



outra **margem**
revista de filosofia

ano 4 — nº. 6

1º. SEMESTRE DE 2017

ISSN 2358-7377

editorial | editorial

Diversidade na Adversidade

Gabriel Almeida Assumpção (UFMG)

artigos | papers

A Pragmática do Discurso de Foucault

Cecília de Sousa Neves (UFMG)

Leibniz e a Crítica ao Espaço Tota Simul Newtoniano: a mônada como causa imediata do movimento

Cloves Thiago Dias Freire (UFS)

A Questão do Dualismo e da Linguagem em Bergson

Edvan Aragão Santos (USP)

Do Nihilismo à Experiência Totalitária

Elvis de Oliveira Mendes (UFPE)

Função Personalidade em Devir – um olhar da teoria do self

Fabio Henrique Medeiros Bogo (UFSC)

Práticas de Cuidado de Si na Antiguidade

Felipe Gustavo Soares da Silva (UFPE)

Do Amor Platônico ao Crush: a filosofia entre adolescentes – tópicos de ensino de filosofia

Gabriel R. Rocha (PUC-RS)

A Subjetividade e a Busca pela Felicidade no Pensamento de Blaise Pascal

Jean Vargas (UFMG)

O Possível Metafórico Segundo Tomás De Aquino

Matheus Henrique Gomes Monteiro (UNICAMP)

De Descartes a Frege: os avanços epistemológicos do método

Michelle Cardoso Montoya (UFRJ)

Dois Sentidos de Participação em Platão

Otacílio Luciano de Sousa Neto (UFC)

sumário

Sobre o Tempo: uma questão fundamental

Paulo Sérgio Calvet Ribeiro Filho (PUC-RIO)

Zaratustra Metacínico

Rafael Rocha da Rosa (UERJ)

A Modernidade 'na' Filosofia de Descartes: a crítica das formas substanciais

William Teixeira (UnB)

entrevista | interview

“Fechamento epistêmico”, de Steven Luper

Luiz H. M. Segundo (UFSC)

editorial

DIVERSIDADE NA ADVERSIDADE

Gabriel Almeida Assumpção (UFMG)

O sexto número da **Outramargem: Revista de Filosofia** retrata a diversidade da produção acadêmica nacional em filosofia, multiplicidade essa que se dá tanto do ponto de vista histórico quanto do ponto de vista sistemático. Como resultado, temos artigos em filosofia antiga, medieval, moderna e contemporânea. Os materiais variam não só no que tange ao período da história da filosofia, mas também no que diz respeito à área da filosofia: ética, metafísica, filosofia da linguagem, epistemologia, política e filosofia da natureza.

Também chama atenção o fato de que há contribuições de pesquisadores de vários estados diferentes, o que aponta para um momento de expansão do periódico, cuja amplitude geográfica e temática atinge novos níveis. Em um momento da história do País no qual os investimentos em ciência e educação têm sido cada vez mais escassos, mostra-se de grande importância continuar o esforço de pesquisa e valorizarmos a produção dos colegas, pois é especialmente nos momentos de adversidade que não devemos desistir da busca do saber e da troca de conhecimentos. As situações de escassez e crise foram e continuarão sendo fonte de inspiração e mudança, e com esse intuito apresentamos um panorama do que tem sido pesquisado em várias universidades do Brasil.

O artigo de Paulo S. C. Ribeiro Filho (PUC-RJ), “Sobre o tempo, uma questão fundamental”, traz um debate sobre um dos temas mais complexos e aporéticos da filosofia: o tempo. Esse enigma filosófico, abordado por filósofos tão distintos como Aristóteles, Plotino e Kant, é aqui elaborado a partir de quatro pensadores: Agostinho, Borges, Agamben e Heidegger. Outro texto que abrange mais de um período da história da filosofia é o de Felipe Gustavo S. da Silva (UFPE), com “Práticas de Cuidado de si na Antiguidade”, em que Foucault é o referencial para uma investigação histórico-crítica do pensamento antigo, especialmente Platão. Mais um artigo no qual a relação de Michel Foucault com os antigos se faz presente é “Zaratustra metacínico”, de Rafael R. da Rosa (UERJ). O autor discute o tema clássico da transvaloração dos valores por

Nietzsche, mas sob lentes foucaultianas, em diálogo com uma tradição marginal, o cinismo.

Em termos de pesquisa que envolve mais de um momento da história da filosofia, temos “De Descartes a Frege: os avanços epistemológicos do método”, escrito por Michelle C. Montoya (PPGLM-UFRJ). A contribuição da autora é uma apreciação histórica do problema do método no pensamento moderno, com a indicação posterior de como G. Frege apresentou respostas mais fecundas a esse problema, ainda que portando certa “continuidade” com a proposta cartesiana.

No âmbito da filosofia antiga, temos dois artigos: o de Gabriel R. Rocha (PUC-RS), “Do amor platônico ao *crush*: a filosofia entre adolescentes – tópicos de ensino de filosofia”, e o de Otacilio L. de S. Neto (UFC), “Dois sentidos de participação em Platão”. No caso de Rocha, trata-se de um esforço interdisciplinar de refletir sobre o *Eros* platônico e diferenças e semelhanças com maneiras contemporâneas de lidar com a vida afetiva e o desejo, com ênfase na gíria *crush* usada por jovens e adolescentes, recorrendo a teóricos como Z. Bauman, A. MacIntyre e E. Cassirer. O texto de Neto, por sua vez, consiste em rigorosa exegese de trechos do *Parmênides* e do *Fédon* platônico, diferenciando duas nuances do termo “participação” em Platão. Essa retomada de um problema clássico na história da filosofia atenta para a polissemia tão recorrente em conceitos de filosofia antiga.

Ainda na área da metafísica, mas no âmbito da filosofia medieval, cujos estudos têm crescido no país, temos a contribuição de Matheus Monteiro (UNICAMP), “O possível metafórico segundo Tomás de Aquino”. Nesse artigo, o autor expõe o conceito de possível metafórico e o problematiza de modo crítico, para que medievalistas possam discutir o tema ainda mais a fundo.

No âmbito da filosofia moderna, há o artigo de William Teixeira (UnB): “A modernidade ‘na’ filosofia de Descartes: a crítica das formas substanciais”. O texto mostra como Descartes partiu da crítica à noção escolástica de ‘forma substancial’ para uma concepção mecanicista dos fenômenos naturais, baseado em medidas e na matemática. Com essa atitude, o filósofo estaria próximo de Bacon e Galileu, portanto, inserido em um contexto moderno.

Também na filosofia moderna, temos “A subjetividade e a busca pela felicidade no pensamento de Blaise Pascal”, artigo de Jean Vargas (UFMG), que articula condição humana e subjetividade humana, tratando-se de importante reflexão de cunho antropológico à luz das ideias de tédio, esquecimento de si, amor-próprio e

divertissement. Cloves T. D. Freire (UFS), por sua vez, escreveu “Leibniz e a crítica ao espaço *tota simul* newtoniano: a mônada como causa imediata do movimento”, artigo no qual se confronta dois grandes “rivais” no pensamento moderno, cuja disputa pela autoria do cálculo é famosa: I. Newton e G. Leibniz. No caso do texto de Freire, Leibniz critica a ideia de espaço absoluto de Newton com base na noção de mônada e de sua capacidade de apercepção e nos princípios de razão suficiente e identidade dos indiscerníveis.

Ainda no âmbito de reflexões acerca do eu, mas sob um ponto de vista da filosofia contemporânea, temos “Função personalidade em devir – um olhar da teoria do *self*”, por Fábio H. M. Bogo (UFSC). O material em questão se baseia na psicanálise e, especialmente, na esquizoanálise de Deleuze e Guatarri. Aqui, não se trata de uma filosofia da subjetividade, mas de uma filosofia da dissolução do eu, que passa a ser pensado como função, e não como estrutura.

No âmbito da filosofia política, temos a contribuição de Elvis de O. Mendes (UFPE) intitulada “Do niilismo à experiência totalitária”. Trata-se de um artigo focado no pensamento de Leo Strauss e na abordagem que este faz à tirania como fenômeno histórico. Já “A pragmática do discurso de Foucault”, por Cecília de S. Neves (UFMG), o foco reside no tema da linguagem, atentando para suas dimensões políticas, chamando atenção para como ler Foucault pensando na atualidade.

A linguagem também é tema do trabalho de Edvan Aragão Santos (USP), “A questão do dualismo e da linguagem em Bergson”, artigo no qual se relacionam linguagem, consciência e apreensão da realidade. Nosso número também contempla a tradução de *Epistemic closure*, “Fechamento epistêmico”, de Steven Luper, por Luiz H. M. Segundo (UFSC), que nos permitiu acesso, em língua portuguesa, a uma importante contribuição em filosofia analítica.

Que esse rico panorama da pesquisa filosófica dos pós-graduandos brasileiros sirva de incentivo em tempos tão duros. Esperamos que as contribuições continuem, em qualidade e em quantidade.

Boa leitura,

Gabriel Assumpção.

Errata: No vol 3., n. 5 (2º semestre de 2016), na entrevista com Ivan Domingues, chamada “Filosofia como Resistência”, na página 3, onde está “David

Emanuel Carneiro”, leia-se “David Emanuel Coelho”. Pedimos desculpas aos leitores e ao David pelo erro.

artigos

A PRAGMÁTICA DO DISCURSO DE FOUCAULT

Cecília de Sousa Neves¹

RESUMO: Objetiva-se esclarecer o horizonte no qual surge a análise pragmática do discurso de Foucault inserindo-a no percurso da reflexão filosófica acerca da linguagem, assim como seu significado e potencial político. Para isso nos serviremos principalmente das obras *A ordem do discurso* e *Arqueologia do saber*. O artigo compõe-se de duas partes: na primeira, inscreveremos Foucault no registro de duas grandes rupturas na investigação acerca da linguagem: a ruptura platônica com o pensamento pré-socrático e a ruptura operada por Saussure em relação à tradição; em seguida, esclareceremos o significado da análise do discurso de Foucault e como ela serve a um projeto político emancipador. Buscamos com isso reeditar o convite que esse filósofo fascinante ainda hoje nos endereça, a saber, o de adentrarmos na ordem arriscada do discurso que, embora tenha sido durante tanto tempo considerada pela tradição como o inimigo a ser abatido, não apenas obedece a leis e regularidades que ainda estão para serem descobertas como nos abre um mundo novo de possibilidades.

Palavras-chave: Discurso; Pragmática; Foucault.

ABSTRACT: This paper aims at clarifying the horizon in which the pragmatic analysis of Foucault's discourse arises, inserting it in the course of philosophical reflection on language, as well as its meaning and political potential. For this we will focus on the following Foucault's works: *The order of discourse* and *Archeology of knowledge*. This paper is composed of two parts: in the first part, we will register Foucault in the two major ruptures in the investigation of language: the Platonic rupture with pre-Socratic thought and the rupture operated by Saussure in relation to tradition; Then we will clarify the meaning of Foucault's discourse analysis and how it serves as an emancipatory political project. Thereby we intend to reissue the invitation that this fascinating philosopher still addresses to us, which is, the entering into the risky order of discourse that, although it has been for so long considered by tradition as an enemy to be slaughtered, not only obeys laws and Regularities that are yet to be discovered, as well as it opens to us a new world of possibilities.

Keywords: Discourse; Pragmatic; Foucault.

Introdução

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG. Bolsista Capes. E-mail de contato: cecilianeves2003@yahoo.com.br.

A reflexão acerca da linguagem, do seu estatuto e função ou posição em relação ao pensamento, conhecimento e à práxis confunde-se com a própria filosofia. Não por acaso a filosofia se concretiza na ruptura iniciada por Platão e sistematizada por Aristóteles com o discurso dos pré-socráticos, poetas e sofistas gregos. Foucault² elabora essa ruptura em termos da instituição de uma nova e decisiva oposição entre discurso verdadeiro e falso. Se para os poetas gregos o discurso verdadeiro – desejável e investido pelo poder não somente de anunciar, mas realizar o destino e provocar a adesão – consistia no ato ritualizado de enunciação, de modo que a linguagem se identificava com a realidade, característica de uma perspectiva ontológica da linguagem, a partir de Platão um discurso verdadeiro diz respeito à justeza ou exata aplicação dos nomes, ou seja, desloca-se para o enunciado, o qual tem o papel de traduzir (ou intermediar por meio de signos) o pensamento, caracterizando, portanto, uma perspectiva instrumental da linguagem. O movimento que funda as bases ou o *mainstream* da ordem do discurso filosófico ocidental, ou seja, que delineia, nos termos foucaultianos uma “vontade de saber” cujas características gerais ainda hoje nos determina, consiste nesta reconfiguração da relação entre linguagem e realidade. Assim, toda a tradição do pensamento ocidental pode ser lida enquanto resposta a essa racionalização do discurso operada pelo platonismo, ou seja, “propondo uma verdade ideal como lei do discurso e uma racionalidade imanente como princípio de seu desenvolvimento”³.

A ideia quixotesca de que a formalização do discurso promove sua depuração do lastro do desejo e do poder, da contingência e relatividade, tem como principal consequência a supressão da realidade do discurso. Esta negação da realidade específica do discurso, seu afastamento da contingência das práticas como seu princípio constituinte, como indicamos, tomará muitas formas na história do pensamento e da filosofia. Em relação à filosofia, podemos falar de dois caminhos principais: o primeiro e hegemônico, diz respeito àquele que reforça essa supressão através de que Foucault denomina como uma filosofia do idêntico, que defende uma providência pré-discursiva do sentido, o destino da racionalidade ou teleologia do devir, uma história contínua, o retorno compulsivo às origens, as totalizações e uma filosofia do sujeito; o segundo, marginal e maldito, visa desvelar a ilegitimidade e arbitrariedade dessa construção através da análise do mecanismo próprio da linguagem, em nome de uma filosofia da diferença, cuja principal característica é o descentramento face à soberania do sujeito e as figuras gêmeas

² FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p.13.

³ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p.43.

da antropologia e do humanismo. É nesta segunda via aberta pela crítica radical de autores como Nietzsche, Artaud e Bataille que se inscreve a análise pragmática do discurso de Foucault. Análise que, por sua vez, elege um ponto de partida original para a abordagem filosófica acerca da linguagem: não o pensamento, como fez a tradição, nem a linguagem, como fez Saussure, mas o espaço contingente em que desenvolvem os acontecimentos discursivos. Foucault visa desvelá-los em sua pureza, sem a mediação de operadores de síntese e/ou psicológicos a serviço da continuidade e identidade, a fim de abrir novas potencialidades para a análise histórica dos discursos, tais como a descrição de outras formas de regularidade e jogos de relações.

Uma imagem singular que descreve muito bem o pensamento de Foucault é a de canteiro de obras. Na medida em que este pensamento se revela imperativamente experimental e ensaístico, Foucault nos adverte a possibilidade de que, ao final, “em lugar de dar fundamento ao que já existe, (...) sejamos obrigados a continuar fora das paisagens familiares, longe das garantias a que estamos habituados, em um terreno ainda não esquadrihado e na direção de um final que não é fácil prever”⁴. Esta observação importa na medida em que previne o leitor e o estudioso acerca do que se deve e não se deve esperar de sua obra: espere encontrar exemplos impressionantes de análises e críticas filosóficas apuradas e detalhadas, mas não espere respostas e teorias conclusivas e sistemáticas. Outra questão que orientará nosso exame é o fato de que esta filosofia da diferença é indissociável de um projeto político que confia no esclarecimento como a via privilegiada da liberdade. Ao buscar esclarecer as condições de funcionamento, contingências históricas e a legalidade específica do campo em que se desenvolvem os acontecimentos discursivos, Foucault quer, sobretudo, “mostrar que o que é jamais foi, ou seja, é sempre na confluência dos encontros, dos acasos, no curso da história frágil, precária, que são formadas as coisas que nos dão a impressão de serem as mais evidentes”⁵.

1. As duas rupturas: Platão e Saussure

O texto seminal que inaugura a reflexão filosófica acerca da linguagem é o diálogo platônico chamado *Crátilo*. Aqui se formula o problema nuclear que servirá de eixo em torno do qual o pensamento sobre a linguagem se desenvolverá. Trata-se de

⁴ FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p.44.

⁵ FOUCAULT, *Estruturalismo e pós-estruturalismo*, p. 325.

justificar racionalmente em que consiste a “exata aplicação dos nomes” ou a “justeza dos nomes”, em outras palavras, busca-se esclarecer qual é o fundamento da relação entre signo e referente, nome e objeto, forma e conteúdo, ou ainda, entre as palavras e as coisas. O que está em jogo nesse problema é a própria possibilidade do conhecimento verdadeiro. O diálogo consiste na investigação de Sócrates das teses opostas de Hermógenes, para quem a origem e natureza das denominações são puramente convencionais, e Crátilo, para quem cada coisa tem por natureza um nome apropriado.

Face ao relativismo da tese de Hermógenes – segundo a qual se a verdade é o que parece a cada um, não apenas toda designação está correta, como não há diferença entre verdadeiro e falso, vício e virtude ou razão e loucura – Sócrates afirma um dos pressupostos básicos da doutrina platônica, a saber, que as coisas e suas ações (inclusive o ato de falar e nomear) possuem uma “essência permanente”⁶, isto é, uma existência natural e transcendente que funciona como critério de verdade da coisa e de sua maneira de ser. Assim, o nome “é a imitação vocal da coisa imitada”⁷, de modo que nomear corretamente implica exprimir com signos a ideia fundamental da coisa. Nesse sentido, como afirma Sócrates, Crátilo tem razão, pois os nomes derivam da natureza das coisas e bem aplicados revelam o caráter, o modo de ser ou a natureza própria de algo. Mas Crátilo erra ao explicar em que consiste a atribuição dos nomes às coisas. Isso porque o critério para a correção da imagem ou imitação não está no fato de ela ser exatamente igual à coisa designada, como o quer Crátilo, ou seja, não é possível identificar nome e coisa, pois a princípio uma imagem não possui a mesma propriedade dos originais e se possuísse seria mera duplicação, logo, seria impossível distinguir uma da outra. Portanto, para o nome ser bem formado é preciso apenas que ele contenha a imagem fundamental de cada coisa, razão pela qual pode variar as letras.

A tese de Crátilo ao afirmar que um nome imita perfeitamente a coisa, simplesmente por ser nome, defende que através do nome eu conheço a coisa, assim como conhecendo as coisas descobrimos seu nome. O problema é que se por um lado os nomes dizem a verdade acerca da coisa que designam, de modo que, para atribuir o nome é preciso conhecer as coisas, por outro lado, para conhecer as coisas é preciso já deter os nomes, ao menos, os nomes primitivos. A questão que coloca a tese de Crátilo em apuros concerne à origem mesma da linguagem, ou seja, como os primeiros legisladores apreenderam e designaram as coisas se os nomes primitivos, necessários para isso, não

⁶ PLATÃO, *Crátilo*, 386 e.

⁷ PLATÃO, *Crátilo*, 423 b.

tenham sido fixados e se para fixar os nomes é preciso apreender as coisas? Para resolver essa aporia da origem da linguagem, a qual Sócrates conduziu a tese de Crátilo, Sócrates dá um passo além daquele que é dado na investigação da tese de Hermógenes – em que se chegou à conclusão que a designação será verdadeira se imita a essência da coisa e falsa se não. Esse passo corresponde à instituição do critério de verdade para essa designação, critério esse que não se encontra na imanência da linguagem, mas será situado em um registro ontologicamente independente da experiência concreta dos indivíduos. Portanto, é um critério transcendente que autoriza e fundamenta a ligação entre signo e o referente, entre nome e o objeto, forma e conteúdo, as palavras e as coisas. O modo mais natural, seguro e belo de conhecer algo é partindo de sua própria verdade, não de suas imagens secundárias. Ou seja, “não é por meio de seus nomes que devemos procurar conhecer ou estudar as coisas, mas, de preferência, por meio delas próprias”⁸. É a partir dessa verdade intelectual que vamos avaliar a representação da verdade por suas imagens (nomes), não o inverso.

A principal consequência desse diálogo, razão pela qual esta obra inaugura a reflexão filosófica sobre a linguagem, está na redução do discurso à condição de mero suporte entre pensar e falar, simples instrumento de tradução do pensamento. A partir de Platão torna-se lugar comum a pressuposição de um horizonte de significação contínua de sentido, ou seja, anterior ao uso dos nomes existe uma verdade absoluta e necessária em relação a qual ao discurso só cabe encadeá-la, refleti-la, desdobrar seu sentido do interior ao exterior. A linguagem serve como um instrumento para compartilhar informações e distinguir as coisas. De modo que, o discurso verdadeiro e a possibilidade de conhecimento se reduzem à forma correta do enunciado proposicional que nos permite nomear ou designar as coisas, ou seja, “dizer por meio das palavras o que é e o que não é”⁹. Digno de nota é o fato de que nesta passagem Platão formula explicitamente pela primeira vez o conceito de verdade como correspondência, isto é, funda no ser o critério que garante e justifica a verdade do discurso.

A ideia de que há uma essência fundamental (por exemplo, uma cadeira ideal, ontologicamente independente da nossa experiência) que as palavras (associadas a um conceito intelectual) rotulam constitui, como sugere Derrida, o núcleo metafísico do pensamento ocidental. O enquadramento do discurso no esquema analítico da racionalidade (e de seu critério de verdade transcendente) é a resposta platônica à “luta

⁸ PLATÃO, *Crátilo*, 439 b.

⁹ PLATÃO, *Crátilo*, 385 b.

contra o enfeitiçamento de nosso intelecto pelos meios de nossa linguagem”¹⁰ de que falou Wittgenstein. Ela também será a matriz de outras saídas clássicas do âmbito movediço do discurso formado pelas palavras: como o *cogito* de Descartes, o *amor intellectualis Dei* de Spinoza, a analítica de Kant e a redução fenomenológica de Husserl.

A recusa da ideia de que a linguagem é um meio transparente de pensamento se consolida na virada linguística, movimento iniciado no século XX e idealizado por Wittgenstein. Aqui localizamos a segunda ruptura em relação ao pensamento da linguagem. O que está em jogo neste giro linguístico é a consideração da linguagem como paradigma, isto é, como eixo constituinte do pensamento.

Se na filosofia platônica o critério da verdade da relação de referência (entre signo/nome e referente/objeto) e o que autoriza o significado ou o sentido (a dimensão semântica) é a essência ou o ser, pode-se dizer que há um nível intermediário entre signo e referente que autoriza um modo de determinação do referente. Portanto, a questão do valor referencial do signo (ou seja, de como o signo pode representar aspectos da realidade) se dá formula na condição de que o signo deve ser representação não da realidade, mas uma imagem do modo de ser próprio de algo. Um possível esquema seria: signo – ideia – coisa.

