetuamente se sucedem no teatro do universo.

As causas das catástrofes naturais não podem ser julgadas pela razão humana como más, porque isso seria julgamento de valor. Os resultados das coisas que concernem à natureza são de causa própria da natureza. O mundo é um lugar propenso a essas catástrofes por conta de sua natureza corruptível. São modificações naturais da Ordem do mundo. O homem, ao julgar essa modificação como má, atribui valor moral a ela, o que não pode acontecer, pois essas coisas não lhe competem. As causas naturais de modificação da Ordem podem ser consideradas um bem de acordo com aquilo que o homem pode fazer com seus resultados.

3. PRÁTICA DO MAL E A VIDA FELIZ

Deus, ao contrário de nós, não pode praticar o mal, pois é todo bem. “Deus é o bem, a verdade e realidade definitiva e, por isso, a suprema

sabedoria consistirá em conhecê-lo e amá-lo” (FRAILE; URDANOZ, 1986, p. 207 – tradução nossa). Mas, “por outro lado, se proclamamos ser ele justo [...], Deus deve distribuir recompensas aos bons, assim como castigos aos maus. E por certo, tais castigos parecem males àqueles que os padecem” (*De libero-arbitrio*, 1, 1, 1). A bondade eterna é Deus, por isso a divisão ou a discórdia não fazem parte dele ou não vêm dele. Apenas as criaturas possuem essas faculdades que podem praticar o mal, mas os indivíduos também possuem a beatitude, que, quando encontrada, supre o ser faltante que existe nas criaturas.

Santo Agostinho visa especialmente à verdade absoluta: a sua ideia é a sabedoria, e não a ciência. O homem e as criaturas devem estar sujeitos e subordinados ao Criador [...]. Assim, a ciência humana possui um valor propedêutico à sabedoria divina⁹. (FRAILE; URDANOZ, 1986, p. 207 – tradução nossa).

Segundo José Reinaldo F. Martins Filho (2018, p. 78), o livre-arbítrio se mostra como “sendo a origem do movimento culpável da vontade no ato de se afastar de Deus”. Agostinho compreende que em Deus não pode residir o desejo para o mal contra sua criação. Deus não deu ao homem a vontade livre para que ele peque, mas para viver retamente seus preceitos, como elucida Agostinho no *De libero-arbitrio* (2,1,3):

Não é pelo fato de uma pessoa poder se servir da vontade também para pecar, que é preciso supor que Deus no-la tenha concedido nessa intenção. Há, pois, uma razão suficiente para ter sido dada, já que sem ela o homem não poderia viver retamente. [...] Ora, seria isso uma injustiça, se a vontade livre fosse dada não somente para se viver retamente, mas igualmente para

⁹ O sentido da palavra *ciência* está colocado não como conhecimento, mas sim como uma coisa “que se ocupa das realidades do mundo inferior” (FRAILE; URDANOZ, 1986, p. 207 – tradução nossa).

pecar. Na verdade, como poderia ser castigado, com justiça, aquele que se servisse de sua vontade para o fim mesmo para o qual ela lhe fora dada?

Deus é a própria Verdade, é possuidor da verdadeira sabedoria. O ser humano veio de Deus e o ser de Deus está no homem. Esse precisa se voltar para Deus, contemplar o sumo Bem, procurar conhecer e possuir esse Bem. No segundo livro do *De libero-arbitrio*, Agostinho defende que se deve buscar o bem supremo que ordena todas as coisas e gozar deste bem já aqui na existência material, para que depois se possa, na eternidade, deleitar-se da felicidade imutável. “Vale a pena insistir: a sabedoria é manifestada ao homem na medida em que ele a busca. Agostinho fala da sabedoria como o princípio harmonizador do universo” (MARTINS FILHO, 2018, p. 76).

De acordo com o mestre de Hipona, a razão é uma faculdade exclusiva do homem. Faculdade esta que é alocada na alma dos indivíduos e os separa da categoria dos animais. Marta Mendonça e Diogo Morais Barbosa defendem que a razão é o ponto de partida para a sabedoria, que a razão sozinha não consegue ter uma apreciação total das coisas. “A razão, deixada a si mesma, é incapaz de uma completa apreciação do real. Sozinha, não consegue captar a realidade última das coisas, o seu núcleo íntimo e fundamental – a sua essência” (MENDONÇA; BARBOSA, 2014, p. 73). A iluminação divina proporciona ao ser humano a sabedoria que auxiliará a razão na compreensão do mundo e de Deus.

Para compreender os preceitos de Deus, é necessário que o homem compreenda Deus. Ele precisa entender que Deus é o Ser, o devir sem devir. O Criador criou tudo do nada e por isso é auto suficiente e

autocausante. Ele é o ser mais superior que pode existir e não necessita de mais nada para poder ser senão dele mesmo.

E ninguém terá de Deus um alto conceito, se não crer que ele é todo-poderoso e que não possui parte alguma de sua natureza submissa a qualquer mudança. Crer ainda que ele é o Criador de todos os bens, aos quais é infinitamente superior; assim como ser ele aquele que governa com perfeita justiça tudo quanto criou, sem sentir necessidade de criar qualquer ser que seja, como se fosse autossuficiente. Isso porque tirou tudo do nada (*De libero-arbitrio*, 1, 2, 5).

O homem é um ente de possibilidades. Nenhuma situação e ação é um mero movimento. Deus concede ao homem o auxílio necessário para que ele bem conduza a sua vida por meio de atitudes e escolhas. Nada que acomete ao homem é por simples coincidência, e sim porque cada escolha que ele faz o transforma, agregando sempre algo novo à história. As possibilidades só são necessárias para que o homem possa ter a oportunidade de decisão sobre algo. Ele pode escolher fazer ou não fazer, querer ou não querer etc.

As diversas situações em que de cada vez se encontra a existir, longe de lhe serem dadas como meros preenchimentos exógenos, são possibilidades de execução de si. A partir deste deserto, onde se encontra desterrado, cada homem pode fazer-se mais do que aquilo que é. No entanto (e este aspecto é decisivo), também pode fazer-se menos [...] (MENDONÇA; BARBOSA, 2014, p. 75).

Agostinho considera que o homem é um indivíduo em *aberto*, que vai se per-fazendo ao longo da vida, porque sua natureza procura uma plenificação do ser, seu fim não está dado efetivamente pela natureza. Ele possui uma disposição própria, vai escolhendo livremente, cheio de possibilidades.

O fim de cada um não está *pré-dado* pela natureza (como sucede com os animais). Antes se vai constituindo consoante as várias determinações possíveis que (a partir da indeterminação do real) cada qual vai *escolhendo*, livremente” (MENDONÇA; BARBOSA, 2014, p. 77 – grifos dos autores).

Sendo cada um de nós um indivíduo de possibilidades de completude, providos de razão temos em nossas mãos uma tarefa de conhecermos a nós mesmos, de realizar um mergulho como uma espécie de autoconhecimento¹⁰.

Em conformidade com a ideia cristã de vida eterna, Agostinho trabalha o conceito da vida feliz vinculado à imortalidade. Visto que a felicidade plena está em Deus, é necessário que o homem anseie ser imortal. A felicidade terrena é caracterizada apenas pelo nome e é até mesmo fictícia. Agostinho não considera que a vida mortal é marcada pela infelicidade, mas a mutabilidade da matéria e dos seres parecem não possibilitar lugar para a felicidade imutável e verdadeira – não pelo menos de forma plena e efetiva. No *De Trinitate* Agostinho escreve que a felicidade só é possível em vida, e por isso o homem deve almejar a vida eterna e que:

Todas as pessoas desejam ser felizes. Se desejam de fato, consequentemente, devem desejar também ser imortais, pois de outro modo não poderiam ser felizes. [...] Só podem ser felizes tendo a vida, e assim não podem querer que pereça a vida. Logo, querem ser imortais todos aqueles que são felizes ou desejam sê-lo. Não vive, porém, na felicidade

¹⁰ Essa ideia de que há em Agostinho um processo de autoconhecimento como via para a felicidade perpassa pela via da memória e é assim apresentada: “Destacamos que nas *Confissões* Agostinho defende que o caminho para conhecer a si mesmo é através de Deus. No pensamento agostiniano, o conhecimento de si tem em Deus seu alicerce, mas a razão efetua a procura por Ele, de modo que não se trata de lembrar somente de Deus, mas procurá-lo de uma maneira consciente. Essa procura se revela um mergulho em si mesmo, porque afinal não há um lugar no mundo externo que possamos encontrar Deus, mas existe uma escada em nosso interior que nos leva até Ele e que em certo sentido é um autoconhecimento” (MARTINELLI, 2021, p. 2).

quem não possui o que quer. Assim, de forma alguma, poderá ser deusas feliz a vida que não for imortal. (*De Trinitate*, XIII, 8, 11).

Como o ser de Deus está presente no homem, ele, por natureza, já busca as coisas próprias de Deus e não seus próprios desejos, como se fosse mestre de si mesmo. A corrupção dos seres é exclusivamente por vontade, eles preferem uma coisa à outra, escolhem o mal e não o bem, como explica Marta Mendonça e Diogo Barbosa:

O ser humano é chamado a colaborar com a obra da redenção. No entanto, pode igualmente colaborar na obra da corrupção. Este é o risco da liberdade: o poder de opostos e, por isso, a possibilidade que o Homem tem de pecar. Se quiser. *Voluntariamente*. (2014, p. 78 – grifo do autor).

O ser de Deus que está no homem o faz existir em devir, em movimento para a felicidade. Como já elucidamos, Deus concedeu ao homem a vontade e esta será sua fonte de beatitude ou de desventura, de felicidade ou de miséria, que são os merecimentos da vontade (cf. *De libero-arbitrio*). Essa vontade está envolvida com a retidão, que deve ser vivida pelo homem. Por isso, nem todos são felizes, “pois nem todos querem viver com retidão, e só com essa boa vontade que têm o direito à vida feliz” (*De libero-arbitrio*, 1, 14, 30). A vida feliz é, além de uma graça divina, uma existência perpassada de dores e alegrias. O homem que a alcança sabe usar perfeitamente sua vontade, sabe controlar seus desejos e conduzir bem sua vida aqui na terra, na qual está, como em um estrado onde permanece Deus¹¹.

Embora a princípio todos desejam uma vida feliz, nem todos poderão alcançá-la se não trilhar o caminho para a Verdade. Agostinho

¹¹ Cf. Isaías 66, 1.

identifica o caminho da Verdade a Deus, essa força que nossa memória traz consigo e que exerce em nós um peso para que busquemos nossa origem, o que nos atrai a ela e nos inquieta. Outro aspecto que há de se destacar com relação à impossibilidade da vida feliz quando se usa de forma desordenada o livre-arbítrio, é que, na medida em que a vontade pende para os excessos, perde-se pela via da compulsão a própria liberdade ao nos tornarmos escravos dos vícios.

Mas porque alguns escolhem outras vias voltadas para o mal na busca da felicidade, maculados pelo pecado original, “a carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne, a concupiscência é a força que nos puxa e distância da verdade, pois o ato da vontade movido pelo desejo concupiscente é insanável” (*Confessiones*, X, XXIII, 33).

A liberdade que o homem possui é o elemento que ele utiliza para bem conduzir sua vida, que vai se construindo por meio das escolhas. A vida do homem, diferentemente da vida dos animais irracionais, é um emaranhado de vivências realizadas ao longo de sua história. O ser do homem é essencialmente bom, pois foi outorgado por Deus - que é bom. Contudo, a busca incessante do homem por seu Criador e pelos outros elementos presentes no mundo o coloca em inúmeras situações que necessitam da escolha, elemento essencial das experiências humanas. O ser de Deus que está no homem o faz existir em devir, em movimento para a felicidade. Como dito, Deus concedeu ao homem a vontade e esta será sua fonte de beatitude ou de desventura, de felicidade ou de miséria, que são os merecimentos da vontade (cf. *De libero-arbitrio*).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A vida humana é extremamente complexa justamente porque existe uma tríade relacional que envolve todas as vivências do homem. Essa tríade é formada pelo homem no centro, Deus acima do homem e o povo/comunidade frente a esses dois. Para bem se relacionar com os outros homens, é preciso que o ser humano tenha consciência de sua interioridade e faça dela o estrado de sua íntima relação com Deus. Essa relação é mediada pela alma que faz com que o homem tenha consciência e saber sobre o divino

A definição sobre o que é a alma *per se* é muito complicada. Agostinho não define substancialmente o que é a alma. Por tratar-se de uma substância espiritual, não é possível saber com total clareza sua essência, bem como também das coisas incorpóreas e metafísicas. Étienne Gilson (2006, p. 103) define a alma como “uma substância racional feita para governar o corpo, então é a alma que confere vida a ele”. Para Gilson, a própria potência de viver é atributo da alma para o corpo. Sem ela o homem morre.

Falar sobre como o homem precisa bem conduzir sua vida com o auxílio da alma é chegar ao problema da felicidade e ao encontro com Deus. A liberdade para fazer o mal está dada para o homem, mas, como já esclarecemos na primeira parte de nosso trabalho, esta liberdade não é para o uso do mal e sim para que o homem vá ao encontro de Deus de forma que seja realmente aquilo que ele queira e não de forma forçosa. O corpo é a extensão da substância material e por causa disso não é possível ir ao encontro das coisas divinas apenas por si. A alma não possui extensão no espaço porque é totalmente espiritual, de modo que

a ela sim é dada a potência de ir ao encontro das coisas eternas, porque delas também faz parte.

O homem, quando se deixa conduzir pelas coisas divinas e eternas, é guiado pela alma a uma vida feliz. Por isso toda a importância de sua individualidade e também de sua vida social na comunidade. Esses dois elementos são administrados pelo saber da alma direto da interioridade humana. Só a alma possui essa faculdade justamente por ser imortal e indivisível. O corpo, por sua vez, não pode administrar a vida individual e social do homem porque ele é matéria irracional divisível, muito susceptível à destruição.

Aspirar à felicidade se torna intrínseco ao homem desde a união da alma ao corpo. A felicidade é o prêmio da vida bem conduzida e encontrar esse *bem viver* é dádiva dada à alma. O homem pode administrar suas vivências do jeito que quiser, ato feito pela livre escolha, mas nem todos os atos levam à felicidade, justamente porque nem tudo é eterno e certo, como por exemplo as coisas vulgares, os prazeres da carne etc.

Passar pela vida terrena sem ter que fazer escolhas e até mesmo ser obrigado a fazê-las é impensável, afinal, no segundo aspecto, muitos homens escolhem praticar o mal e tentam obrigar os outros a também praticá-lo. Existe uma *rede* de relações entre os povos na qual a felicidade se torna individual e social. Apenas no seio do próprio interior o homem pode se tornar apto para agir em sua comunidade.

O prêmio de uma vida reta é a felicidade plena e eterna. A vida, seja feliz, seja miserável, é feita de escolhas. O diferencial de cada um nesse caminho são justamente as escolhas que cada homem faz para si mesmo, que, consequentemente, refletem-se na comunidade. Quando dizemos sobre escolhas, estamos falando de possibilidades. Para todo

homem existe uma história, que se constrói com o passar do tempo. Segundo Agostinho o homem é autor de sua própria história e Deus está sempre a auxiliá-lo, nessa terra, rumo à eternidade certa e feliz

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. *Sobre a Vida Feliz*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2014. (Coleção Vozes de Bolso).
- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. 13. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011. v. 1. (Coleção Pensamento Humano).
- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. v. 2. (Coleção Pensamento Humano).
- AGOSTINHO. Confissões. Tradução Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997. (Patrística, 10).
- AGOSTINHO. *A Trindade*. Tradução e introdução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística, 7).
- AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística, 8).
- BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- BUSSANICH, John. Felicidade (eudemonismo). In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. São Paulo: Paulus, 2018. p.441-442. (Coleção Filosofia Medieval).
- BRACHETENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2020.
- EVANS, Gillian R. Mal. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. São Paulo: Paulus, 2018. p. 622-625. (Coleção Filosofia Medieval).
- FERREIRA, António Gomes. *Dicionário de latim-português*. Porto: Porto, 1994.
- FRAILE, Guillermo; URDANOZ, Teofilo. *Historia de la Filosofía*. 4. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986. v. 2.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. Do problema do mal à alegria de ser como dom: um comentário ao *De libero arbitrio*, de Agostinho. *Brasiliensis: Revista do Centro de Estudos Filosófico-Teológicos Redemptoris Mater*, v. 7, n. 13, p. 49-91, 2018.

MATTHEWS. Gareth B. *Santo Agostinho*. Tradução Hugo Chelo. Lisboa: Portugal, 2008.

MARTINELLI. Agueda Vieira. A interioridade no Livro X das Confissões. *Revista Intuitio*, v. 14, n. 1, p. 1-10, 2021.

MENDOÇA, Marta; BARBOSA, Diogo Morais. É possível conciliar presciência divina e liberdade humana?: a resposta de Agostinho no *de libero arbitrio*. In: HINRICHSSEN, Luís Evandro; SILVA, Paula Oliveira (Orgs.). *Agostinho de Hipona: ensaios sobre Deus, liberdade e comunidade*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2014. p. 71- 84.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

3

A LÓGICA HEGELIANA COMO DIALÉTICA EM TEMPOS DE CRISE

*Guilherme Balduino Gonzaga*¹

Hoje, em qualquer noticiário, seja na televisão, no jornal impresso ou nas páginas virtuais, o termo “crise” aparece com frequência. Seja para se referir ao caso político brasileiro, às condições sanitárias globais com a pandemia de SAR-CoV-2, ou a um novo dualismo político-econômico global que se ergue entre o ocidente decadente e o oriente em ascensão. O termo parece indicar, de maneira geral, insegurança, sofrimento, perigo e distúrbio social. A palavra “crise” é utilizada em todos os contextos de nossa vida: refere-se à política, à cultura, a contextos econômicos, sociais, religiosos, ambientais e psicológicos. Se levarmos a ocorrência do termo a sério, não tardaríamos a desconfiar de que, talvez, quem sabe, existe a possibilidade de que vivemos um período de crise generalizada. A cada momento de nossas vidas fica claro que a realidade ao nosso redor está repleta de contradições que se repetem incessantemente sem nunca encontrar uma solução racional, como uma má-infinitude fadada a se repetir para sempre, apenas produzindo novas contradições e mais sofrimento. Reinhart Koselleck, em *Crítica e Crise* (1999), nos ensina que a crise implica que uma decisão precisa ser tomada; decisão que permanece em aberto, pois não se sabe de fato o que fazer. A insegurança é geral, a solução é incerta, a decisão

¹ Bacharel em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB). Atualmente, mestrando na Université Concordia, em Montréal, Canadá. Pesquisa principalmente Filosofia Clássica Alemã, com ênfase em Hegel. E-mail: guilhermebg95@hotmail.com

a ser tomada está sempre em aberto, mas o fim do estado crítico não é nada além disso: a transformação da realidade desordenada por uma decisão que seja *total*.

Krisis, Koselleck nos diz, é um conceito que surgiu da língua grega: “Derivada de *krino* – separar, escolher, decidir, avaliar [...], lutar, combater –, *krisis* se referia a uma decisão definitiva e irrevogável. O conceito implicava alternativas extremas que não permitiam mais qualquer revisão: sucesso ou fracasso, justiça ou injustiça, vida ou morte, por fim, salvação ou perdição” (KOSELLECK, 2020, p. 214). Seu modelo semântico surge na medicina, na escola hipocrática, e designava o estado de uma doença em que a luta entre a vida e a morte seria travada de forma definitiva. No âmbito político grego, o conceito de *krisis* implicava uma convocação geral inapelável de todos os cidadãos para contribuírem nas decisões políticas. Na teologia, se referia ao julgamento exercido pelo Filho de Deus em três tempos distintos: o julgamento que atinge o humano ainda em sua vida; o julgamento na hora de sua morte; o Juízo Final, após o retorno de Cristo. O conceito abrangia a totalidade da vida humana, referia-se a uma urgência temporal da qual ninguém poderia escapar. A crise exigia uma decisão, e essa decisão era necessariamente total. Com o advento do Iluminismo, o conceito passa a ser usado com fortes conotações teológicas, conferindo sempre uma associação entre julgamento divino e discurso apocalíptico. Nesse sentido, o diagnóstico da crise era proferido sobretudo no âmbito da maçonaria e em tons proféticos (*cf.* KOSELLECK, 1999).

Se nos filiamos a Hegel quando este diz que “*não há algo em parte alguma, no céu e na terra, que não contenha em si ambos, ser e nada*” (HEGEL, 2016, p. 88), podemos interpretar as implicações que tal

afirmação tem (se concordamos que seu sentido mais amplo é o de que tudo que existe contém a contradição dentro de si) para o conceito de crise. Dado que o conceito de crise, no século XVIII, incorpora uma dimensão histórico-temporal – uma interpretação do curso histórico de acordo com um diagnóstico temporal –, inserimos a contradição em nosso diagnóstico da história e declaramos, junto a Hegel, que a História é o curso de uma crise permanente. Afinal, o próprio Hegel constrói sua filosofia da história a partir de uma meditação sobre as ruínas: estas atestam o caráter histórico de um povo, a negação que este sofre pelo próprio curso histórico que engendra o não-ser pelo próprio devir temporal. A história emerge “na onda de um conflito [...], onde a oposição [...] é assumida” (ARANTES, 1981, p. 161) – ou, igualmente, a história emerge a partir da contradição. Portanto, a história é um processo “no qual muitos conflitos se enlaçam, implodindo o sistema, para então, após a crise, produzir uma nova situação” (KOSSELLECK, 2020, p. 218). E só assim podemos compreender a realidade corretamente: o real não é eterno e imutável, ele é um processo em constante transformação – é, portanto, histórico.

Nos modelos econômicos liberais, afirma-se que a crise surge quando o equilíbrio entre oferta e procura, entre produção e consumo, entre circulação de dinheiro e circulação de bens é quebrado, de modo a instaurar recessões e retrocessos por toda parte. A crise só pode ser evitada com o constante aumento da produtividade, dado que a própria estagnação da produção já implica o retrocesso e, conseqüentemente, anuncia a crise. Ora, como nunca em nenhum momento da história real se viu um período de pleno equilíbrio de acordo com o tal modelo, e se se postula que a quebra do equilíbrio é o advento da crise, infere-se que

a crise é a própria exceção que se tornou norma pelo advento da história. História é novamente a crise permanente.