Em Saussure, a preocupação com a fundamentação da referência entre signo e realidade (ou seja, a preocupação em fornecer aos signos um conteúdo para justificar como eles podem representar aspectos da realidade ou como ele pode ser aplicado aos objetos) é excluída. Trata-se de descrever os significados e sentido dos signos (objeto do linguista) sem se preocupar com o referente (com o que pode lhe corresponder no mundo), mas apenas em função das relações que os signos têm uns com os outros no interior da língua concebida como um sistema autônomo de diferenças. O esquema saussuriano seria restrito ao signo – significado/significante. Saussure não se preocupa em articular signo e mundo, pois a semântica da linguagem é autônoma. Ao definir o signo não como o que une uma coisa e um nome, mas como a união de conceito (significado, sentido) e significante (som), Saussure diz que o conceito de algo não é definido positivamente pelo seu conteúdo (referente) – ou seja, não são descrições de objetos reais, por isso não tem nada a ver com as ciências naturais –, mas negativamente através de suas relações diferenciais com os outros termos no interior do sistema simbólico da linguagem. Isso significa que só existe uma cadeira real no interior de um sistema simbólico que a

¹⁰ WITTGENSTEIN, *Investigações filosóficas*, § 109.

diferencia de todo o resto. Diferentemente da tradição, especialmente de Platão para quem o pensamento antecede a linguagem, cabendo a essa apenas expressá-lo ou desdobrar um sentido que lhe é anterior, para Saussure e a partir da virada linguística do XX é a linguagem que estrutura nossa percepção, constroi a realidade e possibilita o conhecimento, permanecendo tudo o que está fora da linguagem no domínio do inconcebível. Se em Platão pensamos para falar, para Saussure falamos para pensar.

Ao inscrever o fundamento do significado na imanência da linguagem, Saussure patrocina um movimento fundamental na ruptura com o núcleo metafísico da tradição. Porém, embora Saussure não considere a língua como tradução ou instrumento do pensamento, mas da comunicação, ao priorizar a língua (forma) prescindindo da fala (evento), pode-se dizer que ele mantém a elisão da realidade do discurso, na medida em que exclui da estrutura da língua a dinâmica histórica e social. É exatamente aqui, na necessidade de se pensar o discurso, além da linguagem, mas na sua verdade e realidade próprias, que inscrevemos Foucault. A análise do discurso de Foucault é original porque toma como ponto de partida a perspectiva dos saberes e práticas discursivas inscrevendo radicalmente as ordens do discurso no plano das formas históricas e contingentes. A inquietação que move Foucault no caminho de uma análise filosófica do discurso é a “inquietação diante do que é o discurso em sua realidade material de coisa pronunciada ou escrita”¹¹.

2. A pragmática do discurso de Foucault

Esse deslocamento da abordagem acerca da questão da linguagem – que a interpela não a partir do seu papel coadjuvante de tradução do pensamento, como logos identificado com a realidade ou como sistema linguístico autônomo, mas a partir de sua materialidade, isto é, enquanto existência transitória e contingente com a qual o discurso irrompe num ato arbitrário e violento nos jogos do pensamento e da linguagem –, é o que caracteriza a singularidade da análise do discurso feita por Foucault e a razão pela qual esta se apresenta como pragmática do discurso. Pois, trata-se para o filósofo de

acolher cada momento do discurso em sua irrupção de acontecimentos, nessa pontualidade em que aparece e nessa dispersão temporal que lhe permite ser repetido, sabido, esquecido, transformado, apagado até nos menores traços, escondido bem longe de todos os olhares, na poeira dos

¹¹ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p.8.

livros. Não é preciso remeter o discurso à longínqua presença da origem; é preciso tratá-lo no jogo de sua instância.¹²

Mas, prossegue Foucault, “o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo?”¹³ Por que e a serviço de quais interesses a materialidade do discurso, ou seja, sua realidade específica foi negada e marginalizada pela perspectiva dominante na tradição filosófica? O que significa o deslocamento operado por Foucault? Por que essa mudança caracteriza a singularidade de sua filosofia e quais as potencialidades que abre?

Essas perguntas nos conduzem ao trabalho negativo ou crítico da análise pragmática do discurso de Foucault, que será desenvolvida nas obras *A ordem do discurso* e *Arqueologia do saber*. No livro *A ordem do discurso* o próprio filósofo postula seu ponto de partida:

Eis a hipótese que gostaria de apresentar esta noite, para fixar o lugar – ou talvez o teatro muito provisório – do trabalho que faço: suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.¹⁴

Gostaríamos de chamar atenção para duas questões essenciais para a compreensão da problemática instaurada pelo tópico da pragmática do discurso de Foucault: em primeiro lugar, a questão de que em *toda* sociedade a produção e os poderes do discurso são controlados através de procedimentos específicos; em segundo lugar, o fato de que esses jogos de delimitação e exclusão visam em última instância banir a sua materialidade. Tratam-se de questões acerca da espécie destes procedimentos e sobre a razão pela qual a materialidade do discurso é o inimigo a ser combatido em nome da própria sociabilidade, ou seja, por que é preciso suprimir a realidade do discurso?

No livro *A Ordem do discurso* Foucault analisará tais procedimentos de controle, de dominação e limitação dos poderes e da produção do discurso. Cada um dos três sistemas de restrição identificados visa controlar uma dimensão do discurso: o primeiro grupo exerce sobre o este uma coerção exterior que visa limitar seus poderes, operando através de três princípios, a saber, a interdição (qualquer pessoa não pode dizer qualquer coisa em qualquer circunstância), a separação e rejeição (cesura entre a loucura

¹² FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p.28.

¹³ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p.8.

¹⁴ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p.8-9.

e a razão) e a oposição do verdadeiro e do falso (a questão da vontade de verdade); o segundo grupo configura dispositivos que, do interior do próprio discurso, visam estabilizar a aleatoriedade de sua aparição, são eles o princípio do comentário (limita o acaso do discurso pelo jogo de uma identidade que teria a forma da repetição e do mesmo), o princípio do autor (limita o acaso do discurso pelo jogo de uma identidade que teria a forma da individualidade e do eu) e princípio da organização das disciplinas (limita o acaso do discurso pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras); o último conjunto de jogos de coerção tem como objetivo selecionar os sujeitos que falam por meio de mecanismos que podem ser designados como ritual (define o conjunto de signos, papeis, gestos, circunstâncias nas quais o discurso é proferido), sociedade de discurso (visa conservar a produção dos discursos fazendo-os circular num espaço fechado), doutrinas (visa a manutenção de um discurso através da ortodoxia) e educação (seleciona e distribui os discursos para públicos determinados). Tais princípios de rarefação do discurso respondem a três critérios fundamentais: são arbitrários e históricos, i.é., são contingentes e modificáveis; apoiam-se sobre um suporte institucional, ou seja, são reforçados por uma espessura de práticas e reconduzidos pelo modo como o saber é aplicado, valorizado e distribuído em uma sociedade; por isso, exercem-se sob pressão e violência, assim como desempenham um poder coercitivo sobre os outros discursos.

Esses jogos de limitações e exclusões ressoam na filosofia a partir de um conjunto de temas que contribuem para justificá-los e reforçá-los, a despeito da aparente “logofilia” que caracteriza a tradição filosófica ocidental. Os temas dizem respeito à filosofia do sujeito fundante (que postula um sujeito metafísico que funda o horizonte de significação, um fundamento último do qual se deduz todas as proposições e que tem no *cogito* cartesiano uma de suas formulações mais contundentes); o tema da experiência originária (que traduz um conjunto de significações ou representações anteriores que já dispõem o mundo para nós, a qual também podemos remeter a Descartes e aos princípios a priori da razão de Kant); e o tema da mediação universal (que encontra um logos em todas as coisas e acontecimentos, transformando a realidade em discurso, isto é, a filosofia da história hegeliana).

Analogamente, na obra *Arqueologia do saber*, Foucault direciona sua análise para todo um “jogo de noções que diversificam, cada uma à sua maneira, o tema da

continuidade”¹⁵: a noção de tradição, de influência, desenvolvimento e evolução, mentalidade e espírito, recortes e agrupamentos familiares, e por fim, a ficção da unidade do livro e da obra. Estas, assim como os princípios de coerção do discurso analisados em *A ordem do discurso*, também cumprem a função precisa de enquadrar o discurso em uma história contínua, progressiva e teleológica da racionalidade, controlar a dispersão e remeter a relatividade a um fundo de permanência, a um único e mesmo princípio de organização e coerência. Em suma, todos esses recursos visam conjurar a ameaça e o perigo da abertura e da materialidade do discurso, sua irrupção contingencial e descontínua que se dá no campo das práticas, em nome de unidades ou conjuntos discursivos nos quais todos os enunciados se desdobram dedutivamente a partir de um único núcleo ou princípio unificador.

O objetivo de ambas as análises promovidas por Foucault é desmistificar a autoevidência destes temas e noções com a qual eles se impõem e se furtam a questionamentos, a fim de liberar os problemas que atravessam essas “continuidades irrefletidas pelas quais se organizam, de antemão, os discursos que se pretende analisar”¹⁶. Na esteira da crítica nietzschiana da linguagem, que desvelou por trás da fixidez da linguagem uma dinâmica de luta por precedência e poder entre *quanta* de forças, Foucault recoloca o questionamento acerca destas

formas prévias de continuidade, todas essas sínteses que não problematizamos e que deixamos valer de pleno, é preciso, pois mantê-las em suspenso. Não se trata, é claro, de recusá-las definitivamente, mas sacudir a quietude com a qual as aceitamos; mostrar que elas não se justificam por si mesmas, que são sempre o efeito de uma construção cujas regras devem ser conhecidas e cujas justificativas devem ser controladas; definir em que condições e em vista de que análises algumas são legítimas; indicar as que, de qualquer forma, não podem mais ser admitidas¹⁷.

Em suma, trata-se de suspender provisoriamente (procedimento semelhante à dúvida cartesiana ou a suspensão fenomenológica) a validade destas sínteses com as quais operamos, organizamos e articulamos, até agora automaticamente, nossos discursos. Foucault mostra que longe de serem o que se acreditava que fossem à primeira vista, elas “exigem uma teoria; e que essa teoria não pode ser elaborada sem que apareça, em sua pureza não sintética, o campo dos fatos do discurso a partir do qual são construídas”.¹⁸

¹⁵ FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p.23.

¹⁶ FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p.27.

¹⁷ FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p.28.

¹⁸ FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p.29.

O que autoriza a crítica dessas sínteses inteiramente formadas é sua remissão ao campo dos “fatos de discurso”, isto é, ao pano de fundo histórico e contingencial dos acontecimentos ou práticas discursivas, no qual essas unidades emergem elas mesmas como fatos a serem analisados ao lado de outros. A intenção de Foucault por trás dessa redução é testar – no âmbito do discurso, eixo sobre o qual gravita seu pensamento na década de 60 – um método de análise histórica isento de qualquer antropologismo e humanismo, portanto, livre das teleologias e totalizações. Por isso, a análise do discurso opera essa redução pragmática desses grandes conjuntos enunciativos que se apresentam como unidades autóctones e universalmente reconhecíveis, assim como dos jogos de noções (categorias reflexivas, princípios de classificação, regras normativas) que os constituem, à dinâmica específica do campo dos fatos do discurso em que eles surgem e se constroem a partir de relações complexas com outros fatos.

Uma vez suspensos esses princípios, formas e temas que controlam os discursos em uma sociedade, todo um domínio encontra-se liberado. Este domínio é constituído pelo conjunto de todos os enunciados efetivos (falados ou escritos) em sua dispersão de acontecimentos e na instância própria de cada um. A análise do discurso de Foucault desemboca na descoberta de uma população de acontecimentos no espaço do discurso em geral. Esse registro é análogo ao que Foucault designa como “episteme” na obra *As palavras e as coisas* de forma que assim como esta ele funciona como um “a priori histórico”. Este é precisamente o solo do qual parte a pragmática discursiva de Foucault concebida enquanto o “projeto de uma *descrição dos acontecimentos discursivos* como horizonte para a busca das unidades que aí se formam”¹⁹. Portanto, a análise do discurso não mais se pautará na remissão do discurso a um conjunto de significações anteriores, que ao discurso cabe explicitar, mas na remissão a sua própria materialidade, anterior à formalização. A questão a ser respondida não é mais “o que se dizia no que estava dito?”, e sim “que singular existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte?”²⁰

Porém, Foucault não visa apenas liberar a instância do acontecimento enunciativo da língua e do pensamento, assim como de todos os grupamentos considerados como unidades naturais, imediatas e universais. O trabalho não se esgota no seu papel negativo ou crítico. Como indicamos, a suspensão da validade “autoevidente” desses conjuntos é apenas provisória, longe de ser uma denegação dogmática, trata-se de

¹⁹ FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p.30.

²⁰ FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p.31.

desfazê-los para posteriormente “saber se podemos recompô-los legitimamente”. Foucault pretende lançar as bases teóricas de um novo método de análise histórica, cuja face positiva e afirmativa fica patente na recomendação que nos faz, por questões de método, da necessidade de se adotar algumas disposições, procedimentos e noções do pensamento que, embora incômodos, porque pouco familiares, são potencialmente reveladores de outras formas de regularidade, jogos de relações e unidades.

Primeiramente, deve-se adotar um princípio de inversão, que significa reconhecer nas figuras e formas nas quais a tradição situou a fonte e o princípio de desenvolvimento dos discursos – como o princípio do autor, disciplina, comentário, unidade da obra etc, – jogos de coerção, estratégias artificiais de controle do discurso e exorcismo da sua materialidade. Tais jogos, adverte Foucault, devem ser analisados eles mesmos enquanto fatos do discurso.

Em segundo lugar, a adoção de um princípio de descontinuidade diz respeito à decisão deliberada segundo a qual “os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem”²¹. Nas palavras de Foucault, “decidi-me a não negligenciar nenhuma forma de descontinuidade, de corte, limiar ou de limite. Decidi-me a descrever enunciados no campo do discurso e as relações de que são suscetíveis”²². Esta disposição metodológica possibilita a crítica da vontade de verdade, que mascara sob a necessidade da forma a origem arbitrária, convencionada e contingente, a saturação de desejo e poder indissociáveis do discurso, bem como ratifica a rejeição da tentação habitual de querer reencontrar por baixo daqueles sistemas de rarefação ou por trás de todas as formas e acontecimentos da realidade um grande discurso contínuo, ilimitado e silencioso, que se deveria articular ou pensar. Outro aspecto fundamental da noção de descontinuidade é a possibilidade de romper com a compulsiva remissão do discurso a uma origem secreta e originária, a um ponto indefinidamente recuado e, portanto, inalcançável. Pois é precisamente esse expediente, próprio das tradicionais filosofias da história, que torna impossível assinalar, na ordem do discurso, a irrupção de um acontecimento verdadeiro no “jogo de sua instância”, considerando-se sua aleatoriedade, materialidade e singularidade. Ao situar a descontinuidade no fato do enunciado, no ato de sua irrupção histórica ou de sua irreduzível emergência, Foucault restitui ao enunciado sua singularidade de acontecimento e também restaura a noção de descontinuidade como um dos elementos

²¹ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p.50.

²² FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p.35.

fundamentais da nova análise histórica advogada pelo filósofo. A descontinuidade deixa de ser considerada como “o estigma da dispersão temporal que o historiador se encarregava de suprimir da história”, a fatalidade e o fracasso da leitura histórica como compreendia a história tradicional, para se tornar na perspectiva da “história nova” o elemento positivo fundamental da análise histórica, um conceito operatório integrado ao discurso e à prática do historiador. De forma que o fato dessa mutação epistemológica não ter sido suficientemente explicitada ou compreendida, deve-se à dificuldade em se formular uma “teoria geral da descontinuidade, das séries, dos limites, das unidades, das ordens específicas, das autonomias e das dependências diferenciadas”²³. Dificuldade que apenas se explica na medida em que manifesta uma “repugnância singular em pensar a diferença, em descrever os afastamentos e as dispersões, em desintegrar a forma tranquilizadora do idêntico”²⁴. Portanto, é o medo de pensar o outro que nos mantém acorrentados a um pensamento da história como o lugar das continuidades ininterruptas, discurso do contínuo e garantia da soberania do sujeito, em suma, da antropologia e do humanismo.

Uma terceira disposição de método diz respeito à admissão de um princípio de especificidade a fim de garantir a restituição ao discurso da sua realidade específica, a saber, seu caráter de acontecimento. Trata-se de esquivar-se do amparo fornecido pelo recurso a uma providência pré-discursiva e, com isso, suspender a “soberania do significante”²⁵. O discurso deve ser concebido como “uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo o caso; e é nesta prática que os acontecimentos do discurso encontram o princípio de sua regularidade.”²⁶

Uma quarta recomendação concerne à adoção irrevogável da perspectiva da exterioridade do discurso. Foucault nos alerta que não devemos passar do discurso para seu núcleo interior, âmago de um pensamento ou significação anterior, mas partir do próprio discurso para suas condições externas de possibilidade e regularidade, dimensão a partir da qual é possível responder à pergunta pela sua singularidade.

Além disso, Foucault desloca as noções que devem servir como princípios reguladores da análise. As noções de criação, unidade, originalidade e significação que animaram a história tradicional das ideias, são substituídas ponto por ponto na nova

²³ FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p.13.

²⁴ FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p.13-14.

²⁵ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p.48.

²⁶ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p.50.

análise histórica promovida por Foucault pelas noções de acontecimento, série, regularidade e condição de possibilidade. O postulado de um princípio de agrupamento do discurso, que garanta sua unidade e originalidade criativa, funcionando como princípio de sua coerência e núcleo de sua significação é deslocado e substituído pela abordagem do discurso em sua irrupção dispersiva como acontecimento, registro onde se buscarão a partir de suas redes de contingências os princípios de sua regularidade e condições de possibilidade. As noções de consciência e continuidade (com seus problemas correlatos, i.é., da liberdade e da causalidade), assim como as noções de signo e estrutura, perdem a centralidade em nome das noções de série e descontinuidade. Ao invés de buscar reconstituir outro discurso, a palavra muda, o texto invisível, o sentido precedente por trás do discurso, Foucault orienta sua análise dos discursos pela necessidade de compreender o enunciado na sua estreiteza e singularidade de sua situação, descrever as formas de regularidades e o jogo de correlações com outros enunciados, “estabelecer as séries diversas, entrecruzadas, divergentes muitas vezes, mas não autônomas, que permitem circunscrever o ‘lugar’ do acontecimento, as margens de sua contingência, as condições de sua aparição”²⁷. Por mais efêmero e banal um enunciado é um acontecimento inesgotável, paradoxal na medida em que é único e ao mesmo tempo aberto à repetição e transformação.

Conclusão

A segunda imagem que se ajusta ao pensamento de Foucault é o modo como ele se articula como uma verdadeira máquina de guerra. A crítica à tradição é um dos eixos motores dessa filosofia da diferença, apresentando-se nesta sob múltiplos registros, aspectos e com várias consequências. A crítica se dirige, por exemplo, ao historicismo (e filosofias da história), humanismos, psicologismos, antropologismos, à fenomenologia e ao estruturalismo, embora a relação com este seja essencialmente ambígua. No entanto, Foucault não se encontra sozinho, na tradição do pensamento ele toma a via aberta por Marx, Nietzsche, Artaud, Bataille e de certo modo Spinoza, além de resgatar vozes a muito tempo banidas do discurso autorizado, a saber o louco, o monstruoso, o criminoso, o irredutivelmente disperso. É através desse caleidoscópio de relações que o filósofo nos convida a acompanhá-lo no desafio de adentrar no universo próprio do discurso, para

²⁷ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p.53.

pensá-lo em sua materialidade, depurá-lo das marcas da identidade e da eternidade, com as quais a tradição tentou impor-lhe uma ilegítima estabilidade e objetividade. Trata-se, portanto, de abordar o discurso tal como ele é realmente, atravessado por lutas, vitórias, ferimentos, servidões, dominações, perigos e poderes que a tradição jurou conjurar através do controle.

Pode-se dizer que um dos objetivos de Foucault é abrir epistemologicamente o caminho à criação, acolhendo a diferença e seu potencial desestabilizador no interior da sua filosofia. Nas palavras do próprio filósofo, “Este tênue deslocamento, temo reconhecer nele como que uma pequena (e talvez odiosa) engrenagem que permite introduzir na raiz mesma do pensamento o *acaso*, o *descontínuo* e a *materialidade*.”²⁸ Porém o deslocamento operado por sua análise histórica, aqui examinada em relação ao discurso, ultrapassa o domínio da linguística e abre o caminho para uma filosofia de caráter eminentemente político. Na qual, para concluir, gostaríamos de inscrever a análise pragmática do discurso do qual examinamos alguns pontos.

Em Foucault, a luta para produzir e defender a diferença serve a um projeto político que vê no esclarecimento uma das vias privilegiadas para a conquista da liberdade. Na medida em que nossa experiência individual e social é construída nesse campo discursivo do qual Foucault busca apreender a lei, depreende-se que é por meio da libertação do discurso das unidades e dos sistemas de controle e coerção que sobre ele se impõem restringindo a área de legitimidade do discurso, que é possível criar uma nova realidade, mais livre e condizente à pluralidade dos indivíduos. No cerne desse ativismo filosófico-político de Foucault podemos situar a famosa frase de Wittgenstein que no ponto 5.6 do *Tractatus* afirmou “*os limites de minha linguagem* significam os limites de meu mundo.”²⁹

Um dos exemplos mais persuasivos da reação extremamente violenta à qual estão sujeitos todos os discursos que excedem os limites prescritos pelos mecanismos de coerção e exclusão que atuam nas sociedades é a excomunhão de Spinoza, em 1656, pelos judeus da Sinagoga Portuguesa de Amsterdã. O banimento do jovem Spinoza, então com apenas 23 anos, da comunidade judia, revela-nos algo importante acerca do motivo pelo qual *todas* as sociedades operam com tais sistemas de controle do discurso, como indicou Foucault. O discurso ultrajante e blasfemo de Spinoza ao desprezar um dogma fundador do judaísmo deve ser punido com a expulsão da comunidade, porque ameaça

²⁸ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p.56.

²⁹ WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, p.245.

sua coesão e unidade. O terror que se quer comunicar por meio de semelhante condenação se baseia no medo arcaico da espécie humana que durante milhares de anos associou o banimento social à certeza da morte. Este evento reedita tal temor e serve para alertar todos os componentes de um grupo social qual é o destino dos transgressores (e seus discursos potencialmente revolucionários), a saber, o exílio, um dos símbolos primários da morte. Essa ferocidade pode ser visualizada no trecho seguinte trecho da carta,

(...) Com a sentença dos Anjos e dos Santos, com o consentimento do Deus Bendito e com o consentimento de toda esta Congregação, diante destes santos Livros, nós heremizamos, expulsamos, amaldiçoamos e esconjuramos Baruch de Spinoza, com os seiscentos e treze preceitos que estão escritos neles, com o Herem com que Josué excomungou Jericó, com a maldição com que Elias amaldiçoou os moços, e com todas as maldições que estão escritas na Lei. Maldito seja de dia e maldito seja de noite, maldito seja em seu deitar, maldito seja em seu levantar, maldito seja em seu sair, e maldito seja em seu entrar. (...) [Herem – anátema – pronunciado contra Spinoza, em 27 de julho de 1656]

Foucault se coloca na posição de Espinosa, porém, totalmente consciente da razão e dos mecanismos de autoproteção dos discursos hegemônicos. E sua filosofia desponta como instrumento de ativismo, ou ainda, a filosofia se converte ela mesma em ativismo político, na medida em que a crítica filosófica se dirige à análise de problemas pontuais, sendo sempre orientada pelo presente e irremediavelmente histórica. É na articulação entre filosofia, história e atualidade, que Foucault desloca a pergunta de Kant pelos limites que a razão deve respeitar para assegurar sua legitimidade, para a pergunta pelos limites ilegítimos a serem questionados e transgredidos, pois “o trabalho do intelectual é certamente, em um sentido, dizer o que existe, fazendo-o aparecer como podendo não ser, ou podendo não ser como ele é.”³⁰

Usando a filosofia para tensionar as verdades instituídas, desvelando sua história e como elas escondem hierarquizações de poder, Foucault participou teórica e praticamente de movimentos vanguardistas de contestação, como a luta antimanicomial (*História da loucura*), a crítica ao sistema prisional (*Vigiar e Punir*), movimento gay (*História da sexualidade*) entre outros. Portanto, sua análise do discurso é também uma demanda de liberdade no campo da linguagem, pois com ela Foucault quer “*Mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam, que elas tomam por verdadeiro,*

³⁰ FOUCAULT, *Estruturalismo e pós-estruturalismo*, p. 325.

por evidentes, certos temas fabricados em um momento particular da história, e que essa pretensa evidência pode ser criticada e destruída.”

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. Estruturalismo e pós-estruturalismo (1983). In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de Pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

PLATÃO. Crátilo. In: PLATÃO. *Teeteto-Crátilo*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988. p. 101-177.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

LEIBNIZ E A CRÍTICA AO ESPAÇO *TOTA SIMUL* NEWTONIANO: A MÔNADA COMO CAUSA IMEDIATA DO MOVIMENTO

Cloves Thiago Dias Freire¹

RESUMO: Neste artigo pretendemos recompor a argumentação que sustenta a crítica de Leibniz a noção de espaço *tota simul* newtoniano, com vistas a mostrar que, segundo o pressuposto leibniziano, a verdadeira causa imediata do movimento deve residir na noção verdadeira de substância ou Mônada e não, como defendia Newton, na noção de um espaço totalmente semelhante e indiscernível. Segundo o filósofo alemão, a noção de um espaço que possui realidade *per se* implicaria na impossibilidade da correta caracterização do movimento dos corpos, posto que esta noção violaria os princípios da razão suficiente e da identidade dos indiscerníveis. Neste sentido, o fundamento do movimento não estaria na existência de um espaço absoluto, mas no registro intrínseco da mudança e do movimento pela aprecepção individualizada da Mônada.

Palavras-chave: Newton. Leibniz. Espaço. Movimento

ABSTRACT: In this article we intended to recompose the argument that sustains the critic of Leibniz the notion of Newtonian space *tota simul*, in order to show that, according to the Leibnizian presupposition, the real immediate cause of the movement should live in the true notion of substance or Monad and no, as it defended Newton, in the notion of a space totally similar and undiscernible. According to the German philosopher, the notion of a space that possesses reality *per se* would be implicated in the impossibility of the correct characterization of movement of the bodies, position that this notion would violate the principles of sufficient reason and of the identity of the undiscernible. In this sense, the foundation of movement would not be in the existence of an absolute space, but in the intrinsic registration of the change and of the movement for the individualized apperception of the Monad.

Keywords: Newton. Leibniz. Space. Movement

1. Considerações iniciais

Isaac Newton ao postular sua noção de espaço absoluto *tota simul*, com o intuito de superar os entraves da noção cartesiana de movimento, propôs a dissociação ontológica entre espaço e corpo/matéria, tornando o espaço absoluto um referencial inercial para a correta descrição da mecânica do mundo.

¹ Mestre em filosofia (PPGF-UFS); email: Thiagodfreire1@gmail.com

Todavia, na opinião de Leibniz, esta noção de espaço demandaria inconsistências metafísicas insolúveis para a filosofia do movimento, pois num espaço *tota simul*, indiscernível, seria impossível observar a mudança de relação de situação dos corpos, o que implicaria na violação dos princípios da razão suficiente e da identidade dos indiscerníveis. O espaço absoluto seria, para o alemão, apenas uma consideração útil, pois o registro da mudança e do movimento não estaria no espaço propriamente dito, mas intrinsecamente na noção verdadeira de substância ou mônada.

Como pretendemos mostrar, para Leibniz, se aceitarmos a noção de espaço absoluto newtoniano como uma teoria consistente, teremos de admitir como consequência a impossibilidade da correta designação do movimento dos corpos, uma vez que num espaço *tota simul* seria impossível determinar quando um corpo muda de relação de situação com outros corpos.

Esta opinião está amparada, em grande medida, no disposto do § 8 da *Monadologia*, muito provavelmente porque será ali que Leibniz, ao caracterizar a natureza desta nova substância ou mônada, problematizará a consequente designação do movimento, questão das mais fundamentais do início da filosofia moderna.

Dito isto, pretendemos compreender de que forma a noção de substância apresentada na *Monadologia* e, retomada na *Correspondência com Clarke*, será fundamental para compreendermos a crítica empreendida por Leibniz a noção newtoniana de espaço absoluto e, por conseguinte, a noção de movimento.

Assim, para recompor este debate, desenvolveremos este artigo em três momentos argumentativos. Primeiramente, tentaremos caracterizar a noção de espaço e de movimento na filosofia newtoniana, tendo como referência os textos: *De gravitatione* e *Principia mathematica*. No segundo momento, analisaremos a *Correspondência Leibniz-Clarke* com o propósito de compreender os fundamentos da crítica estabelecida por Leibniz à noção de espaço absoluto newtoniano. Por fim, nos apoiando nos *Princípios da filosofia ditos a Monadologia*, sustentaremos que, para Leibniz, a verdadeira designação das causas da mudança e do movimento deve ser atribuída a noção verdadeira de substância ou Mônada e não a existência de um espaço que possui realidade *per se*.

2. Newton e o espaço absoluto *tota simul*

É possível dizer que a filosofia natural newtoniana tenha sido pensada como uma resposta direta as inconsistências do modo cartesiano de pensar a descrição dos

eventos no mundo das coisas materiais. Esta assertiva pode ser corroborada por um texto escrito, ao que tudo indica, entre os anos de 1664 e 1668, denominado *De gravitatione et aequipondio fluidorum*² que data da mesma época em que Newton ainda era um estudante no *Trinity College*.³ Grosso modo, podemos caracterizá-lo como uma crítica direta a filosofia natural cartesiana, especificamente as premissas dos *Princípios da filosofia* (1644).

Em *De gravitatione* já se apresentavam a gênese das futuras noções de espaço absoluto e movimento absoluto, pensadas como resposta as inconsistências das definições cartesianas de espaço e movimento. Segundo Descartes, a definição de movimento verdadeiro (*motus proprie sumptus*) será expressa no famoso art. 25, parte II, dos *Princípios*, escreve ele:

[...] o movimento é a translação [*translationem*] de uma parte da matéria ou de um corpo da proximidade daqueles que lhe são imediatamente contíguos – e que consideramos em repouso – para a proximidade de outros.⁴

Todavia, para Newton, como consequência desta definição de movimento, ao fim do deslocamento de um determinado corpo no espaço é impossível determinar o lugar no qual o corpo se encontrava antes de iniciar tal movimento. Isto é ocasionado, pois o movimento é referenciado aos corpos contíguos e ao término de um movimento os corpos contíguos não permanecem na mesma relação de situação que se encontravam anteriormente. Na letra de Newton:

Não existe base alguma a partir da qual possamos no momento encontrar um lugar que existiu no passado, ou dizer que tal lugar ainda pode ser descoberto na natureza. Com efeito, uma vez que, **segundo Descartes, o lugar não é outra coisa senão a superfície dos corpos adjacentes ou a posição entre alguns outros corpos mais distantes, é impossível – conforme esta doutrina – que o lugar exista durante um período de tempo mais longo do que aquele durante o qual esses corpos mantêm as mesmas posições, do qual o Filósofo deriva a denominação individual.**⁵

Ora, se é impossível determinar o lugar, ou seja, o ponto (*situs*) do espaço em que se inicia o movimento, então não se pode determinar sua velocidade, pois esta

² *Sobre o peso e o equilíbrio dos fluidos*

³ O *Trinity College* foi fundado por Henrique VIII em 1546, como parte da Universidade de Cambridge, na cidade de Cambridge, Reino Unido. A época de Newton o *Trinity College* tinha forte influência dos chamados platônicos de Cambridge liderados por figuras como Ralph Cudworth e Henry More.

⁴ DESCARTES. *Princípios da filosofia*. 2015, p. 70.

⁵ NEWTON. *O peso e o equilíbrio dos fluidos*. 1983, p. 69, grifo nosso.

depende da distância percorrida por um determinado corpo no espaço. Logo, para Newton, pode-se concluir que no universo cartesiano nada se move, apesar das aparências em contrário. Conclusão que será mais bem compreendida quando do registro da seguinte passagem em *De gravitatione*, diz ele:

Do que ficou dito se infere indubitavelmente que o movimento cartesiano não é movimento, pois não tem velocidade, nem definição, não havendo tampouco espaço ou distância percorridos por ele. Por conseguinte, **é necessário que a definição de lugares, e consequentemente também dos movimentos locais, seja referida a alguma coisa destituída de movimento, tal como a extensão sozinha, ou o espaço, na medida em que se vê que este se distingue dos corpos.**⁶

Segundo Newton, o grande erro da definição cartesiana de movimento foi referenciar a mudança de situação com relação a corpos contíguos, todavia, conforme a citação acima, a correta definição do movimento deveria considerar o espaço enquanto destituído de movimento e distinto dos corpos, o que possibilitaria sua atuação como um referencial inercial para o movimento dos corpos. Referencial que será definitivamente formalizado com a publicação de seu tratado mais importante: *Principia mathematica*.

A obra *Philosophiae naturalis principia Mathematica*, doravante denominada *Principia*, foi editada pela primeira vez em 1686. Neste tratado, Newton expõe seu grande projeto de filosofia natural que tem como objetivo metodológico derivar as causas dos eventos físicos a partir do estudo dos fenômenos, método sintetizado em seu famoso postulado: “*hypotheses non fingo*.” Muito provavelmente, este texto lança as bases da mecânica clássica que se tornará o modelo de comunicação científica nos séculos posteriores.

No tratado, Newton dará nova definição às quantidades físicas consideradas por ele mais desconhecidas e reafirmará aquelas já desenvolvidas em *De gravitatione*, tais como: tempo, espaço, lugar e movimento. Contudo, acredita ser necessário realizar a correta distinção entre as quantidades absolutas e relativas, verdadeiras e aparentes, matemáticas e vulgares, pois assevera que o leigo (*vulgus*) não conhece essas quantidades sob outras noções, a não ser a partir de suas relações com os objetos tangíveis.

Portanto, conforme o postulado newtoniano, a correta compreensão de sua noção de espaço demandará dos sujeitos um processo de abstração dos sentidos que possa fazer distinguir entre o espaço absoluto matemático e verdadeiro, do espaço relativo e

⁶ Ibid., p. 69, grifo nosso.

vulgar. É o que podemos observar nas seguintes definições do primeiro Escólio dos *Principia*:

II. O espaço absoluto [*spatium absolutum*] por sua natureza, sem nenhuma relação [*relatione*] com algo externo, permanece sempre semelhante e imóvel [*similare & immobile*]; o relativo é certa medida (*mesura*) ou dimensão [*dimensio*] móvel desse espaço, a qual **nostros sentidos definem por sua situação** [*situm*] **relativamente aos corpos**, e que a plebe [vulgo] emprega em vez do espaço imóvel [...]. III. O lugar [*locus*] é uma parte do espaço que um corpo ocupa, e, com relação ao espaço, é absoluto ou relativo. Digo uma parte do espaço, e não a **situação do corpo** [*situs corporis*] ou a **superfície ambiente** [*superficiem ambientem*]. Com efeito, os lugares dos sólidos iguais são sempre iguais, mas as superfícies são quase sempre desiguais, por causa da dessemelhança das figuras; as **situações** [*situs*], **porém, não têm, propriamente falando, quantidade, sendo antes afecções dos lugares** [*affectiones locorum*] que os próprios lugares.⁷

Neste sentido, Newton propõe que o espaço absoluto verdadeiro e matemático possui natureza distinta dos corpos que o ocupam adequadamente (ou uniformemente), permanecendo sempre semelhante e imóvel, e o lugar é uma parte deste espaço, e não é a situação dos corpos com relação a outros corpos contíguos, como pensara Descartes no famoso § 25 dos *Princípios*. Assim, as relações de situação dos corpos no espaço serão apenas afecções dos lugares sem qualquer possibilidade de quantificação.

Isto posto, o movimento absoluto “é a translação de um corpo e um lugar absoluto para outro absoluto, ao passo que o relativo é a translação de um lugar relativo para outro relativo.”⁸ Consequentemente, o movimento relativo seria a translação de um corpo de um lugar relativo para outro.

Ademais, assim como as partes do tempo são imutáveis, também é a ordem do espaço, uma vez que a essência das partes do espaço é ser lugar, e os lugares primários não se movem. Por isso, para Newton a causa imediata da designação da mudança/movimento deve ser relacionada ao modo vulgar de considerar o lugar e, consequentemente o movimento, pois:

[...] **como essas partes do espaço não podem ser vistas e distinguidas umas das outras por nossos sentidos, usamos em lugar delas medidas sensíveis.** Com efeito, definimos todos os lugares [*loca universa*] pelas posições [*positionibus*] e distâncias das coisas em relação a um determinado corpo, que consideramos imóvel; **a seguir**

⁷ NEWTON. *Princípios matemáticos de filosofia natural*. 1983, p. 8, grifo nosso.

⁸ *Ibid.*, p. 9.

também calculamos todos os movimentos relativamente a esses lugares, enquanto concebemos os corpos como transferidos destes.⁹

Neste sentido, para Newton, por sermos incapazes de, pelos sentidos, ver e distinguir as partes das coisas imóveis matemática, verdadeira e absoluta, ou seja, devido a nossa incapacidade de distinguir o verdadeiro espaço, definimos todo espaço em relação à posição e distância das coisas vinculadas a um determinado corpo que consideramos imóvel. Parece-nos que, apesar de possuir realidade *per se*, este espaço absoluto matemático e verdadeiro deve possuir um estatuto ontológico próprio, pois a caracterização do espaço físico deve se referenciar sempre aos lugares relativos e não ao absoluto.

Na opinião de Newton, se considerarmos o movimento em sua natureza geométrica e verdadeiramente determinada a partir do transporte ou translação de um corpo de sua vizinhança imóvel, para a vizinhança de outros, sem referência a nada que esteja verdadeiramente imóvel, perderemos o que é próprio do movimento, pois como ele afirma:

É propriedade do movimento [*motus proprietas est*] que as partes que guardam as **posições** dadas em relação a seus todos participam dos movimentos desses todos. Logo, movidos os corpos ambientes, as coisas que em redor estão **relativamente** em repouso se moverão.¹⁰

Uma consequência desta proposição é que o movimento verdadeiro e absoluto não pode ser definido pela translação a partir dos corpos vizinhos, que são vistos parados, pois tomando os corpos ambientes como referencial, ao moverem-se os corpos ambientes, as coisas em seu redor relativamente em repouso se moverão.

Se o movimento for referenciado pelo lugar, quando o lugar se move juntamente se move seu conteúdo, por isso um corpo que se move de um lugar em movimento participa também de seu conteúdo, conseqüentemente:

[...] movimentos integrais e absolutos não podem definir-se senão pelos lugares imóveis, e, por isso, acima os referi a esses lugares, mas referi os movimentos relativos aos lugares móveis. Ora, **lugares imóveis não são senão aqueles que, por toda infinidade, conservam as posições mútuas, pelo que sempre permanecem imóveis, constituindo o espaço que chamo imóvel.**¹¹

⁹ Ibid., p. 10, grifo nosso.

¹⁰ Ibid., p. 10, grifo nosso.

¹¹ Ibid., p. 11, grifo nosso.

Além disso, o que distingue o movimento relativo e o movimento absoluto são as causas impressas nos corpos, pois o movimento verdadeiro não é gerado nem se muda senão por forças impressas nos próprios corpos. Já o movimento relativo pode ser gerado sem forças impressas neste corpo, bastando para isto, que se imprimam forças em outros corpos com os quais exerce relação de contiguidade.

Newton assevera que as definições das quantidades físicas por se apoiarem no mundo das coisas sensíveis, se referem sempre a seu aspecto relativo ou vulgar, mas nunca as quantidades efetivamente verdadeiras e absolutas. Todavia, dado que o espaço é composto de partes imóveis, indistintas e intangíveis, é difícilimo conhecer os verdadeiros movimentos de cada corpo e distingui-los dos movimentos relativos.

A efetiva distinção entre movimento absoluto e movimento relativo será a pedra angular da mecânica newtoniana dos *Principia*. Esta distinção, só será possível tomando como referencial para o movimento uma noção de espaço, que é naturalmente imóvel, indistinto e intangível. Como já assinalamos, este projeto já se apresentava desde o *De gravitatione*.

Mas, será com as proposições registradas no texto final dos *Principia*, denominado “Escólio geral” e adicionado à obra somente a partir da 2ª edição de 1713, que a noção de espaço absoluto ganhará contornos problemáticos, muito em função do abandono de seu projeto inicial de se desvencilhar de pressupostos metafísicos na fundamentação de sua filosofia natural. No Escólio geral, Newton fundamentará em concepções metafísicas a ordem e manutenção do universo regido por um Deus ou Ser inteligente, que emana de seu ser o próprio espaço enquanto um *Sensorium Dei*.

Em *De gravitatione*, Newton postula que se só existe aquilo que está no espaço e, já que Deus existe, deve necessariamente existir no espaço. Logo, se é de sua natureza ser infinito, deve estar em todo lugar não somente em ação, mas também essencialmente. Isto quer dizer que, Deus está no espaço à medida que o espaço está contido em sua substância presente. Neste sentido, assinala Newton que “nele, são todas as coisas contidas e movidas; todavia nenhum afeta o outro: Deus não sofre nada do movimento dos corpos; os corpos não encontram nenhuma resistência da onipresença de Deus.”¹²

Ocorre que, apesar de estar no espaço, sempre e em todos os lugares, substancialmente, Deus não é humano, nem em absoluto corpóreo. “Ele é completamente

¹² Ibid., p. 21.

destituído de todo corpo e figura corporal, e não pode, portanto, nem ser visto, nem ouvido, nem tocado; nem deve ser ele adorado sob a representação de qualquer coisa corporal.”¹³

Todavia, apesar de não ser corpóreo é extenso, por estar no espaço, mas incorpóreo por conter virtualmente o próprio espaço em seu Ser. Contudo, da substância de Deus, Newton afirma que, só conhecemos suas criações enquanto resultado de suas causas finais.

Do que depreendemos até aqui, o conceito de espaço, na filosofia de Newton, serviu como suporte para a elaboração de sua filosofia do movimento, entretanto esta formulação será contestada por Leibniz, muito em função das conseqüentes implicações metafísicas. Por esse motivo, dando prosseguimento à nossa análise dos conceitos de espaço e movimento, tentaremos mostrar como se posiciona o filósofo alemão, frente a estes postulados, no âmbito da correspondência com Samuel Clarke.

3. Leibniz e o real atributo do espaço: a correspondência com Clarke

Newton no escólio à VIII definição dos *Principia*, postula que o espaço, em sua definição absoluta, possui natureza própria, sem relação com qualquer coisa externa, permanecendo sempre similar e imóvel. Esta noção, como mostramos, tinha o objetivo de estabelecer um referencial inercial para a descrição de corpos em movimento. O que, segundo o inglês, seria impossível determinar na filosofia natural cartesiana que associava ontologicamente espaço e matéria. Daí a necessidade de um referencial que não se confundisse com a natureza corpórea.

Entretanto, Leibniz se oporá frontalmente a realidade *per se* de um espaço totalmente semelhante, imóvel e independente dos corpos, pois em seu ponto de vista o espaço não é senão a ordem de coexistência das coisas notadas simultaneamente. Contrapondo, assim, a noção de um espaço homogêneo e indiscernível por uma conseqüente designação heterogênea e relacional do espaço.

Dito isto, nos voltaremos para compreender os fundamentos da crítica leibniziana a noção de espaço absoluto newtoniano. Com tal propósito, analisaremos a primeira parte da quinta carta de Leibniz a Clarke com vistas a entender as razões que levaram Leibniz a se opor àquela noção de espaço defendida por Newton. Além disso,

¹³ NEWTON, loc. cit.

pretendemos compreender as consequências da admissão de um espaço *tota simul* para a correta designação dos corpos em movimento.

A correspondência Leibniz-Clarke se inicia imediatamente após Leibniz enviar excertos de uma missiva à Princesa Carolina de Gales¹⁴, que por sua vez a envia ao teólogo newtoniano Samuel Clarke. O conjunto da correspondência é composto por cinco cartas de Leibniz e cinco cartas de Clarke, trocadas entre 1715 e 1716, portanto muito próximo da morte de Leibniz.

A primeira carta dará o tom do debate e trata, *latu sensu*, de filosofia e teologia natural, com ênfase na discussão sobre o real atributo do espaço e do tempo. Para fins de nossa análise nos concentraremos na primeira parte (§§ 1-53) da quinta carta de Leibniz, ou resposta à quarta carta réplica de Clarke. Nesta carta, acreditamos que Leibniz sintetiza as principais proposições de sua crítica a noção de espaço absoluto newtoniano, assim, como também, caracteriza sua própria noção de espaço relacional. Boa parte desta crítica se fundamentará sobre a violação do princípio da identidade dos indiscerníveis.

Mas, antes de analisarmos a quinta carta, voltemos um pouco, pois em sua quarta réplica a Leibniz (§§ 3-4), Clarke registra a respeito da identidade dos indiscerníveis que, quanto aos corpos compostos, não haveria a possibilidade de existirem dois sujeitos perfeitamente semelhantes, contudo quanto às partes da matéria simples seria possível a Deus criar duas partes semelhantes em tudo. Isto não implicaria, diz ele, ser a mesma coisa, pois: “acrescento que o lugar de uma dessas gotas não seria o da outra, embora a situação delas fosse uma coisa absolutamente indiferente.”¹⁵

Ao admitir a possibilidade de que Deus traga a existência duas porções de matéria em situações totalmente indiscerníveis, Clarke propõe que a situação destes corpos seria discernível em função apenas de suas posições no espaço, ou seja, de seu lugar específico, fazendo do lugar um predicado (ou afecção) dos corpos, a maneira newtoniana. Leibniz, por sua vez, se posicionará contrariamente a esta afirmação sustentando sua argumentação, como mostraremos, na violação do princípio da razão suficiente e do princípio da identidade dos indiscerníveis.