Por permanente, entendemos um processo pelo qual a contradição que encontra sua resolução trata de ressurgir novamente sob uma nova forma, exigindo uma nova resolução. O estado de crise só pode ser solucionado por uma decisão, e essa decisão é a própria transformação da realidade cindida em suas contradições que produzem o sofrimento e a precarização da vida. Se tal sofrimento e precarização negam a vida dos indivíduos que habitam dada sociedade em dado período histórico, a decisão final só pode ser a própria negação da negação. Schiller, em um poema aparentemente de amor², diz que “A história do mundo é o tribunal do mundo”. Por mais que a crise retorne, cada decisão é sempre uma decisão final e fundamental. Cada dia é dia do Juízo.

A dialética de Hegel é a resposta filosófica para a crescente contradição de seu tempo histórico; ela nos ensina tanto a compreender essas contradições como viver com elas. O sistema hegeliano nada mais é do que um rompimento com as “filosofias transcendentais” que temiam a verdade e temiam se engajar diretamente na compreensão do mundo contemporâneo e suas contradições. A filosofia é “o seu tempo apreendido em pensamentos”³: o filósofo deve deixar de lado o mero *dever ser* de sua contemplação filosófica e ter a coragem de lidar com seu *presente histórico* – o filósofo precisa ter a coragem de lidar com as contradições de seu tempo e *resolvê-las* (no sentido que aqui dêmos a *Entschluss*). A tarefa do filósofo não é conjecturar acerca de um mundo

² Resignation (1789). Disponível em: <http://www.michaelbryson.net/academic/schiller-resignation.pdf>. Acesso em: 19/10/2021

³ Trecho do Prefácio da obra Linhas fundamentais da filosofia do direito, de G.W.F. Hegel, segundo a tradução do Prof. Marcos Müller (Editora 34, no prelo)

transcendente que estaria além das coisas que o cercam – afinal, a verdadeira infinitude é aquela que perpassa as (e se realiza nas próprias) coisas finitas, sem transcendê-las. A um filósofo que teime em apenas falar do além, Hegel provavelmente responderia: *Hic Rhodus, hic saltus*.

No prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel escreve que não é difícil perceber que “nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso” (HEGEL, 2017, p. 28). Hegel escrevia no período de transição em que a Europa acabava de sair da agitação da Revolução Francesa e se mostrava à mercê das aspirações de conquista napoleônica. Para ele, o presente é um processo aberto repleto de incertezas. Seu objetivo não é prever o futuro nem pregar suposições proféticas⁴ acerca da nova era, mas sim compreender a própria transição na encruzilhada do presente – é a transição que carrega e produz o novo. A transição está no limiar entre o passado e o futuro, ela é o presente em constante alteração de sua qualidade. Como diz Nuzzo (2012, p. 90): “Philosophy’s task is [for Hegel] the understanding of the present in situations of crisis, that is, in moments of transition and

⁴ Há quem diga que, ao traduzir e alterar o famoso epigrama de sua *Filosofia do Direito*, “*Hic Rhodus, hic saltus*”, por “*Hier ist die Rose, hier tanze*”, Hegel estava aludindo à Rosacruz e sua teoria esotérica, o *arcanum* maçônico, que continha o segredo da transformação social. Hegel, em contrapartida, estaria dizendo que a teoria da transformação social não seria compreendida em nenhum mundo místico no além, mas sua compreensão estaria no próprio presente histórico. Ao mesmo tempo, também se trataria de uma dupla crítica ao elitismo típico das correntes maçônicas, em que o *arcanum* seria mantido em segredo e apenas os membros da hierarquia mais alta teriam a capacidade de conhecê-lo, ao passo que Hegel acreditava que todos seriam capazes da atividade filosófica, bastava *decidir pôr-se a pensar e despir-se de todos os preconceitos e pressuposições* (de fato, o próprio esforço de sua *Enciclopédia* e suas constantes reedições e acréscimos seriam uma tentativa de tornar sua filosofia acessível). Sabe-se igualmente que tanto Fichte quanto Schelling eram membros de lojas maçônicas e defendiam, em suas filosofias, concepções derivadas da maçonaria. Hegel poderia também estar afinetando seus companheiros filosóficos. Sobre esse aspecto, cf. KOSELLECK, 1999, sobretudo o Capítulo 2.

indeed of conflict and contradiction between the old and the new”. A filosofia hegeliana é, portanto, uma *lógica* para compreendermos o presente em situações de crise.

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel apresenta uma lógica da mudança tendo a consciência como seu objeto. A consciência aparece como a instância que evidencia a transformação *para* ela e *nela*; a consciência não só percebe e vem a conhecer a transformação como, ao mesmo tempo, sofre tal transformação. Na *Lógica*, a transformação é apresentada *em si e para si*, sem qualquer referência a um sujeito em que ela ocorre ou para quem ela ocorre. “The logic, as presentation of the pure process of transition is itself nothing else but transition fully displayed in its inner dynamic” (NUZZO, 2012, p. 90). A autora afirma que compreender a lógica da mudança, da transformação e da transição (e como tais categorias implicam a noção de *movimento*) expõe o caráter contraditório do presente e, diante do impasse político de uma profunda crise institucional, alça a filosofia no árduo trabalho de entender o desenvolvimento da contradição e como ela pode ser superada. Superar a contradição, tendo em vista o sentido de *krisis* trazido por Koselleck, diz respeito a uma urgência temporal que envolve a própria sobrevivência, uma decisão que vise superar a contradição pelo processo transformativo das condições políticas e sociais – essa decisão deve ser um ato tanto individual quanto coletivo, pessoal e nacional.

A crise se inicia quando um sistema dividido em posições dualistas começa a determinar a vida política. Segundo Nuzzo (2012, p. 92), “contradiction is for Hegel the sign of historical crises; transformation and change are the development of contradiction, the movement that contradiction necessarily marshals once it is not taken as absolute, once it is not fixed within illusory limits (for those limits have been blown

away once and for all by revolutionary turmoil) or repressed”. Isso é justamente o que acreditamos ter sido demonstrado na seção acerca da dialética entre o finito e o infinito: a transformação se inicia quando a finitude não é mais vista na fixidez do entendimento, mas pelo prisma da razão, como um momento ideal de um processo que constitui a realidade; a verdadeira infinitude é justamente essa superação dos limites e restrições impostas por um entendimento que positiva e petrifica os opostos em posições fixas. A primeira parte da Lógica é a fundamentação da dialética como a lógica da negação determinada e da afirmação como negação da negação. “Superar a contradição” pode ser interpretado como uma atividade desempenhada por indivíduos finitos em sua ação coletiva partindo de um impulso ativo em direção a uma vida melhor; afinal, explicar a transformação é performar a transformação – “To understand or explain transformation is to perform the transformation in question, to show what transformation is by performing it” (NUZZO, 2012, p. 98).

Esse aspecto da explicação da transformação ao fazê-la *ato* pode ser compreendido se levarmos a sério as expressões hegelianas de *Arbeit der Vernunft* e *Arbeit des Negativen* ao se referir à dialética. O processo transformativo dialético ocorre literalmente pelo *trabalho*. Se a lógica é compreendida como esse processo de autotransformação pelo trabalho, compreendemos como o pensamento lógico cria e recria sua realidade. Essa realidade é precisamente o mundo do espírito em sua transição para uma nova época. Portanto, o trabalho [*die Arbeit*] da Lógica hegeliana é, precisamente, vivificar o “esqueleto morto da lógica” pelo espírito, é superar as determinações fixas, mortas. O trabalho de fluidificar o pensamento é o movimento pelo qual o pensar se torna conceito, e isso é precisamente *dialética como lógica da transformação*. A

necessidade urgente de transformação da realidade que a crise atual exige só pode ser efetuada por um pensamento radicalmente crítico que se confronta com o passado, com a tradição e com a fixidez do positivo. Essa transformação só pode ser imputada a partir de dentro, a partir da própria estrutura imanente da realidade. A necessidade de um novo método para se compreender o mundo real é, ao mesmo tempo, a necessidade por novas condições de vida, e só a partir de uma dialética verdadeiramente imanente é que o pensamento crítico pode realizar a razão na história.

A relação entre o *ideal* e o *real* é definida pela contradição. A tensão entre ambos marca o período em que toda a certeza e segurança foram obliteradas; a única promessa de sobrevivência, tanto individual quanto coletiva, está em compreender a realidade como um processo em constante movimento e transformação; nesse sentido, a única maneira de enfrentar a negatividade que reduz a vida em tempos de crise é por um ato de negação da negação, um ato de engendrar a transformação pelos próprios seres finitos em sua condição coletiva. Ora, a razão, para Hegel, é a força verdadeiramente negativa do pensamento. Dessa maneira, a razão é essencialmente uma força histórica. Afirmar que há uma *razão na história* nada mais é do que dizer que a história contém em si a negatividade do movimento processual tal como compreendido pelo pensamento especulativo. A história é dialética, e somente a dialética pode compreendê-la corretamente.

Herbert Marcuse explicita que o projeto hegeliano “era o de evidenciar o princípio que restauraria a perdida unidade e totalidade”. Hegel teria sido o filósofo do Idealismo Alemão a se manter verdadeiramente fiel ao princípio da unidade entre a *razão teórica* e a *razão prática*. “A realização da razão”, nos diz Marcuse, “não é um fato e

sim uma *tarefa*. A forma pela qual os objetos aparecem imediatamente não é ainda sua forma verdadeira. O simplesmente dado é, de saída, negativo, isto é, diferente de suas reais potencialidades. É no *processo* de superação desta negatividade que ele se torna verdadeiro [...]”. Hegel se baseia “em uma concepção que destrói o que é dado. Todas as formas são atingidas pelo movimento dissolvente da razão [...]. Esse movimento é que é refletido pelo pensamento no processo de ‘mediação’” (MARCUSE, 2004, p. 33). A filosofia de Hegel é, portanto, aquilo que seus críticos de fato a acusavam: uma *filosofia negativa*. Ela destrói os fatos brutos e dados na medida em que vê como real apenas aquilo que se constitui por um processo de autodeterminação afirmativa e racional, desencadeado pelo movimento negativo dos seres finitos. O pensamento especulativo de Hegel fundamenta a unificação entre razão teórica e razão prática que compreende a realidade como possuindo a mesma estrutura lógica que o próprio pensamento e, dessa maneira, incide sobre o dado imediato e o transforma. O pensamento especulativo é, na verdade, pensamento radicalmente crítico. A razão na história é a lógica que nos permite conhecer os processos das contradições que guiam a história. A ideia “que Hegel fazia da razão preservava [...] os esforços materiais [por] uma vida livre e racional” (MARCUSE, 2004, p. 16).

As consequências imediatas logo após a morte de Hegel forçaram uma espécie de decisão na medida em que o seu legado se cindia entre hegeliano de esquerda e hegelianos de direita. A natureza dessa cisão se apresenta no próprio conceito especulativo por excelência – *Aufhebung*. Este termo quer dizer tanto *preservar* quanto *pôr fim*⁵. Podemos interpretar *Aufhebung* tanto por uma perspectiva revolucionária quanto

⁵ A própria polissemia da palavra é abordada por Hegel em (HEGEL, 2016, p. 111).

conservadora – demolição ou preservação, transformação ou conservação. Os hegelianos de direita enxergaram a *Ciência da Lógica* como uma apresentação da estrutura racional do mundo, capaz de dizer tudo aquilo que a realidade era e para sempre seria; os hegelianos de esquerda viram na *Lógica* um convite para recriar o mundo de acordo com a razão. A cisão entre os hegelianos de esquerda e direita logo se tornaria um acalorado debate entre teoria e prática – entre filosofia e política.

Entschluss é um ponto que contém em si o começo de uma divisão na herança hegeliana. Os hegelianos de direita abraçaram a efetividade do estado de coisas existente como a verdadeira expressão da razão – eles abraçaram a *Entschluss*, mas apenas como uma prerrogativa do Monarca de conferir legitimidade à ordem política estabelecida por um ato final de “decisão soberana”. Os hegelianos de esquerda, ao contrário, enfatizaram a disparidade entre a racionalidade e a sua efetividade; argumentavam que a realidade estava em nítido contraste com a autorrealização da razão. Kierkegaard transformou a *Entschluss* em um elemento fundamental da existência individual; Arnold Ruge acreditava que a realização do pensamento ocorreria apenas pela forma de uma *Entschluss* prática determinada pelas exigências do contexto histórico concreto.

Embora a cisão entre esquerda e direita hegeliana seja mais complexa do que uma delimitação partidária estimulada pela mera preferência entre *Fenomenologia* ou *Lógica*, acreditamos não ser destituída de significado a predileção que nossos velhos revolucionários – ou o que podemos chamar de “esquerda hegeliana tardia”, como Bakunin, Lenin e o próprio Marx “maduro” – tinham pela *Ciência da Lógica* (pensemos sobretudo no retiro de Lenin na Suíça, em que se

dedicou exclusivamente, durante o período de 1914 e 1915, a leitura da *Ciência da Lógica*)⁶; ao passo que a direita preferia as várias versões da *Realphilosophie* articulada na *Enciclopédia*.

Mas talvez essa divisão entre esquerda e direita indique um problema de *orientação*, que está no cerne da *Entschluss*. A orientação é um problema diretamente relacionado a resolução presente no saber absoluto: após a *Fenomenologia*, não sabemos mais onde estamos. A pergunta de Hegel na *Lógica*, “com o que precisa ser feito o início da ciência?”, talvez não seja um mero protocolo científico, mas uma incerteza fundamental, uma dúvida acerca do lugar em que se está. O saber absoluto nos trouxe até o ponto de incerteza absoluta: começar do zero é destruir todas as coordenadas básicas que nos orientam no mundo. Não há qualquer princípio objetivo que coordene nossas ações e pensamentos. Após a “crítica impiedosa de todo o existente”, chegamos a um ponto de hesitação em todo o nosso empenho irrefletido de sustentar os padrões e normas preestabelecidas, questionando toda a realidade imediata que aceitamos até aqui como dada. O saber absoluto destrói a compulsão de autoavaliação que se comparava a um *padrão de medida* estabelecido desde o início da *Fenomenologia*. Com a eliminação do *padrão de medida*, perde-se a bússola com que nos orientávamos no mundo.

⁶ Sobre esse “encontro transformativo” de Lenin com a *Lógica*, Henri Lefebvre diz: “[Lenin] did not read or study Hegel seriously until 1914-15. Also, if one considers it objectively, one notices a great difference in tone and content between the Notebooks on the Dialectic and Materialism, and Empirio-Criticism. Lenin’s thought becomes supple, alive ... in a word, dialectical. Lenin did not fully understand the dialectic until 1914, after the collapse of the International. . . Here we see the significance of the profound reticence of the Stalinists toward the Notebooks, who for a long time put them aside”. Essa citação se encontra em: ANDERSON, K. (1995). Lenin’s Encounter with Hegel after Eighty Years. *Science & Society*, 59(3), 298–319.

Descartes, na terceira parte de seu *Discurso do Método*, recomenda ao viajante perdido na floresta que escolha arbitrariamente uma direção e siga em frente o mais fielmente possível. Apenas ao enfrentar o abismo de uma liberdade livre de qualquer pressuposição e preconceito é que podemos buscar uma nova orientação e assumir o trabalho prático de transformação com base em um conhecimento puro que se abre à verdade. Os filósofos até hoje apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras. Para Hegel, o ponto é recusar o mundo – destruí-lo, deletá-lo, vandalizá-lo em pedaços. A tarefa do filósofo é negar o mundo tal como o conhecemos e pensar um mundo novo.

Com a *Fenomenologia*, aprendemos a criticar impiedosamente tudo aquilo que existe a tal ponto que nos perdemos diante do mundo que destruímos e somos convidados a resignarmos diante das ruínas deixadas em seu lugar. Ao consumarmos o ceticismo, o desespero nos aflige e, diante do abismo, hesitamos. O pensamento alcançou o seu fim último? Devemos aceitar sua conclusão? Um travessão é posto ao final da *Fenomenologia*. Uma pausa, uma incerteza. Enfim, uma decisão (que é, ao mesmo tempo, uma resolução): *Entschluss*. *Schluss*, em alemão, tem uma série de significados: inferência, conclusão, fechamento, fim. O prefixo *Ent-* marca uma negação imanente – *Ent-schluss* envolve uma repetição, uma negação da negação⁷. *Entschluss*, portanto, é um “não-fim”, um “des-fim”, ou um “*Ent-Ende*”. Um perecer do perecer, uma repetição do fim que põe fim ao fim. Ora, pôr fim ao fim não é mais finalizar. É a explosão imanente do fim: um perecer do perecer que traz consigo a realização do infinito. *Entchluss* é um des-fecho, ele abre aquilo que havia se encerrado. Na *Lógica*, Hegel se recusa a parar de

⁷ Sobre o que foi dito aqui com respeito a *Entschluss*, repetição e negação da negação, cf. COMAY, 2015

pensar. A resolução de Hegel é a de que o pensamento deve continuar. Hegel é o filósofo da persistência do pensamento, da força do espírito que nega. Hegel, o indivíduo, se recusa a deixar de pensar criticamente; o pensamento, o universal, se recusa a deixar de pensar criticamente. Somente—

[...] quem pensa criticamente e sem compromissos [...] é quem na verdade não desiste. Pensar não é a reprodução espiritual do que, para todos os efeitos, já existe. Enquanto resiste à interrupção, o pensamento conserva a possibilidade. Sua insaciedade, sua aversão a deixar-se enganar, rejeita a tola sabedoria da resignação (ADORNO, 2020, p. 281).

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. *Três estudos sobre Hegel*. Tradução: Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- _____. *Indústria cultural*. Tradução: Vinicius Marques Pastorelli. São Paulo: Ed. Unesp, 2020.
- ARANTES, P. Vida e Obra de Hegel (1770 - 1831). In: *Os Pensadores: Hegel*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *Hegel - A Ordem do Tempo*. São Paulo: Editora Polis, 1981.
- BARBIERI, G. A. O conceito de infinito hegeliano na Ciência da Lógica. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 9, n. 16, 30 abr. 2016.
- BOWMAN, B. Self-Determination and Ideality in Hegel's Logic of Being. In: MOYAR, D. (Ed.). *The Oxford handbook of Hegel*. Oxford handbooks. New York: Oxford University Press, 2017.
- COMAY, R. Resistance and Repetition. *Research in Phenomenology*, v. 45, n. 2, p. 237–266, 2015.
- COMAY, R.; RUDA, F. *The dash—the other side of absolute knowing*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2018.

DAVIS, A. Hegel's Idealism: The Infinite as Self-Relation. *History of Philosophy Quarterly*, v. 29, n. 2, p. 177–194, 2012.

DUDLEY, W. *Idealismo alemão*. Tradução: Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013.

GONÇALVES, M. O problema da passagem do infinito para o finito nas filosofias de Schelling e Hegel. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 17, n. 29, p. 11–42, 31 dez. 2020.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830. Vol. 1: A Ciência da Lógica*. Tradução: Paulo Meneses. 1a. ed ed. Sao Paulo: Loyola, 2012.

_____. *Ciência da lógica. I: A doutrina do ser*. Tradução: Christian Iber; Tradução: Marloren Miranda; Tradução: Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Meneses. 5. ed ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

HORSTMANN, R.-P. Substance, subject and infinity: a case study of the role of logic in Hegel's system. In: DELIGIORGI, K. (Ed.). *Hegel: New Directions*. Stocksfield: Acumen Publishing Limited, 2012.

HOULGATE, S. *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*. West Lafayette: Purdue University Press, 2006.

_____. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. London ; New York, NY: Bloomsbury, 2013.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução: Fernando Costa Mattos. 4. ed ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2015.

KOSSELLECK, R. *Crítica e crise: uma contribuição a patogenese do mundo burgues*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

_____. *Histórias de conceitos*. Tradução: Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

MARCUSE, H. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução: Marília Barroso. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

- MÜLLER, M. L. A negatividade do começo absoluto. In: GONÇALVES, M. C. F. (Ed.). . *O pensamento puro ainda vive: 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel*. São Paulo: Barcarolla, 2014.
- NANCY, J.-L. *Hegel: the restlessness of the negative*. Tradução: Jason Smith; Tradução: Steven Miller. Minneapolis, Minn: University of Minnesota Press, 2002.
- NUZZO, A. Dialectic as logic of transformative processes. In: DELIGIORGI, K. (Ed.). *Hegel: New Directions*. Stocksfield: Acumen Publishing Limited, 2012.
- RUSSON, J. The Project of Hegel's Phenomenology of Spirit. In: HOULGATE, S.; BAUR, M. (Eds.). *A Companion to Hegel*. Blackwell companions to philosophy. Chichester, West Sussex ; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011.
- SCHELLING, F. W. J. VON. *Obras escolhidas: os pensadores*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. Tradução: Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

4

A HISTÓRIA EPISTEMOLÓGICA, SEGUNDO GEORGES CANGUILHEM

João Pedro Azevedo Lima ¹

Ernani Chaves ²

INTRODUÇÃO

No panorama da filosofia francesa do século XX, Georges Canguilhem ocupa um lugar especial, qual seja, o de renovador dos estudos em epistemologia, mais especificamente ainda no da epistemologia das chamadas “ciências da vida”. Entretanto, no hoje famoso texto escrito em sua homenagem, Michel Foucault vai muito mais longe, afirmando que em meio aos “teatros mais barulhentos” dos anos 1960, referindo-se à psicanálise, à etnologia, ao marxismo e à linguística, a filosofia continuou a ser muito importante e que, nesse caso, todos ou quase todos os filósofos dessa época “tiveram algo a ver com o ensinamento ou com os livros de Canguilhem”.³ Armand Zaloszcic, por sua vez, em seu “Prefácio” aos *Escritos sobre a medicina*, lembra que “o sabor tão peculiar das obras de Georges Canguilhem proviria, assim,

¹ É discente do Bacharelado em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará (UFPA) e Bolsista de Iniciação Científica do CNPq. E-mail: joao.azevedo.lima@ifch.ufpa.br.

² Professor Titular da Faculdade de Filosofia da UFPA e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPA. Autor de “Michel Foucault e a verdade cínica”. E-mail: ernanic6057@gmail.com

³ FOUCAULT, M. “La vie: l’expérience et la science”. In: *Dits et écrits*, vol. 4, p. 763. Publicado originalmente em 1985, esse texto de Foucault foi o último que ele enviou antes de sua morte, em fins de abril de 1984, para o número especial da *Revue de métaphysique et de morale* em homenagem a Canguilhem. Trata-se do prefácio modificado à edição americana de *O normal e o patológico*.

do enlaçamento entre uma orientação, uma exatidão, no seio de uma aparente dispersão”.⁴

Em seu livro clássico e pioneiro acerca dos fundamentos da arqueologia de Foucault, Roberto Machado já havia acentuado a importância daquele que Foucault considerava seu mestre, referindo-se ao papel que a história desempenhava na epistemologia de Canguilhem: “(...) a unidade metodológica deste projeto de epistemologia das ciências da vida se revela na constância com que ele se exerce através de uma reflexão sobre a história das ciências”.⁵ Em comparação com Gaston Bachelard, que já havia introduzido a dimensão histórica no horizonte da Epistemologia, a história em Canguilhem não é mais apenas uma história interna dos conceitos de uma ciência, com a finalidade de estabelecer o “corte epistemológico” a partir do qual uma ciência começava, abandonado inteiramente o senso comum, a dimensão histórica no autor de *O normal e o patológico* não é mais apenas interna, como também externa, de tal modo que a formação dos conceitos se relacionam com aspectos sociais e econômicos. Entretanto, essa relação não se dá de uma forma mecânica, assim como não se deve abandonar a história interna dos conceitos.

O objetivo do presente artigo, entretanto, não é retomar a comparação entre a arqueologia foucaultiana e a história epistemológica de Canguilhem, mas sim o de se limitar à explicitação dos aspectos fundamentais da epistemologia de Canguilhem, a partir de três pontos: sua crítica à linearidade histórica e, por conseguinte, sua

⁴ Zaloszc, A. “Prefácio” aos *Estudos sobre a medicina*, p.8.

⁵ MACHADO, R. *Ciência e saber. A trajetória da arqueologia de Foucault*, p. 16.

defesa da descontinuidade histórica; o papel do conceito e a questão da normatividade epistemológica.

1. A DESCONTINUIDADE HISTÓRICA

Em seu texto “O Objeto da História das Ciências”, originalmente uma conferência proferida em outubro de 1966 em Montreal, Canguilhem afirma que é necessário que a história das ciências se distinga da história empírica, puramente narrativa: “uma rubrica se enche ou se distende [...] porque ela não é mais do que uma etiqueta; enquanto que um conceito, na medida em que ele contém uma norma operatória ou judicatória, não pode variar na sua extensão sem a retificação de sua compreensão.”⁶

Antes de tudo, precisa-se definir qual é o seu objeto: *de que* a história das ciências é a história? Embora a resposta pareça óbvia, ela não reside na *ciência*. Além dessa questão, deve-se responder também “*Quem?*”, “*Como?*” e “*Por quê?*”. Saber quem faz essa história nos leva a saber onde ela é praticada. Citando Bernard Sticker, Canguilhem evidencia a contradição entre o destino e o método da história das ciências. Considerando seu destino, deveria se localizar na Faculdade de Ciências; considerando seu método, estaria na Faculdade de Filosofia. Há ainda uma terceira possibilidade: se a considerarmos como uma espécie de gênero historiográfico, estaria em um Instituto de Disciplinas Históricas.

A tese que o autor busca expor nesse texto é que “se a filosofia mantém com a história das ciências uma relação mais direta do que o fazem a história ou a ciência, é com a condição de aceitar [...] um novo

⁶ (CANGUILHEM, p. 7, 1972).

estatuto no que diz respeito à sua relação com a ciência.”⁷. Dessa forma, a resposta à questão “*Por que (fazer epistemologia)?*” deve ser simétrica à resposta à questão “*Quem (a faz)?*”. Há três razões para se fazer a história das ciências: histórica, científica e filosófica.

A razão histórica, externa à ciência, reside nas práticas de comemorações de descobertas, além da busca pela paternidade intelectual de determinados conceitos. Por outro lado, a razão científica está na criação, feita pelo inventor, de seus predecessores. Por qual motivo isso ocorre? Ao chegar a determinado “resultado teórico ou experimental até então inconcebível [...] não encontra nenhuma sustentação”⁸ e por acreditar na objetividade de sua descoberta, o cientista busca se o que foi pensado por ele já foi pensado no passado: “É procurando tornar crível sua descoberta no passado, pela impossibilidade de fazê-lo [...] no presente que um inventor inventa seus predecessores.”⁹ Como exemplo, Canguilhem cita Hugo de Vries, a quem é atribuída a descoberta de Mendel. Por último, a razão filosófica, que

deve-se ao fato de que sem referência a uma epistemologia, uma teoria do conhecimento seria uma meditação sobre o vazio e que sem relação com a história das ciências, uma epistemologia seria um duplo perfeitamente supérfluo da ciência [...]¹⁰.

Segundo Bachelard, a Epistemologia é o que possibilita distinguir dois tipos de história das ciências, “aquela dos conhecimentos superados e aquela dos conhecimentos sancionados, ainda atuais”. Por

⁷ (CANGUILHEM, p. 9, 1972).

⁸ Ibidem.

⁹ Ibid.

¹⁰ (CANGUILHEM, p. 10, 1972).

“conhecimentos superados”, ele entendia aqueles que perderam sua validade científica, admitindo-se, portanto, que as ciências progridem enquanto os “sancionados”, ao contrário, são aqueles que ainda são validados pelo progresso das ciências. Com isso, ele criou uma espécie de norma para distinguir entre esses dois tipos de história, que é aquele do estado atual, o do presente de uma ciência. Assim, o passado de uma ciência é julgado pelo seu presente. Esse é o princípio da “recorrência”, ou seja, quando se recorre ao presente para julgar e avaliar o passado, para mostrar também que a ciência se autocorrigue, dando um estatuto de positividade ao erro, uma posição que também será assumida por Canguilhem.¹¹

Isso nos leva ao primeiro ponto da Epistemologia de Canguilhem: *a descontinuidade histórica*. Não há dúvidas de que a ciência, enquanto processo, é marcada pelo progresso – é uma especificidade da história das ciências. Assim sendo, em que sentido pode-se falar de progresso quando se trata de ciência? Na sua história, nunca é narrada a decadência do pensamento científico, já que em sua temporalidade, “a ciência é um crescimento do número de verdades, um aprofundamento da coerência das verdades.”¹² Esse progresso é entendido como “o progresso de esclarecimentos”, “a abertura progressiva e difícil da inteligência aos mecanismos, aparentemente ilógicos da vida.”¹³

Canguilhem trata de distinguir-se da concepção positivista da história das ciências, expressa por Claude Bernard ao afirmar que “a

¹¹ Sobre a relação de Canguilhem com Bachelard, ver o artigo “Sobre uma epistemologia concordatária”, do próprio Canguilhem, que é de 1957 (Canguilhem, 1972).

¹² MACHADO, p. 28, 2007)

¹³ Ibidem.

ciência do presente está necessariamente acima da do passado”¹⁴. Sua crítica centra-se na “existência de um estado definitivo do saber”: o que está posto é a relação entre o passado e o presente, fundamentalmente “a negação do valor do erro passado para o aperfeiçoamento da verdade.” É necessário entender que o que hoje é considerado um erro, no passado foi uma inovação, empregando uma expressão de Bachelard, é preciso conceber a história das ciências como “um recenseamento (*uma análise criteriosa*) dos ‘obstáculos epistemológicos’ superados.” O esforço dessa história é fazer compreender em que medida as noções ultrapassadas hoje, representaram uma ultrapassagem no passado.

Para o autor, o positivismo define a história das ciências como aquela que generaliza a lei de sucessão das teorias, que seguiria um movimento irreversível de substituição do falso pelo verdadeiro.¹⁵ O progresso das ciências é essencialmente descontínuo (ideia que também se encontra no interior da filosofia de Bachelard): ele se dá através de rupturas sucessivas, pela “liquidação do passado.” Uma dessas rupturas localiza-se justamente no próprio fazer científico: não há nenhuma continuidade entre os procedimentos do senso comum e os do conhecimento científico. O objeto científico é construído, insurge-se contra o conhecimento imediato.

Desse modo, na história epistemológica de Canguilhem, sua principal especificidade está situada na análise da descontinuidade no nível do conceito – segundo ele o elemento mais fundamental do discurso científico. A ruptura (portanto, a descontinuidade) de determinado conceito não se dá de modo global, não é um

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Para uma análise desse aspecto, ver Portocarrero, V. *As ciências da vida. De Canguilhem a Foucault*, p. 35.

acontecimento único: são sucessivas e parciais. Entretanto, a ruptura que possibilita o nascimento de um conceito não implica na passagem de uma noção pré-científica para um conceito científico, numa ruptura absoluta com o senso comum, como o queria Bachelard.

Há, portanto, uma diferença entre o nascimento de um conceito e a definição de seus critérios de cientificidade. Como exemplo, Roberto Machado cita o conceito de reflexo.¹⁶ No século XIX, esse conceito não foi criado, mas sim *retificado* (corrigir, *compor harmonicamente*). Essa retificação não é retilínea, o que atesta a história descontínua do conceito: são essas descontinuidades que assinalam o nascimento e qualificam o desenvolvimento progressivo dos conceitos.

2. O CONCEITO

Passemos para o conceito. Segundo Canguilhem, para compreender as várias operações da ciência, é fundamental privilegiar a análise da formação dos conceitos. Conforme destaca Roberto Machado, neles residem “a manifestação mais perfeita da atividade científica, [...] pois é através deles que o discurso expressa a sua racionalidade.”¹⁷ Desse modo, eles devem ser o elemento privilegiado na análise histórica, uma vez que a ciência é essencialmente um discurso, proposições articuladas sistematicamente, que se diferencia dos demais por ter a *pretensão da verdade*. Nessa perspectiva, a ciência é essencialmente produção, trabalho e, portanto, não *reproduz* (revela) a verdade inscrita em seus objetos: ela *produz* essa verdade. Considerando que somente a ciência produz conhecimento, “o problema do

¹⁶ Op. cit., p. 29

¹⁷ Op. cit., p. 20

conhecimento só pode ser formulado através do estudo dos procedimentos científicos de produção dos conhecimentos.”¹⁸ A partir dessas considerações, podemos ter uma dimensão da importância da ciência na história epistemológica de Canguilhem: é somente referindo-se a ela que podemos definir a verdade, conhecimento e razão.

Há uma normatividade interna no discurso científico, e essa normatividade se expressa no conceito: na sua formação é que se define a racionalidade. O conceito é uma denominação dotada de um sentido, capaz de interpretar as observações e as experiências: é o resultado dos processos da atividade científica, portanto, é a valorização da ciência enquanto processo. Mesmo que cada ciência tenha um objeto específico, delimitado, a análise de Canguilhem não está limitada a determinada ciência. O privilégio que é dado ao conceito permite abarcar diversas áreas do saber, já que o mesmo não conhece “fronteiras epistemológicas.”

Em *La formation du concept de réflexe aux XVII ème et XVIII ème siècles*, de 1955, o modo pelo qual Canguilhem trabalha com a dimensão do conceito fica bem explícito¹⁹. O ponto de partida dessa obra é criticar e explicar a tese corrente desde o século XIX, segundo a qual Descartes teria inventado o conceito de reflexo. Se não podemos negar que Descartes foi o primeiro a formular uma teoria mecânica do movimento muscular, ou seja, uma teoria baseada no funcionamento do próprio corpo e não em uma alma, por outro lado também é necessário fazer a diferença entre uma teoria mecânica e uma teoria do reflexo, para mostrar a incompatibilidade entre a posição de Descartes e a do

¹⁸ Idem.

¹⁹ Ver a respeito, Roberto Machado, op. cit., 20 ss. e Caio Souto, *Georges Canguilhem. O devir de um pensamento*, p. 90 ss.

“verdadeiro” inventor desta teoria, o médico e anatomista de Oxford, Thomas Willis.²⁰

Por fim, é importante assinalar a relação entre os conceitos e as práticas econômicas e sociais e nessa perspectiva o artigo “O objeto da história das ciências”, já referido, é exemplar.

Conforme nos referimos na introdução, não se trata nem de abandonar por completo as análises internas, nem de defender o externalismo puro e simplesmente. Trata-se, ao contrário, de mostrar em que medida determinados conceitos se interrelacionam com determinadas práticas sociais e mesmo políticas. Assim, por exemplo, os conceitos de biometria e de psicometria só fazem inteiro sentido quando relacionados à organização dos exércitos nacionais ou ainda com o estabelecimento da obrigatoriedade da escola primária. Ambos exemplos não dizem respeito, como vemos, a práticas de carácter reconhecidamente científicas, mas à reorganização dos estados nacionais, assim como às exigências de uma instrução mínima para a entrada no mercado de trabalho. Lembremos que a época do aparecimento desses conceitos coincide com a consolidação do modo de produção capitalista na Europa, acoplado à Revolução Industrial e à expansão desenfreada do processo de colonização.

3. A NORMATIVIDADE EPISTEMOLÓGICA

Por fim, passamos à questão da normatividade epistemológica. Afirmar que a história das ciências tem um carácter normativo significa dizer que tem como principal objetivo julgar a ciência, mais

²⁰ Ver a respeito, David Monducci, *Thomas Willis e o De Anima Brutorum: uma análise da concepção de alma humana e animal*, 2010.

especificamente o seu passado. Bachelard estabelece isso como um “requisito essencial para que seja possível dar conta da racionalidade característica da ciência.”; esse julgar é buscar “distinguir o erro e a verdade”. Essa atitude é o que diferencia a história epistemológica das histórias conceituais. Uma simples história empírica, sem um caráter judicativo, não daria conta da especificidade do discurso científico. Em suma, é avaliar a ciência enquanto à produção da verdade. Em “O Objeto da História das Ciências”, Canguilhem critica a tentativa positivista de definir a história como um “microscópio mental”, o que ele denomina como o “modelo do laboratório”. A esse modelo opõe-se o “modelo do tribunal”, pois esse pode emitir juízos. Essa metáfora serve para assinalar o caráter fundamentalmente normativo da história das ciências: é a história do progresso das conexões racionais do saber. Um discurso que tem a pretensão de verdade, ou seja, de se constituir como cada vez mais verdadeiro, seria desconhecido se fosse somente descritivo. No entanto, para julgar o passado, é necessário que haja um princípio de julgamento: esse princípio é a própria ciência. E para isso, o historiador das ciências precisa conhecer o seu presente, pois assim é possível estabelecer as descontinuidades históricas.

O princípio da normatividade ou da recorrência mais uma vez traz à baila a ligação entre Bachelard e Canguilhem. Ambos não aceitam que exista critérios de cientificidade, que sejam universalmente válidos para todas as épocas da história, assim como não é possível aceitar a ideia de um tempo único e homogêneo para todas as ciências. Isso quer dizer, que qualquer critério de cientificidade não deve se situar num nível geral e abstrato, que pudesse ser aplicável a todas as ciências. Essa é uma diferença importante e fundamental em relação ao projeto de uma Filosofia da Ciência, segundo Augusto Comte, o qual pressupunha

que a única tarefa possível para que a filosofia escapasse de se enredar com a metafísica e com o mito, seria justamente o de constituir a ciência como o único objeto digno dela. Assim sendo, a tarefa da filosofia seria a de estabelecer os princípios gerais e abstratos do que seria a ciência, princípios que deveriam ser aplicados a todo saber que pretendesse o estatuto de ciência. Recorrendo à história das ciências, Bachelard e Canguilhem se afastam criticamente desse modelo. Com isso, não existiria, de fato, “a” Epistemologia, pois isso seria repetir a perspectiva contínua, mas sempre epistemologias particulares e regionais.

Dessa perspectiva, o princípio da recorrência enquanto princípio de normatividade de qualquer ciência, por estar diretamente relacionado à história de cada uma dessas ciências ou de um determinado campo ou domínio — Bachelard escolheu as ciências da natureza, Canguilhem, as da vida e Foucault se perguntará se é possível uma epistemologia das ciências humanas — tem em vista o presente da ciência, trata-se de uma história feita a partir do presente voltada para o presente. E dessa forma também esse procedimento, que poderemos também chamar de uma “história do presente” rompe com o modelo historicista do século XIX, que pretendia explicar o passado pelo passado, cortando com isso o laço que se deve estender entre o passado e o presente.

CONCLUSÃO

Os três pontos aqui discutidos (a descontinuidade histórica, o privilégio do conceito e a questão da normatividade epistemológica) estão intrinsecamente ligados, sendo que o esclarecimento de um nos leva ao esclarecimento do seguinte. A epistemologia é a reflexão

filosófica acerca das ciências, privilegiando a formação de seus conceitos, e para tal, elege a história como o instrumento privilegiado de análise. A diferença da epistemologia de Canguilhem, Bachelard, Cavaillès e Koyré é que ao privilegiar o conceito, faz mais do que uma simples descrição, como faz a história empírica: é através do conceito, elemento da mais perfeita manifestação do discurso científico, que a racionalidade pode se expressar.

Além disso, é inegável a contribuição de Canguilhem para uma compreensão mais detida das questões epistemológicas ligadas às ciências da vida. Ao pensar na história das ciências muito mais a partir de um modelo externalista, ao valorizar com isso os aspectos históricos, sociais, políticos e econômicos que estão na base da constituição de uma ciência e de seus conceitos, Canguilhem abriu perspectivas fundamentais, das quais a arqueologia foucaultiana, por exemplo, pode se alimentar.

REFERÊNCIAS

- CANGUILHEM, G. *Ideologia e racionalidade nas ciências da vida*. Lisboa: Edições 70, s/d.
- CANGUILHEM, G. "O objeto da história das ciências". In: *Revista Tempo Brasileiro*, nº 28, Jan-Mar 1972.
- CANGUILHEM, G. "Por uma epistemologia concordatária". In: *Revista Tempo Brasileiro*, op. cit.
- FOUCAULT, M. "La vie: l'expérience et la science". In: *Dits et écrits*, Paris: Gallimard, 1994, vol. 4.
- MONDUCCI, D. Thomas Willis e o De Anima Brutorum: uma análise da concepção de alma humana e animal. Dissertação de Mestrado em Filosofia: Universidade São Judas Tadeu, 2010.

MACHADO, R. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

PORTOCARRERO, V. *As ciências da vida, de Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2009.

SOUTO, C. A. T. *Georges Canguilhem, o devir de um pensamento*. Tese de Doutorado. UFSCAR, 2019.

ZALOSZYC, A. “Prefácio” a CANGUILHEM, G. *Estudos sobre a medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

5

O CORPO NA FENOMENOLOGIA DA VIDA DE MICHEL HENRY

Bruno dos Santos Queiroz ¹

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é refletir sobre a noção de corporeidade presente na filosofia de Michel Henry. Henry foi um fenomenólogo francês do século XX responsável por propor uma filosofia do corpo a partir de uma fenomenologia da vida, que visa superar a visão fenomenológica clássica que considera a consciência intencional como princípio fundamental da realidade. Em suas elaborações, o fenomenólogo francês é levado a ter de lidar com o problema mente e corpo, discutindo qual a relação entre a vida e a corporeidade. Diante de tal questão, ele encontra na filosofia do corpo de Maine de Biran uma visão do corpo que o faz compreender as dificuldades concernentes à filosofia da mente como pseudoproblemas que surgem da ausência de uma ontologia da vida.

Para compreender a noção de corpo na filosofia de Michel Henry, será preciso primeiro considerar alguns elementos da fenomenologia tradicional husserliana e as críticas direcionadas pelo fenomenólogo francês a essa visão. Isso permitirá entender como a fenomenologia clássica caiu no erro daquilo que Henry denominou de monismo

¹ Doutorando em Filosofia, Psicólogo e graduando em Filosofia, todos pela Universidade Federal de Uberlândia - UFU. Desenvolve pesquisas nas áreas de Filosofia da religião, Metaética e Fenomenologia. E-mail: araguaribrunosqueiroz@gmail.com.

ontológico, que vem a ser a redução de todo campo de manifestação ao horizonte do mundo. Dado isso, será apresentada a noção de vida na filosofia henriana, levando em conta a busca por um campo originário de manifestação que seja pré-intencional. Por fim, será discutida a filosofia do corpo em Henry a partir da ontologia biraniana, o que nos conduzirá à sua noção de carne como lugar da auto experimentação do tecido impressional do ego.

1. A FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA

A fenomenologia é uma escola filosófica que teve início com o pensador alemão Edmund Husserl (1859-1938), para quem seria necessário um retorno à consciência a fim de compreender o que viria a ser a condição transcendental de todos os fenômenos possíveis. Por transcendental, entende-se aquilo que possibilita que algo se dê ou que fornece as bases para a constituição da experiência. A via de acesso à essa dimensão constitutiva da experiência seria dada por uma orientação específica, distinta daquela encontrada tanto na vida cotidiana quanto nas ciências naturais. Alcançar o fundamento absoluto que torna possível todo fenômeno requer, na concepção husserliana, a adoção de um método capaz de purificar o olhar do que não é essencial e realizar um retorno à coisa mesma (HUSSERL, 2006).

Husserl (2006) faz, desse modo, uma distinção entre duas formas de se orientar em relação aos fenômenos. A primeira forma é denominada de atitude natural e diz respeito a compreender a realidade a partir de nossas visões, posições e concepções prévias, tomando como óbvias e naturais as significações que o mundo nos oferece. O segundo tipo de orientação, que pode ser denominada como reflexiva,

fenomenológica ou transcendental, é aquela na qual colocamos fora de circuito ou entre parênteses nossos juízos prévios, permitindo que permaneça diante de nós apenas o fenômeno tal qual se mostra a partir de si mesmo. A fenomenologia, nesse sentido, consiste em uma orientação, trata-se de um método capaz de fazer desvelar-se diante de nós o fenômeno entendido como aquilo que se mostra tal como se mostra a partir de si mesmo.

O ato pelo qual colocamos fora de circuito nossos preconceitos prévios a fim de nos ater à manifestação em si mesma é denominada como “suspensão fenomenológica” e o ato pelo qual, feita a suspensão, retornamos nosso olhar àquilo que se dá em sua essência é o que se denomina como ‘redução eidética’. A suspensão fenomenológica é um aprofundamento da dúvida metódica que foi realizada por René Descartes (1596-1650), que por meio da dúvida metódica procedeu de modo a colocar entre parênteses as crenças ingênuas sobre a realidade, incluindo a própria tese da existência do mundo externo, a fim de encontrar um fundamento que não pudesse ser colocado em questionamento (DESCARTES, 2000). A dúvida cartesiana leva-nos, dessa forma, à consciência pura, abstraída de todo conteúdo empírico, e dimensão na qual se dão nossas ideias. A redução eidética ocupa-se justamente dessas idealidades da consciência pura, sem levar em conta os fatos empíricos, cuja concretude não pertence à orientação fenomenológica (HUSSERL, 2001).