Em resposta a esta carta de Clarke, Leibniz assinala que a filosofia primeira foi pouco fecunda e demonstrativa devido ao fato de que os filósofos embora reconhecessem a importância do princípio da razão suficiente, assim como do princípio

¹⁴ Guilhermina Carlota Carolina (1683 –1737) foi esposa do rei Jorge II e rainha consorte do Reino da Grã-Bretanha e do Reino da Irlanda de 1727 até sua morte.

¹⁵ LEIBNIZ. *Correspondência com Clarke*. 1983, p. 188.

da identidade dos indiscerníveis, estes não foram razoavelmente empregados. Do princípio da razão suficiente se infere que todo acontecimento só vem a ser em virtude de uma causa ou razão. Leibniz considera que, se este princípio fosse empregado adequadamente, não seria asseverada a existência de dois sujeitos absolutamente indiscerníveis, pois como ele descreve no § 21 da referida carta: “se existissem [dois seres iguais], Deus e a natureza agiriam sem razão, tratando a um de outro jeito que a outro. Assim, pois, Deus não produz duas porções de matéria perfeitamente iguais e semelhantes.”¹⁶

Este argumento se coloca frontalmente em oposição a filosofia dos átomos e do vazio defendida tanto por Newton quanto pelos newtonianos. Primeiramente, porque se não é compatível com a sabedoria divina criar duas porções de matéria, sejam elas gotas ou átomos, exatamente iguais, então aceitar a existência de átomos sem nenhuma variedade ou movimento particular seria contrário ao grande princípio da razão suficiente.

Em segundo lugar, porque sustenta que cada porção da matéria pode ser subdivida em outras, movidas de modo diferente, e nenhuma destas partes parece inteiramente uma com a outra. Desta forma, o princípio da identidade dos indiscerníveis¹⁷ contestaria a possibilidade de se encontrar na natureza dois corpos inteiramente semelhantes. Princípio que, também, refutaria a existência de um espaço totalmente similar e mutualmente congruente, onde não seria possível distinguir uma parte da outra.

Em vista disto, para Leibniz, o espaço não é mais que a ordem da coexistência das coisas notadas na simultaneidade delas. O que implica na impossibilidade de um universo material finito existir e se movimentar num espaço infinito tal qual o espaço newtoniano, pois, como escreve ele no § 29 da referida correspondência:

De fato, além de não haver espaço real fora do universo material, semelhante ação seria sem finalidade: seria trabalhar sem fazer nada, *agendo nihil agere*. Não se produziria nenhuma mudança observável fosse por quem fosse. **São imaginações dos filósofos de noções incompletas, que fazem do espaço uma realidade absoluta.**¹⁸

Agora, de acordo com as premissas asseveradas por Leibniz, se aceitarmos a noção do espaço absoluto newtoniano, este espaço fora do universo material (espaço vazio), seria indiscernível, logo não sendo possível atestar o movimento dos corpos, posto que o movimento seja a mudança de situação em relação a alguma outra coisa chegando

¹⁶ Ibid., p. 196.

¹⁷ *Principium identitatis indiscernibilium*.

¹⁸ LEIBNIZ, op. cit., p. 198, grifo nosso.

a um estado discernível do primeiro. Se assim não fosse, o movimento seria apenas uma ficção.

Segundo Raquel Sapunaru, em *O conceito leibniziano de espaço*, é importante destacar que o conceito de situação é fundamental para a análise do espaço leibniziano, pois se deve atentar para o fato de que a situação e o lugar são apenas abstrações, ou seja, a situação é apenas um modo do espaço e o lugar seria uma identificação quantitativa desses modos ou das situações.¹⁹

Por conseguinte, o espaço não depende da situação dos corpos, mas é a ordem da coexistência que faz com que os corpos sejam situáveis e, pelos quais possuem uma relação de situação entre si ao existirem.²⁰

Leibniz considera que assim como o tempo, o espaço só pode ser tomado na sua idealidade, ou seja, o espaço só “existe” enquanto ente de razão, por isto sua existência para além do mundo material deve ser interpretada como uma imaginação, isto é, uma ficção. Pelas mesmas razões, a existência do espaço vazio deve ser também objetada.

Tal como Descartes, Leibniz também sustenta um espécie de plenismo cosmológico, onde nenhum corpo pode ser movido senão por outro corpo que o impele, sem interstício vazio. Portanto, qualquer operação sobre um corpo que não decorra da atuação material será ou milagrosa ou imaginária.²¹

Com tal característica, compreender o espaço como algo absoluto e desprovido de corpos seria concebê-lo impassível e independente de Deus. Se assim o for, o espaço não poderia ser entendido como uma propriedade de Deus, ou ao modo newtoniano, como um *Sensorium Dei*. Na mesma perspectiva, o filósofo alemão questiona:

Se o espaço é a propriedade ou a afecção da substância que está no espaço, ele será ora a **afecção de um corpo**, ora de um outro corpo; ora de uma substância imaterial, ora, quando vazio de toda outra substância material ou imaterial, talvez do próprio Deus. Mas que estranha **propriedade ou afecção, que passa de sujeito para sujeito!** Assim sendo, os sujeitos deixarão seus acidentes como se fossem um hábito, a fim de que outros sujeitos possam se revestir com eles? Como, pois, se distinguirão os acidentes e as substâncias?²²

¹⁹ SAPUNARU. *O conceito leibniziano de espaço*. 2012, p. 91.

²⁰ LEIBNIZ. *Correspondência com Clarke*. 1983, p. 186.

²¹ *Ibid.*, p. 199.

²² *Ibid.*, p. 200, grifo nosso.

Neste momento, Leibniz está questionando aqui, qual o estatuto predicativo que está associado a esta noção de espaço independente, pois se o espaço deve ser compreendido como uma propriedade ou afecção do que está no espaço, logo: (1) deve ser material ou imaterial; (2) se for material deve ser a afecção ora de um corpo ora de outro; (3) se for imaterial deve ser a afecção ora do vazio ou até mesmo do próprio Deus. Entretanto, para o alemão, a noção de espaço absoluto de Newton viola gravemente o sistema predicativo da lógica clássica, onde as substâncias devem fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção. Na lógica predicativa de Leibniz, o conceito do atributo ou predicado deve já está contido no sujeito. Portanto, como assinala Raquel Sapunaru:

[...] toda predicação mesmo relacional, se verdadeira, deve estar fundada em algum ponto da série de predicados que define esta substância. Inversamente, não é possível considerar que duas substâncias diferentes tenham a mesma relação de coexistência com as outras substâncias, pois isso seria idêntico a aceitar que o mesmo predicado se encontra, simultaneamente, em duas substâncias.²³

Nesta esteira, Leibniz assinala que, tornar o espaço uma propriedade de Deus é abusar dos termos, pois se o espaço é a propriedade de Deus e se Deus está no espaço, então o sujeito estaria contido na propriedade. Afirmar isto é extrapolar os limites do raciocínio e da razão, posto que Deus não poderia ser extenso. E isso afetaria frontalmente o esquema predicativo, sujeito-predicado, S está em P ou P contém S.²⁴

Assim, para Leibniz, o espaço é o conjunto dos lugares compreendidos a partir da razão estabelecida entre os coexistentes com respeito a um determinado número de corpos que se mantêm na mesma relação de situação. Considerando que esta ordem de relação é estabelecida puramente no domínio do ideal, a noção enganosa de espaço absoluto é formada pelos homens segundo uma necessidade de encontrar fora da ordem dos coexistentes uma identidade formal. Como Leibniz descreve no famoso § 47 da quinta carta a Clarke:

Eis como os homens chegam a formar a noção de espaço. Consideram que muitas coisas existem simultaneamente, e acham nelas certa ordem de coexistência, segundo a qual a relação entre umas e outras é mais ou menos simples: **é sua situação ou distância. Quando acontece que um desses coexistentes modifica essa relação a uma multidão de outros, sem que estes mudem entre si, e que um recém-vindo adquire a relação que o primeiro tivera com os outros, diz-se que**

²³ SAPUNARU. *O conceito leibniziano de espaço*. 2012, p. 95.

²⁴ Cf. *Discurso de metafísica*, § 8.

veio ocupar seu lugar, chama-se essa transformação um movimento que se acha naquele que está à causa imediata da transformação. E quando muitos, ou mesmo todos, mudassem conforme certas regras conhecidas de direção e velocidade, poder-se-ia sempre determinar a relação de situação que cada um adquiriria para com o outro, e mesmo a relação que qualquer outro teria ou que ele teria para com outro qualquer, se não tivesse mudado ou o tivesse feito de outro modo. Supondo e fingindo que entre esses coexistentes haja um número suficiente de alguns que não tenham tido **transformação em si**, dir-se-á que os que tem uma relação com esses existentes fixos, como outros anteriormente, ocupam o mesmo lugar que estes últimos tinham tido. **Ora, o que abrange todos esses lugares é que se chama espaço. Isso demonstra que para ter a ideia do lugar, e por consequência do espaço, basta considerar essas relações e as regras de suas transformações, sem necessidade de imaginar aqui nenhuma realidade absoluta fora das coisas cuja situação se considera. E, para dar uma espécie de definição, lugar é aquilo que se diz ser o mesmo em relação a A e a B, quando a relação de coexistência de B com C, E, F, G, etc., convém inteiramente com a relação de coexistência que A tivera com os mesmos, supondo-se que não tenha havido nenhuma causa de mudança em C, E, F, G, etc.**²⁵

Portanto, para Leibniz, o espaço é o resultado dos lugares tomados conjuntamente na medida em que são pensados por nós, somente enquanto entes de razão. Deve-se ainda considerar que o lugar difere da relação de situação que há no corpo que ocupa o lugar. Tanto o corpo A quanto o corpo B ocupam o mesmo lugar. Todavia a relação de A para com os corpos fixos não será igual às relações estabelecidas entre B, que tomará seu lugar, com esses mesmos corpos fixos. Isto porque, corpos diferentes não poderiam ter as mesmas relações individuais, pois as relações devem se referenciar pelas qualidades intrínsecas das substâncias individuais ou Mônadas.²⁶

4. A Mônada como causa imediata da mudança e do movimento

Para o filósofo de Leipzig, os homens formam a noção de espaço através da criação de identidades e compreendem estas relações como independentes e extrínsecas aos sujeitos, chamando a isto de lugar e de espaço. Entretanto, esta aplicação do espírito que considera as relações de coexistência enquanto certa ordem externa aos corpos não poderia se dar senão no domínio dos entes de razão. Por isso, ao não se tratar nem de substância nem de acidentes, o espaço deve ser uma denominação puramente ideal, cuja consideração não deixa de ser útil.

²⁵ LEIBNIZ. *Correspondência com Clarke*. 1983, p. 201, grifo nosso.

²⁶ *Ibid.*, p. 202.

Todavia, para ele, se aceitarmos a noção de um espaço *tota simul* newtoniano, teremos dificuldades para a correta designação sobre quais corpos se encontram em movimento num dado lugar do espaço. Neste sentido, Leibniz esclarece, ao final do já referido § 47, sobre as consequências da adoção desta noção incorreta, uma vez que:

[...] os vestígios [*les traces*] dos móveis, que eles deixam às vezes nos imóveis sobre os quais exercem seu movimento, deram à imaginação dos homens a ocasião de conceber essa ideia, como se restasse ainda algum vestígio mesmo sem a existência de qualquer coisa imóvel; mas isso não é senão ideal, e traz somente como consequência que, se existisse algum imóvel, a gente o poderia designar [*désigner*]. E é essa analogia que faz com que se imaginem lugares, vestígios e espaços, **ainda que essas coisas não passem na verdade de relações e, de forma alguma, não sejam uma realidade absoluta.**²⁷

Nestes termos, Leibniz se contrapõe a finitude do universo material e a realidade absoluta do espaço desprovido de corpos, à moda newtoniana, principalmente porque a proposição de um espaço absoluto implicaria na impossibilidade da observação do movimento das coisas materiais, pois nesta hipótese não haveria mudança de situação observável. Assim, se o universo material for finito e capaz de passear no espaço infinito, tal deslocamento não poderia ser observado, uma vez que não haveria mudança de situação dos corpos neste espaço homogêneo e infinito.

Necessitaríamos, para determinar verdadeiramente o movimento, da manutenção dos vestígios a partir das partes imutáveis do espaço e do tempo. Todavia, para Leibniz, foram estas noções incompletas que deram aos homens a imaginação de conceber aquela ideia de espaço *per se*.

O movimento, por sua vez, só poderia ser observável na hipótese de mudança de situação entre os corpos no espaço, isto quer dizer mudança de situação na ordem das relações. Por este ângulo, para o alemão, “o movimento é independente da observação, mas não da observabilidade. Não há movimento, quando não existe mudança observável. E mesmo quando não há mudança observável, não há mudança de modo algum.”²⁸

Leibniz destaca no § 53 da quinta carta a Clarke, que a partir da leitura dos *Principia*, VIII definição, e de seu respectivo escólio, não foi possível provar e demonstrar o espaço absoluto, como uma realidade independente dos corpos, como propõe Newton. Sustenta, então, que o espaço é puramente uma consequência das relações de situação, que pertencem ao domínio do ideal enquanto entes de razão.

²⁷ Ibid., p. 202-203, grifo nosso.

²⁸ Ibid., p. 204.

Assim, o primeiro ponto de divergência entre as noções de espaço defendidas por Leibniz e Newton se concentra na real atribuição do espaço. Para Newton, o espaço é absoluto, homogêneo e infinito para além da matéria do mundo. Por seu turno, para Leibniz não é possível falar de espaço ou lugar real desprovido de matéria.

Como já anotado, Leibniz concentra fundamentalmente sua crítica apoiado em dois princípios estruturantes de seu pensamento. O princípio da razão suficiente e o princípio da identidade dos indiscerníveis. No primeiro se postula que nada vem a ser senão por uma causa ou razão suficiente, tendo como causa última à sabedoria divina. O segundo, derivado do primeiro, afirma que não pode haver na natureza duas coisas que diferem *solo numero*.

Ademais, argumenta que não podem existir na natureza duas coisas que sejam qualitativamente iguais e quantitativamente diferentes, pois só é possível observar a diferença quantitativa ao passo que se observa as diferenças qualitativas. Consequentemente, só é possível observar a mudança quando se observa a causa imediata da transformação ou a verdadeira causa da mudança. Proposição que se apresenta em conformidade com sua noção de substância completa, onde os acidentes não passeiam fora dos sujeitos.

A noção leibniziana de substância terá sua formulação definitiva em um dos últimos tratados produzidos na fase madura de Leibniz e provavelmente seu texto mais conhecido, denominado de *Princípios da filosofia ditos a Monadologia*, escrito em francês no ano de 1714. Este texto apresenta os temas essenciais da filosofia leibniziana fundamentada no novo conceito de substância ou Mônadas.

Leibniz afirma que, por serem substâncias simples que entram nos compostos, as mônadas são fechadas não podendo ser alterada nem modificada por outra substância. Como ele descreve, no § 7 da *Monadologia*:

As Mônadas não têm janelas por onde qualquer coisa possa entrar ou sair. Os acidentes não podem destacar-se, nem passear fora das substâncias, como outrora as espécies dos Escolásticos. Assim, nem substância, nem acidente podem vir de fora para dentro da Mônada.²⁹

Dessa forma, se as mônadas são substâncias simples, inextensas e sem forma, necessitam de algo que as diferencie umas das outras já que não devem diferir *solo*

²⁹ LEIBNIZ. *A monadologia*. 1983, p. 105.

numero. É necessário, portanto, que as mônadas difiram entre si uma vez que, segundo Leibniz, na natureza não há dois sujeitos iguais.

Neste sentido, as mudanças nas mônadas devem ter origem num princípio interno que consiste na especificação da variedade e da mudança que promove naturalmente e gradativamente tais desdobramentos. Portanto, o conceito de substância deve envolver três características básicas: unidade, independência e identidade na mudança.

Tendo isto em vista, aquilo que denominaríamos de espaço físico é a ordem de relação das coexistências, e o movimento dos corpos é discernível não por características extrínsecas, como o espaço absoluto newtoniano, mas decorrentes das qualidades originariamente intrínsecas das substâncias.

Portanto, na opinião de Leibniz, se admitíssemos a noção de espaço absoluto newtoniano como possível teríamos que reconhecer, como consequência, que o universo criado ocuparia um espaço homogêneo, e não haveria razão para Deus criar uma coisa aqui e não ali. Por outro lado, aderindo a sua noção de espaço relacional, o universo seria ocupado heterogeneamente e haveria uma razão suficiente para a criação de um sujeito num determinado lugar (*locus*) com determinada relação de situação (*situs*) no espaço. Condição que permitiria a observação de corpos em movimento, pois os traços da mudança não estão no espaço tomado em sua forma absoluta, mas na causa imediata da mudança e do movimento, ou seja, na própria substância ou Mônada.

5. Considerações finais

A partir da argumentação que desenvolvemos, é possível dizer que Newton assenta sua filosofia do espaço e do movimento contrariando os princípios da razão suficiente e da identidade dos indiscerníveis. O que, na opinião de Leibniz, demandaria a impossibilidade da observação do movimento, e se o movimento não pode ser observado, então não há movimento real.

Por outro lado, se o espaço, como assinala Leibniz, é a ordem de coexistência entre os corpos, então o movimento será uma mudança relativa de situação de um corpo com respeito a outros corpos fixos, chegando a uma situação discernível da primeira. Esta relação de situação não se dá extrinsecamente, pois segue das expressivas determinações intrínsecas da substância ou Mônada.

Em vista disto, estamos, agora, em condições de compreender aquilo que Leibniz postulava no § 8 da *Monadologia*, onde propõe que o movimento só pode ser observado levando-se em consideração as características intrínsecas da substância, diz ele:

Se as substâncias simples em nada diferissem [*différait*] pelas suas qualidades [*qualités*], não haveria meio de se aperceber qualquer modificação [ou movimento] nas coisas (*[changement dans les choses]*), pois o que está no composto não pode vir senão dos ingredientes simples, e as Mônadas, não tendo qualidades, seriam indistinguíveis [*indistinguables*] umas das outras, visto não diferirem também em quantidade; e, por conseguinte, **admitido o pleno, cada lugar receberia sempre, no movimento, só o equivalente do que antes contivera, e um estado de coisas seria, portanto, indiscernível de outro.³⁰**

Ora, parece que Leibniz está sinalizando aqui para a necessidade de observarmos que, se as substâncias simples não se distinguem de alguma forma, toda a descrição dos eventos físicos estaria prejudicada, posto que não seria possível discernir entre os diversos estados de coisas em um sistema cosmológico pleno.

Neste sentido, para Leibniz, a consideração do movimento deve fundar-se nas qualidades intrínsecas das mônadas, pois estão nelas às particularidades reais que as tornam discerníveis umas das outras, o que nos permite distinguir as mudanças de estado ou de movimento. Por isto, as mônadas são aquilo que confere alguma “substância” aos corpos que estão em constante transformação e mudança.

Ademais, se as mônadas são fechadas e as mudanças de estado ou movimento de cada corpo diz respeito necessariamente as mônadas, então só pode residir nela à causa imediata da mudança e do movimento. Portanto, não seria necessário, como pensara Newton, recorrer ao espaço absoluto como fundamento próprio do movimento, onde seria registrada a continuidade das várias mudanças das relações de situações dos corpos.

Com tal característica, o vestígio da continuidade das várias mudanças seria registrado pela apercepção do que se passa nos corpos sob o ponto de vista individualizado das mônadas. Dito de outra maneira, as mônadas lembram quando o corpo saiu do lugar e espelham as mudanças do estado de coisas. Portanto, as mônadas são a causa imediata ou próxima da transformação, são a causa própria da mudança ou do movimento, como Leibniz já havia assinalado no § 47 da quinta carta a Clarke.

³⁰ LEIBNIZ. *A monadologia*. 1983, p. 105, grifo nosso.

Referências bibliográficas

BENÍTEZ, Laura; ROBLES, José A. *De newton y los newtonianos: entre descartes y berkeley*. Bernal: Universidade Nacional de Quilmes, 2006.

DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*. Tradução Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

_____. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução Fausto Castilho. Campinas: editora Unicamp, 2004.

LEIBNIZ, G. W. *A Monadologia e Correspondência com Clarke*. In: Coleção Os Pensadores. Tradução de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril cultural, 1983.

PERKINS, Franklin. *Compreender Leibniz*. Tradução de Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2009.

NEWTON, Isaac. *Principia: princípios matemáticos de filosofia natural - I*. Tradução André Koch Torres Assis e outros. 2ª ed. São Paulo: Edusp, 2012.

_____. *Principia: princípios matemáticos de filosofia natural - II*. Tradução André Koch Torres Assis e outros. São Paulo: Edusp, 2012.

_____. *O peso e o equilíbrio dos fluidos e outros*. In: Coleção Os Pensadores. Tradução Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1983.

RUSSEL, Bertrand. *A critical exposition of the Philosophy of Leibniz*. New York: Routledge, 1996.

SAPUNARU, Anna Raquel. *O conceito leibniziano de espaço: distâncias metafísicas e proximidades físicas do conceito newtoniano*. (Coleção teses). São Paulo: Editora Livraria da Física, 2012.

A QUESTÃO DO DUALISMO E DA LINGUAGEM EM BERGSON

Edvan Aragão Santos¹

RESUMO: O objetivo central neste artigo é trazer à tona o debate sobre a questão da linguagem na filosofia de Henri Bergson. Para tanto, traçaremos nosso percurso a partir do notório estabelecimento da diferença de natureza entre espaço e tempo e o consequente reconhecimento das duas esferas da subjetividade. Ao apresentar a problemática do dualismo na subjetividade e a cisão entre nossa consciência e o objeto, Bergson tem como querela a dificuldade da linguagem abstrata e espacial em apreender a realidade da duração do nosso eu mais profundo.

Palavras-chave: Linguagem; Dualismo; Subjetividade; Duração; Espaço.

ABSTRACT: The central aim of this article is to bring to the fore the debate on the question of language in the philosophy of Henri Bergson. To do so, we will trace our route from the notorious establishment of the difference in nature between space and time and the consequent recognition of the two spheres of subjectivity. In presenting the problem of dualism in subjectivity and the split between consciousness and the object, Bergson has as focus of his discussion the difficulty of abstract and spatial language in apprehend the reality of the duration of our deepest self.

Keywords: Language; Dualism; Subjectivity; Duration; Space.