Para Husserl (2001), no entanto, o método cartesiano falha ao tomar a consciência como uma subjetividade fechada e substancial, justamente porque a suspensão por Descartes realizada não foi completa. A afirmação “penso, logo existo” (DESCARTES, 2001, p.38) no qual o pensar é entendido como atividade de uma coisa pensante, revela

como há pressupostos que não foram colocados em dúvida pela suspensão cartesiana. Essas pressuposições inquestionáveis fazem com que Descartes cometa o erro de pensar a consciência como algo que diz respeito a um sujeito encapsulado, que poderia ser isolado de todo mundo e pensado abstraído de seu próprio corpo, que passa a ser visto como pertencente à esfera duvidosa das coisas extensas. Há, pois, uma consciência substancializada, capaz de ser pensada como completamente isolada em si mesma.

A superação dessa concepção, do ponto de vista fenomenológico, passa pela compreensão de que a consciência é inerentemente intencional. A intencionalidade é um conceito que Husserl herda do psicólogo e filósofo Franz Brentano (1838-1917), para quem os atos psíquicos são intencionais na acepção de que se direcionam aos conteúdos representacionais inclusos na consciência (FILHO, 2013). Husserl busca ampliar a noção de intencionalidade a fim de libertá-la de todo representativismo, a partir do entendimento de que os correlatos intencionais da consciência não são representações no modo de cópias ideais de objetos empíricos, mas fenômenos que se apresentam de modo imediato à consciência. Dizer que a consciência é intencional, no pensamento husserliano, quer dizer que toda consciência é consciência de alguma coisa que transcende a ela mesma, que a consciência está sempre se exteriorizando para além de si, se ultrapassando, sendo ela mesmo esse ato de ultrapassamento (GOTO, 2014).

Se a consciência é um ultrapassamento em direção aos seus correlatos intencionais, então a consciência não é uma substância, não é um substantivo, mas um verbo, um movimento. Esse movimento, no entanto, tem justamente a característica de não estar nunca em si

mesmo, de modo que só se realiza na medida em que está lá fora, quando já não há mais um dentro, mas uma pura exterioridade na qual se efetiva todo direcionar da consciência. Esse movimento intencional é a marca da consciência de tal modo que ela nunca pode ser pensada como algo que subsiste em si, ela encontra-se sempre em uma correlação com seus objetos. Essa correlação, na medida em que é originária e fundamental, é denominada por Husserl como *a priori* da correlação intencional (GOTO, 2014).

A priori, a correlação intencional significa que a consciência e o mundo mantêm uma relação de reciprocidade na qual um não existe sem o outro, de modo que ambos surgem simultaneamente e de modo codependente. Não há consciência sem mundo, nem mundo sem consciência. Se não houvesse consciência, não poderia haver o mundo enquanto totalidade constituída de significado. É a subjetividade que constitui o mundo objetivo, fornecendo as condições transcendentais necessárias para sua efetivação. Do mesmo modo, não pode haver consciência sem mundo, pois, visto que o sujeito não é uma coisa encapsulada, sua consciência só se dá na medida em que se direciona aos seus correlatos, os quais constituem seu mundo (HUSSERL, 1986).

Em Husserl, é preciso que se realize um retorno à essa dimensão correlativa da consciência em sua pureza apriorística, o que é denominado por ele como redução transcendental ou redução fenomenológica propriamente dita. Isso permite a chamada análise noético-noemática, a qual consiste em descrever de modo rigoroso a correlação entre os atos de consciência (*noesis*) e os objetos visados por esses atos (*noemas*). Os atos noéticos podem aparecer nas formas do ver, pensar, imaginar, lembrar e, assim por diante, enquanto os noemas consistem, subsequentemente, no visto, pensado, imaginado, lembrado

etc. É a partir dessa correlação originária e apriorística que a consciência intencional constitui mundo, o horizonte de manifestação de todo fenômeno possível. Isso quer dizer que é o ato noético em sua intencionalidade que deve ser entendido como a condição transcendental de possibilidade para que qualquer fenômeno, seja qual for sua natureza, possa se dar (GOTO, 2014).

2. A CRÍTICA DE MICHEL HENRY A HUSSERL

Michel Henry (1973) critica a fenomenologia de Husserl por entender que o filósofo alemão cai em três problemas principais, a saber, o monismo ontológico, o dogma da intencionalidade e a desvalorização do hilético. O monismo ontológico consiste, na definição henriana, no preconceito de reduzir toda a dimensão da fenomenalidade ao horizonte do mundo. Esse preconceito perpassa, para o fenomenólogo francês, toda a história do pensamento ocidental, determinando os limites e a direção de toda reflexão. Há dois conceitos fundamentais que constituem o monismo ontológico, o primeiro consiste na noção de distância fenomenológica, segundo o qual há sempre um espaço que separa o ato que põe a descoberto os fenômenos e o conteúdo fenomênico que é posto por esse ato. O segundo é o de alienação, segundo o qual, uma essência, a fim de se fazer presença, precisa alienar-se de si mesma, tornando-se outra em relação a si mesma, de modo que essência e existência se dão numa relação de não coincidência.

Já o dogma da intencionalidade diz respeito à tese de que toda consciência é intencional, envolvendo sempre um ultrapassamento para além de si mesma, um movimento de exteriorização. Isso quer

dizer que a consciência é pensada como algo transcendente, na qual a interioridade desaparece em nome de uma exterioridade radical. O dogma da intencionalidade, em Husserl, se relaciona com as teses do monismo ontológico, na medida em que uma consciência intencional é aquela que sempre se encontra distante de si mesma, precisando sair de si mesma para atingir o objeto que se posiciona para além dela. Ademais, uma consciência intencional é aquela que se aliena de si mesma, pois só pode encontrar sua realização em algo que não é mais ela mesma, que não coincide mais consigo mesma (HENRY, 1973).

Em relação à desvalorização do hilético, ela se relaciona a uma supervalorização do noético. Para entender isso, é preciso ter em mente a distinção fenomenológica entre duas camadas da experiência, a primeira diz respeito à dimensão noética, isto é, relativa aos atos vazios de consciência (pensar, imaginar, lembrar etc.) e a matéria hilética, que consiste na camada qualitativa, afetiva, impressional e sensitiva da experiência (sentir, experienciar, afetar-se). Enquanto Husserl considera a *noesis* intencional como a condição transcendental da experiência, Henry entende que a verdadeira dimensão transcendental é impressional, a condição de possibilidade da experiência é, na fenomenologia henriana, a própria experiência. Nada antecede a experiência, é na verdade a experiência que a tudo precede, que a tudo constitui e que a tudo fundamenta. Trata-se, pois, de uma afetividade transcendental (O'SULLIVAN, 2006).

A afetividade transcendental, na fenomenologia henriana, é a vida, o movimento pelo qual a matéria impressional afeta a si mesma, jamais escapando-se de si mesma, estando sempre aderida a si, ali onde não há nenhuma distância fenomenológica, nenhuma exterioridade, nada que seja transcendente, mas um fluxo experiencial afetivo puro. O estudo

dessa dimensão é o que o filósofo denomina como uma “fenomenologia da vida”. A vida é uma interioridade radical, completamente imanente e é nele que tudo e todos vivem. Na medida em que a vida se afeta a si mesma ela requer, consubstancial a si, um si-mesmo, uma ipseidade singular originária, a qual também pode ser denominada como “ego primordial”. Esse ego primordial é consciente de si, mas não no sentido de uma consciência noética intencional, mas sim de uma vida afetiva não-intencional que não se desconhece. É a partir do arquétipo da geração desse ego primordial que todos os demais egos individuais são gerados por essa mesma vida absoluta, de tal forma que, embora haja muitos viventes, há somente uma única vida (HENRY, 2014).

Contrapondo-se ao monismo ontológico, Henry propõe o dualismo fenomenológico, que consiste na tese de que há duas formas distintas de manifestação, a do mundo e a da vida. A manifestação segundo o mundo, na medida em que presentifica um conteúdo que difere do ato, é marcada pela impotência ontológica de fundo, pela indiferença e pela exterioridade radical. A impotência ontológica de fundo consiste no fato de que o aparecimento do mundo não possui qualquer poder de trazer à existência o que se mostra em seu horizonte. A indiferença se refere a característica da clareira do mundo em iluminar o que se mostra sem fazer qualquer acepção, lançando sua luz sobre todas as coisas em uma neutralidade assustadora. A exterioridade radical, por sua vez, revela como a distância fenomenológica e a alienação do mundo faz tudo se mostrar em uma estrutura temporal que a tudo revela pela vinda do Fora da Diferença (HENRY, 2014).

Já o que se mostra segundo a vida, carrega o poder absoluto capaz de doar o ser de tudo o que nela se engendra. Esse poder é marcado por uma verdade que não pode mentir, que jamais deixa intrometer-se em

si qualquer dúvida ou ceticismo. Na medida em que a vida está sempre aderida a si, a verdade que se dá em sua interioridade não pode jamais deixar de corresponder-se a si, mesmo porque nenhuma correspondência entre enunciação e objeto ou intelecto e coisa pode surgir em seu seio. A aderência perfeita e inextricável da afetividade transcendental em relação ao seu próprio movimento é tal que ela é sua própria atestação, uma auto evidência originária que constitui sua própria prova (HENRY, 2015).

Em resposta ao dogma da intencionalidade, Henry propõe o movimento não-intencional da vida, uma interioridade que precede e fundamenta a intencionalidade transcendente. A vida se constitui em um meio absoluto que afasta todo ultrapassamento rumo ao ser transcendente. É uma orientação original que se funda a si mesma em uma autofundação. Só pode haver uma consciência intencional porque a vida engendra a autoconsciência (*self-awareness*), que nada mais é do que o ato pelo qual a afetividade fundamental aparece a si mesma em uma transparência absoluta. Tal compreensão nos coloca diante de uma vida que precede a representação, na medida em que na afetividade originária não pode ter lugar nenhuma duplicação entre o em-si e sua representação presentificada. Que a vida seja não-intencional, isto quer dizer que na vida não pode haver qualquer reversão da consciência da atitude natural em direção à consciência fenomenológica da atitude reflexiva, de modo que a automanifestação pura exclui toda representação (O'SULLIVAN, 2006).

Por fim, em oposição à desvalorização husserliana do hilético, Henry propõe uma fenomenologia material. A fenomenologia material é aquela que considera a matéria impressional da subjetividade como o único elemento capaz de fornecer o conteúdo dos atos intencionais, de

tal forma que a camada noética dos fenômenos é constituída e fundada pela dimensão hilética. A verdadeira fenomenologia transcendental, do ponto de vista henriano, é aquela que toma o elemento impressional como a condição *a priori* de possibilidade de qualquer experiência. Há, pois, um primado da fenomenologia hilética sobre a fenomenologia noética, isto é, um privilégio da afetividade originária sobre a consciência intencional. O estatuto ontológico do conteúdo afetivo, portanto, não pode ser o de um mero dado sensível da percepção, mas deve constituir a doação mesma de toda realidade possível (FURTADO, 2016)

3. O CORPO NA FENOMENOLOGIA DE MICHEL HENRY

A fenomenologia da vida significa que a afetividade transcendental é o que há de mais originário. No entanto, de acordo com o fenomenólogo, a vida subjetiva precisa ser pensada, conforme o filósofo, em um corpo. Tradicionalmente, o corpo é pensado como um objeto do mundo, em oposição ao domínio da subjetividade. A corporeidade é vista como aquilo que é transcendente, e o subjetivo como aquilo que é imanente. Daí que na visão clássica, corpo, como objeto do mundo e mente, como dimensão da subjetividade, são separados fazendo surgir dificuldades como o chamado “problema mente-corpo”, isto é, o problema de como a mente que é imaterial pode interagir com um corpo material. Henry considera essa dificuldade um pseudoproblema, pois ela não se baseia em uma compreensão da corporeidade à luz de ontologia da vida bem estabelecida (HENRY, 2012b)

Henry (2014) tece duras críticas a qualquer perspectiva que pense o corpo, em seu estatuto próprio, como um objeto do mundo. Nisso ele

se opõe ao dualismo cartesiano que separa o corpo da mente e que entende o corpo como uma substância extensa de natureza diferente da substância pensante. Ele também se opõe veementemente ao pensamento galileano e científico, que reconhece a existência apenas do corpo objetivo e físico percebido em seu deslocamento exterior. O fenomenólogo francês considera que se apenas existe o corpo físico, então o mundo é vazio, pois toda característica impressional do mundo é dada pela afetividade. Processos materiais não podem sentir, logo, num mundo onde só existem objetos físicos, nenhum som pode ser ouvido, nenhum cheiro pode ser cheirado, nenhuma cor pode ser vista e nenhum gosto pode ser degustado. Eis, porque, o fenomenólogo francês considera o mundo da ciência uma barbárie, em que a vida é substituída, de um lado por idealidades geométricas e, por outro, por um racionalismo tecnológico (HENRY, 2012a).

A fenomenologia henriana entende que a natureza própria do corpo só pode ser compreendida a partir de uma ontologia da vida. É na esfera de imanência radical que se opera todo movimento vivo, de modo que os movimentos do corpo e todas as afetações que tocam o nosso ser, não podem ser pensados como originariamente pertencentes ao ser transcendente da exterioridade radical do mundo. Um amontoado de átomos não sente e não têm qualquer poder de colocar a vida em movimento. É por isso que, de modo algum, pode-se encontrar o sentido originário de nossa corporeidade em processos fisiológicos cegos. Em um corpo físico e objetivo nenhuma vida pode se dar, porque no mundo nenhuma vida é possível. Na esfera do ser transcendente, esvaziada de todo caráter impressional, não resta senão a matéria inerte, destituída de toda vitalidade (HENRY, 2012b).

Todas as nossas sensações e movimentos devem, pois, ser remetidos a um outro corpo, não mais um corpo objetivo, mas um corpo subjetivo. O corpo subjetivo se aproxima do que posteriormente o filósofo denominou como a “carne impressional” na qual se realizam todos os nossos poderes. Essa carne nada tem de transcendente, nada tem a ver com a matéria inerte da biologia e nada possui de extensa. É que o corpo originário pertence à subjetividade, à esfera de imanência radical da vida. Trata-se de um corpo transcendental que possui estatuto ontológico idêntico ao da subjetividade transcendental, que se identifica com a vida egóica. Nosso corpo não é outra coisa senão o nosso ego em posse de seus múltiplos poderes e movimentos. Todo poder que a nossa carne dispõe, ela o recebe da vida. Se o corpo pode se mover, não é porque um conjunto de processos fisiológicos coloca-o em movimento, mas sim que a vida absoluta é a potência que gera a nossa carne e dá a ela toda capacidade de efetivar seus movimentos (HENRY, 2014).

Nesse sentido, em relação ao nosso corpo, não devemos dizer “eu tenho um corpo”, pois isso significaria que nos encontramos de posse de um objeto transcendente, estranho à nossa vida originária. “Eu não tenho um corpo, eu sou meu corpo”, é a afirmação autêntica a que nos conduz a fenomenologia henriana. Isso quer dizer que “meu corpo” não pertence ao mundo dos objetos, mas sim da subjetividade. Ele se identifica com o ego e é tão auto evidente quanto o cogito. O corpo não é empírico, mas transcendental, ele é a condição de possibilidade de toda experiência. Sem corpo, não há vida, não há pensamento. O ego não poderia dizer “penso, logo existo”, se antes o ego não fosse um corpo. O corpo é o eu mesmo, igual ao ego, idêntico ao “meu eu” (HENRY, 2012b).

Eis a razão pela qual a problema mente e corpo é, a luz da ontologia henriana, um falso problema. É que nosso corpo não é estranho à natureza de nossa consciência e de nossa mente, mas é, ele mesmo, uma modalidade da vida mental e consciente. Longe de ser um corpo físico visível à maneira dos objetos transcendentais que povoam o mundo, a corporeidade originária é invisível, local de nossa experiência subjetiva e qualitativa e de nosso saber absoluto sobre o nosso próprio movimento. O corpo vivo é essencialmente a estrutura transcendental de nossa experiência, não se trata de um instrumento do ego ou de um meio intermediário de relação entre nosso ego e o mundo, é, ao contrário, nosso próprio ego. O corpo pertence, pois, à esfera de absoluta imanência da subjetividade, e não à exterioridade do mundo físico (HENRY, 2012b).

4. O CORPO EM MICHEL HENRY E A ONTOLOGIA BIRANIANA

A compreensão henriana da corporeidade é inspirada na ontologia de Maine de Biran (1766 – 1844). Essa ontologia surge em contraposição à psicologia de Étienne Condillac (1714-1780), para quem a consciência tem seu conteúdo a partir de uma transformação passiva das sensações. A corporeidade aparece, nessa psicologia, como uma ocasião para as sensações, de modo a se apresentar enquanto uma perspectiva ocasionalista. Condillac entende que, visto ser a mente imaterial, ela não pode receber seus conteúdos a partir dos sentidos do corpo físico, de onde se segue que nenhum estímulo que afete o corpo poderia passar para a mente (CONDILLAC, 2012).

O corpo aparece, assim, como de uma natureza estranha a da alma, de onde se segue o problema de como seria possível uma consciência do

próprio corpo. Para solucionar essa questão, Condillac (1933) propõe a tese de que temos consciência de nossa corporeidade por meio da ação motora, de modo que esse conhecimento de nosso corpo exterior se origina das sensações, mas não dos sentidos. A verdadeira sede das sensações é a alma, é ela que mais propriamente sente, não os órgãos corpóreos: “A alma sendo distinta e diferente do corpo, este último pode ser apenas a causa ocasional do que parece produzir-se no primeiro. Disto devemos concluir que nossos sentidos são apenas a causa ocasional de nosso conhecimento” (CONDILLAC, 2012, p.13, *tradução minha*).

A partir daqui, podemos pensar no experimento mental conhecido como “estátua de Condillac”. Começamos por imaginar uma estátua que, a princípio é inanimada, ela não possui ainda estados mentais ou consciência. No entanto, suponhamos que essa estátua tenha sua primeira sensação, uma sensação olfativa. Cheiros passam a ser experimentados por ela e, a partir disso, são inscritos nessa estátua certos registros olfativos. Existem, no entanto, cheiros que essa estátua experimenta que são agradáveis enquanto outros são desagradáveis. A estátua, então, a partir da habilidade de experimentar sensações olfativas, passa a ter a capacidade de fazer juízos de valor em relação à agradabilidade ou não dessas sensações. Na medida em que realiza os registros olfativos dessas sensações, a estátua também adquire memória, podendo armazenar esses cheiros e recuperá-los através da lembrança. Essa analogia serve para mostrar que as habilidades mentais, como a capacidade de fazer juízos e a memória, surgem como transformação das sensações (CONDILLAC, 1993).

O experimento mental da estátua de Condillac e suas reflexões sobre o corpo são o contexto por meio do qual Maine de Biran formula

suas principais teses. Biran considera que o corpo só pode ser adequadamente compreendido quando se leva em conta uma descrição da experiência que o ego faz de si próprio. Essa experiência relaciona-se com o sentimento de interioridade, que surge a partir do esforço motor voluntário. Esse esforço motor se realiza desdobrando-se e exercendo um movimento de investimento que se choca com a borda de um termo transcendente resistente. Há um processo ativo que emana do ego e que, fazendo força motora contínua, esbarra na borda de um limite que se torna alvo do trajeto do esforço. O termo transcendente de resistência é o do corpo orgânico e é quando a força motora esbarra no contínuo resistente que o ego chega à consciência de si mesmo (BIRAN, 2001).

A estátua de Condillac, portanto, nada poderia experienciar se não fosse habitada por uma vida interior, por um ego de onde promana toda sua habilidade de ser afetada pelos estímulos do mundo. Michel Henry (2012b) observa que essa estátua só seria capaz de sentir se nela houvesse uma afetividade em sua interioridade. Essa constatação faz com que Maine de Biran seja levado a compreender a importância de uma ontologia do ego para uma correta compreensão da corporeidade: “a crítica da teoria de Condillac do conhecimento de nosso próprio corpo constitui, para Maine de Biran, nova ocasião para formular suas teses fundamentais” (HENRY, 2012b, p.77).

A consciência de si mesmo, resultante da percepção do toque do esforço motor no termo transcendente de resistência, é denominada na ontologia biraniana como uma apercepção interna de caráter imediato (BIRAN, 2001). Isso significa que a consciência de si é um sentimento de si mesmo inexoravelmente ligado ao corpo orgânico. Daí que a consciência é inseparável do órgão que resiste ao movimento. O esforço

motor só pode conter realidade na medida em que emana do ego, a fonte de toda potencialidade de onde o movimento tira sua capacidade de colocar a si mesmo em moção. O corpo e o ego estão, portanto, em unidade, não são duas instâncias de natureza diferente como no ocasionalismo de Condillac (OLIVEIRA, 2018).

Tudo que pertence ao ego, pertence também ao seu corpo, nada pode se dar sem que se dê como tendo seu solo fundamental na corporeidade. Nenhuma ideia, nenhuma tomada de consciência, nenhuma representação mental pode acontecer sem o corpo. As faculdades mentais não são meras transformações passivas das sensações, nem são os órgãos sensoriais simplesmente causa ocasional do que se desdobra na mente. Ao contrário, o fundamento originário de toda experiência é o corpo. Se o homem pensa, ele o pensa por meio do corpo, toda a vida mental se desenrola como atividade de um ego encarnado, mais propriamente, de um ego que é, antes de tudo, corpo e um corpo que é, em sua natureza mais profunda, o próprio ego. Isso significa que o corpo não pertence ao domínio dos objetos, mas à dimensão subjetiva de nosso ego (UMBELINO, 2007).