Qual o limite de nossa linguagem? Ela expressa de fato a realidade das coisas? Estas questões moveram os debates em muitos momentos da filosofia bergsoniana, o posicionando quase sempre em um empasse no qual ficou evidente a dificuldade de encontrar uma linguagem adequada ao fazer filosófico. Veremos que, para o filósofo, a linguagem, sobretudo no seu livro *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, ganha um sentido funcional ao mesmo tempo que um obstáculo à apreensão da nossa natureza mais profunda, requerendo, para tanto, um verdadeiro exercício de desconstrução do seu sentido usual. Esta problemática se dirige diretamente ao problema do dualismo subjetivo neste mesmo livro, e a notória distinção entre espaço e tempo, problema tão caro à sua obra.

Para Bergson, lidamos em geral com uma noção de tempo espacial em nossa vida cotidiana e prática, que viabiliza nossa ação no mundo, a organização da vida. Mas

¹ Mestre em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo; edvanaragaosantos@gmail.com

findamos por ampliar o alcance da mistura entre espaço² e tempo de tal modo que a realidade pura da duração, aquela que nos habita e que constitui o que há de mais genuíno em nós passa a ser apreendida por esse prisma. Desse modo, é a um eu homogêneo, claro e dotado de uma multiplicidade quantitativa, poderíamos dizer, que normalmente nos referimos quando pensamos em nós mesmos. Dito de outro modo, é sob a égide de um eu espacializado e simbólico que nos conhecemos. Certamente, trata-se de um recurso da consciência para assimilar em sua própria interioridade o que, na verdade, lhe é ininteligível; procedimento que não erradica a realidade pungente da duração em suas instâncias mais recônditas. Ela continua lá, enquanto dados que lhe são imediatos, mas cada vez mais inacessíveis. Não obstante, essa estratégia tem consequências e elas repercutem drasticamente em nossa vida. Nessa perspectiva, Bergson se debruça sobre um outro dualismo, que irrompe no âmago de nossa subjetividade.

Para nos remeter a essa cisão no interior da vida psicológica, a análise bergsoniana, retomando as conclusões de seu percurso, volta a problematizar a radical diferença entre a multiplicidade pertinente à consciência pura e aquela clara e distinta, que encontramos na representação do tempo homogêneo: “Em síntese, seria preciso admitir duas espécies de multiplicidade, dois sentidos possíveis da palavra distinguir, duas concepções, uma qualitativa e outra quantitativa, da diferença entre o *mesmo* e o *outro*.”³ No entanto, argumenta ele, estamos habituados a tomar uma multiplicidade pela outra – ou o mesmo pelo outro –, equívoco que nos defronta com a problemática da linguagem. Afinal, esse hábito de confundir as multiplicidades correlaciona-se com a dificuldade que encontramos para expressar linguisticamente a diferença entre ambas. É indubitável o enlace entre linguagem e espaço, dado que o segundo é pressuposto para o advento da primeira, a qual nos é imprescindível para pensar e para conviver. Daí deriva que, ao nos empenharmos em expressar as realidades múltiplas e indistintas, ou seja, aquelas que duram tal como os nossos estados de alma, terminamos por distinguir os elementos que as constituem, exteriorizando-os e tratamos de pensá-las como se elas se apresentassem já feitas, estanques, em estado de pleno acabamento. Assim, quando nos remetemos à heterogeneidade dos vários estados de consciência -, mesmo se experimentamos uma

² Nos referimos aqui ao debate clássico bergsoniano, no qual o tempo enquanto duração se distingue do espaço, no entanto, nossa experiência na vida cotidiana nos remete a um misto entre tempo e espaço e, portanto, costumeiramente temos uma visão deturpada pelo espaço da experiência do tempo real, tal como podemos observar na relação entre uma marcação dos ponteiros do relógio e o tempo da nossa consciência interior.

³ BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 85. Grifo do autor.

organização contínua de elementos que se interpenetram, transmudam-se e crescem, - ao traduzi-los em discurso verbal, acabamos por desnaturá-los. Por essa razão, diz Bergson, ao utilizar o termo *vários*, já exteriorizamos os instantes, justapomos os momentos, transmudando em multiplicidade numérica a multiplicidade qualitativa pertinente à experiência que temos com a representação das realidades externas. Numa palavra, ainda que tenhamos a experiência íntima da fusão, da transformação e da indistinção, ao pensar a nossa interioridade e ao traduzi-la em discurso, enfim, ao representá-la, aprendemos pelo espaço um real que é apenas tempo. Nos termos do autor:

É a imagem deste desenvolvimento, uma vez efectuado, que atribuímos necessariamente os termos destinados a expressar o estado de uma alma que ainda o não tivesse efectuado: estes termos estão, pois, manchados por um vício original, e a representação de uma multiplicidade sem relação com o número e com o espaço, ainda que clara, para um pensamento que entra em si e se abstrai, não pode traduzir-se para a linguagem do senso-comum.⁴

A despeito das dificuldades com que a linguagem nos defronta, é preciso insistir na diferença de natureza entre esses dois tipos de multiplicidades. Tarefa ante a qual o autor não vacila e que procuramos acompanhar nessas páginas. Não obstante, malgrado esse esforço de inspeção teórica, vimos que, na prática, a ideia da multiplicidade distinta está sempre permeada pela multiplicidade qualitativa, de modo que não podemos pensar a primeira sem que a outra desponte ou se aninhe sutilmente na intimidade da alma. Persistência que se verifica, insiste o filósofo, mesmo quando contamos unidades; eis porque findamos por dar a elas – às unidades - um dinamismo e por integrá-las numa continuidade quase afetiva. Ou seja, nesse processo, mesmo desenhando as partes exteriores umas às outras, distinguindo-as, no fundo atinamos a uma continuidade ou a uma possível relação entre as partes que viabiliza a apreensão de uma continuidade, de modo que seria lícito dizer que à multiplicidade homogênea, acompanha sempre o espectro da multiplicidade do tipo heterogênea. Remetendo-nos à análise do número anteriormente tecida, Bergson afirmará:

Em síntese, o processo pelo qual contamos as unidades e com elas formamos uma multiplicidade distinta apresenta um duplo aspecto: por um lado, supomo-las idênticas, o que não se pode conceber a não ser com a condição de que estas unidades se alinhem num meio homogêneo; mas, por outro lado, a terceira unidade, por exemplo, ao acrescentar-se às outras duas, modifica a natureza, o aspecto, e como que o ritmo do conjunto: sem esta mútua penetração e este processo de

⁴ *Ibidem*, p. 86.

certo modo qualitativo, não haveria adição possível. – É, pois, graças à qualidade da quantidade que formamos a ideia de uma quantidade sem qualidade.⁵

No que concerne às realidades temporais, nós o vimos, essa transposição para uma natureza quantitativa só ocorrerá com o exercício de figuração simbólica. No entanto, não é preciso muito esforço para chegar a essa figuração que violenta a natureza essencial da duração e dá a ela uma conotação similar à da multiplicidade quantitativa. Normalmente, graças a um processo em que colocamos como concomitantes e mesmo como análogos os dois tipos de multiplicidades, consideramos a adição como um fenômeno que permite tanto o dado qualitativo, que promove a mudança da totalidade, quanto o aspecto quantitativo, projetado na forma numérica de um espaço. Em virtude dessa identificação, assinala Bergson, lançamos com muita facilidade a multiplicidade indistinta no espaço, conformando-a aos moldes da multiplicidade numérica e lidamos com ambas como se não houvesse entre elas profundas diferenças de natureza: “Daí a possibilidade de desdobrar no espaço sob a forma de multiplicidade numérica, o que chamamos uma multiplicidade qualitativa e de considerar uma como equivalente da outra”.⁶ Essa possibilidade de equivalência entre as duas multiplicidades é bastante factível, insiste o autor, quando se trata de um fenômeno exterior. Isto porque, para nós, ele toma a forma também de um movimento, mesmo que homogêneo, porque a síntese que nossa consciência opera ao dotar de continuidade o passado com o presente permite que esses fenômenos exteriores ganhem qualidade e duração. Daí que tanto a projeção do tempo no espaço, quanto a percepção dos dados exteriores formam na consciência o mesmo modo de representação. Em imagens bergsonianas:

Assim, quando ouvimos uma série de pancadas de martelo, os sons formam uma melodia indivisível enquanto sensações puras, e dão ainda origem ao que chamamos um progresso dinâmico: mas, sabendo que a mesma causa objectiva age, decompomos este progresso em fase que consideramos então como idênticas; e desta multiplicidade de termos idênticos, que não se podem conceber senão pelo desdobramento no espaço, chegamos ainda necessariamente à ideia de um tempo homogêneo, imagem simbólica da duração real.⁷

Ao voltar a esta análise da mistura entre duração espaço, Bergson nos conduz a um importante momento de seu primeiro livro. Trata-se do modo pelo qual essa

⁵ Ibidem, p. 86 e 87.

⁶ Ibidem, p. 87.

⁷ Ibidem, p. 87 e 88.

permissibilidade entre as duas multiplicidades repercutirá na vivência de nossa intimidade. Ou seja, estabelece-se uma relação entre as duas formas de multiplicidade e as dimensões de nosso próprio eu. Como assinala o autor, a interioridade de cada um de nós acaba revestindo-se também dessa dupla direção. Destarte, há o eu que toca a superfície da realidade, obtendo algo dessa exterioridade das coisas, isto é, encontrando esse tempo homogêneo, essa realidade simbólica, na qual nossas sensações sucessivas conservam e se assemelham a algo dessa exterioridade, o que permite a concomitância entre nossas sensações e as coisas. Esta dimensão superficial do eu espelha com muita coerência o modo pelo qual representamos as coisas fora de nós, e revela uma interioridade tão distinta, justaposta e exteriorizada quanto elas. Nesse sentido, podemos afirmar que o contato e a relação com as coisas exteriores reverbera sobre as camadas mais superficiais de nossa subjetividade, de sorte que nela se reflete a exterioridade “recíproca que caracteriza objetivamente as suas causas.”⁸ Assim como apreendemos as coisas materiais num meio homogêneo, configura-se uma interioridade também lançada num quadro vazio que é vislumbrada como se materialidade fosse. Um eu simbólico assim aflora. Mas, para além dessa subjetividade exteriorizada, um outro eu atesta sua presença; nas dimensões mais distantes da exterioridade, há um eu profundo que sente e delibera, isto é, aquele em que os estados de alma estão imbricados uns aos outros. Aqui, delineia-se um interioridade que é puro devir, progresso ininterrupto e auto-organização constante. Totalmente distinta, pois, dessa simbolização do eu superficial.

No entanto, parece sempre que o eu superficial e o eu profundo misturam-se um ao outro a ponto de terem uma mesma duração, tal como fundimos as duas formas de multiplicidade. Há, portanto, uma extrapolação da representação simbólica, que apreende em seus tentáculos realidades que a ela não se coadunam. Bergson assevera: “O que demonstra perfeitamente que a nossa concepção ordinária da duração se deve a uma invasão gradual do espaço no domínio da consciência pura (...)”.⁹ Para fundamentar essa invasão, Bergson alude ainda a situações do nosso cotidiano, nas quais podemos distinguir dois modos de apreensão do tempo, aquele imediato, o da duração-qualidade, em que percebemos o sentimento da totalidade da mudança sutil e qualitativa, tal qual o exemplo da sinfonia, e aquele materializado, contado, em que numeramos os momentos distintos um dos outros. Ele volta assim ao exemplo do relógio:

⁸ Ibidem, p. 88.

⁹ Ibidem, p. 88.

No momento em que escrevo estas linhas, o relógio ao lado bate as horas; mas o meu ouvido distraído só se apercebe depois de algumas terem soado; portanto, não as contei. E, no entanto, basta-me um esforço de atenção retrospectiva para somar as quatro batidas já produzidas e acrescenta-las às que ouço. Se, entrando em mim, me interrogo mais cuidadosamente sobre o que acaba de acontecer, caio na conta de que os quatro primeiros sons impressionaram o meu ouvido e até emocionaram minha consciência, mas que as sensações produzidas por cada um deles, em vez de se justaporem, se fundiram umas com as outras de maneira a dotar o conjunto de um aspecto próprio, de maneira a fazer dele uma espécie de frase musical.¹⁰

Desse modo, nesse exemplo das toadas do relógio, similar ao do sino, vemos que ao percebermos distraidamente as pancadas dos sons ao meu ouvido, mesmo colocando o elemento da conta na lembrança da sensação, essas sucessões não nos aparecem sobre a forma da justaposição, mas enquanto mudança qualitativa, como um transcorrer em que o próprio número e sua contagem ganha um aspecto qualitativo. Assim, temos a multiplicidade distinta em que percebemos os sons e, ao mesmo tempo, a memória de cada uma delas nos permite apreendê-las como continuidade, como se prolongassem umas nas outras. É por esses dois aspectos que se fundem, mas que são distintos quanto à sua natureza, que Bergson postula que duas espécies de multiplicidades se inscreverão no eu de cada um de nós. Destarte, é sob a síntese operada pela consciência que nos deparamos com uma versão simbólica e homogênea da nossa vida interna.

Ocorre que o eu superficial, que é internamente distinto tal como os pontos lançados no espaço e que reflete o modo pelo qual representamos a exterioridade, finda por projetar-se sobre as dimensões mais profundas da interioridade, aquela que é puramente temporal. Essa tendência acaba por camuflar esse eu fundamental que é de fato nossa natureza substancial.

Sem dúvida, tanto o eu superficial quanto o profundo nos são constitutivos, mas é o primeiro que será eleito como prioritário, revestindo-se de uma relevância absoluta. Ele será, via de regra, concebido com a totalidade do que somos, figurando simbolicamente a dimensão profunda do eu. Processo em que a organicidade e o dinamismo profundo de nossos estados de alma e dos afetos, com sua densidade e sua vitalidade escapa-nos por completo. O espaço adentra pois a dimensão da duração pura que nos habita, de modo que passamos a nos representar tal como representamos as coisas. Em última instância, o nosso eu assume a tônica da interioridade inspecionada por uma psicologia desatenta, e mesmo

¹⁰ Ibidem, p. 89.

os afetos intensos, os estados de alma que nada devem a exterioridade adquirem sua versão homogênea:

Mas como este eu mais profundo não faz senão uma única e mesma pessoa com o eu superficial, parecem necessariamente duram da mesma maneira. (...) nossa concepção ordinária da duração se deve a uma invasão gradual do espaço no domínio da consciência pura (...)¹¹

Cumpramos frisar, como reconhece o autor, que esse processo de subversão e perda de nós mesmos, digamos assim, constitui um caminho do qual não podemos nos esquivar. Afinal, como tantas vezes sustentado nos textos bergsonianos, antes de sonhar o homem precisa viver. Para viver cumprir comunicar, organizar a vida, agir no mundo com os outros, conviver, tolerar, negociar, ceder. Ou seja, se de direito a consciência é pura temporalidade, fusão e organização progressiva de si; de fato, é o eu homogêneo que nos permite viver e sobreviver; é por meio da dimensão superficial de nossa subjetividade que alicerçamos nossa inserção no mundo humano. O texto:

A razão está em que a nossa vida exterior e, por assim dizer, social tem para nós mais importância prática do que a nossa existência interior e individual. Tendemos instintivamente a solidificar as nossas impressões, para as exprimir mediante a linguagem. Daqui confundimos o próprio sentimento, que está em perpetua mudança, com o seu objecto exterior, permanente e, sobretudo, com a palavra que exprime esse objecto.¹²

Essas considerações atestam, pois, que é o eu simbólico que prevalece, é ele que priorizamos e que temos em mente quando alimentamos a idéia de que somos um sujeito, de que o conhecemos clara e distintamente. É ele que atesta a materialidade de nossas vidas e que nos abre as vias da exploração e do conhecimento do mundo. Dada a prioridade deste eu matemático e numérico em nossas urgências ligadas à sobrevivência, ampliamos o seu alcance. Sem este eu solidificado, de fato, a vida humana não se constituiria. Bergson interroga: “Se cada um de nós vivesse uma vida puramente individual, se não houvesse nem sociedade e nem linguagem, a nossa consciência captaria sob esta forma indistinta a série de estados internos?”¹³ A resposta é peremptoriamente negativa. Mesmo destituídos desses atributos, ainda alinharíamos estes estados em um meio homogêneo. A intuição de um espaço homogêneo, pontua fortemente o autor, constitui uma preparação para a sociabilidade; ela nos diferencia dos animais, consolida

¹¹ Ibidem, p. 88.

¹² Ibidem, p. 91.

¹³ Ibidem, p. 95.

nossa capacidade de abstração, de representação desse meio exterior, permitindo que ele se torne para nós objeto de conhecimento e *locus* de ação.

Mas Bergson não deixa de apontar que, para além da absoluta necessidade, é também por comodidade que repousamos mais facilmente nessa dimensão superficial do eu, a qual assume comumente o perfil das conveniências e das frivolidades sociais. Sem dúvida, é cômodo alinhar os objetos, colocando-os uns distintos uns dos outros; o alinhamento dos objetos e a utilização da linguagem dotadas de sentidos fixos e consensuais facilita enormemente nosso controle sobre as coisas. Ademais, a percepção da duração pura é algo muito nebuloso, obscuro, exige um esforço que nada tem a ver com a lógica da eficácia que pauta a operacionalização da vida. Nesse sentido, a capacidade de espacialização cauciona-nos para a vida prática, e abre-nos um leque infinito de possibilidades de construção do mundo humano. Aspecto que Bergson de modo algum negligencia e que aprofundará em seus trabalhos posteriores.

No momento, entretanto, importa considerar o fato de que esses aspectos justificam nossa preferência pela representação superficial do eu em detrimento das instâncias mais inacessíveis, as quais, aos olhos da inteligência regida pela faculdade da espacialização, serão sempre indícios de confusão, de estranhamento e de eficiência nula. Mas a despeito dos imperativos e das veleidades que nos fazem priorizar o eu superficial e tomá-lo pela totalidade do que somos, por mais que o eu simbólico prevaleça e atue como um verdadeiro simulacro de nossa profundidade, Bergson sublinha que essa realidade heterogênea não pode ser erradicada. Ela viceja em nós e nos é sempre presente tal como a multiplicidade qualitativa que ronda multiplicidade quantitativa. O que ocorre é que a consciência anseia pela representação simbólica de si; ao priorizá-la finda por se afastar do que traz em si de mais fundamental, distanciando-se de uma realidade que lhe deveria ser imediata. Mas ela não logra pulverizar ou minimizar a natureza de sua mais profunda intimidade. Bergson o assinala com um texto lapidar:

Distingamos, pois, para concluir, duas formas da multiplicidade, duas apreciações muito diferentes da duração, dois aspectos da vida consciente. Sob a duração homogênea, símbolo extensivo da duração verdadeira, uma psicologia atenta separa uma duração cujos momentos heterogêneos se penetram; sob a multiplicidade numérica dos estados conscientes, uma multiplicidade qualitativa; sob o eu dos estados bem definidos, um em que sucessão implica fusão e organização. Mas quase sempre nos contentamos como primeiro, isto é, com a sombra do eu projetado no espaço homogêneo.¹⁴

¹⁴ *Ibidem*, p. 90.

O que esse percurso um tanto quanto vagaroso pela reflexão tecida em *Os dados imediatos* nos revela é que a despeito da obstinação prevalente da inteligência em optar pelo conforto do símbolo, este eu fundamental pode ser reencontrado. Mas para ultrapassar esse eu distorcido por esse eu superficial e por uma consciência substancialmente compromissada com a práxis, é necessário um verdadeiro esforço do pensar que, evadindo-se das formas habituais de análise, permite que os limites entre as duas esferas da subjetividade sejam depuradas, afastando assim essa nossa interioridade exteriorizada, a qual, guiada pelas convenções, pelos pensamentos formalizados e prontos, assemelha-se a folhas mortas na superfície de um lago. Com esse esforço de análise que busca afastar os vícios da consciência reflexa, que olha criticamente seu modo de operar e descreve o movimento genuíno dos estados de alma, o qual, afinal, é realizado pelo autor de *Os dados imediatos*, torna-se possível vislumbrar o eu revoltado que pulsa no fundo das águas. Bergson assim coloca:

Por outras palavras, as nossas percepções, sensações, emoções e ideias apresentam-se sob um duplo aspecto: um nítido, preciso, mas impessoal; o outro confuso, infinitamente móvel, e inexprimível, porque a linguagem não o pode captar sem lhe fixar a mobilidade, nem adaptar a sua forma banal sem o fazer descer ao domínio comum.¹⁵

Com efeito, a dificuldade para encontrar esse eu fundamental reside justamente no fato de que ele se apresenta sobre um aspecto antinômico à lógica que nos guia no mundo prático, sua natureza movente, revoltada e que não para de se transformar contradita o eu superficial que se encontra coadunado com as representações espaciais, e se constitui em conformidade com as exigências do mundo social. Inequivocamente, as exigências da práxis acabam por ofuscar essa natureza mais profunda. Se ela não pode erradicá-la, logra torná-la ainda mais oculta. Processo que se consolida com a tradução desses estados pelo discurso linguístico e que tem consequências nefastas, porquanto passamos a viver no âmbito de uma sombra da nossa subjetividade e a tomamos como o que há de mais genuíno em nós. Como já insinuamos diversas vezes nessas linhas, a linguagem tem um papel determinante da estruturação desse eu quantitativo e espacializado. Ela viabilizará a vida prática, mas não o fará sem operar uma certa perda; no limite ela se constituirá como um obstáculo ao acesso do eu profundo. Voltemos, pois, à problemática da linguagem.

¹⁵ Opus citatum.

Enquanto signo de precisão e modelo estático de pensamento, as recursos linguísticos não conseguem imprimir essa mobilidade da duração-qualidade que é interior a nós. Ao traduzi-la, acaba cristalizando-a em sentidos comuns e banais, os quais suprimem a unicidade e a singularidade dos afetos e dos estados de alma. Isso porque ao dar expressividade a nossos afetos e às vivências profundas, ao designar sentimentos únicos com símbolos gerais que se ajustam às mais distintas realidades, o pensamento discursivo opera uma solidificação das nossas impressões, uma retenção do progresso ininterrupto que norteia o amadurecimento de sentimentos e ideias. Deste modo, ao ser nomeado, o processo temporal ou a mobilidade afetiva que constitui o eu adquire a tônica do imutável, de modo que nossos estados de almas se congelam e parecem não mais sujeitos à modificação. Bergson pontua:

As nossas sensações simples, consideradas no seu estado natural, ofereceriam menos consistência ainda. Este sabor, aquele perfume, agradaram-me quando criança, e hoje repugnam-me. Contudo dou ainda o mesmo nome à sensação experimentada, e falo como se o perfume e o sabor fossem idênticos, quando só os meus gostos mudaram. Portanto, ainda cristализo essa sensação; e quando a sua mobilidade adquire uma tal evidencia que me é possível reconhecê-la, retiro esta mobilidade para lhe dar um nome a parte e cristaliza-la, por sua vez, sob a forma de *gosto*.¹⁶

Assim, ainda que nossas percepções sobre as coisas ou sobre os nossos estados anímicos mudem, persistimos em classificá-los com o mesmo nome, isto é, recorreremos à linguagem que produz uma representação artificial da multiplicidade das impressões e das experiências. No entanto, para além de uma simples má representação da sensação por nós experimentada, para Bergson, a linguagem nos induz, por vezes, ao erro. Suas imagens luminosas o precisam:

Assim, quando como uma iguaria rara, o seu nome, enriquecido com a provação que se lhe dá, interpõe-se entre a minha sensação e a minha consciência; poderei acreditar que o sabor me agrada, quando um simples esforço de atenção me provaria o contrário. Em síntese, a palavra com contornos bem definidos, a palavra em bruto, que armazena o que há se estável, de comum e, por conseguinte, de impessoal nas impressões da humanidade, esmaga ou, pelo menos, encobre as impressões delicadas e fugitivas da nossa consciência individual.¹⁷

¹⁶ Ibidem, p. 91. Grifo do autor.

¹⁷ Ibidem, p. 92.

Também na impressão comum do dia a dia, deparamo-nos com os mesmos objetos, os quais, com o passar do tempo, começam a ganhar uma familiaridade para nós; no entanto, a despeito de tal familiaridade, um dia percebemos uma mudança singular, e parece que eles se modificaram e envelheceram, tal como nós. Mas as mudanças são percebidas em bloco, jamais em sua processualidade. Ora, o modo pelo qual a linguagem capta a mudança fora de nós, na vida prática, é correlato ao modo pelo qual apreendemos sempre o nosso eu como algo solidificado, que nos parece imutável, - ou cujas transmutações percebemos com já concluídas, visto que a percepção da mudança, seja nas coisas, seja em nós, nos escapa invariavelmente. Isso tem a ver com as necessidades da nossa vida social, isto é, com um eu que está imerso na superficialidade das coisas e da vida social, e que estendemos para a totalidade de nossa vida psicológica. Ou seja, acabamos por aprendê-lo apenas em sua dimensão superficial como se assim o nosso eu se nos revelasse por inteiro. Em suma, em virtude das acomodações da vida prática, tendemos a estabilizar nossas impressões profundas e internas, solidificando nossas impressões em um eu exterior imerso no mundo social. Daí resulta a cristalização das impressões volúveis da alma e o fato de que nos restringimos a uma visão imóvel da mobilidade. Inequivocamente, a linguagem opera essa ilusão; ela não só dá estabilidade ao que é instável, tirando a essência movente das impressões, mas, para além disso, tem o poder de manipular e de distorcer o sentido das impressões. Atendo-nos às representações que com ela construímos, os dados que nos são imediatos distanciam-se; perdemos-nos de nós mesmo. Dito de outro modo, esse instrumento que nos é primordial e imprescindível, finda por prejudicar a apreensão imediata dessa experiência interior, pois existe, de fato, uma discordância entre aquilo que formulamos em termos de linguagem e a realidade interior da duração. Tal problema tem sua origem numa inadequação entre os símbolos linguísticos estáticos e fixos – que não se dissociam do pensar voltado para a ação, ou seja, da natureza da inteligência - e dos quais nos servimos para nomear o real e a realidade fluída e interior da duração. Problema que Bergson já estampava no prefácio de *Os dados Imediatos*:

A consciência, atormentada por um desejo insaciável de distinguir, substitui o símbolo pela realidade, ou não percebe a realidade através do símbolo. Com o eu, assim refractado, e por isso mesmo subdividido, se presta infinitamente melhor às exigências da vida social em geral e da linguagem em particular, ela prefere-o, e perde pouco a pouco de vista o eu fundamental.¹⁸

¹⁸ Ibidem, p. 9.

No limiar da obra, Bergson já admite uma inadequação entre nossos recursos de expressão e a duração interior, pois tendemos, pelas exigências da vida social, a usar uma linguagem estática tendo como norte nossa adaptação à vida prática.¹⁹ Essa linguagem, ao ter em vista a utilidade da *práxis*, esfera em que tudo é representado como espacialmente disposto, provoca um distanciamento em relação à duração interior, ou seja, produz um vazio estabelecido entre nossa representação da consciência e as suas instâncias mais profundas. Instaura-se, assim, uma profunda discordância entre aquilo que formulamos em termos de linguagem e a realidade interior que se quer exprimir.²⁰ Tal problema tem sua origem numa inadequação entre a nossa linguagem estática e fixa e a natureza da realidade que viceja em nossa interioridade, universo onde podemos sentir os estados que se entrelaçam na duração contínua, quando, por exemplo, tocamos no fundo de nós mesmo, apreendendo, assim, algo da própria totalidade que nos perpassa, a qual se perde ao ser traduzida pelas ferramentas que nos permitem a elocução. Cumpre observar que este aspecto impregnará tanto os modos de expressão comuns quanto aqueles que prevalecem no discurso científico. Ainda no Prefácio de *Os dados imediatos*, Bergson observa:

Exprimimo-nos necessariamente por palavras e pensamentos quase sempre no espaço. Isto é, a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais. Essa assimilação é útil na vida prática e necessária na maioria das ciências. Mas poder-se-ia perguntar se as dificuldades insuperáveis que certos problemas filosóficos levantam não advêm por teimarmos em justapor no espaço fenômenos que não ocupam espaço, e se, abstraindo das grosseiras imagens em torno das quais se polemiza, não lhes poríamos termo.²¹

Vemos aqui o autor tomar como foco central o desajuste entre nossa forma de pensar que é viabilizada pelos signos linguísticos e os elementos da pura duração que, ao

¹⁹ “A continuidade da filosofia de Bergson tratará de mostrar que a apreensão dos objetos materiais isolados é relativa aos nossos hábitos intelectuais derivados da apreensão prática do real, efetivada pela percepção – que é um processo essencialmente destinado à ação – e elaborada pelo trabalho de abstração da inteligência (e da linguagem). É a aplicação sem limites e sem crítica dos processos intelectuais derivados da *práxis* aos questionamentos metafísicos que acaba por afirmar a existência e a essência da matéria como objeto material.” (PINTO. *Bergson e os dualismos*, p. 5) A pesquisadora Débora Morato trata aqui de um problema que será melhor fundamento em *Matéria e Memória* e que tange à elevação da representação ao modelo fundamental de conhecimento. Consequência, sobretudo, da maneira como apreendemos o mundo pela exterioridade espacial - sendo a representação como consequência da nossa adaptação à exterioridade.

²⁰ “Evidencia-se, nessa medida, o sentido dos dois primeiros capítulos, aqueles que aparentemente mais se aproximam de um dualismo (instituído via dissociação da experiência): a apreensão de uma das dimensões da experiência real que cotidiana e regularmente se oculta pelas necessidades da *práxis*, e cujo ocultamento é a mola mestra do pensamento conceitual, quer ele se manifeste no senso comum, na ciência ou na metafísica.” (PINTO. *Bergson e os dualismos*, p. 4).

²¹ BERGSON. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 9.

serem traduzidos pelo pensamento, são justapostos de modo descontínuo, no espaço. Mas essa passagem, na abertura do livro, alude ao ponto que por todo o livro estará sob o fogo crítico do filósofo, quer dizer, o fato de que ao voltarmos nossa atenção à vida prática, produzimos gradativamente uma ciência que ratifica esse modelo espacial de apreender a realidade. Crítica que se estende igualmente à filosofia. Vale notar que, no decorrer de sua obra, Bergson não deixará de apontar a dificuldade e a necessidade da sua e de toda a filosofia em encontrar uma expressividade adequada ao seu objeto.²² Como nota F. Worms, ao pontuar nossa limitação perante a linguagem e o modo pelo qual espacializamos realidades imateriais aos nomeá-las e distingui-las segundo os recursos simbólicos, Bergson mostra que é daí que se originam os grandes falsos problemas filosóficos. Afinal, com a linguagem, criamos os conceitos, as teorias que instauram um universo abstrato, fixando e coisificando em quadros simbólicos a experiência móvel e temporal da realidade.²³ No caso da psicologia, esse processo culmina na coisificação do eu, em sua

²² Todavia, a crítica ao alcance da linguagem e a discussão acerca da possibilidade de rompimento de sua superficialidade no que tange à apreensão da duração em sua forma pura, não é resolvido com facilidade. Justamente em virtude desse caráter necessário, a linguagem, enquanto condição empírica, circunscreve nossa relação objetiva e exterior ao objeto, de uma maneira instrumental. Diz-nos o filósofo que se tivéssemos todo o conhecimento ilimitado na percepção não teríamos necessidade da concepção, cuja explicitação não se dá sem a linguagem. Atentemos ao texto: “Conceber é um paliativo quando não é dado perceber, e o raciocínio é feito para colmatar os vazios da percepção ou para estender o seu alcance. Não nego a utilidade das ideias abstratas e gerais – como tão pouco contesto o valor do papel-moeda. Mas assim como papel moeda não é mais que uma promessa de ouro, assim também uma concepção só vale pelas percepções possíveis que representa” (BERGSON. *O Pensamento e o Movente*, p. 151). Observemos que aqui se revela uma sutileza retórica, ou seja, concebemos porque não alcançamos um conhecimento ilimitado na percepção e por isso mesmo nossa linguagem se apresenta como uma mediação paliativa, um déficit perante nossa insuficiente compreensão, revelando um fosso entre nossa representação e os objetos. Desse modo, é no intuito de resolver essa inadequação de nossa representação, que se faz necessária uma crítica ao seu alcance, mostrando que, ao contrário da uma visão imperante na tradição metafísica, sobretudo a moderna, podemos nos voltar para um conhecimento imediato, distinto da posição reflexiva da inteligência.

²³ Seguindo o comentador, notemos que tais problemas se evidenciam, sobretudo, nos paradoxos encontrados nas disputas das argumentações relativas aos problemas filosóficos. Um problema que se constrói no âmbito da disputa fundada por uma linguagem abstrata, nunca explícita o seu núcleo, o qual, inversamente, em sua efetividade, poderia ser apreendido numa intuição simples e única. Para Bergson, a linguagem se apresenta, sobretudo, como um paradoxo, visto que ela nunca logra representar a intuição simples da duração, a qual se revela, de fato, intraduzível. Desse modo, um discurso calcado no puro jogo argumentativo – e, portanto, dissociado dos dados concretos e imediatos - nunca alcança a natureza real do problema. Por essa razão, Bergson afirma que os debates retóricos e argumentativos que se desdobram ao longo da história da filosofia, restritos ao plano da especulação, não passam de debates pautados numa linguagem que os mantém na exterioridade do problema central e, portanto, em grande parte, desprovidos de sentido: “Eis então a questão que se põe e que tomo por essencial. Uma vez que toda tentativa de filosofia puramente conceitual suscita tentativas antagônicas e que, no terreno na dialética pura, não há sistema ao qual não se possa opor a outro, iremos nós permanecer nesse terreno ou será que não deveríamos antes (sem renunciar, nem é preciso dizê-lo, ao exercício das faculdades de concepção e de raciocínio) voltar à percepção, conseguir dela que se dilate e estenda?” (BERGSON. *O Pensamento e o Movente*, p. 154). Isso não impede que, em seu desdobramento, sua filosofia enfatize a urgência de uma linguagem outra, capaz de atingir o objeto no que ele tem de particular, absorvendo seu significado mais autêntico. Sobre este ponto, Leopoldo e Silva acrescenta: Qual é a linguagem da filosofia? Se tomarmos esta pergunta como critério orientador para uma leitura da obra bergsoniana, chegaremos ao final do percurso sem encontrar

matematização. Eis o que revelam as análises tecidas pelo autor em *Os dados imediatos*, texto no qual a reflexão bergsoniana problematiza a razão pela qual a interioridade se oculta ou se perde ante uma ciência que se arvora na condição de defini-la e, no limite, de adestrá-la, evidenciando o papel que os recursos da expressão e do pensamento assumem neste desvio. Afinal, como sustenta o autor em outro lugar, a inteligência “(...) se manifesta por uma atividade que é um prelúdio à arte mecânica e por uma linguagem que anuncia a ciência”²⁴ Explicita-se, assim, o caráter puramente simbólico das ciências matemáticas e das ciências que nela se espelham, mesmo aquela que se aventura pela alma humana, as quais, em vez de apreenderem o próprio objeto, o representam por meio de uma ferramenta abstrata que o fragmenta e o espacializa. Esta tendência, sem dúvida, perpetua as práticas do senso comum, o qual, ao atrelar-se à percepção prática e por estar voltado à vida social não almeja o alargamento da apreensão do real em sua dimensão imediata. Ademais, lembremos que a questão central no primeiro livro de Bergson concerne justamente a um problema metafísico, a liberdade, o qual não será devidamente compreendido quando enfrentado dentro dos parâmetros fixos da linguagem científica ou filosófica.

Notadamente, essa é uma questão fundamental do bergsonismo e ela reaparecerá em nosso percurso. Por ora, uma vez que é a discussão tecida no primeiro livro o nosso foco, a referência a essa problemática vem aqui apenas esclarecer o modo pelo qual a linguagem, seja ela científica ou não, ao mesmo tempo em que se associa ao espaço viabilizando a sociabilidade e a organização do mundo, nos impede de apreender a realidade dos afetos. O que escapa assim é a dimensão ontológica do eu, aquela que se confunde com o tempo e que se opõe a toda materialidade, uma vez que ao fragmentá-la e ao dar a ela a inteligibilidade dos símbolos, findamos por sacrificá-la, coisificando-a.

Decerto, o que persiste em nossa interioridade profunda é um progresso constante, uma subjetividade movente e temporal, cujos momentos não apenas mudam permanentemente, mas ao mudarem operam uma transformação na totalidade do que somos e dos momentos antecedentes. Daí que seja impossível a delimitação em blocos estanques dos elementos que a constituem. O que existe em nós profundamente é a duração, da qual nos afastamos devido à nossa inserção no universo representacional e discursivo. Instaure-se, pois, uma distância entre essa realidade e a forma pela qual a linguagem e o

uma resposta efetiva. Esta ausência decorre do caráter que Bergson atribui à linguagem: produto da inteligência concebida como faculdade instrumental. A inteligência é o meio de que a natureza nos dotou para triunfar sobre a matéria e organizar o mundo da perspectiva das necessidades humanas. (LEOPOLDO E SILVA. *Intuição e Discurso Filosófico*, p. 9).

²⁴ BERGSON. *O Pensamento e o Movente*, p. 84.

conceito, com a solidez que lhes é peculiar, acabam por exprimir esse progresso, o que deturpa essa natureza e impregna de fixidez as nossas formas de sentir e ver o mundo dentro e fora de nós.

A evidência da diferença e do hiato que se instaura entre a representação da linguagem e a experiência concreta fica mais clara no caso dos sentimentos, realidades que atingem as mais variadas gradações e nuances sensíveis, as quais, são inapreensíveis à delimitação conceitual. É da natureza do sentimento, crescer, se desenvolver, sua natureza é a da constante transformação, da mutabilidade, das gradações que se delineiam incessantemente. Eis a coloração de sua originalidade, a qual perde seus tons e sua concentração ao ser conceitualizada. Um caminhar constante e elástico dos momentos que é a cor própria do sentimento. Remetendo-nos às primeiras páginas de sua investigação, Bergson escreve:

Um amor violento, uma melancolia profunda invadindo a nossa alma: são infíndos elementos diversos que se fundam, se penetram, sem contornos precisos, sem a menor tendência a exteriorizarem-se uns relativamente aos outros; a sua originalidade tem esse preço.²⁵

Eis a vida que é a própria natureza do afeto, tal qual o tempo ininterrupto da vivência pura em que os momentos do tempo se interpenetram. A evolução afetiva, destarte, aproxima-se do amadurecimento na escolha de uma resolução. Bergson acrescenta:

O próprio sentimento é um ser que vive, se desenvolve e, conseqüentemente, muda sem cessar; caso contrário, não se compreenderia como nos levou pouco a pouco a uma resolução: a nossa resolução seria imediatamente tomada.²⁶

Vale ratificar: ao expor essa realidade afetiva em espaços justapostos acabamos por esterilizar a singularidade de sua coloração, e damos a ela um sentido comum e coloquial. Impessoal, portanto. O que se perde é o caráter próprio e vivo da vida interior, a vivacidade dos estados que se interpenetram e a compõem. O que se perde é a dinamicidade do eu profundo. A incapacidade de apreender a natureza de nossos afetos e de nossos estados d'alma se confunde com a incapacidade para apreendermos o nosso próprio eu, o qual concebido simbolicamente é tão descolorido quanto sentimentos justapostos e destituídos de sua heterogeneidade. Assim como desnaturalizamos nossos afetos ao

²⁵ BERGSON. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 92.

²⁶ *Ibidem*, p. 92.

traduzi-los em palavras cujos significados gerais foram socialmente convencionados e transformados em gêneros, desconhecemo-nos quando segmentamos e discursamos acerca do dinamismo orgânico de nosso eu profundo. Condenados a lidar com nossos afetos como se coisas fossem, a apreender apenas a sombra exteriorizada de nosso eu convencional, vislumbrando-o pelas vias dos símbolos que o desnaturalizam enquanto experiência múltipla, essa supressão da experiência ininterrupta acaba por nos distanciar, em último caso de nós mesmos. A percepção da multiplicidade qualitativa que neles viceja e que nos constitui, a experiência imediata dessa sutileza infinita de mutações e transformações dos nossos estados de alma nos daria uma visão mais próxima da nossa experiência real. Isso faria o romancista cujas palavras deslocadas de seus sentidos utilitários talvez nos desvelassem não a justaposição dos estados de alma e dos elementos constitutivos do eu, mas a “interpenetração infinita de mil impressões diversas que já deixaram de o ser na altura que os nomeamos”.²⁷ Esse artista audacioso, sustenta Bergson, conseguiria nos compreender mais do que nós mesmos.

Provavelmente, a experiência profunda e a compreensão efetiva dessa natureza do nosso eu íntimo não possa se dar em um profundo espanto, um estranhamento que é também a aventura de mergulhar numa realidade distinta daquela que nos é habitual. Para tanto, seria preciso abandonar a zona de conforto em que a linguagem usual nos deixa e lutar contra a nossa da obsessão pela figuração espacial. Dito de outro modo, para que o eu se deixasse viver em sua dimensão autêntica, seria preciso entender que quando trocamos as experiências por símbolos, acomodados pela linguagem comum, acabamos por deturpar a natureza vivida da experiência interior. Seria preciso ainda ousar o desajuste em relação às formas de pensar e de sentir generalizadas, o que nos colocaria em descompasso com o comportamento comum. Sim, porque certos pensamentos que parecem mesclados aos afetos, que por vezes nos assaltam e impregnam a totalidade de nosso eu com um “ardor irrefletido”, se constituem como ideias que nada tem de justapostas, mas que expressam a interpenetração constante de nossos estados de alma. Esses pensamentos nos arrebatam porque trazem neles algo do que há de mais intenso em cada um de nós. Bergson assinala:

As opiniões que mais nos agarramos são as que explicamos com mais dificuldade, e as razões com que as justificamos raramente são as que nos levaram a adoptá-las. Em certo sentido, adoptámo-las sem razão, porque aos nossos olhos o seu valor reside em que o seu cambiante

²⁷ Ibidem, p. 93.

corresponde à coloração comum de todas as nossas ideias, porque, logo de início, vimos nelas algo de nós.²⁸

Tais pensamentos ou ideias não admitem a tônica comum das palavras, já imbuídas de sentidos cristalizados. Ao serem expressos, ainda que o sejam pelas palavras comuns a todos, eles de algum modo revelam a riqueza da experiência interior que, ao se expandir para a totalidade do nosso eu ofuscando a sua dimensão simbólica, enchem de vida as nossas ideias e permitem que com elas advenha um sentido novo e original. Ao aflorar, esse pensamento novo integra-se à totalidade de nossa alma, a qual, modificada e em estado de vibração nos impregna por completo. Sem dúvida, são esses os momentos em que o “eu se deixa viver...”²⁹

Claro que esse não é o modo habitual pelo qual opera nosso pensamento, não é assim que comumente produzimos ideias. Em geral, elas nos chegam já prontas, adquirem uma aparência de imobilidade, sem a vivacidade pessoal ou a plenitude do eu. De fato, quanto mais exprimirmos nossas ideias de modo espacializado, na exterioridade própria da linguagem comum, mais impessoal se sem vida elas se revelarão. Por isso, para o filósofo, as ideias mais próprias e vivas são as mais difíceis de se expressar com as palavras, as ideias que nos chegam prontas, desde já utilizadas e utilizáveis pela linguagem comum, são obviamente as mais fáceis de serem expressas. São essas as ideias que afloram na dimensão mais superficial de nosso eu; ideias inertes e impessoais, cuja natureza, clara e distinta, assemelha-se ao número. É a elas que se aplicam a teoria associacionista que se propõe a conhecer cientificamente a realidade subjetiva, o homem, o nosso eu. No entanto, lembremos que ao apreendermos a multiplicidade quantitativa, ao adicionar seus elementos e vislumbrarmos nesse processo alguma dinamicidade, ressoa de um fundo não claro uma multiplicidade qualitativa, que nos constitui profundamente. Sem dúvida, os pensamentos e as ideias que facilmente verbalizamos, aquelas que se apresentam imóveis e justapostos uns aos outros, exteriorizados em formas sólidas e conceituais, habitam as camadas mais superficiais da consciência e refletem aquelas produzidas pela sociedade, pelo contato do eu com o mundo exterior. Por detrás delas, caso fosse possível ter essa visão, veríamos as ideias e pensamentos se fundirem, o que nos remeteria a uma inteligência viva, cujas ideias não se distinguem dos estados anímicos, que se interpenetram e se recriam

²⁸ Ibidem, p. 94.

²⁹ Ibidem, p. 72.

permanentemente. Assim adviria um pensamento inquieto, mutante, imagético, do qual, por vezes, o sonho nos aproxima:

A imaginação do sonhador, isolada do mundo externo, reproduz em imagens simples e parodia, à sua maneira, o trabalho que incessantemente se prossegue, sobre as ideias, nas regiões mais profundas da vida intelectual.³⁰

Em suma, com esses argumentos Bergson ratifica que nossa vida interna apresenta duas esferas: uma voltada à exterioridade, movida por um tempo homogêneo, cujos elementos apresentam-se enquanto quantidade, enquanto dados exteriores uns aos outros; a outra, impulsionada por uma vida movente e profunda, em que os momentos se fundem e nos dão a visão de um movimento progressivo e orgânico dos estados que se amalgamam e que se recriam continuamente. Aqui prevalece a pura duração. O eu interior, que constitui de fato nossas impressões reais e vivas das coisas, é ofuscado pela exteriorização operada pela representação espacial e pela linguagem, em prol da sociabilidade, a qual, insistimos, nos é imprescindível. Mas o meio homogêneo e a linguagem, a despeito do triunfo social que viabilizam, acabam por camuflar a natureza do eu interior, que nos desvela o que há de mais denso, profundo e vital em nós; que nos revela, afinal, o ser em nós, o que há de absoluto e ontológico em nossa existência. Assim, se o eu especializado nos insere numa vida social, necessária e eficaz, quando tomado pela totalidade de nossa vida subjetiva, ele nos condena a uma vida inferior. É ao eu habitante desta vida que a psicologia desatenta ou associacionista se restringe. Seria preciso superá-la para compreender que o descolorido, o banal, a frivolidade, a vida convencional não é o único registro de nossa interioridade, não é tampouco o destino inexorável do eu de cada um de nós. Ele pode também aceder a uma existência mais profunda, a qual viabilizaria a experiência da autonomia; numa palavra, à liberdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *O Pensamento e o Movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

³⁰ Ibidem, p. 95.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Bergson: Intuição e Discurso Filosófico*. São Paulo, Edições Loyola, 1994.