É a partir da compreensão de corpo encontrado na ontologia de Maine de Biran, que Michel Henry (2012b) descobre o que é, para ele, uma compreensão da corporeidade em conformidade com a fenomenologia da vida. A fim de trabalhar essa questão o fenomenólogo francês apresenta primeiramente alguns conceitos básicos presentes na compreensão biraniana do corpo. Entre esses conceitos estão aqueles relativos à “dedução transcendental das categorias”. O termo “categorias” refere-se a certas ideias fundamentais para a análise, sendo elas: “força”, “causa”, “substância”, “unidade”, “identidade”, “pessoa” e “liberdade”. Essas categorias são apriorísticas, no sentido de

serem condições de possibilidade de toda experiência. Trata-se, no entanto, não de idealidades abstratas, mas de categorias concretas que repousam na imanência absoluta da vida.

O entendimento dessas categorias é dado em um contexto de crítica tanto ao empirismo quanto ao racionalismo. De um lado se critica o empirismo que desconhece a imanência da vida ao afirmar tão somente o domínio ontológico dos fenômenos naturais. Por outro lado, o racionalismo é criticado por pensar as categorias *a priori* como ideias inatas que precedem a experiência. O racionalismo se equivoca por não compreender que a condição de possibilidade da própria experiência só pode ser a experiência mesma. A dedução das categorias operada por Biran (2001) parte do princípio de que sem a vida subjetiva, a experiência do mundo se torna impossível. As categorias transcendentais precisam ser entendidas, pois, em articulação com uma ontologia da subjetividade que postula como fundamental o conhecimento imediato que o ego tem de si mesmo. Isso significa que as categorias não devem ser pensadas como ideias da razão ou do entendimento como ocorre em Kant (2001), mas como categorias imanentes à experiência concreta que o ego faz de si (HENRY, 2012b).

Daí que a dedução transcendental das categorias se relaciona com uma “teoria do ego”. Biran (2001) pensa o ego no interior de uma identificação entre o ser do ego e o ser da subjetividade. O ego é a subjetividade e, por isso, encontra-se desde já em oposição ao mundo. Enquanto o ser do mundo é o ser transcendente, o ser do ego é a imanência radical. Identificado com a subjetividade, o ego deixa de ser entendido como uma instância constituída, para ser compreendido como aquilo que constitui tudo o mais. O ego não é transcendente, mas transcendental. Por transcendente entende-se o que é do domínio da

exterioridade e por transcendental aquilo que é a condição de possibilidade de toda experiência. O ego é o fundamento originário, sem ele não há conhecimento nem mundo. O ego biraniano não é, entretanto, um “eu penso”, mas um “eu posso”, ele é a faculdade que possibilita a tudo o mais, incluindo o próprio pensar (HENRY, 2012b).

Em relação à teoria biraniana do ego, o corpo é tratado, não mais como um objeto do mundo, mas como o meio pelo qual a vida experimenta a si mesma enquanto ego transcendental. De acordo com o fenomenólogo francês, o ego transcendental é a condição de possibilidade de toda experiência, pois consiste na ipseidade originária na qual a vida afeta a si mesma em uma auto aderência radical. O corpo não é um agregado psicofísico, não consiste em átomos ou em matéria biológica, ele é, ao contrário, da mesma natureza que a subjetividade. O corpo do ego não é o corpo físico, mas uma corporeidade originária que se constitui enquanto o movimento da própria experiência (HENRY, 2012b)

Michel Henry (2012b) sintetiza o que podem ser chamados de conceitos principais da ontologia de Maine de Biran, conceitos que o fenomenólogo francês toma também como seus. Esses conceitos são os de: (i) *conhecimento exterior*: é aquele que se dá de forma indireta e mediata, como é o caso do conhecimento do corpo objetivo a partir de seu deslocamento observado na exterioridade do mundo; (ii) *conhecimento reflexivo*: trata-se, ao contrário do que o nome pode sugerir, de um conhecimento imediato caracterizado pela percepção direta do movimento do corpo subjetivo; (iii) *apercepção imediata interna*: consiste em uma intuição que se mostra a nós como uma experiência interna transcendental, isto é, aquela que se coloca como

condição de possibilidade de toda experiência possível, estando associada, pois, com o corpo transcendental.

A partir disso, seria possível distinguir diferentes sentidos em que se pode falar de “corpo”. Uma primeira distinção fundamental é entre o corpo objetivo, aquele que se observa de fora e que se apresenta como um objeto do mundo e o corpo subjetivo, que é o corpo vivo da experiência que o ego faz de si mesmo. No entanto, uma distinção mais completa inclui, entre o corpo objetivo e o subjetivo, o corpo orgânico, o “*missing-link*” entre nossa corporeidade originária e nossa corporeidade exteriormente percebida. O corpo orgânico é aquele que já consideramos como o contínuo resistente do esforço motor. Ele é um sistema integrado de órgãos que diz respeito ao conjunto de termos em relação ao qual o movimento que emana do ego esbarra (HENRY, 2012b).

Outra forma de distinguir os diferentes sentidos de corpo é considerar as distinções entre o corpo biológico, o corpo vivo e o corpo humano. O corpo biológico é aquele constituído por meio de determinações científicas. Aqui é importante entender que na compreensão henriana, o corpo biológico não é um dado orgânico puro, mas é efeito de uma constituição. O corpo biológico é efeito de uma construção na qual se sedimentam e se naturalizam determinadas significações substantivadas: “o corpo da biologia é de certo modo objeto cultural. Ele é, a esse título, essencialmente histórico” (HENRY, 2012b, p.13). O corpo da biologia, no entanto, à medida que pertence ao mundo, é um corpo sem vida: “não há nenhuma vida na biologia” (HENRY, 2018, p.95). O corpo vivo, ao contrário do biológico, é aquele que carrega a possibilidade da experiência viva. No entanto, há um corpo vivo cujas características diferem daquela dos corpos vivos em geral, trata-se do corpo humano (HENRY, 2012b).

Toda essa distinção de corpos pode parecer estranha para nós. Não seria melhor falar em diferentes aspectos de uma mesma corporeidade? Por exemplo, se considerar a distinção entre o corpo objetivo e o corpo subjetivo do humano, não seria mais adequado dizer que estamos falando de um mesmo corpo que se distingue por ser experienciado de maneira interna em primeira pessoa (corpo subjetivo) e de maneira externa em terceira pessoa (corpo objetivo). Ou, de outra forma, por que não dizer que temos o mesmo corpo que se apresenta, tanto como um corpo físico percebido pela observação exterior, quanto como corpo vivido pelo sujeito na experiência que ele faz de si mesmo? Michel Henry se opõe a essa visão porque entende que ela não leva a sério o princípio fenomenológico de que ser é aparecer. Sendo assim, se há diferentes modalidades de aparecimento da corporeidade é porque há, de fato, corpos diversos. Caso contrário, estaríamos dizendo, contra a fenomenologia, que há primeiro uma substância corpórea que antecede os corpos aparentes:

A fenomenologia, no entanto, não pode apresentar uma solução tão ilusória, pois ela reduz o ser ao seu aparecer, porque para ela, não há nada além dos fenômenos, nada por trás das diferentes manifestações que nos são dadas, e se reduzem a dois tipos essenciais, cuja estrutura ontológica estudamos. A fenomenologia não é uma teoria das aparências, teoria que deixaria para trás o ser real das coisas (HENRY, 2012b, p.148).

O corpo físico e o corpo orgânico pertencem ao transcendente, enquanto o corpo subjetivo pertence à imanência radical. Daí que se pode distinguir entre o corpo objetivo transcendente (que inclui o corpo físico e o corpo orgânico) e o corpo subjetivo imanente. É importante ter em mente que a vida absoluta enquanto experimenta a si mesma pertence ao domínio no qual não há exterioridade, mas uma imanência

radical pura. Quando se interpõe uma diferença entre a experiência e o experienciado como aquela entre o sujeito e o objeto, se abre um outro campo de manifestação absolutamente diferente desse que é o da vida. A abertura de um segundo horizonte no qual há exterioridade é o campo do mundo, trata-se, pois, do corpo mundano. A dualidade dos corpos precisa ser pensada, pois, dentro da compreensão de que há dois domínios distintos de manifestação, o da vida imanente e o do mundo transcendente (HENRY, 1973).

É fundamental, pois, entender que há dois modos radicalmente distintos de manifestação e, por isso, há uma dualidade na corporeidade. De um lado, há a manifestação da própria manifestação e a manifestação de algo que se manifesta como distinto do manifestar. Há, pois, uma manifestação originária e essa é a essência da manifestação, que é aquela na qual não há uma distância entre a dação e aquilo que se dá. E há, por outro lado, uma segunda forma de manifestação que é aquela na qual se pode distinguir o conteúdo da manifestação (o ente) e a manifestação propriamente dita (o ser). Desse modo, existe um corpo próprio que se revela na vida originária em que o manifestar e o manifestado são o mesmo, enquanto há um corpo posto na exterioridade como conteúdo de uma manifestação em relação a qual ele é transcendente (HENRY, 1973).

Há, destarte, uma dualidade de modos de fenomenalização e, nesse caso, aquilo que é da subjetividade pertence ao campo da imanência e aquilo que é físico pertence ao campo do transcendente. Na medida em que a vida experimenta a si mesma no ego primordial, ela não precisa de nada da exterioridade para conhecer a si mesma e ter sensações. A vida pertence ao campo de manifestação da imanência radical o que significa que por definição ela não depende de nada da exterioridade,

porque ela se encontra aderida a si mesma. O copo pertencente a essa experiência de aderência radical também é denominado por Henry (2014) como “carne”, assim, pode-se distinguir entre o corpo físico objetivo e a carne (o corpo subjetivo).

5. O CORPO SUBJETIVO ENQUANTO CARNE NA FENOMENOLOGIA DE HENRY

A ideia de uma distinção entre o corpo objetivo (corpo físico) e a carne (corpo subjetivo) já encontra suas raízes em outros autores da tradição fenomenológica. Edmund Husserl, pai da fenomenologia, cuja noção de consciência já consideramos, fazia uma distinção entre o corpo empírico (*korper*) e o corpo vivo (*leib*). Este último seria aquele considerado a partir das experiências sensíveis, sendo o lugar em que o ego vive, enquanto o corpo empírico é aquele que se apresenta como uma coisa física qualquer. O corpo vivo pode também ser denominado como corpo próprio (HUSSERL, 2001).

Essa distinção também foi desenvolvida pelo fenomenólogo francês Maurice Merleau Ponty (1908 – 1961), segundo o qual se pode falar do corpo próprio não-objetivo enquanto carne. Segundo ele, a filosofia ao pensar o corpo precisa evitar tanto uma visão intelectualista que pensa o corpo como mera representação, quanto uma visão objetivista que concebe o corpo como algo mecânico. Para ele, não se pode reduzir o corpo próprio ao corpo objetivo. Ele pontua, ainda, que o corpo próprio é um corpo invisível dado que pertence à esfera da subjetividade. O corpo próprio “não é nem tangível, nem visível na medida em que é aquilo que vê e aquilo que toca” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.136).

Michel Henry critica a filosofia tradicional e as ciências por terem ignorado o corpo próprio (carne), ao se concentrarem apenas no estudo do corpo físico. Esse erro foi cometido por Descartes (2000), por exemplo, ao considerar o corpo como “coisa extensa” em oposição ao ego que seria uma “coisa pensante”. A ciência, por outro lado, trabalha somente com o corpo físico, a exemplo do corpo biológico, reduzindo a corporeidade a uma matéria inerte ou mero conjunto de átomos e células. Uma consideração física ou biológica do corpo apenas exclui a dimensão qualitativa e subjetiva da corporeidade, dimensão que é irredutível às propriedades psicofísicas. Seria necessário, pois, voltar-se para um corpo que foi esquecido e desprezado, mas que sempre esteve presente em nossa experiência: a carne (HENRY, 2014).

O corpo físico, o único que teve sua existência considerada na tradição, é justamente a dimensão destituída de experiência. Ele é, em si mesmo, uma matéria inerte, sem vida, sem experiência e, mais propriamente, completamente impotente e irreal em si mesmo. Mas só pode haver um corpo físico sob a condição de um corpo transcendental, que é o corpo próprio. O corpo próprio, ou carne, é a condição de possibilidade para que haja algo como uma realidade física. A carne, por outro lado, não pode ser constituída porque ela é justamente o fundamento originário e a condição primeira de base de toda a realidade. O corpo próprio nunca pode ser um corpo constituído, porque ele é absoluto, originário e o fundamento primeiro (HENRY, 1973).

O problema da ciência, para Henry (2012a), é que ela justamente exclui a vivência. Se considerarmos apenas o físico, há apenas uma interação entre moléculas orgânicas. Mas toda experiência no sentido da vivência, como sentir alegria ou sofrimento, só é possível porque esse corpo físico é habitado secretamente por um corpo não-físico que é a

sede de nossa afetividade, que é a carne que sente, que tem uma dimensão qualitativa, que sofre, que é capaz de experienciar tonalidades afetivas. No entanto, esse corpo que sente é o corpo originário e que recebe sua realidade e existência da vida absoluta. O corpo físico é um corpo constituído, enquanto o corpo originário é um corpo transcendental, à maneira da subjetividade transcendental e, por isso, anterior mesmo à dimensão de uma experiência de exterioridade.

Não precisamos ler a crítica henriana como uma espécie de anti-ciência, não se pode negar a importância da ciência nem é correto usar sua filosofia para defender o negacionismo científico. O que está em questão não é a ciência em si, mas a ideologia científica. Essa ideologia consiste em pensar que toda a realidade é esgotada pela ciência natural. Essa perspectiva se apresenta como um fisicalismo, a tese de que a realidade causal seria exaurida pelo mundo físico. Quando essa ideologia se impõe, todo o campo daquilo que não é físico nem pode ser objeto das ciências naturais, é desprezado. A ciência se impõe, então, como absoluta e totalizante. A ideologia do cientificismo significa a exclusão da subjetividade, da camada qualitativa da experiência que não pode ser reduzida ao físico (HENRY, 2012a).

Michel Henry não está negando o mundo físico, apenas pontuando que o mundo físico não teria vida se não houvesse a subjetividade para infundir nele uma dimensão qualitativa. Mesmo o mundo sensível só pode ser um mundo sensível se a vida conferir a esse mundo sensibilidade. Por exemplo, o mundo físico sem a vida não tem sons, não tem cheiro, não tem gostos, não tem cores, porque tudo isso só pode existir enquanto correlato da sensibilidade: “No universo da nova ciência, *nenhum som é possível*: jamais houve um som e jamais haverá” (HENRY, 2014, p.151).

O equívoco da ideologia científica, portanto, é que ela despreza a verdadeira vida, ela bane a realidade fundamental em nome de reduzir tudo ao mundo físico, ela coloca a fisicalidade como a realidade fundamental, quando a realidade fundamental é, na verdade, a vida. É o mundo físico que nessa visão fica como que surgindo do nada, não se explica qual o fundamento desse mundo, não se apresenta como esse horizonte que chamamos mundo recebe sua potência para existir. Quando se entende que há uma vida absoluta como realidade fundamental e originária então o mundo físico pode ter realidade, porque há um absoluto no qual a existência se fundamenta. O nosso corpo, nosso ego e todas as suas capacidades e potencialidades não surgem do nada, nem de algo frágil e contingente como o mundo físico, antes surgem da vida absoluta (HENRY, 2014).

O corpo físico da ciência sempre está em relação às coisas exteriores. Isso faz com que o corpo apareça como pertencente ao campo da manifestação do mundo da exterioridade, que para o fisicalismo esgota a realidade. Se toda experiência é reduzida a uma experiência de outra coisa e se toda consciência é pensada como marcada pela intencionalidade, cai-se no erro de pensar que toda experiência e ato de consciência é alienante, sempre marcada por uma diferença entre o ato noético e o conteúdo noemático, entre o experienciar e o experienciado. Henry (1973) está justamente opondo-se a essa tese, e propondo que toda experiência só pode se fundamentar em uma experiência originária que não tem um espaço de diferença entre o experienciar e o experienciado, uma experiência que seja experiência da própria experiência como uma auto evidência originária que elimina qualquer distância entre o ato de experienciar e o experienciado.

Para entender isso melhor, tomemos como exemplo a visão. Na concepção que só admite o corpo físico, a visão só vê aquilo que não é a própria visão, ela pode ver o copo diante da mesa, mas o olho não pode ver a si mesmo, a não ser o seu reflexo no espelho que já não é mais ele mesmo. Desse modo, sempre haverá, caso tudo se reduza ao mundo, uma distância, uma diferença entre o ver e o visto. O que Henry (1973) propõe, em oposição a isso, é que essa experiência de ver e visto só pode se dar se houver uma experiência mais fundamental em que nenhuma diferença e distância se interpõe entre o ver e o visto, na qual a experiência da visão experimenta a si mesma em uma imanência radical, aderida a si mesma. Eu só posso experimentar algo "lá fora" no mundo se antes eu tivesse feito, em minha carne, a experiência de minha própria experiência.

A carne é justamente o lugar de uma auto experiência, mas não uma experiência reflexiva, como se houvesse uma experiência e aí o ego precisasse de um movimento reflexivo para ter a experiência da própria experiência, trata-se, ao contrário, da experiência da própria experiência como aderência absoluta da experiência a si mesma. A carne é o lugar em que a mão que toca e a mão que é tocada são o mesmo, mas de uma maneira ainda mais radical do que em Merleau-Ponty, porque, na ontologia henriana, a carne está continuamente tocando a si mesma em um movimento absoluto de autoafetação. O corpo consiste na experiência da vida absoluta no tecido carnal de nosso ego. Esse ego é a própria carne. Essa carne, no entanto, só pode se dar sob o fundamento da carne de um ego primordial, aquele que é consubstancial à vida absoluta, o primeiro si-mesmo no qual a vida absoluta se experimenta. Assim, a vida absoluta se experimenta em uma arqui-carne, o corpo próprio do primeiro ego vivente (HENRY, 2014).

A carne tem um caráter transcendental, de tal forma que o fundamento originário não é uma dimensão de estruturas apriorísticas de uma subjetividade transcendental vazia de conteúdo como em Kant (2001), nem se encontra no originário um completo vazio e indeterminação de um nada como em Sartre (1997), mas a dimensão mais profunda do real é carnal, é marcada por um vivo conteúdo de experimentação. O que vem primeiro é a vida em uma carne. O mundo vivido não é constituído pela consciência intencional, não é fruto de um direcionamento noético, não se sustenta sobre as estruturas transcendentais de uma subjetividade pura e abstrata. O mundo é, na verdade, constituído pela carne, pela materialidade hilética da afetividade radical imanente (HENRY, 2012b).

A carne se expressa a si mesma em uma dimensão que nada tem a ver com o mundo físico. O tecido carnal nasce, na verdade, da própria vida, engendrado nela, um corpo que não possui uma natureza estranha à do ego, mas que extrai sua realidade da matéria fenomenológica da própria substância da vida absoluta. A carne é o lugar no qual a vida absoluta se singulariza em um ego, de modo que não há vida alguma que se dê fora do corpo. Toda vida se dá, na medida em que experimenta a si mesma, em uma carne patética (HENRY, 2014). Esclarecida a verdadeira natureza ontológica do corpo, o problema mente-corpo perde seu sentido:

O corpo objetivo, que é objeto de uma percepção exterior e pode constituir tema de uma pesquisa científica, é o único corpo conhecido pela tradição filosófica, e é essa concepção objetiva exclusiva que está na origem de tantos falsos problemas – especialmente o famoso problema da união entre alma e o corpo – como tantas teorias que se esforçam, em vão, aliás, por resolver. (HENRY, 2012b, pp. 163-164)

Se existe um dualismo, ele já não é mais entre mente e corpo, mas aquele que marca o fato de que há dois modos ontológicos fundamentais de manifestação, aquele da vida e o mundo. O que se mostra no mundo, como o corpo objetivo, já não é mais a vida e não diz mais respeito ao humano, mas sim à esfera do termo transcendente. Não há dualidade na natureza humana, não há uma contradição entre corpo e espírito, porque o homem não é filho do mundo, mas da vida. O dualismo, pois, em relação ao qual se apresenta a problemática da ação da mente sobre o corpo só pode ser admitido caso se esteja falando do dado fenomenológico puro de que há dois campos de manifestações fundamentalmente diferentes e que, se o movimento subjetivo pode ser de algum modo ser testemunhado em terceira pessoa como um deslocamento exterior de um corpo físico, é porque a experiência imanente do movimento esbarra no contínuo resistente, que é o termo do ser transcendente que impõe limite ao movimento (HENRY, 2012b).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo possibilitou uma compreensão da noção henriana de corpo à luz de sua fenomenologia da vida. As teses de Henry foram formuladas como uma superação das limitações da fenomenologia clássica e da filosofia tradicional do corpo. Enquanto os fenomenólogos clássicos herdaram os pressupostos do monismo ontológico, que reconhece apenas a consciência intencional e o ser transcendente como condições transcendentais da manifestação, a fenomenologia da vida de Henry nos convida a uma renovação da ontologia por meio do reconhecimento da esfera da imanência radical como local de

engendramento do ego consciente primordial e espaço no qual se desenrola os movimentos de nosso corpo.

A compreensão henriana de que o transcendental é fundamentalmente uma experiência afetiva encarnada afasta a fenomenologia do risco de se tornar uma filosofia abstrata. A fenomenologia clássica tendeu a ignorar a dimensão concreta e material dos sujeitos por entender que elas deveriam ser colocadas de lado pela suspensão da atitude natural, enquanto toda investigação, via redução eidética e transcendental, deveria se concentrar nas essências puras e nas estruturas apriorísticas da subjetividade. A subjetividade transcendental, compreendida como o domínio de vivências puras abstraídas de qualquer conteúdo empírico, tornou-se o alvo de descrição da fenomenologia. Isso se deu porque as estruturas da subjetividade transcendental foram compreendidas como as condições de possibilidade de toda experiência possível.

No entanto, a fenomenologia de Michel Henry nos convida a pensar na vida como encarnada e, antes de tudo, afetiva. Ela chama a nossa atenção para a importância de considerarmos os elementos impressionais na medida em que eles condicionam a nossa experiência de modo mais originário do que as estruturas apriorísticas de uma subjetividade abstrata. Somos, antes de tudo, carne, corpos que vivem, que sentem, que sofrem e que se alegram. A dimensão originária de nossa existência é a encarnação real na vida concreta, não somos como que um ser-aí abstrato sem corpo. O fundamento da ontologia não pode ser idealidades eidéticas sem referência a concretude de nossa práxis. Para a compreensão henriana, a fenomenologia só pode ser realmente uma filosofia transcendental quando tomar de forma radical a vida como o fundamento originário de nossa existência.

REFERÊNCIAS

- BIRAN, Maine de. *Essai sur les fondements de la psychologie*, F. C. T. Moore (éd.), Œuvres, Tomes VII-1 & 2, Paris, Vrin, 2001.
- CONDILLAC, Etienne Bonnot de. *Essay on the Origin of Human Knowledge*. Edited and translated by Hans Aarsleff. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- CONDILLAC, Étienne Bonnot. *Tratado das Sensações*. Tradução de Denise Bottmann. Campinas: Unicamp, 1993.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FILHO, Lauro de Matos Nunes. *Brentano e o conceito de objeto intencional: uma leitura paradigmática a partir de Twardowski*. Dissertação (mestrado) — Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2013.
- FURTADO, José Luiz (2016). A filosofia de Michel Henry: uma crítica fenomenológica da fenomenologia. *Revista Dissertatio de Filosofia*, 28, 231-249.
- GOTO, Tommy Akira. *Introdução à Psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus, 2014.
- HENRY, Michel. *A Barbárie*. Tradução: Luiz Paulo Rouanet São Paulo: É Realizações, 2012a.
- HENRY, Michel. Christianity: A phenomenological approach? *Journal of French and Francophone Philosophy*, v.26, n.2, pp.91-103, 2018.
- HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Tradução: Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HENRY, Michel. *Eu Sou a Verdade*. Tradução: Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora, 2015.
- HENRY, Michel. *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. Tradução: Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É realizações, 2012b.
- HENRY, Michel. *The essence of manifestation*. Translated by: Girard Etzkorn. Haia: Martinus Nijhof, 1973.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia*. – tradução Márcio Suzuki. – Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*. Tradução de Frank Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5a Edição. Trad.: Manuela Pinto e. Alexandrem Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção* (1945). (5ªed). São Paulo: Martins Fontes, 2006.

OLIVEIRA, André Renato de. O sentido íntimo: uma apresentação da filosofia de Maine de Biran. *Periagoge, UCB*, v.1, n. 1, 2018.

O'SULLIVAN, Michael. *Michel Henry: Incarnation, Barbarism and Belief: an introduction to the work of Michel Henry*. Bern: Peter Lang International Academic Publishers, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenologia*. 3. ed. Petropolis: Vozes, 1997.

UMBELINO, Luís Antônio Ferreira Correia. *Somatologia Subjectiva: a percepção de si e corpo em Maine de Biran*. Dissertação de Doutorado em Filosofia. Coimbra: Universidade de Letras de Coimbra, 2007.

6

MANIFESTAÇÕES LITERÁRIAS DO NIILISMO RUSSO NO SÉCULO XIX SOB UMA APRECIÇÃO FILOSÓFICA¹

*Diule Fideles*²

INTRODUÇÃO

*Chegamos a tal ponto que a "vida viva" autêntica é considerada por nós quase um trabalho, um emprego, e todos concordamos no íntimo que seguir os livros é melhor.*³

Dostoiévski

Configurou-se uma possibilidade de repertório niilista da Rússia do século XIX por meio da ficção, nos romances de Turguêniev e Dostoiévski, *Pais e filhos* e *Crime e castigo*, respectivamente. Nosso objetivo não é fazer a análise aprofundada que cada um desses livros merece, mas sim mostrar um caminho percorrido pelo niilismo russo, principalmente por meio dos personagens principais dessas obras, e as várias facetas que ele mostrou no âmbito literário-filosófico.

A começar por *Pais e filhos*, obra na qual é mostrado nosso famigerado conflito entre gerações, tão típico do niilismo russo, uma vez que a nação estava passando por mudanças almejadas pela nova

¹ Este texto é a Monografia Filosófica da autora, apresentada como trabalho de conclusão de curso, sob orientação do Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula.

² Mestranda de Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília. Graduada em Filosofia pela mesma instituição. Desenvolve sua pesquisa sobre filosofia da religião, e aproximações entre filosofia e literatura, focada principalmente nas obras de Dostoiévski. E-mail: fidelesdiule@gmail.com.

³ DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 146.

geração e temidas pelas gerações anteriores. Faz-se ainda um breve comentário a respeito do livro *O que fazer?* de Tchernichevskiï, cuja importância para seu tempo é inegável, e foi escrito como uma “réplica” a *Pais e filhos*.

Já *Crime e castigo* mostra um lado mais profundo no sentido do indivíduo em si e de sua consciência interior, digamos assim, não tanto o que uma geração procurou dispensar da anterior. Nesse sentido, se liga a *Pais e filhos* e *O que fazer?* por outros motivos. Pois apresenta como a autonomia que o niilismo propõe se aplica política e socialmente na sociedade. Na obra de Dostoiévski, conseguiremos ver como a ideia de liberdade e autonomia individuais, se levada ao extremo, é capaz de mudar completamente a relação do sujeito com o meio, inclusive o modo como ele se vê diante deste meio. No caso de *Crime e castigo*, o indivíduo se coloca como extremamente superior em relação ao resto da sociedade, revela o que é uma prática de perversão sem arrependimentos, que não é mal vista por ele mesmo.

No fundo, nossa pretensão aqui é realizar uma intersecção entre filosofia e literatura. Estamos em uma missão de compreender o que há de filosofia na modernidade para além de tratados, embora haja neles muito valor, é claro. Mas nosso objeto é outro, portanto, foi escolhido o niilismo russo para uma abordagem filosófico-literária. Queremos ver um pouco do que a literatura tem a nos dizer sobre conceitos que consideramos nossos, e também descobrir o que temos a dizer quando conceitos que consideramos nossos estão na ficção.

1. UM PANORAMA NIILISTA

1.1 NIILISMO NA HISTÓRIA

Se considerarmos o niilismo em seu sentido literal, como sendo uma reflexão que tem fixação pelo nada e dada sua origem etimológica (do latim *nihil*, nada), poderíamos começar nosso estudo na Grécia Antiga. O sofista Górgias já nos dizia que nada poderia ser conhecido com certeza⁴. Assim, fica bem claro que, se não for delimitado o que queremos dizer quando falamos de niilismo, seria possível percorrer toda a história da filosofia, pois o “nada” sempre foi, em todos os tempos, uma preocupação filosófica. Portanto, não é Górgias que nos interessa aqui, nosso ponto de partida é outro; o que queremos tratar é de um evento histórico, filosófico e literário específico, o niilismo enquanto uma questão muito presente na literatura e na filosofia do século XIX.

Tendo isso em mente, é preciso então saber de que se trata o conceito com o qual estamos lidando. Temos presente um niilismo que é rejeição, não se põe mais confiança nos lugares que antes serviam de referência. Nenhuma instituição, ou entidade, a quem era concedido o poder de dar respostas, têm mais tal controle sobre os indivíduos. Franco Volpi afirma que o niilismo constitui uma “situação de desnorteamento provocado pela falta de referências tradicionais, ou seja, dos valores e ideias que representavam uma resposta aos porquês”⁵. Portanto, é uma fase em que não se encontra mais respostas onde se encontrava antes, sendo necessário procurá-las em outro lugar. Além disso, vale ressaltar que a procura não é garantia de que este

⁴ DONINI e FERRARI, 2012, pp. 65-66.

⁵ VOLPI, 1999, p. 8.

“outro lugar” será encontrado, então lida-se com o risco de ter de viver apenas com perguntas.

Percebe-se uma espiritualidade negativa, no sentido de que pretende negar tudo, a qual está conectada ao discurso da maioria intelectual do Iluminismo. Parece ser a consequência de uma sociedade que passou a pregar que pensemos de forma independente, sem a tutela de outrem, como diria Kant em sua *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*. Será que ficamos tão obcecados com a ideia de duvidar de tudo que a consequência disso é que acabamos também obcecados pela ideia de negar tudo? Pois, dois dos fundamentos do “projeto da Luzes”, como diria Todorov, é a autonomia e a finalidade humana dos atos. Com isso, começamos a privilegiar decisões tomadas de forma plenamente autônoma, sem interferência de autoridades externas. Também, se passa a agir não levando em conta o que uma divindade gostaria, por exemplo, mas sim uma ação cujas instruções são baseadas na humanidade e que levam em conta a emancipação da mesma ⁶.

Neste contexto, se encontram não apenas possíveis consequências de ideais iluministas, mas também das revoluções burguesas. Tais revoluções substituíram um regime opressor por outro, antes se tinha uma sociedade na qual a nobreza ditava as regras, os nobres estavam no topo da cadeia alimentar. Depois, foi mudado para um regime no qual o poder estava baseado no capital, logo, se fez presente um clima de otimismo, gerado pela possibilidade de a nobreza sair do poder, e com isso ter uma sociedade mais justa, mas tais planos foram desfeitos pela burguesia emergente. Com isso, é comum que se coloque parte da culpa do niilismo na conta da burguesia, que com seu imenso desejo de

⁶ TODOROV, 2008, pp. 14-15.

progresso, acabou mudando as configurações das cidades e, consequentemente, marginalizando diversas populações. A respeito disso, Vitor Cei afirma:

A burguesia, com sua prática desenvolvimentista, agindo como um torvelinho em perpétua desintegração e renovação, convertendo o tempo em dinheiro, provocou a constante sublevação e renovação de todos os modos de vida pessoal e social, profanando e dissolvendo os valores anteriormente estabelecidos. Assim nasceu o niilismo ⁷.

O niilismo parece começar a fazer sentido nessa linha de raciocínio, quando se perde a esperança de fazer justiça na sociedade com o auxílio da razão, afinal nem a racionalidade foi capaz de fazer com que uma forma de opressão não fosse substituída por outra. Pelo contrário, um dado tipo de razão parece ter ajudado a formular um modo mais refinado de opressão.

Não é sem motivo que o niilismo pode ser considerado consequência de um período em que o que estava em voga era o pensamento iluminista, principalmente se pensarmos que as primeiras incidências do termo niilismo ocorreram na Revolução Francesa, para identificar quem não era nem a favor, nem contra a revolução. Pecoraro, na introdução de seu livro *Niilismo*, nos conta que barão de Cloots, o qual foi um democrata na Revolução Francesa, disse em um discurso de 1793 que “a República dos direitos do homem não é nem teísta nem ateia, é niilista”⁸. Tal afirmação nos faz pensar que o niilismo não está realmente de nenhum dos lados da moeda, ele simplesmente não quer afirmar nada e tenta exterminar qualquer tipo de convicção.

⁷ CEI, 2011, p. 104.

⁸ PECORARO, 2007.

Essas revoluções, não apenas políticas, mas também nos pensamentos dos indivíduos, foram eventos históricos em que se lutava pela liberdade dos cidadãos numa monarquia absolutista, eles não queriam mais responder a um rei autoritário. Portanto, não é de se admirar que de um período exaustivo de reivindicações contra os governos totalitários, surja um pensamento cujo um dos objetivos é reconhecer e promover a liberdade dos indivíduos de escolherem não se submeter a autoridades anteriormente respeitadas, tal como é o niilismo. Este último procura chegar mais longe que o despotismo esclarecido, uma teoria bastante defendida na época, em que se “cultiva autonomia da razão no monarca, mas preserva a submissão do povo”⁹.

Falamos aqui de Estado, mas uma instituição bastante potente que, inclusive, submetia Estados é a Igreja. Grande proprietária de terras e ditadora de regras até mesmo para reis, a Igreja sempre esteve à frente de decisões importantes e muitas vezes tinha a palavra final na sociedade. No entanto, na luta contra instituições que queriam ditar aos indivíduos o que deveria ser feito ou não, ela não ficou de fora das reivindicações dos ideais iluministas, muitos menos dos niilistas.

Os poderes soberanos que o Estado tinha, já não tem mais, também já não é dado mais à religião o poder de ditar leis ao povo, então as questões que ficam são: o que sobrou? Quem nos diz o que fazer de agora em diante? Onde está a solução para os questionamentos? A resposta que o niilismo deu foi curta, porém complexa: quem responde agora é o sujeito. Quando todas as antigas instituições dominantes perdem sua superioridade ou deixam de fazer sentido, quem dá sentido é o ser humano. O que nos leva a uma nova gama de problemas com os quais as

⁹ TODOROV, 2008, p. 19.

futuras teorias filosóficas tratarão, alguns deles inclusive serão tratados por autores com os quais doravante nos ocuparemos.

1.2 NIILISMO E LITERATURA

Foram escolhidas obras literárias para tratar de uma temática mais conhecida por ser filosófica, pois acreditamos que a literatura tem um papel histórico importante nas transformações de um país, e em seu potencial de colocar em pauta discussões filosóficas por meio de suas narrativas e personagens. Além disso, as formas de escrita têm muito a nos dizer: a poesia fazia parte da educação dos gregos e tinha muito a falar sobre aquela sociedade, assim como os romances têm muito a nos revelar sobre os modernos.

Não é sem razão que foram escolhidas obras literárias para tratarmos de niilismo, o detalhe importante não é apenas o fato de serem literárias, são de um gênero específico (neste caso o romance). Afinal, segue-se a linha de raciocínio na qual o pensamento niilista pode ser considerado uma das consequências históricas de um discurso que pregou por muito tempo a autonomia da razão do indivíduo. Assim fica compreensível a opção pelo estudo deste tema em romances. A primeira razão para esta escolha é de natureza muito prática: para nosso interesse de análise, levando em conta a época e o lugar dos quais partimos, muitos autores russos do século XIX privilegiavam o romance como uma forma de expor suas reflexões filosóficas, sociais e políticas. A segunda razão é que muitos desses romances russos do século XIX costumavam colocar o que há de singular nos indivíduos em foco, e o niilismo não parece estar interessado em generalizações. Até porque generalização pressupõe um padrão externo, alguma imposição, ou seja,

grande parte do que os niilistas negam. Porque, com a perda de espaço para quaisquer autoridades externas e que se pretendem universais, faz com que seja preciso encontrar e depositar força em outro lugar, e este lugar acaba sendo a individualidade.

Portanto, é quase natural que se relacione o niilismo com literatura por meio desses romances, uma vez que o centro de tudo é o ser humano, suas questões a respeito de como ele existe no mundo e suas interpretações da realidade. Visto que a escolha pela forma diz muito, escrever deste modo é uma escolha literária e filosófica, pois é possível optar por diversos tipos de textos para contar uma história, mas o romance foi escolhido. Um tipo de texto conhecido por expor ações e motivações de um personagem. Uma vez que é um gênero que favorece a revelação não apenas do tempo cronológico e espaço físico, mas também do psicológico. Por ser uma prosa longa e com narrador, abre espaço para que tenhamos conhecimento do que se passa no ambiente mental do personagem, sem que este necessariamente precise dizer, tirando a necessidade do discurso direto. Então, grande parte do que constitui as narrativas com as quais trabalharemos é baseado no sujeito. De modo que, é possível ver que é de Bazarov que se fala em *Pais e filhos*, é nos pensamentos que escolheu aplicar em seu modo de viver que se baseiam os inúmeros diálogos da obra. Com *Crime e castigo* não é diferente, é em torno da mente angustiada, perturbada e presunçosa de Raskólnikov que os acontecimentos se fundamentam.

Bem como o niilismo, é precisamente no sujeito que esses romances tocam, é seu ponto de partida e de chegada. Durante o processo é possível procurar entender este objeto de estudo por meio de

outras instituições, tais quais Estado e Igreja¹⁰, mas o alvo é sempre uma pessoa.

Há de se considerar também que falamos de niilismo na Rússia, no século XIX, mais especificamente tratando de obras da década de 1860 que trazem questões influenciadas ainda pela década de 1840. Ressalta-se isso para dizer que foi um período no qual a censura ainda era muito presente, logo, criar grupos para ter discussões de cunho político era extremamente difícil e perigoso. Portanto, a literatura se tornou o meio principal para a reflexão política. Afinal, é mais fácil colocar em pauta problemáticas políticas que passem pela censura em um personagem numa obra literária, do que dizer claramente suas intenções revolucionárias, ou mesmo reformistas, em um manifesto, por exemplo. Os próprios escritores reconheciam tal realidade, e escolheram a literatura, mais especificamente o romance, como meio de propagação de suas ideias, como se pode ver nas seguintes palavras de Tchernichévskii citadas por Mariana Costa:

A literatura e a poesia têm uma importância na Rússia que não tiveram em nenhum outro país. [...] em países onde a vida espiritual e social atingiu os altos degraus do desenvolvimento existe, por assim dizer, uma divisão de trabalho entre os vários ramos da atividade mental; enquanto dentre nós só há um - a literatura.¹¹

Assim, devido justamente às circunstâncias políticas, isto é, toda repressão que a sociedade estava sofrendo, a literatura se tornou o ambiente mais propício para discutir política.

¹⁰ É preciso deixar claro que não é porque os niilistas procuram não aceitar ordens de tais autoridades, que elas deixam de existir e influenciar em suas vidas pessoais e enquanto cidadãos inseridos na sociedade. Deus, ou seus representantes seguem fazendo com que as pessoas rezem e paguem seus tributos, independentemente da aprovação dos niilistas.

¹¹ COSTA, 2019, p. 61.

1.3 O QUE QUEREMOS DE NIETZSCHE

Como já foi estabelecida nossa posição no tempo, pode-se pressupor que quando se pensa em niilismo, provavelmente o primeiro nome a vir à mente é o de Friedrich Nietzsche. Afinal é, de fato, um grande nome para falar de tal tema. Nietzsche nos apresenta o niilismo como este lugar que outrora foi ocupado por valores e tradições onde agora não residem mais. Pois o niilismo faz questão de nos deixar órfãos de tradição e de verdades absolutas.

Nietzsche vai culpar um dado tipo de razão e dizer que o niilismo existe por causa dela, mais especificamente por causa da “crença nas categorias da razão”. É atribuído valor ao mundo a partir das categorias de "fim", "unidade" e "ser". Portanto, o niilismo, enquanto estado psicológico, não considera mais tais categorias, promovendo então a desvalorização do mundo¹². Sobre uma versão mais radical do niilismo e a respeito do valor que atribuímos às coisas, Nietzsche, em um trecho de *Vontade de poder*, (1901) diz:

[...] não existe *nenhuma verdade*, não há propriedade absoluta das coisas, nenhuma "coisa em si". – *Isso mesmo é um niilismo, e deveras o mais extremo*. Ele desloca o valor das coisas para um âmbito no qual a esse valor não corresponde nem pode ter correspondido *nenhuma realidade*, mas que é somente um sintoma de força por parte *de quem confere valor*, uma simplificação para a *finalidade da vida*¹³.

Todos os valores que utilizamos até então para tentar entender o mundo partem de um princípio, nós mesmos. Para tentar configurar o mundo de acordo com nossos parâmetros e nosso entendimento, que

¹² NIETZSCHE, 2008, p. 32.

¹³ *Idem*, p. 33.

pouco tem a ver com a essência das coisas, houve a tentativa de colocá-lo sob nosso domínio. Fez-se isso reduzindo os valores do mundo àquelas três categorias, as quais são categorias da razão, logo, desse ponto de vista, a causa do niilismo é a razão. Nietzsche parece ver tal processo de maneira negativa, porém utilizamos suas ideias simplesmente em prol de compreender certas motivações, funcionamentos e classificações do niilismo que fazem sentido com as obras que serão trabalhadas, já que nosso objetivo não necessariamente é qualificar os niilistas entre positivos ou negativos, ou dizer se eles estão certos ou errados.

Nietzsche nos serve aqui para captar o essencial, que é a grande destruição de valores e verdades que o niilismo, em geral, quer provocar, e para nos ajudar a interpretar os niilistas com os quais nos ocuparemos. Digamos que tal filósofo ajuda enquanto meio, pois nos leva a entender que, para uma versão niilista radical, tentar colocar nas coisas um sentido que tenha origem no divino, ou apenas em algo que vá além delas próprias torna a existência inconsistente, por se apoiar no que é exterior a si mesma.

No entanto, estaremos na presença de niilistas que são até mesmo cronologicamente anteriores aos aforismos nietzschianos sobre os quais nos debruçamos, e sim, têm um quê de radical, mas que fazem parte também de uma outra vertente, que parece não se desligar da fé. Nietzsche vai nomear tal vertente e descrever como “Niilismo segundo o modelo de São Petersburgo (isto é, na *crença na descrença*, até chegar ao martírio por ela), sempre mostra, acima de tudo, a necessidade da fé, de apoio, amparo, espinha dorsal” ¹⁴. Assim chegamos na Rússia, onde

¹⁴ NIETZSCHE, 2001, p. 241.

se apresenta um niilismo em meio a conflitos sociais, políticos, de classe, de família, revoltas, dramas e questionamentos individuais muito profundos.

2. FILOSOFIAS E NARRATIVAS FICTÍCIAS

2.1 NIILISMO RUSSO

Dado todo o panorama niilista, situamo-nos agora no espaço. Geograficamente falando, nosso interesse mora na Rússia; temporalmente, já é sabido que nos encontramos no século XIX, principalmente na década de 1860, para falar de como se deu o niilismo no maior país da Europa. Na Rússia os niilistas não eram vistos simplesmente como angustiados e mostrando suas discordâncias com a tradição em seus textos, eram tidos como jovens verdadeiramente revoltados e muitas vezes como criminosos.

A Rússia da década de 1860 vinha de uma fase imperial na qual o czar Nicolau I, conhecido como “Czar de ferro”¹⁵, estava à frente de um governo extremamente repressivo. A situação era tal que não havia vantagem em optar por nenhuma posição política, pois a maioria dos posicionamentos sofriam repressão e censura. O cenário começa a mudar com os Decembristas¹⁶, que protestaram contra o czarismo. Temos também, anos depois, uma derrota da Rússia que, com seu exército fraco e seus armamentos ultrapassados, perde a Guerra da

¹⁵ SEGRILLO, 2012.

¹⁶ Conhecidos como os primeiros revolucionários russos. Foram responsáveis por promover uma revolta contra o czarismo em dezembro de 1825.

Crimeia¹⁷ e sai prejudicada do Tratado de Paris, em 1856¹⁸. Pode-se dizer que essa derrota também serviu para formar o caráter de uma Rússia que deixou a vitória nas guerras napoleônicas subir a cabeça. Depois da perda, tornou-se um pouco mais humilde, até mesmo antes disso o sentimento de soberania já havia se apaziguado, em certa medida. Uma vez que estavam enxergando que viviam em um país “atrasado”, se fôssemos comparar com outros países da Europa.