PINTO, Débora. *Bergson e os dualismos*, Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010131732004000100007&script=sci_arttext&tlng=pt. 2013.

WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

DO NILISMO À EXPERIÊNCIA TOTALITÁRIA

Elvis de Oliveira Mendes¹

RESUMO: O presente artigo pretende mostrar de que maneira o filósofo político teuto americano Leo Strauss tenta por meio de uma reflexão acerca do fenômeno histórico da tirania, desenvolver uma compreensão maior do advento dos totalitarismos do século XX, o que o filósofo veio a chamar de “tirania de nossos tempos”. Deste modo, o esforço empreendido aqui por Strauss é o de traçar uma espécie de leitura sobre, ou uma investigação de quais seriam, por assim dizer, as raízes intelectuais dos regimes totalitários e, sobretudo, do nazismo.

Palavras-chave: Nilismo, Leo Strauss, Tirania, Totalitarismos, Nazismo.

ABSTRACT: The present article aims to show how the Teutonic American political philosopher Leo Strauss tries by means of a reflection on the historical phenomenon of the tyranny, to develop a greater understanding of the advent of the totalitarianisms of the twentieth century, what the philosopher came to call "tyranny of our times". Thus, Strauss's effort here is to trace a kind of reading about, or an inquiry into, what are, so to speak, the intellectual roots of totalitarian regimes and, above all, of Nazism.

Keywords: Nihilism, Leo Strauss, Tyranny, Totalitarianism, Nazism.

Introdução

A escolha de um nome como o de Leo Strauss para efetuar uma abordagem séria de um dos mais importantes, complexos e polêmicos temas da história recente não é de maneira alguma uma escolha arbitrária ou inócua. De fato, a escolha de uma das mais importantes mentes da filosofia política do século XX se dá devido à magnitude da reflexão por ela produzida, reflexão esta que o presente ensaio pretende analisar, em um de seus aspectos. Ora, para dar início adequadamente a esse procedimento, é preciso compreender que estamos diante de um filósofo alemão de origem judaica, filho de uma Alemanha em que os judeus viveram um período profundamente marcado por um sentimento de esperança e prosperidade, o sonho de uma vida nova, de um futuro melhor para seus filhos e netos, sentimento sem precedentes para o povo judeu, cuja história havia sido marcada até aquela época pela vida nos cativeiros e guetos. Não obstante, o sonho

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. (elvis.oliver@live.com) Meus agradecimentos ao prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira (UFSJ) pela revisão final deste artigo.

de um lar para *quae beata vita* viria a se tornar um pesadelo marcado pela perseguição, humilhação, tortura e morte em massa. Esse episódio obscuro e brutal, que marca fatalmente não apenas a história da Europa, mas a história da humanidade, é de igual maneira uma página triste que marca diretamente e de forma seminal toda a vida de Strauss, já que os acontecimentos funestos da Alemanha da década de 1930 foram sentidos como “navalha na carne” desse até então desconhecido acadêmico alemão, que posteriormente viria a se tornar um dos maiores teóricos políticos do século XX².

Neste contexto, os eventos ocorridos na década referida mudaram indubitavelmente, para sempre, o curso da vida de Strauss, e pode-se dizer que tal mudança de curso deu novos contornos ao seu pensamento, o que se desvela como fator decisivo para o entendimento da construção de sua obra intelectual. Ora, com a ascensão do nacional socialismo alemão em 1933, Strauss, por sua descendência judaica, se tornara *persona non grata* em plena terra natal. Diante deste cenário, fugir para longe dali, assim como deixar parentes e amigos para trás, se configurou como uma estratégia de sobrevivência. A exemplo de outros *germans émigrés* como Arendt, Voegelin, Löwith, e vários outros que fugiram da perseguição de cunho antissemita que se propagou pela Europa, Strauss recebeu não apenas exílio nos EUA, mas uma nova pátria que o acolheu e forneceu as condições necessárias para a continuação e posterior florescimento de um edifício intelectual grandioso³.

Assim, levando em conta esses elementos, nosso objetivo aqui será o de tentar refletir à luz das contribuições deste filósofo político sobre algumas importantes e difíceis questões acerca da ascensão e legitimação dos regimes totalitários e das políticas extremas da primeira metade do século passado, no intuito de refletir acerca de algumas questões centrais como: quais fatores causaram isso? Como todos foram convencidos? Quem autorizou esses regimes? Que fatores emocionais contribuíram para tal? Evidentemente, não é a pretensão do presente ensaio responder a cada uma dessas questões de forma exaustiva, pois isso exigiria a efetuação de desenvolvimentos analíticos que não caberiam nos limites deste breve ensaio. A nossa pretensão aqui é, ao contrário, de certa maneira, bem mais modesta, o que não quer dizer menos complexa, qual seja: refletir a partir da visão straussiana acerca das raízes intelectuais que tornaram a crença

² Ver sobre isso: VILLA, D. The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates. In: VILLA, D. *Politics, Philosophy, Terror*. Princeton: Princeton University Press, 1999. pp. 155-179.

³ Sobre a trajetória de Strauss ver: BLOOM, A. “Leo Strauss: September 20, 1889 – October 18, 1973”. *Political Theory* v. 2, no. 4 (1974), p. 372-392.

nos regimes totalitários uma crença consistente. Sendo assim, as questões supramencionadas nos servirão, portanto, de fio condutor e de objeto para nossa abordagem.

Como já foi mencionado anteriormente, tentaremos refletir acerca dessas difíceis questões tendo como horizonte norteador o pensamento filosófico de Leo Strauss. Recorrendo a esse referencial straussiano, tentaremos seguir outra direção, ou melhor, tentaremos buscar outra forma de abordagem desse polêmico assunto, forma de abordagem que de certa maneira não se limite apenas a uma busca de culpados, monstros e criminosos. Definitivamente, o esforço empreendido aqui tentará ir além das interpretações ordinárias (historicizantes) comumente elaboradas, que quase em sua totalidade reduzem os debates acerca desse assunto a uma espécie de “caça às bruxas”, ou de “demonização” do passado, ou, se se preferir; de crucificação dos culpados, procedimento que quase sempre, com raríssimas exceções, desemboca em um anacronismo de caráter totalmente maniqueísta. Definitivamente, não é esse nosso objetivo aqui.

Neste sentido, no que diz respeito ao fenômeno dos totalitarismos, Strauss parece ser bastante realista, evitando assim, o já mencionado reducionismo histórico. De toda sorte, o professor de Chicago não busca culpados, mas tenta compreender a totalidade do fenômeno em seus vários desdobramentos. Seguindo esta orientação, tentaremos, antes de tudo, entender o tipo de sociedade e o tipo de homem que surge com o advento da modernidade. Ora, para Strauss para compreender minimamente os fatores que geraram a *conditio sine qua non* que guiou o mundo à loucura de duas guerras mundiais e ao banho de sangue que marcam o século XX, tal compreensão só é possível se entendermos a *raison d'être* das ideologias que brotam com a consolidação das ciências modernas. Para Strauss, parece claro que os valores e crenças cultivados pelo homem moderno ou pelo *Zeitgeist* da modernidade⁴, quais sejam, as crenças no “mito do progresso”, no racionalismo exacerbado e na supervalorização da ciência e da técnica, somadas ao forte sentimento de ovação das identidades nacionais (*volkgeist*) e clamor de teorias igualitaristas de caráter fortemente salvífico e messiânico, foram alguns dos elementos necessários para a configuração dos eventos nefastos que estariam por eclodir. Observando esses elementos, Strauss julga que sua combinação estava fadada a culminar no espetáculo mais brutal da história.

⁴ Ler sobre isso: ROSEN, Stanley. Leo Strauss and the Problem of the Modern. In Smith, Steven B. (ed.), *The Cambridge companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 119-136.

Dando desenvolvimento à nossa análise, podemos dizer que, na medida em que a experiência das políticas extremas marca de forma decisiva a filosofia política de Leo Strauss, não nos surpreende que o mesmo tenha dedicado parte de sua obra ao tema da perseguição e ao problema das relações entre a política e a filosofia, no intuito de evidenciar o conflito entre o filósofo e a cidade⁵ e, com isso, ressaltar a periculosidade das ideias filosóficas quando transformadas em um instrumento meramente pragmático e político, isto é, quando convertidas em uma prática mundana, ativista e interessada, levada às últimas consequências. Embora Strauss não possua nenhuma obra dedicada exclusivamente ao tema dos totalitarismos, esse tema, não obstante, aparece ora tacitamente, ora explicitamente em muitos de seus escritos de forma fragmentária, o que não diminui o seu rigor filosófico no trato do assunto, sobretudo no que diz respeito ao trabalho de compreensão do nazismo, do fascismo e do comunismo, entre outros assuntos análogos. Pode-se dizer, assim, que Strauss em sua carreira intelectual se dedicou de forma comprometida e insistente a uma aguda reflexão acerca do fenômeno totalitário, o qual pretendeu caracterizar com o nome de “tirania moderna”. Ora, tal dedicação consequentemente lhe rendeu uma fecunda e frutífera produção de escritos que nos oferecem interpretações sérias e, sobretudo, capazes de *insights* originais.

A Modernidade e a Gênese do ideal totalitário

Na carreira intelectual de Strauss, é facilmente constatado em suas obras sua insistência no tema da “crise da modernidade” ou no que ele veio a chamar de “crise de nosso tempo” ou “crise da civilização ocidental”. De fato, estes termos são comuns e aparecem de forma visível em seus escritos. Ao ver de Strauss, a pretensão de construção de um mundo melhor fundado unicamente pela racionalidade, livre das desigualdades e das mazelas humanas, um paraíso construído neste mundo através da ciência e do advento da razão filosófica, se mostrou como um empreendimento problemático, por ser resultado de um desejo ingênuo e imprudente que gerou consequências catastróficas para humanidade, fracassando em suas principais promessas⁶. Ainda neste mesmo sentido, vale observar que para Strauss esta crise foi diagnosticada adequadamente no tempo da

⁵ Sobre isso considerar a introdução e o capítulo I de: STRAUSS, L. *Perseguição e a arte de escrever: e outros ensaios de filosofia política*. Trad. Hugo Lagone – 1. Ed. – São Paulo: É Realizações, 2015, pp.17-30.

⁶ Ler sobre isso: STRAUSS, L. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992 (1964), p. 1-12.

primeira guerra mundial pelo historiador alemão Oswald Spengler como a decadência ou declínio do Ocidente. Tal fenômeno está associado em considerável medida com a perda dos desígnios, ou melhor, com a perda de direção dos homens que fazem parte da civilização ocidental.⁷ Sobre isso, Strauss explica que:

A crise da modernidade se revela no fato, ou consiste no fato de que o homem ocidental moderno não sabe mais o que ele quer - que ele não acredita mais que possa saber o que é o bem e o mal, o que é o certo e o errado. Até poucas gerações atrás, era geralmente tido como garantido que o homem poderia saber o que é o certo e o errado, o que é o justo ou o bem ou a melhor ordem social – em suma, acreditava-se que a filosofia política era possível e necessária. Em nosso tempo essa crença perdeu seu poder⁸.

Dito isto, Strauss nos mostra toda problematidade relacionada ao advento da decadência da filosofia política a partir dos últimos fôlegos da modernidade. Para ele, a ascensão e consolidação de correntes de pensamento como o positivismo e o historicismo teriam eclipsado completamente a possibilidade da filosofia política, se não a possibilidade da própria filosofia⁹. Mas que relação existiria entre a “morte da filosofia política” e o surgimento e legitimação dos regimes totalitários? Ora, para responder a essa importante questão é necessário esclarecer antes de mais nada que, para Strauss, esses dois acontecimentos estão intrinsecamente ligados, uma vez que para o filósofo a crise da civilização ocidental está intimamente conectada com o fenômeno do niilismo moderno. Todavia, o niilismo é um dos aspectos mais corrosivos e devastadores que implode o edifício moral do *establishment* social do Ocidente, porque ataca diretamente a tradição e todos os valores e verdades morais sobre os quais a sociedade ocidental até então se assentou.

Diante disso, o niilismo desvelado pelas correntes racionalistas oriundas do pensamento moderno já citadas, a saber, o positivismo e o historicismo, tornou acessível ao homem comum toda falta de sentido e orientação da vida humana. Este fenômeno, na

⁷ STRAUSS, L. *An Introduction to Political Philosophy: Ten essays by Leo Strauss*. [Ed. Hilail Gildin]. Detroit: Wayne State University Press, 1989, p. 81-82.

⁸ Ibidem, p. 81. “The crisis of modernity reveals itself in the fact, or consists in the fact, that modern western man no longer knows what he wants – that he no longer believes that he can know what is good and bad, what is right and wrong. Until a few generations ago, it was generally taken for granted that man can know what is right and wrong, what is just or the good or the best order of society – in a word that political philosophy is possible and necessary. In our time this faith has lost its power” (Tradução livre)

⁹ Cf. STRAUSS, L. *Direito natural e história*. Trad. Bruno Costa Simões: São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 17-18.

visão de Strauss, acabou com qualquer possibilidade de se distinguir entre o bem e o mal, o justo e o injusto, o certo e o errado, entre outros valores que possibilitariam a busca racional do melhor regime ou da boa sociedade, assim como *quae optimae leges, quae optimae respublica*. Sendo assim, o vácuo deixado pelo niilismo e pelo caráter estritamente científico característico da modernidade gerou as bases necessárias para uma mudança radical na mentalidade do homem comum, cultivando um terreno fértil para a consolidação de ideologias e crenças de construção da sociedade perfeita a qualquer custo, no seio do imaginário popular. Sendo, então, a construção de uma sociedade perfeita algo possível através da racionalidade científico-filosófica única e exclusivamente, qualquer projeto político poderia ser de fato confabulado, sobretudo apoiado e legitimado por maioria popular, o que torna os meios para alcançá-lo algo de segundo plano, ou sem importância alguma diante de seus fins, a saber, um ganho social grandioso e inestimável¹⁰.

Ora, para Strauss o cientificismo moderno é responsável por uma ruptura radical com o modo antigo ou pré-moderno de ver o mundo, qualquer explicação metafísica ou religiosa perdeu completamente seu esteio diante das respostas paradigmáticas que surgem com os avanços incontestáveis da *nuova scienza*. Diante disto, paulatinamente essa substituição das verdades morais pela cientificidade (neutra em relação a valores) abriu a brecha necessária para o esvaziamento de sentido da existência humana e levou conseqüentemente ao desenvolvimento de um galopante e devastador relativismo nos mais variados âmbitos das sociedades ocidentais contemporâneas¹¹. Assim, os regimes totalitários teriam aparecido como alternativa de preenchimento deste vácuo, na maioria dos casos impulsionados por um discurso carismático e substancialmente moralista, marcado por um *pathos* salvífico e gerador de uma caricatura messiânica, defensora da classe trabalhadora, da família, da igualdade e do amor patriótico. De fato, em várias partes do mundo a crença nas políticas extremas e na figura do chefe nacional, do líder ou do pai acolhedor foi o fio de esperança que iluminaria o caminho do povo rumo a um futuro de progresso, prosperidade e abundância.

Vale dizer que os totalitarismos surgem e ganham muita força em um período de muitas dificuldades sociais e econômicas. De fato, sabe-se que o período entre guerras em países como Alemanha e Itália é caracterizado por grandes dificuldades financeiras, humilhação (como o tratado de Versalhes, por exemplo) e descrença em todas as

¹⁰ Cf. STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?* Chicago: University of Chicago Press, 1988, p. 26-27.

¹¹ Ler o que Strauss diz sobre isso em: STRAUSS, L. *Direito Natural e História*, pp. 43-96.

instituições representativas. Neste contexto, qualquer aspiração liberal ou democrática já não fazia mais sentido nenhum no contexto do caos vivido nas sociedades Europeias do período pós-primeira guerra. As sociedades ocidentais pareciam sinalizar ter, assim, perdido seu norte, o que fez a crença nas ideologias “salvadoras” da nação parecer uma saída real, elemento que se configurou como necessário para a ascensão de políticas extremas com forte aprovação e clamor popular.

Sendo assim, para Strauss os tristes episódios que deram contornos ao espetáculo de horror da primeira metade do século XX não se explicam exclusivamente como produto de mentes mórbidas ou de personalidades problemáticas, donas dos mais sórdidos desejos. Na verdade, a experiência totalitária seria um fenômeno social e político complexo e de difícil compreensão, sobretudo quando levamos em consideração a aprovação da maioria popular. Para Strauss, como já foi mencionado anteriormente, a permissão popular para a consolidação dos totalitarismos é, em considerável sentido, consequência do niilismo moderno, efeito de um vazio ou de uma falta de sentido total para a vida humana, o qual se explica pelo eclipse da metafísica e das explicações teológicas. Sobre isso, a comentadora canadense Shadia Drury explica que na visão de Strauss:

O Ocidente está em declínio por que se tornou presa do niilismo. O niilismo é simplesmente a crença que todos os valores ou fins são de igual valia, ou que não existe nada intrinsecamente mais nobre ou bom em detrimento de outro. Os valores de nossa própria civilização não são superiores a nenhum outro, por que todos os valores são igualmente infundados e assim igualmente sem valia. Todos os valores são convenções, ideologias, interpretações, ficções ou produtos da vontade de poder. Nihilismo é uma profunda indiferença com as distinções entre bem e mal, nobre e baixo¹².

Ainda de acordo com Drury, Strauss não está sugerindo que para ser saudável uma sociedade deve acreditar na viabilidade de uma sociedade universal e próspera. Antes, a visão straussiana é de que a higidez de uma ordem social depende do fato de que ela acredite em seus próprios ideais e princípios¹³. Não obstante, se o niilismo moderno é

¹² DRURY, S. *The Political Ideas of Leo Strauss*. Updated Edition. Lexington: Palgrave Macmillan, 2005 (1987), p. 162. “The West is in decline because it has fallen prey to nihilism. Nihilism is simply the belief that all values or ends are of equal worth, or that there is nothing intrinsically more noble or good than any other. The values of our own civilization are not superior to those of any other, because all values are equally groundless and hence equally worthless. All values are conventions, ideologies, interpretations, fictions or products of will to power. Nihilism is a profound indifference to the distinctions between good and evil, noble and base”. (Tradução livre)

¹³ Cf. *Ibidem*, p. 162.

a fonte desta falta de sentido ou desta falta de direção dos homens, a raiz do problema estaria na questão: como o niilismo foi desvelado? Para Strauss, a fonte do niilismo moderno, ou de seu desvelamento, está no historicismo, ou no forte caráter idealista do pensamento moderno, como já podemos perceber na crítica de F.H. Jacobi ao idealismo Alemão¹⁴. Antes de Nietzsche, Jacobi em suas *Cartas sobre o Niilismo* apontou, assim, para os perigos do niilismo moderno. Observando isso, percebemos que não é à toa que Strauss às vezes usa os termos historicismo, niilismo e relativismo como sinônimos, como se ele descrevesse um ou o mesmo fenômeno¹⁵. Portanto, para ele (Strauss) o historicismo é amplamente responsável pelo niilismo moderno ou por seu desvelamento, e assim pela crise moderna¹⁶.

O Niilismo alemão e o Nacional Socialismo

O fenômeno dos totalitarismos, por motivos óbvios, não é, de fato, um fenômeno exclusivamente alemão, de forma que não se trata aqui de reduzir esses acontecimentos ao contexto da história alemã. No entanto, para que não fiquemos caminhando em círculos, neste momento nos deteremos em uma expressão fundamental na visão de Strauss para a compreensão de um fenômeno ainda mais primevo e central, a saber: o niilismo alemão¹⁷.

Para Strauss, a ascensão do nacional socialismo alemão é, antes de tudo, uma consequência de um fenômeno muito maior e complexo chamado niilismo alemão. Para Strauss o niilismo tem raízes muito mais profundas que os discursos de Hitler, a derrota da Alemanha na Guerra Mundial e tudo que se relaciona com isso¹⁸. O nacional socialismo seria, então, apenas uma forma politizada de niilismo, uma forma de niilismo vulgar que se tornou mais famosa e popular. Decerto, a fim de iluminar nosso caminho em direção a uma melhor compreensão deste fenômeno devemos entender de forma mais adequada o que é niilismo. Ora, esclarece Strauss, por niilismo entenda-se o *velle nihil*; o querer o nada ou a vontade de nada, a destruição de tudo, inclusive de si mesmo, e,

¹⁴ Ler: JACOBI, Friedrich Heinrich. *Cartas a Mendelssohn / David Hume / Carta a Fichte*. Trad. José Luis Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

¹⁵ DRURY, S. *The Political Ideas of Leo Strauss*, p. 163.

¹⁶ *Ibidem*, p. 163.

¹⁷ Strauss possui um longo e esclarecedor ensaio sobre esse assunto, escrito em 1941 em plena Segunda Guerra Mundial no início de seu exílio nos EUA, este ensaio foi publicado mais recentemente pela *Interpretation* – a journal of political philosophy em 1999. Consultar: STRAUSS, L. *German Nihilism*. Editado por David Janssens e Daniel Tanguay. *Interpretation*, Spring 1999, vol. 26, nº 3.

¹⁸ STRAUSS, L. *German Nihilism*, p. 357.

portanto, primariamente a vontade de autodestruição¹⁹. Esse sintoma se revelaria na corrida armamentista característica do fim do século XIX e começo do século XX, o que resulta, segundo Strauss, na radicalização do Militarismo e do fortalecimento de valores bélicos (*Warlike ideals*).