Mas antes dos próprios russos terem tal visão de sua pátria, ela já era vista assim pelo resto da modernidade europeia, que a considerava antiquada. Até mesmo com a aclamada literatura russa, foi um processo até que fosse reconhecida sua grandeza, quando muito, as obras eram tidas como sendo algo de qualidade, mas não mais que inspiradas em produções francesas e alemãs. O sentimento parece ser realmente de uma nação que havia parado no tempo, Bruno Gomide expressa isso nessas palavras: “Este é o *topos*: a Rússia é refratária às coisas do espírito. Local a que, por uma série de supostas razões - tendências raciais, atraso histórico, ausência de cultura clássica - o esclarecimento não compareceu”¹⁹.

Com esse clima de surgimento de uma modernidade tardia²⁰, começam a haver choques de ideias entre a juventude que não concorda mais com o czarismo, e uma ala mais conservadora apegada à tradição. Para alguns dos novos intelectuais causava incômodo viver numa

¹⁷ Conflito ocorrido nos anos de 1853 a 1856, do Império Russo contra o Reino Unido, França e Império Otomano (atual Turquia). A principal causa foi as pretensões expansionistas do Império Russo.

¹⁸ Tratado que marcou o fim da guerra, para o Império Russo, a consequência foi a devolução de alguns territórios.

¹⁹ GOMIDE, 2004, p. 27.

²⁰ Usa-se a palavra “tardia” não para fazer juízo de valor leviano, mas porque temos como parâmetro de comparação os países da Europa Ocidental.

sociedade que, em sua perspectiva, parecia estagnada, parada no tempo. Dentre este grupo que ansiava por mudanças, existiam os revolucionários que estavam dispostos a agir em prol da mudança efetiva, e a esse grupo foi dado o nome de niilista de maneira pejorativa. Mas ainda assim, apesar de ter sido um movimento de reputação duvidosa entre os russos, não há como negar a relevância do niilismo.

O movimento intelectual russo dos anos de 1860 representa a fase mais decisiva na Rússia pré-Soviética desse processo de “deserção dos intelectuais” que Crane Brinton destacou como uma característica essencial de um “antigo regime” em desintegração ²¹.

Portanto, vê-se que, dadas todas as controvérsias que a sociedade russa tinha em relação a este movimento, mesmo dessa forma, depois de gerar suas polêmicas (inclusive, algumas das quais atribuídas ao niilismo de maneira equivocada), essa manifestação cultural, literária e filosófica não se dissolveu simplesmente. O niilismo criou um legado e fez diferença numa sociedade que vinha instável e em crise a algum tempo, mais especificamente depois da Revolução Francesa e do período Napoleônico na Europa Ocidental.

Com as dificuldades do período, vemos surgir basicamente dois tipos de indivíduos compondo a intelectualidade radical russa: os nobres arrependidos, o que condiz com a realidade da época, já que estamos aqui nos deparando com um tempo em que a servidão estava sendo abolida; e os *raznotchíntsy* ²², que eram movidos em grande medida pelo ressentimento, afinal, estavam em uma posição

²¹ BARGHOORN, 1948, p. 190 (Tradução livre do trecho)

²² “Esse termo fora criado para designar os intelectuais que não tinham status fixo no sistema de castas: os filhos de padres, os pequenos funcionários de terra empobrecidos e, às vezes os servos emancipados que ‘havia conseguido educar-se e existir nos interstícios do próprio sistema’”. (COSTA, 2019, p. 59)

desprivilegiada, com menos oportunidades que a nobreza. Assim, revelam-se dois principais tipos dos quais trataremos em nossas obras escolhidas. Em *Pais e filhos*, Arkádi certamente faz parte da nobreza arrependida, enquanto jovem de família abastada que choca os familiares com suas novas ideias. Já Bazárov faz parte dos *raznotchíntsy*, assim como Raskólnikov, a quem faltou dinheiro e oportunidades, portanto, há um certo espírito de justiceiro contra uma classe mais alta em ambos.

A suposta paternidade do termo niilismo é comumente concedida a Turguêniev, devido ao personagem Bazarov da obra *Pais e filhos*, o qual é apresentado como sendo um niilista. O termo, de fato, passou a ser mais utilizado depois do lançamento da obra, mas sobre este autor ser de fato o pai do niilismo, há controvérsias e também não é nosso ponto aqui. Porém, é inegável sua contribuição para a divulgação desse termo e para a discussão que propomos, portanto, é por *Pais e filhos* que começaremos.

2.2 PAIS E FILHOS

*Destruímos porque somos uma força [...]. Sim, uma força, que não tem de prestar contas de nada.*²³

Turguêniev

Antes de falar da obra em si, o romance *Pais e filhos*, é importante apresentar nosso autor, Ivan Turguêniev. Ele foi um romancista, poeta, escritor de contos, dramaturgo e tradutor russo, e viveu com sua família na propriedade rural da mãe aristocrata. Passou pela Universidade de

²³ TURGUÊNIEV, 2019, p. 84.

Moscou e de São Petersburgo antes de sair da Rússia e passar um tempo na Europa ²⁴. Assim foi sua vida dali em diante, passava temporadas na Rússia e outras na França. Por isso foi um dos autores russos mais reconhecidos na Europa Ocidental. Turguêniev pode não ter sido o pai do niilismo, mas certamente sua obra é uma boa porta de entrada para compreender o perfil geral do niilista russo.

Pais e filhos foi um romance concebido entre o final de 1860 e o início de 1862, e publicado pela primeira vez em 1862. É um livro descrito pelo seu tradutor para o português como a “obra que gerou a maior polêmica que se tem notícia na literatura russa”²⁵. Essa grande polêmica não é sem motivo. Para entendê-la, comecemos pelo contexto histórico em que se encontra. No ano de 1861 ocorre o que Rubens Figueiredo chama de “o acontecimento talvez mais importante da história russa do século XIX”²⁶, que foi o fim da servidão, decretado por Alexandre II, conhecido como o “Czar Libertador”²⁷.

O cenário por trás da concepção de *Pais e filhos* é este, de fim da servidão, o que faria com que esses camponeses pobres deixassem de ser propriedade dos donos das terras. Tal processo ocorreu de maneira gradual, mas nem sempre da forma correta pelos donos das terras, muitas injustiças estavam ocorrendo. Em 1861 também foi fundado um movimento revolucionário chamado “Terra e Liberdade”, que incitava ataques às autoridades. Tal organização secreta, sobre a qual se sabe

²⁴ Os russos tratavam o resto da Europa como se fosse um mundo completamente outro, provavelmente por serem uma nação mais fechadas à outras culturas.

²⁵ TURGUÊNIEV, 2019, p. 8.

²⁶ *Idem*, p. 7.

²⁷ SEGRILLO, 2012.

muito pouco, conseguiu causar certo impacto em suas ações, gerando grande preocupação no governo e nos grupos moderados.

Portanto, essa história nasce em um momento conturbado, uma história que não apenas está inserida em tal contexto, mas também é sobre o mesmo. Por expor uma realidade tão contemporânea ao livro, as chances de gerar polêmicas eram muito maiores, e foi isso o que aconteceu. Popularizar o termo "niilismo" não foi o problema, um dos problemas foi que os diversos incêndios ocorridos em São Petersburgo coincidiram com o período após a publicação do livro. Diante disso, esses atos eram tidos como sendo obra dos "niilistas", o que, naturalmente, gerou certa aversão a *Pais e filhos*. Porém, ainda que existissem muitas pessoas para colocar a culpa dos incêndios nos radicais que eles chamaram de niilistas, a verdade é que a origem dos incêndios é desconhecida. Além de que, justo Turguêniev, que nunca apoiou a revolução, teve seu livro ligado a tais movimentos. Sobre este contexto e sua relação com a obra, Rubens Figueiredo afirma:

Esse não era apenas o contexto em que Turguêniev escreveu o seu quinto romance. Era também o seu tema. Pois a singularidade e a audácia de *Pais e Filhos* consistiram em investigar, em termos literários, um quadro social novo e potencialmente explosivo, no exato instante em que nascia, quando seus contornos e as feições de seus personagens ainda não haviam se definido com clareza ²⁸.

Assim, vemos que, ter o período histórico no qual se está inserido como objeto de sua obra trouxe consequências desagradáveis para nosso autor. Inclusive, por lhe associarem a convicções revolucionárias com as quais ele não concordava. Logo, seu objetivo parece que foi muito

²⁸ TURGUÊNIEV, 2019, p. 8.

mais de divulgação e de abertura para discussão do perfil dos “homens de 60” em oposição aos “homens de 40”²⁹, do que incentivar “movimentos niilistas contra o governo”.

Nessa obra, temos a história de dois personagens principais: Arkádi Nikolaitch, estudante universitário, filho de pai aristocrata e Bazarov, jovem de classe menos favorecida e estudante de medicina, ambos se autodenominam niilistas. Os dois viajam até a casa da família de Arkádi, onde se encontram o pai viúvo de Arkádi, Nikolai Petróvitch Kirsanov, sua nova companheira, que era uma mulher muito simples, e seu tio, Pável Petróvitch Kirsanov, o qual era um pouco intolerante com o estilo de vida do sobrinho e de seu mentor.

Bazarov não faz questão de esconder seus posicionamentos, seu ceticismo e desprezo por tradições e valores passados. Enquanto que o pai e tio de Arkádi eram homens de uma geração anterior, com valores mais tradicionais, os dois jovens não eram mais apegados a tais tradições. *Pais e filhos* é uma obra que entrega muito das reflexões que quer provocar por meio dos diálogos, então é a partir das interações de Bazarov com os outros personagens, que temos acesso aos seus pensamentos e ideias que acabam por representar o que eram chamados “homens de 60”, ou os *raznotchíntsy*. Esses homens eram parte da jovem intelectualidade russa, além de serem de classe social intermediária, não chegavam a ser da alta nobreza, mas também não eram camponeses ³⁰.

Quando nos deparamos com o livro, não é preciso ir muito longe para conseguirmos nossa principal definição, que é o que significa o

²⁹ Os homens da década de 1840 (homens de 40) eram, em sua maioria, parte da pequena nobreza, enquanto que os conhecidos como “homens de 60”, ou seja, da década de 1860, eram intelectuais sem o status de nobreza, sua origem era humilde.

³⁰ TURGUÊNIEV, 2019, p. 10.

niilismo e no que acredita, ou desacredita um niilista. Podemos ver esse posicionamento na seguinte passagem:

- Niilista - disse Nikolai Petróvitch. - Vem do latim *nihil*, nada, até onde posso julgar; portanto essa palavra designa uma pessoa que... que não admite nada?
- Digamos: que não respeita nada - emendou Pável Petróvitch e novamente se pôs a passar manteiga no pão.
- Aquele que considera tudo de um ponto de vista crítico - observou Arkádi.
- E não é a mesma coisa? - indagou Pável Petróvitch.
- Não, não é a mesma coisa. Um niilista é uma pessoa que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite nenhum princípio aceito sem provas, com base na fé, por mais que esse princípio esteja cercado de respeito ³¹.

Logo em sequência, nos aproximamos do choque geracional que o niilismo russo do século XIX representava, isto é mostrado na fala de Pável Petróvitch:

Somos gente de tempo antigo, acreditamos que, sem princípios - [...] sem princípios aceitos, como você diz, com base na fé, não se pode dar nem um passo, nem mesmo respirar. *Vous avez changé tout cela*,³² que Deus lhes dê saúde e o posto de general, mas, quanto a nós, nos contentaremos em admirar as futuras realizações dos senhores [...] ³³.

Vê-se nessas duas passagens a evidência de uma das características mais fortes do niilismo russo, e certamente uma das que nossa obra mais quer acentuar: o conflito geracional. Não é sem razão que a obra já começa com o filho voltando à casa do pai apresentando ideias inovadoras de uma intelectualidade ascendente. É muito simbólico este

³¹ *Idem*, p. 44.

³² Na versão original, essa frase é dita em francês, não em vão, pois lançar expressões em francês mostra um quê de intelectualidade ocidentalizada que faz parte da construção do personagem.

³³ TURGUÊNIEV, 2019, p. 45.

fato, e pode-se associá-lo à nação russa que estava recebendo, não de forma muito amigável, tal qual Pável, os novos ideais de alguns dos jovens pensadores.

Na falta de reconhecimento das normas e autoridades, surge um questionamento aos nossos jovens personagens, que é: no que se fundamentam suas ações? A resposta a essa questão é que suas ações se fundamentam na utilidade, e atualmente o que há de mais útil é a negação, então eles negam. O que é justificado por Bazarov ao alegar que é necessário “limpar o terreno”³⁴, isto é, livrar o povo russo de seus valores inúteis. Vemos então que, em Bazarov, está representado o que Nietzsche chamou de “niilismo passivo”³⁵. Que é um niilismo que perdeu sua força de espírito, de modo que foi retirado o valor das coisas, não se dá mais crédito às tradições e as gerações anteriores não têm nada mais a nos dizer. Mas diante deste cenário não se propõe nada que substitua os valores negados. É uma teoria sem nenhum tipo de ação, destruiu-se o caminho e não foi construído nada no lugar. Bazarov, em um dado momento, por exemplo, diz que acredita ser inútil e não ter sentido algum debatermos sobre modelos de Estado, arte, processos jurídicos, nada disso importa. Vale a pena se preocupar apenas com o “pão de cada dia”, por isso os niilistas decidiram não se ocupar seriamente com nada³⁶. Considerar como válida apenas essa preocupação expõe um modo de viver que se baseia numa teoria imediatista, isto é, considera que o que não pode ser feito para hoje, simplesmente será ignorado. O que pode ser produto de um povo que quer “tirar o atraso da nação” e lidar com os problemas rapidamente.

³⁴ *Idem*, p. 80.

³⁵ NIETZSCHE, 2008, pp. 36-37.

³⁶ TURGUÊNIEV, 2019, p. 83.

Além disso, nos deparamos com um forte espírito positivista em Bazarov, ou seja, considera como verdadeiro apenas aquilo que foi provado por uma técnica, uma metodologia científica específica. Tal teoria é devota da ciência, diz-se isso num sentido quase religioso mesmo, afinal, confiar na ciência não deixa de ser também um exercício de fé. No Positivismo, a ciência é vista como única possível orientadora da vida do indivíduo. Esse posicionamento fica claro quando o protagonista afirma que “um químico honesto é vinte vezes mais útil do que qualquer poeta”³⁷. Este desprezo pelas artes e por tudo que não pode ser comprovado cientificamente, revela um apreço pelo que é prático e útil.

Nos deparamos também com ideias de cunho materialista, no sentido de admitir apenas o que nos é palpável, o que temos acesso pela sensibilidade, cuja comprovação podemos encontrar na seguinte passagem, que é uma conversa entre Arkádi e Bazarov e o último exprime: “Princípios não existem, absolutamente, será que você não percebeu isso até agora? Só existem sensações. Tudo depende delas”³⁸.

Num outro momento do romance, o niilista se depara com sentimentos naturais da humanidade, sentimentos com os quais ele não queria lidar, a exemplo do amor. Neste momento, há um confronto entre suas ideias e a natureza humana. Temos em vista que ele é declaradamente anti-romântico e tem ideias muito bem estruturadas em sua mente de como funcionam as relações amorosas entre um homem e uma mulher, que é como um cientista vê, simplesmente como fisiologia. Aliás, o niilista não suporta a ideia de não ter o completo

³⁷ *Idem*, p. 49.

³⁸ *Idem*, p. 185.

controle de si mesmo, e em relação a um possível envolvimento com uma mulher, suas palavras são as seguintes: “para mim, é melhor quebrar pedras na calçada do que permitir que uma mulher domine sequer a pontinha do meu dedo”³⁹. Ele se expressa desta forma, mas neste ponto a natureza humana já venceu, ele já se apaixonou ⁴⁰ e diz isso com todas as letras: “Então saiba que eu a amo, de um modo estúpido, louco”⁴¹. Mostrando certa contradição em sua personalidade, consequentemente aponta também uma contradição na sua teoria niilista. Pois mesmo que, teoricamente, pareça que se pode ter controle completo da vida, a natureza se impõe sobre os sujeitos, inclusive sobre sua autonomia e liberdade, algo que, para os niilistas, pode soar como um verdadeiro castigo.

Temos aqui um niilismo que às vezes se contradiz, ou que pelo menos funciona muito bem para nossos personagens na teoria, mas quando em confronto com a realidade, encontram-se algumas barreiras. Uma dessas barreiras é nada mais, nada menos do que a natureza humana. Por mais que se reivindique o direito do indivíduo de exercer sua liberdade, no sentido de que se possa agir de acordo com os próprios interesses e que apenas a própria pessoa possa ter controle de sua vida, isso não funcionaria o tempo todo. Em primeiro lugar, a sociedade sempre dá jeito de limitar as ações dos indivíduos. As leis, por exemplo, são limitadores importantes das ações. Segundo, há coisas que fogem do controle dos sujeitos, e um dos exemplos mais emblemáticos disso no livro é a morte.

³⁹ *Idem*, p. 161.

⁴⁰ A mulher a quem ele se afeiçoa é Ana Serguêievna (Odintsova), uma viúva aristocrata a quem ele declara seu amor.

⁴¹ TURGUÊNIEV, 2019, p. 152.

A morte de Bazarov no fim do livro é muito representativa. Ele morreu, pois, ao fazer uma autópsia quando estava na cidade de seus pais, se cortou e o médico local não tinha os equipamentos necessários para tratar o ferimento. Logo, ele morre em decorrência de ter feito algo que sabia fazer, digamos que se fere em um momento que tentava ter controle da situação. Ainda foi limitado pelo tempo e espaço, pois o ferimento não foi tratado imediatamente por falta de recursos. Vemos então a marca do atraso nesse território.

É na morte do niilista, o momento no qual mais se fala de Deus e das coisas imateriais que ele desprezava. Pois vê-se que a geração anterior, no caso seus pais, precisavam da ideia de eternidade para poder encarar sua morte, e não há mais como ele refutar. Sobre o sofrimento dos pais é dito:

Será que suas orações, suas lágrimas, são infrutíferas? Será possível que o amor, o amor abnegado, sagrado, não seja onipotente? Ah, não! Por mais exaltado, pecador e rebelde o coração oculto no túmulo, as flores que crescem sobre ele olham para nós serenas, com seus olhos inocentes: não nos falam apenas de uma paz eterna, da grande paz da natureza “indiferente”; falam também da reconciliação eterna e da vida infinita...⁴²

É perceptível que nosso personagem principal carregou algumas ambiguidades, a começar pelo fato de ter certa repulsa pelos aristocratas e demonstrar isso quando fala: “Pois não conte comigo para cobrir de mimos esses aristocratas de província! Não passam de puro pedantismo, todas essas maneiras presunçosas e soberbas”⁴³. Ao mesmo tempo que se hospeda na casa desses mesmos aristocratas e aproveita

⁴² *Idem*, p. 281.

⁴³ *Idem*, p. 50.

de tal hospitalidade. Em segundo lugar, temos seu amor pela viúva, o qual é revelado, não correspondido e depois caracterizado como um sentimento falso⁴⁴. Portanto, apesar das reflexões niilistas serem apresentadas com muita força na obra, pouco a pouco vão sendo colocadas em questão durante o livro, pelos próprios personagens niilistas, que falham quando chega o momento de viver plenamente de acordo com suas teorias. O que nos deixa diante de uma discussão sobre liberdade e autonomia do indivíduo, desprezo por tradições e briga entre classes e gerações que dura centenas de páginas.

2.3 UMA RESPOSTA A *PAIS E FILHOS*

A polêmica relacionada a *Pais e filhos* gerou tanta repercussão que temos uma outra obra literária escrita em resposta a este livro. Chama-se *O que fazer?*, do ano de 1863, de Nikolai Tchernichevskii⁴⁵. Ele foi um escritor, filósofo, crítico, revolucionário russo contra o czarismo, e serviu de inspiração para movimentos de seu tempo. Inclusive, a título de curiosidade, Tchernichevskii era tido em alta conta por Vladimir Lenin. Portanto, é claramente perceptível, assim como diz Mariana Costa, que “embora quase que completamente desconhecido no Ocidente, o papel de Tchernichévskii é considerado unanimemente pelos estudiosos do período como um “acontecimento” de central importância no desenvolvimento do panorama ideológico radical russo”⁴⁶. A esse autor devemos a popularidade da nova *intelligentsia*

⁴⁴ *Idem*, p. 243.

⁴⁵ Tal obra é citada aqui como forma de mostrar que há um importante contraponto a *Pais e filhos* na história da literatura russa, não se pretende fazer uma prolongada análise filosófica da história. Não porque não valha a pena, mas porque a ambição de fazer isso seria maior do que a real possibilidade de realizar este projeto no presente texto.

⁴⁶ COSTA, 2019, p. 59.

rusa, cuja preocupação não se concentrava e nem acreditava mais em reformas e tomava para si a responsabilidade da revolução. A partir de tais fatos, podemos constatar que não haveria alguém melhor para responder Turguêniev, a quem o espírito revolucionário não atingiu.

Escrita durante a prisão de seu autor, *O que fazer?* conta a história de Vera, uma jovem de classe intermediária, Lopukhov, um estudante de medicina, com quem ela se casa para fugir de um casamento arranjado, e Kirsanov, melhor amigo de seu marido e por quem ela se apaixona. Para resolver este problema não vemos acontecer um conflito armado, um duelo de espadas para ver qual cavalheiro vai conseguir o coração da moça. O que ocorre é que os três jovens vão morar juntos. Uma situação completamente incomum para a época, abrindo margem para a discussão sobre a situação feminina na sociedade. Diferente de *Pais e filhos*, é uma história que mostra jovens politicamente engajados, que não focam apenas em suas convicções teóricas, mas se mostram mais dispostos a agir de acordo com os princípios que defendem.

Aparentemente, a obra não ganhou importância devido a qualidade de sua escrita, narrativa ou personagens, mas porque falava de uma nova classe de pessoas que trariam progresso para a Rússia. *O que fazer?* “é, simultaneamente, um manifesto e um manual para essa futura vanguarda”⁴⁷. Tchernichevskii não parecia estar interessado em descrever os homens de seu tempo tanto quanto estava em contar seu sonho de revolução para a Rússia. Ambos os livros e autores, ainda que divergentes, cumpriram o papel de marcar suas gerações, assim como nosso próximo escritor, que dá um tom diferente ao niilismo, talvez

⁴⁷ BERMAN, 2007.

mais intenso no que se refere às reflexões que conduzem as ações individuais.

2.4 CRIME E CASTIGO

A liberdade não lhe será doce⁴⁸

Dostoiévski

Fiódor Mikháilovitch Dostoiévski foi um escritor e jornalista nascido em Moscou. Seus pais não eram de família abastada, como os familiares de Turguêniev. Ele era filho de dona de casa e de um médico militar, a quem perdeu cedo na vida. Tentou a carreira militar, mas a abandonou para ser escritor e começa a fazer parte de um grupo revolucionário em São Petersburgo, o Círculo de Petrachévski⁴⁹. Por sua participação política foi condenado a uma sentença de morte que não ocorreu; ao invés disso, foi exilado na Sibéria. Quando voltou para a Rússia em 1859, seguiu com sua carreira de jornalista e escritor.

Crime e castigo, publicado em 1866, faz parte da leva de romances escritos depois de seu exílio, uma era que começou com a novela *Memórias do subsolo*, essas são obras que têm semelhanças constatadas por alguns comentadores. Inclusive, junto com *Os irmãos Karamázov*, Pondé caracteriza tais produções com a “trilogia do agoniados”⁵⁰.

Por ter como acontecimento principal um crime, sempre se associaram as origens de *Crime e castigo* com o período do exílio de Dostoiévski na Sibéria. Como viveu com criminosos nesses anos, tal

⁴⁸ DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 346.

⁴⁹ Intelectuais que apoiavam o Socialismo e se reuniam para discutir questões políticas proibidas pela censura.

⁵⁰ PONDÉ, 2019, p. 202.

convivência provavelmente o estimulou a ter interesse na psicologia por trás do crime. Existe também a hipótese de que alguns dos homens que conheceu quando estava preso serviram de inspiração para personagens. Certamente o tempo exilado causou uma transformação em sua escrita, não apenas temática, mas também na forma e na construção de seus personagens.

Nós ligamos os anos de Dostoiévski na Sibéria com o fato de ele ter escolhido contar a história de um assassinato, pois seria possível supor que tal escolha seria uma consequência dos tempos de exílio. Principalmente para ele, que era grande observador dos indivíduos ao seu redor, e porque há de se imaginar que a prisão não seria algo pelo qual o autor passaria imune. Porém, esse não é o ponto, mesmo porque ele mesmo não fez essas conexões, estava mais interessado em retratar o clima ideológico da época. Nos jornais se via que jovens estudantes estavam cometendo crimes a sangue frio, de forma pensada, e nosso autor tinha uma certa obsessão por entender os tais "assassinos intelectuais". Afinal, o próprio Dostoiévski se coloca como um homem que é fruto de seu tempo, ele entende suas angústias particulares, que de um jeito ou de outro acabam se refletindo em seus personagens, não como isoladas no mundo, mas inseridas em uma sociedade. É deste modo que ele se descreve em uma carta:

Eu sou um filho do século, filho da descrença e da dúvida; assim tenho sido até hoje e o serei até o fim dos meus dias. Que tormentos terríveis tem me custado essa sede de crer, que é tão mais forte em minha alma quanto maiores são os argumentos contrários⁵¹.

⁵¹ DOSTOIÉVSKI, 2009.

Ele confessa que experimenta os dilemas de seu tempo, que é uma época, como já vimos, de muitos questionamentos no que diz respeito aos valores tradicionais, os quais são manifestados pelo niilismo. Com isso, Dostoiévski deixa acontecer e até busca a representação de tais dilemas em seus escritos, pois compreendeu que não havia como contorná-los. Seu biógrafo, Joseph Frank, nos afirma o seguinte: “Se quisermos entender *Crime e Castigo*, devemos, deste modo, colocá-lo de volta no contexto desta mutação essencial da ideologia radical, que levou ao crescimento do que pode ser devidamente rotulado como Niilismo Russo”⁵².

Para começar a discutir sobre este tipo que nos interessa, isto é, o jovem intelectual que comete crimes, vejamos do que se trata nossa obra. Em *Crime e castigo* nos é revelada a história de Rodion Románovitch Raskólnikov, um ex-estudante universitário de 23 anos que mora em São Petersburgo e teve de largar a faculdade por falta de dinheiro. A mãe (Pulkhéria Raskólnikova) e a irmã (Dúnia) moram em outra cidade e também não ganham o suficiente para se sustentar. Além disso, Dúnia foi assediada sexualmente por um homem rico, dono da casa na qual ela trabalhava. No livro, temos presente outras histórias de pessoas pobres sendo exploradas, por exemplo, Sônia, que se prostitui para ajudar financeiramente a família, e o próprio Raskólnikov, de quem Aliena Ivánovna, uma velha usurária, se aproveita. É ela mesma, a velha usurária, a vítima do crime junto com sua meia-irmã, Lisavieta Ivánovna. Elas são assassinadas pelo protagonista, sendo que a segunda não fazia parte de seu plano inicial, o alvo era apenas Aliena.

⁵² FRANK, 1995, p. 69.

Raskólnikov comete o crime e se vê justificado por ter matado alguém cuja vida não valeria mais que a vida de um piolho⁵³. Pelo fato de ser nociva a diversas pessoas, é como se ele se visse no direito de matá-la, e inclusive acredita estar fazendo uma coisa boa. Portanto, podemos ver que há uma razão utilitária⁵⁴ no ato, como se dissesse “matei por um bem maior”, uma vez que queria ajudar sua família ao matar Aliena para roubar seus bens.

Joseph Frank discute sobre a juventude na qual nosso autor prestava atenção para conceber sua obra, uma juventude que tentava basear sua criminalidade em teorias e se colocar como vítimas de sua época e sociedade. Ao promover esta discussão, nos diz que Dostoiévski pensa que nessa “falta de firmeza nas convicções”, se baseia a tentativa da intelectualidade radical de fundamentar sua moral no Utilitarismo⁵⁵. O que conversa bem com a justificativa que Raskólnikov quer dar, mesmo que o que ele faça seja convencer a si mesmo de que a vida de Aliena é inútil e ele estaria autorizado a dar um fim a sua vida. Logo, não depende de uma moral externa a si mesmo. Ainda assim é possível ver em sua reflexão a respeito do crime o princípio da utilidade, de fazer algo em prol do benefício de uma maior quantidade de pessoas. Ele argumenta deste modo:

Por outro lado, forças jovens, frescas, sucumbem em vão por falta de apoio, e isso aos milhares, e isso em toda parte! Cem mil boas ações e iniciativas que poderiam ser implementadas e reparadas com o dinheiro da velha, destinado a um mosteiro! Centenas, talvez milhares de existências

⁵³ DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 73.

⁵⁴ Utilitarismo é uma corrente de pensamento associada principalmente a Stuart Mill. Esta corrente associa o bom ao útil e procura fazer com que utilidade individual e utilidade pública coincidam, para que o fim da ação seja de felicidade geral.

⁵⁵ FRANK, 1995, p. 67.

encaminhadas; dezenas de famílias salvas da miséria, da desagregação, da morte, da depravação, das doenças venéreas - e tudo isso com o dinheiro dela. Mate-a e tome-lhe o dinheiro, para com sua ajuda dedicar-se depois a servir a toda a humanidade e a uma causa comum: o que você acha, esse crime ínfimo não seria atenuado por milhares de boas ações? Por uma vida - milhares de vidas salvas do apodrecimento e da desagregação. Uma morte e cem vidas em troca - ora, isso é uma questão de aritmética⁵⁶.

Tal questão também conversa com a teoria do egoísmo racional, defendida até mesmo por Tchernichevskiï, que dizia que os seres racionais, com seu esclarecimento, percebem que o que tinha maior utilidade era conciliar suas vontades individuais com o que seria melhor para a maioria. Esta teoria se baseia nesse princípio:

Egoísmo, seja ele qualificado como racional ou não, deve preencher as necessidades individuais enquanto, simultaneamente, sustenta suas aspirações coletivas. O egoísmo é tanto individualista quanto entendido como fornecedor dos fundamentos para uma sociedade baseada em uma cooperação harmoniosa de interesses. Tem de ser, simultaneamente, individualista e democrático⁵⁷.

No entanto, Dostoiévski já havia criticado esse pensamento antes e sua opinião não mudou. Inclusive, ele quer mostrar que uma moral baseada no Utilitarismo pode levar às ações mais perversas em nome do bem estar geral.

Raskólnikov, ao mesmo tempo que comete um crime por enxergar a sua utilidade, ele também se vê no direito de fazê-lo. De modo que parece criar uma legislação para si mesmo que o autoriza a fazer esse tipo de coisa se achar necessário. Isso se fundamenta em sua teoria de

⁵⁶ DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 73.

⁵⁷ GALOUNIS, 2020, p. 240 (Tradução livre do trecho).

que existem indivíduos ordinários e extraordinários: os ordinários, levam uma vida de submissão, de obediência, pois são seres comuns; já os extraordinários, a eles seria permitido infringir certas leis caso fosse necessário para executar suas ideias. Pois, “os crimes desses indivíduos, naturalmente, são relativos e muito diversos; em sua maioria eles exigem, em declarações bastante variadas, a destruição do presente em nome de algo melhor”⁵⁸. Consequentemente, nosso personagem principal se vê como um ser extraordinário, ele próprio se dá a permissão para assassinar. O que é um traço niilista de sua personalidade, já que fundamenta suas ações apenas em si mesmo, no que considera útil, as autoridades e valores morais da sociedade não tendo nada a lhe dizer. Além de que ele também matou a velha usurária para saber se fazia parte do rebanho, ou seja, dos homens comuns, ou se poderia se considerar um Napoleão. Sobre a excepcionalidade de Raskólnikov, Pareyson afirma que:

Ele escolhe voluntariamente o homicídio para demonstrar a si mesmo a sua própria liberdade ilimitada e absoluta; transgride deliberadamente a lei religiosa e moral para demonstrar-se que está além do bem e do mal; decide livremente matar um ser socialmente daninho e parasita, para demonstrar a si próprio que pertence àquele eleitíssimo número de seres excepcionais aos quais tudo é permitido⁵⁹.

Revela-se aqui também motivações napoleônicas, ou seja, os indivíduos que são grandes, que saem dos trilhos da sociedade para propor algo novo, consequentemente já se tornam criminosos. Pois Raskólnikov explica que Napoleão, por exemplo, ao estabelecer novas

⁵⁸ DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 73.

⁵⁹ PAREYSON, 2012, p. 45.

leis que vão contra as leis antigas de sua sociedade, teve de passar por cima de sangue inocente. Isto é, neste contexto, considera-se que para que ocorram inovações e para que “homens extraordinários” cumpram com seus objetivos, pode acontecer que crimes sejam cometidos. É nesse papel que Raskólnikov se coloca, como um grande transgressor da humanidade, de forma a tentar remodelar seu meio de acordo com sua própria lei. Era essa a imagem que Napoleão passava para Dostoiévski, de alguém que desprezava as leis morais tipicamente aceitas socialmente em nome de um projeto maior que tinha para a nação.

Para expressar essas novas reflexões do pensamento radical e para compreender o raciocínio dos jovens niilistas, Dostoiévski tem como referência Dmitry Pisarev⁶⁰. É alguém com quem temos acesso a um pensamento que exalta um indivíduo emancipado, e chegou a escrever sobre Bazarov, personagem de Turguêniev, de maneira bastante elogiosa. Algo que, claramente, não passou despercebido pelo autor de *Crime e castigo*, uma vez que muito da personalidade de Raskólnikov vem desse niilista já tão conhecido por nós. São estes os tais aspectos que inspiraram nosso personagem:

[...] a crença de que ele pode se elevar acima dos ditames da consciência; a convicção de que ele poderia permitir a si mesmo não ser afetado por nenhum “regulador moral”; o desprezo sentido por aquela porção da humanidade que placidamente aceita o destino do qual a elite de “outras pessoas” está lutando para libertá-los; a relutância em sacrificar o presente pelo futuro⁶¹.

⁶⁰ Escritor e crítico literário russo, grande nome dentre os representantes e propagadores dos movimentos radicais e do niilismo russo nos anos de 1860. Movimentos esses que talvez sejam os mais importantes da Rússia em sua fase pré-soviética.

⁶¹ FRANK, 1995, p. 74 (Tradução livre do trecho).

Portanto, neste elogio de Bazarov encontramos, além de uma descrição do indivíduo superior que os “homens de 60” pretendiam ser; encontra-se também as bases para o que seria futuramente Raskólnikov, e alguns dos motivos nos quais se fundamentam suas justificativas para se entender enquanto uma espécie de Napoleão, em outras palavras, alguém que é capaz de moldar a história.

Há ainda a questão do famigerado “Niilismo ao modelo de São Petersburgo”, um niilismo que tem como uma das principais preocupações a fé. Este é um modelo do qual podemos dizer que Dostoiévski é um adepto, pois problemáticas cristãs estão sempre presentes em suas obras. Levando isso em conta, não há nada mais cristão do que o que acontece com Raskólnonikov, estava tudo conspirando para que ele fosse um eterno condenado ao tormento, a não ter paz em sua mente, mas ele é finalmente redimido pelo ser inocente que é Sônia e pelo Evangelho. Nesse sentido, é quase como se o que ele fez estivesse em segundo plano, pois agora ele está conectado com o divino, o livro não acaba com o foco em sua punição, acaba nos revelando que ele foi salvo, não há mais angústia no final. Nas palavras de Frei Mateus Rocha, Dostoiévski e Santo Agostinho passam a mesma mensagem:

O coração do homem andará inquieto enquanto não repousar em Deus, enquanto não aceitar a luz de Cristo e se render ao seu amor. E se as forças do mal muitas vezes parecem dominar a sua obra, Deus não deixa nunca de ser, pelo menos, uma ausência que acompanha cada um de seus personagens. Gênio profundamente humano, foi também profundamente

cristão. Seu cristianismo é o mesmo que o do Evangelho de Jesus Cristo. Daí a sua visão tão profunda do homem e de seu destino⁶².

Dostoiévski definitivamente não nega o mal e todo o peso que ele carrega, mas também não o vê como insuperável, ele admite sua existência mas sempre esperando que o bem se faça presente no final⁶³. Pois ele entende que o destino do indivíduo está em Deus e que a redenção é necessária. Mas ela ocorre sob certas condições, a dor e o sofrimento. Raskólnikov jamais teria sido salvo sem sofrer. Mesmo algum tempo depois de ter começado seu castigo, a sua angústia maior não é de ter matado, é do reconhecimento de que a crença em ser um homem extraordinário, provinha apenas de sua vontade em ser este homem, não era real. Desse modo, o exercício da suposta liberdade que nosso personagem acreditava que tinha foi baseado em um delírio, no sentido de que sua perturbação mental o fez interpretar a realidade de maneira equivocada. Vemos, então, que é nesse engano onde habita, inicialmente, sua inquietude, o arrependimento ainda não havia chegado.

Se ao menos o destino lhe tivesse mandado o arrependimento, um arrependimento abrasador, que despedaça o coração, afugenta o sono, um arrependimento cujos suplícios provocam visões da força e da voragem! Oh, o deixaria alegre! Sofrimentos e lágrimas - ora, isso também é vida. Mas ele não se arrependia do seu crime⁶⁴.

Embora, nesse ponto, ele ainda não esteja vivenciando o arrependimento que o levará à redenção, Raskólnikov já se encontra em estado de sofrimento por tomar consciência de que não tem a “natureza

⁶² ROCHA, 1970, pp. 43-44.

⁶³ PAREYSON, 2012, p. 139.

⁶⁴ DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 562.

de super-homem”⁶⁵. Em outros termos, a verdade é que na realidade ele não tinha o direito de basear suas ações considerando apenas seus interesses, como querem os niilistas, porque ele não é um homem extraordinário.

Por causa do niilismo mostrado por Dostoiévski, traduzido aqui nesse desejo de Raskólnikov de se afirmar, que beira a insanidade, de se mostrar enquanto alguém acima de leis, de moral, acima do bem e do mal, é praticado um homicídio. Um ato que é praticamente um grito para o mundo que professa "eu sou um homem extraordinário e livre". Em nome deste clamor, vemos diante de nós, a cada página, a decadência desse homem, e até que ele chegue à redenção, experimenta as dores e angústias mais agudas. Nesse ponto reside o cristianismo de Dostoiévski, no qual a imagem de um Cristo que passa por grandes sofrimentos é muito importante. Então, nosso autor, como bom cristão, deixa com que Raskólnikov chegue ao fundo do poço, para só depois disso ressurgir. Quem é a grande responsável por sua redenção é Sônia, é em seu amor por ela que ele é redimido. Pois, enquanto uma obra de Dostoiévski, só podemos esperar que a saída para o niilismo seja o amor. Desse modo, é dito: "o amor os ressuscitará, o coração de um continha fontes infinitas de vida para o coração do outro"⁶⁶.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nenhuma interpretação é absoluta ou completa. Também não acredito que algum dia, algum trabalho tenha sido terminado de fato. A abertura para a discussão de outras possíveis interpretações e hipóteses

⁶⁵ PAREYSON, 2012, p. 117.

⁶⁶ DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 562.

na filosofia está sempre no presente, nunca no passado. Com este trabalho não seria de outro modo.

Esclarecido este ponto, posso dizer que foi possível atravessar um caminho do niilismo russo, por meio de um olhar filosófico sobre as obras literárias do século XIX escolhidas. Viu-se que quanto mais se conhece tais obras, mais certeza se tem do quanto são incontornáveis para a compreensão do pensamento filosófico e político da época. Ao mesmo tempo que são narrativas muito frescas, no sentido de que contam histórias considerando o momento contemporâneo a elas, são também profundas e bem pensadas. Não é porque foram lançadas quando as problemáticas das quais tratavam ainda aconteciam, que são obras superficiais, senão sua relevância não seria mantida até hoje.

Para tratar de tais obras, tivemos de fazer uma viagem à Alemanha dos anos de Nietzsche, desconhecida ainda para nossos autores, pois não restam dúvidas de que ele é um autor que tem muitas coisas importantes a nos dizer sobre nosso tema. Voltando à Rússia, tivemos o prazer de conhecer as reflexões promovidas por esses grandiosos livros que marcaram tanto sua época, como épocas posteriores.

Ficou claro que a filosofia consegue aprender muito com a literatura e vice-versa. Além de que, quando unidas, reflexão filosófica e narrativas fictícias ficam muito mais ricas. Pois ambas, querendo ou não, acontecem em um tempo e espaço específicos, ou seja, elas vêm de algum lugar, não falam no vazio, e se olharmos para elas enquanto complementares, as marcas de um período histórico ficam mais claras e com mais substância.

Portanto, o niilismo russo talvez não fosse tão valoroso se não fosse tão artístico, e seus personagens talvez não tivessem tanta importância se não carregassem questões filosóficas tão intensas.

REFERÊNCIAS

- ABAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 5ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.
- CHERNYSHEVSKY, N. *What is to be done?* Translated by Michek R. Katz and annotated by William G. Wagner. Ithaca and London: Cornell University Press, 1989.
- COSTA, M. *O herói niilista e o impossível além do homem: uma investigação filosófica do romance Os demônios de Fiódor Dostoiévski*. São Paulo: Editora Clandestina, 2019.
- DONINI, P. e FERRARI, F. *O exercício da razão no mundo clássico: perfil de filosofia antiga*. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume Clássica, 2012.
- DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do subsolo*. Tradução, prefácio e notas de Boris Schnaiderman. 6ª Edição. São Paulo: Editora 34, 2009.
- _____. *Crime e castigo*. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. 8ª Edição. São Paulo: Editora 34, 2019.
- _____. *Crime e castigo*. Tradução, prefácio e notas de Paulo Bezerra. 6ª Edição. São Paulo: Editora 34, 2009.
- FRANK, J. *Dostoevsky: the miraculous years, 1865-1871*. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Tradução e notas de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- _____. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PAREYSON, L. *Dostoiévski: filosofia, romance e experiência religiosa*. Tradução de Maria Helena Nery Garcez e Sylvia Mendes Carneiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.
- PECORARO, R. *Niilismo*. 1ª Edição. São Paulo: Zahar, 2007.
- PONDÉ, L. F. *Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. 2ª Edição. São Paulo: Globo Livros, 2019.
- ROCHA, Frei Mateus. *O tormento de Deus*. Petrópolis: Editora Vozes Limitada, 1970.
- SCHAPIRO, L. *Turgenev: his life and times*. New York: Random House, 1978.

SEGRILLO, A. *Os russos*. São Paulo: Contexto, 2012.

TURGUÊNIEV, I. *Pais e filhos*. Tradução de Rubens Figueiredo. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

TCHERNYCHEVSKII, N. *O que fazer?* Tradução de Angelo Segrillo. 1ª Edição. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

VOLPI, F. *Niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

TESES DE DOUTORADO

FILHO, O. *Niilismo: estrada para emancipação: o destino literário das personagens femininas russas na época das grandes reformas (1855-1866)*. 2017. 259 p. Tese de Doutorado, área de concentração: Literatura e Cultura Russa - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

GOMIDE, B. *Da estepe à caatinga: o romance russo no Brasil (1887-1936)*. 2004. 701 p. Tese de Doutorado, área de concentração: Literatura Russa - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

SANTOS, V. *A voluptuosidade do nada: o niilismo na prosa de Machado de Assis*. 2015. 301 p. Tese de Doutorado, área de concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

VARGAS, J. *Vários modos de se dizer o nada: as figuras niilistas de Kierkegaard entre a filosofia e a literatura*. 2021. 350 p. Tese de Doutorado, área de concentração: Filosofia Contemporânea - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

ARTIGOS DE REVISTAS

BARGHOORN, F. D. I. *Pisarev: A Representative of Russian Nihilism*. The review of politics. Cambridge, vol. 10, nº 2, pp. 190-211, Apr. 1948

DOMINGUES, I. *A filosofia do 3º: o problema do niilismo absoluto e do sujeito-demiurgo*. Interações, Belo Horizonte, vol. V, nº 9, pp. 27-48, Jan-Jun 2000.

GALOUNIS, M. *On the sources of nihilism in Dostoevsky's "Crime and Punishment"*. RUS, São Paulo, vol. 11, nº 16, pp. 236-257, Setembro 2020.

SANTOS, V. *Nietzsche, Turguêniev e o niilismo*. Theoria, Pouso Alegre, vol. 3, nº 7, pp. 100-110, 2011.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org

contato@editorafi.org