Entretanto, para Strauss, o niilismo alemão não é um niilismo absoluto, isto é, o desejo de destruição de tudo, inclusive de si mesmo, mas a destruição de algo específico da civilização moderna²⁰. Mas isso torna o niilismo alemão quase um niilismo absoluto, pois embora o niilismo alemão fosse, por assim dizer, um tipo limitado de niilismo, sua negação da civilização moderna não é guiada ou acompanhada por nenhuma concepção positiva clara²¹. O problema ou o mal-estar que gera o niilismo alemão é um problema de caráter moral²². Sendo assim, o moralismo é um sintoma preponderante e decisivo dos discursos totalitários, como o próprio Strauss explica na seguinte passagem:

O niilismo alemão deseja a destruição da civilização moderna como tal a civilização tem um significado moral. Como qualquer um sabe, ele não faz muita objeção aos artificios da técnica moderna. Este significado moral da civilização moderna ao que os niilistas alemães se opõem, é expresso em formulações tal como estas: para socorrer o estado de homem; ou: para salvaguardar os direitos do homem; ou: a maior felicidade possível do maior número possível. Qual é o motivo subjacente do protesto contra a civilização moderna, contra o espírito do ocidente, e em particular do ocidente anglo-saxão²³?

Apresentado tal questionamento, o fator a ser levantado e melhor esclarecido a partir daqui é então: por que o Ocidente seria um inimigo maior a ser destruído? Ora, para Strauss:

A resposta deve ser: é um protesto moral. Este protesto procede da convicção que o internacionalismo inerente à civilização moderna, ou, mais precisamente, que o estabelecimento de uma sociedade perfeitamente aberta como é a meta da civilização moderna, e, portanto, todas as aspirações dirigidas em direção a esta meta, são irreconciliáveis

¹⁹ Ibidem, p. 357.

²⁰ Ibidem, p. 357.

²¹ Ibidem, p. 357.

²² Ler sobre isso: SHELL, Susan, "To Spare the Vanquished and Crush the Arrogant": Leo Strauss's Lecture on "German Nihilism". In Smith, Steven B. (ed.), *The Cambridge companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 171-192.

²³ Ibidem, p. 358. "German nihilism desires the destruction of modern civilisation as far as modern civilisation has a moral meaning. As everyone knows, it does not object so much to modern technical devices. That moral meaning of modern civilization to which the German nihilists object, is expressed in formulations such as these: to relieve man's estate; or: to safeguard the rights of man; or: the greatest possible happiness of the greatest possible number. What is the motive underlying the protest against modern civilisation, against the spirit of the West, and in particular of the Anglo-Saxon West?" (Tradução livre).

com as demandas básicas da vida moral. O protesto procede da convicção que a raiz de toda vida moral é essencialmente e, portanto, eternamente a sociedade fechada; da convicção que a sociedade aberta está fadada a ser, se não imoral, no mínimo amoral: o lugar de encontro dos perseguidores do prazer, do lucro, do poder irresponsável, de fato de qualquer tipo de irresponsabilidade e falta de seriedade.²⁴

Dito isto, percebe-se que ao ver de Strauss o rechaço à cultura ocidental constrói as bases de seu edifício a partir de um argumento de cunho moral. Nesse sentido, “o niilismo alemão é uma forma radicalizada de militarismo alemão”, mais precisamente, um conflito que apenas *a priori*, e de certa maneira, aparece como uma guerra de princípios e que paulatinamente se configura como um sentimento de amor à guerra. De fato, as emoções e os sentimentos gerados no âmago do povo pelos fatídicos acontecimentos relacionados à Guerra Mundial, ao vazio, e total falta de sentido característico do mundo pós-guerra parecem ter achado um terreno fértil para o cultivo da paixão pela destruição do mundo da forma que se apresentara. A paixão pelo novo e a ruptura com o passado, ou melhor, a destruição da tradição, para a construção de algo totalmente novo, um novo que teria como fim a redenção, o Estado perfeito, a paz. O preço por esse esplendor então foi visto como incomensurável e o meio só seria possível através das armas, através da guerra total. Nesse sentido, Strauss afirma que, indubitavelmente;

...ninguém poderia estar satisfeito com o mundo pós-guerra. A democracia liberal alemã de todas as descrições parecia para muitas pessoas ser absolutamente incapaz de lidar com as dificuldades com as quais a Alemanha foi confrontada²⁵.

Sendo assim, para Strauss uma atmosfera de desconfiança e incredulidade com relação a qualquer regime de aspiração democrática se tornara ainda mais forte com o passar do tempo e em virtude do abismo social em que Alemanha se encontrara. Ainda nesse mesmo sentido, essa atmosfera contribuiu diretamente, segundo Strauss, para o

²⁴ Ibidem, p. 358. “The answer must be: it is a moral protest. That protest proceeds from the conviction that the internationalism inherent in modern civilization, or, more precisely, that the establishment of a perfectly open society which is as it were the goal of modern civilization, and therefore all aspirations directed toward that goal, are irreconcilable with the basic demands of moral life. That protest proceeds from the conviction that the root of all moral life is essentially and therefore eternally the closed society; from the conviction that the open society is bound to be, if not immoral, at least amoral: the meeting ground of seekers of pleasure, of gain, of irresponsible power, indeed of any kind of irresponsibility and lack of seriousness”. (Tradução Livre)

²⁵ Ibidem, p. 359. “No one could be satisfied with the post-war world. German liberal democracy of all descriptions seemed to many people to be absolutely unable to cope with the difficulties with which Germany was confronted”. (Tradução livre)

surgimento de um profundo preconceito, ou para a confirmação de um profundo preconceito já existente contra a democracia liberal²⁶. Diante deste cenário, duas alternativas à democracia liberal foram abertas: a primeira aparentemente pretendia retornar a um contexto pré-guerra; a segunda, por outro lado, via nos acontecimentos do presente o prenúncio da revolução, ou o caminho rumo à revolução, uma consequente e inevitável nova guerra mundial. Com efeito, esta segunda alternativa pareceu mais interessante ao povo alemão, na medida em que estava sustentada numa crença já envelhecida em “um levante do proletariado e dos estratos proletários da sociedade, que conduziria ao desaparecimento do Estado, à sociedade sem classes, à abolição de toda exploração e injustiça, à era da paz final”²⁷. Portanto, “foi essa perspectiva, pelo menos tanto quanto o presente desesperado, que conduziu ao niilismo”²⁸.

Neste contexto, “a perspectiva de um planeta pacificado, sem opressores e oprimidos, de uma sociedade devotada à produção e consumo apenas”²⁹, foi amplamente acreditada, mas não como processo paulatino e sim para já, a partir da crença de que isso podia ser construído aqui e agora se tornou predominante para grande parte da juventude alemã, certamente pelo fato de estarem os jovens preocupados com suas próprias posições social e econômica³⁰. Mas isso, por outro lado, gerou uma espécie de “ateísmo juvenil” no mundo tal como se apresentara, o que acabou por tornar as alternativas intoleráveis pelo jovem alemão. Com efeito, se, por um lado, a democracia liberal não inspirava confiança, Strauss explica que, por outro;

o que para os comunistas parecia o cumprimento do sonho da humanidade, parecia para os jovens alemães como a maior degradação da humanidade, como a vinda do fim da humanidade, como a chegada do último homem³¹.

Embora a juventude alemã não soubesse bem o que queriam construir no lugar do presente, ela estava compelida a destruir o mundo tal como era, levada por aquilo

²⁶ Ibidem, p. 359.

²⁷ Ibidem, p. 359-360. “...a rising of the proletariat and of the proletarianized strata of society which would usher in the withering away of the State, the classless society, the abolition of all exploitation and injustice, the era of final peace”. (Tradução livre)

²⁸ Ibidem, p. 360. “It was this prospect at least as much as the desperate present, which led to nihilism”. (Tradução livre)

²⁹ Ibidem, p. 360. “The prospect of a pacified planet without rulers and ruled, of a planetary society devoted to production and consumption only...” (Tradução livre)

³⁰ Ibidem, p. 360.

³¹ Ibidem, p. 360. “What to the communists appeared to be the fulfilment of the dream of mankind, appeared to those young Germans as the greatest debasement of humanity, as the coming of the end of humanity, as the arrival of the latest man”. (Tradução livre)

que Strauss nomeia como “onda do futuro” (*wave of the future*) – mesmo que a ideia de futuro não fosse nada clara ou talvez nem mesmo existisse.

Para Strauss, o que está em jogo é o fato de que a juventude alemã não acreditava mais na possibilidade dos instrumentos políticos e ideológicos de seu tempo, por que foram, de fato, instrumentos forjados pelos homens velhos. A emancipação dos jovens é uma característica central da Alemanha pós-primeira guerra. E se o idealismo alemão caminhou em direção ao teísmo ou ao panteísmo, nesse novo momento essa juventude será tomada por um sentimento ateuista. Segundo Strauss, isso se dá pela influência radical do pensamento de Schopenhauer e, sobretudo, de Nietzsche, sobre a mente do jovem alemão do período pós-primeira guerra. Nesse sentido, o próprio Strauss faz a seguinte colocação: “Schopenhauer foi, no meu conhecimento, o primeiro filósofo alemão não materialista e conservador que professou abertamente seu ateísmo”³². No entanto, para Strauss a influência de Schopenhauer em nada se compara com o poder e o fascínio exercido pelo pensamento de Nietzsche sobre parte da juventude alemã³³. Ora, segundo Strauss; “Nietzsche afirmou que a aceitação ateuista não é reconciliável com, mas indispensável para, uma política antidemocrática, antissocialista e antipacifista: de acordo com ele, toda crença comunista é apenas uma forma de teísmo, de crença na providência”³⁴.

Mas como sabemos, Nietzsche já estava morto há algumas décadas. No entanto, o sucesso e a propagação de suas ideias dependia da explicação dos grandes professores da época, (e, em alguns casos específicos, de sua deturpação) não menos que nomes como os de Spengler, Moeller van den Bruck, Carl Schmitt, Ernst Junger e Heidegger, entre outros, segundo Strauss teriam aberto de forma consciente ou não, um caminho para Hitler³⁵. Diante disso, o nazismo surgiu como resposta ao vazio radical vivido por uma juventude niilista. Um fio de esperança que seria anunciada por um céu nebuloso e obscuro, seguido de uma tempestade devastadora que seria semelhante ao fim do mundo, mas que na verdade deveria ser compreendida como o fim de uma era.

³² Ibidem, p. 361. “Schopenhauer was, to my knowledge, the first non-materialist and conservative German philosopher who openly professed his atheism”. (Tradução livre)

³³ O próprio Strauss em suas correspondências com Karl Löwith fala sobre seu fascínio pela obra de Nietzsche quando jovem, afirma que entre seus 20 e 30 anos de idade foi “enfeitiçado” pelas palavras daquele homem, chegando a acreditar em tudo que conseguia entender de Nietzsche. Cf. Leo Strauss to Karl Löwith, 23 June 1935, in —Correspondence of Karl Löwith and Leo Strauss, trans. George Elliot Tucker, *Independent Journal of Philosophy* 5/6 (1988): 182–83.

³⁴ Ibidem, p. 361-362. “Nietzsche asserted that the atheist assumption is not only reconcilable with, but indispensable for, a radical anti-democratic, anti-socialist, and anti-pacifist policy: according to him, even the communist creed is only a secularized form of theism, of the belief in providence”. (Tradução livre)

³⁵ Cf. Ibidem, p. 362.

Com efeito, explica Strauss que “se o niilismo é a rejeição dos princípios da civilização como tal, e se a civilização é baseada no reconhecimento do fato que o sujeito da civilização é o homem como homem, toda interpretação da ciência e moral em termos de raça, ou nações, ou de culturas é estritamente niilista”³⁶. De fato, ela estará sempre dentro de um contexto histórico relativo, e determinado por vários fatores, quais sejam: local, época e os desenvolvimentos de cada cultura. Portanto, o que Strauss tenta mostrar é que há uma distinção entre dois tipos de niilismo: o niilismo em geral e o niilismo alemão. O niilismo em geral rejeita os valores humanos, a civilização como um todo; o niilismo alemão, por sua vez, rejeita o ideal moderno de civilização, rejeita um tipo específico de civilização³⁷, por isso, acredita na guerra, crença esta alimentada por um *pathos* salvífico. De fato, o niilismo alemão rejeita os princípios da civilização tal como é em favor da guerra e da conquista, em favor das virtudes guerreiras. O niilismo alemão é, portanto, parente do militarismo alemão³⁸.

A Ciência Política Moderna e a “Tirania de nossos tempos”

De acordo com Strauss, a ciência política moderna é niilista porque abandonou o seu objetivo normativo mais alto: de fato, o seu caráter deontológico morreu com os antigos, os quais foram acusados pelos pensadores modernos de serem demasiados utópicos ou, se se preferir, ingenuamente românticos. Isso significa que a ciência política morreu quando abdicou da exigência de refletir seriamente sobre o melhor regime e sobre a necessidade de se buscar racionalmente a verdade acerca do bem, do justo e do belo. Portanto, a ciência política morreu quando abdicou da tarefa de legislar para apenas descrever. Em outras palavras, a ciência política moderna abandonou o ideal antigo e sua busca pelo “dever ser” e pelas virtudes para se limitar a dizer “o que é”. Tal postura supostamente mais realista surge já no tempo da renascença: segundo Strauss, é com Maquiavel, de fato, que brotam as raízes do plano político moderno³⁹. Porém, mesmo sendo o autor de *O Príncipe* o responsável direto por uma negação radical da filosofia

³⁶ Ibidem, p. 366. “If nihilism is the rejection of the principles of civilisation as such, and if civilisation is based on recognition of the fact that the subject of civilisation is man as man, every interpretation of science and morals in terms of races, or of nations, or of cultures, is strictly speaking nihilistic”. (Tradução Livre)

³⁷ Cf. Ibidem, p. 367.

³⁸ Ibidem, p. 369. “German nihilism rejects then the principles of civilisation as such in favor of war and conquest, in favor of the warlike virtues. German nihilism is therefore akin to German militarism”. (Tradução Livre)

³⁹ Cf. STRAUSS, L. *What is Political Philosophy? And Other Studies*, p. 40.

política tal como era concebida por Platão e Aristóteles, é Hobbes o grande mentor intelectual da modernidade, uma vez que é Hobbes que, aplicando o método matemático à filosofia política, elevou a filosofia política ao status de ciência em sua acepção moderna.

De fato, para Strauss, a filosofia política moderna possui suas bases na exatidão matemática, isto é, num conhecimento indiferente às paixões humanas. Porém, a opinião quase sempre possui sua origem em alguma paixão humana, e, por ser assim, a filosofia política a partir da modernidade teria se tornado incapaz de refletir sobre as coisas políticas no seu âmbito mais originário, que é justamente o âmbito da opinião. Segundo Strauss, isso explicaria por que a filosofia política moderna teria se tornado incapaz de compreender, entre outras coisas, o fenômeno da tirania⁴⁰. Esse fato justificaria, talvez, a insistência de Strauss em seu movimento de retorno aos pré-modernos: a seu ver, a ciência política tradicional possui elementos que possibilitam uma melhor compreensão do fenômeno da tirania, já que o mundo antigo conviveu durante longos períodos e de forma distinta sob a égide desse tipo de regime. Isso é perceptível em sua obra *On Tyranny*⁴¹ (Sobre a Tirania), onde Strauss exerce uma leitura do Hieron de Xonofonte, referente ao diálogo entre o tirano Hieron e o poeta Simonides sobre a tirania, e mesmo sob a forma de um diálogo *elegant* é possível perceber que o objetivo de Strauss é refletir sobre a tirania do passado a fim de mostrar que a ciência política moderna não é capaz de compreender o fenômeno da tirania tal como ele se apresenta em nosso tempo, qual seja; a experiência totalitária. Como podemos perceber no comentário de Strauss:

Uma ciência social que não pode falar da tirania com a mesma propriedade com que a medicina fala, por exemplo, de câncer, não pode entender o fenômeno social tal o que ele é. Isto é, portanto não científico. A ciência social de nossos dias encontra-se nesta condição. Se for verdade que a ciência social atual é o resultado inevitável da ciência social moderna e da filosofia moderna, uma delas é forçada a pensar a restauração da ciência social clássica. Uma vez que nós aprendermos novamente com os clássicos o que é a tirania, nós seremos capacitados e compelidos a diagnosticar com as tiranias um número de regimes contemporâneos que aparecem no disfarce das ditaduras. Este diagnóstico pode apenas ser o primeiro passo em direção a uma análise

⁴⁰ Cf. STRAUSS, L. *A Filosofia Política de Hobbes: Suas bases e sua gênese*. Trad. Elcio de Gusmão Verçosa Filho. 1. Ed. – São Paulo: É Realizações, 2016, p.188 - 189.

⁴¹ STRAUSS, L. *On Tyranny*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

exata da tirania dos dias atuais, pois a tirania dos dias atuais é fundamentalmente diferente da tirania analisada pelos clássicos⁴².

Sendo assim, logo de partida, em primeiro lugar, Strauss aponta para um aspecto seminal, que é o fato de que a tirania antiga e a tirania moderna são distintas em essência, já que a perspectiva moderna de tirania tem como fundamentos precípuos o mito do progresso (ilimitado) e a conquista e dominação total da natureza, elementos que representam algo que se opõe diametralmente ao projeto de aprimoramento da vida e correção das sociedades proposto pelas ciências modernas. Eis por que Strauss vê no cientista social moderno uma figura vendada e incapaz de captar a essência mesma do que é a tirania. Sobre isso Strauss afirma que:

O fato de que existe uma diferença fundamental entre a tirania clássica e a tirania dos dias atuais, ou que os clássicos nem sonharam com a tirania atual, não é uma razão boa ou suficiente para abandonar a referência do sistema clássico. Pois este fato é perfeitamente compatível com a possibilidade que a tirania dos dias atuais encontra seu lugar dentro do sistema clássico, i.e., isto não pode ser compreendido adequadamente exceto dentro da estrutura clássica. A diferença entre a tirania dos dias atuais e a tirania clássica tem sua raiz na diferença entre a noção moderna de filosofia ou ciência e a noção clássica de filosofia ou ciência. A tirania dos dias atuais, em contradição a tirania clássica, é baseada no progresso ilimitado e na “conquista da natureza” que se tornou possível através da ciência moderna, assim como na popularização ou difusão do conhecimento filosófico ou científico⁴³.

Ora, embora *Sobre a tirania* seja apenas um comentário, o *insight* filosófico trazido por ele é fecundo e original, e se trata, por assim dizer, de uma crítica à maneira

⁴² STRAUSS, L. *On Tyranny*, p. 177. “A social science that cannot speak of tyranny with the same confidence with which medicine speaks, for example, of cancer, cannot understand social phenomena as what they are. It is therefore not scientific. Present-day social science finds itself in this condition. If it is true that present-day social science is the inevitable result of modern social science and of modern philosophy, one is forced to think of the restoration of classical social science. Once we have learned again from the classics what tyranny is, we shall be enabled and compelled to diagnose as tyrannies a number of contemporary regimes which appear in the guise of dictatorships. This diagnosis can only be the first step toward an exact analysis of present –day tyranny, for present-day tyranny is fundamentally different from the tyranny analyzed by the classics”. (Tradução livre)

⁴³ STRAUSS, L. *On Tyranny*, p. 177. “A social science that cannot speak of tyranny with the same confidence with which medicine speaks, for example, of cancer, cannot understand social phenomena as what they are. It is therefore not scientific. Present-day social science finds itself in this condition. If it is true that present-day social science is the inevitable result of modern social science and of modern philosophy, one is forced to think of the restoration of classical social science. Once we have learned again from the classics what tyranny is, we shall be enabled and compelled to diagnose as tyrannies a number of contemporary regimes which appear in the guise of dictatorships. This diagnosis can only be the first step toward an exact analysis of present –day tyranny, for present-day tyranny is fundamentally different from the tyranny analyzed by the classics”. (Tradução livre)

por meio da qual a ciência política moderna lida com o fenômeno do totalitarismo. Pois, para Strauss, a pretensão moderna de construção de uma república universal, um estado igualitário, livre das desigualdades, homogêneo e feliz, consiste na realidade na consolidação de uma tirania. Portanto, ainda na ótica straussiana, a ciência política moderna fez de sua utopia morada, e ao fazer isso, transformou a construção de seu paraíso um inferno de violência e destruição, movida por ideais de mundo que, de tão perfeitos, cegaram a razão, abrindo passagem para oportunistas sanguinários.

Em resumo, Strauss indica uma resposta indireta ao problema, se posicionando inclusive no contexto da filosofia política em relação ao problema da finitude e do esgotamento das formas políticas e ao fazer isso, preserva o termo tirania para descrever um fenômeno dos nossos tempos. Importante observar a aposta de Strauss de, por meio de uma análise, ou melhor, através da escuta atenta ao que os antigos têm a nos dizer, encontrar importantes ensinamentos sobre as tiranias antigas e modernas, valorizando o legado filosófico dos escritores do passado cujas obras permitem iluminar uma melhor compreensão daquilo que podemos nomear como “investidas tirânicas dos nossos tempos”.

Parece ter sido o esforço de Strauss nos fazer refletir acerca do perigo das promessas e dos mais lindos devaneios de redenção da razão humana, ou acerca das pretensões das ideologias de transformar este mundo na morada perfeita para os homens. De fato, como foi dito ainda na introdução deste ensaio, não era a intenção deste propor nem mesmo uma ínfima interpretação acerca dos acontecimentos funestos do breve mas conturbado século XX. Talvez não fosse apresentado algo de realmente novo e original, quase certamente que não. No entanto, por outro lado, o *insight* de Strauss que deve ser colocado aqui no cerne da discussão é que este filósofo, vivendo em plena guerra em seu exílio nos EUA, conseguiu nos presentear com uma profunda reflexão de sobriedade incrível, encarando os fatos políticos catastróficos do século XX em seu alto grau de complexidade e amplitude.

Nesse sentido, devemos meditar acerca da necessidade de estarmos sempre em alerta frente ao perigo da crença na política como esperança, do risco sorrateiro que rodeia e está sempre à espreita dos discursos de caráter salvífico de forte apelo messiânico. Em outras palavras, essa crença que sempre retorna nos momentos mais difíceis e que usa o grande clamor popular como instrumento de manobra para legitimar suas “melhores intenções” e funciona muitas vezes como uma espécie de guia das

multidões que, sedentas por justiça e igualdade, marcham rumo a um futuro próspero de paz para todos os povos.

De fato, é a partir da memória dos acontecimentos do passado que devemos estar conscientes do perigo de tais promessas, sempre forjadas com um alto teor racionalista. Com isso, seremos capazes de manter a desconfiança em relação aos fantasmas da história, lembrando que as grandes tragédias possuíam quase sempre por trás de si fortes evidências de sua benevolência baseada e garantida pela razão. É para o que nos alerta Roger Scruton de forma bastante contemporânea, quando nos lembra que “a liquidação dos *Kulaks* foi justificada pela ‘ciência marxista’, as doutrinas racistas dos nazistas foram propostas como eugenia científica, e ‘O Grande Salto para o Futuro’ de Mao Tsé Tung foi considerado a simples aplicação de leis comprovadas da história”⁴⁴. Ora, esses são alguns dos muitos acontecimentos catastróficos que foram legitimados, escolhidos e executados em nome da razão.

Em suma, o que Strauss tenta tornar patente, por meio de uma reflexão densa e rigorosa, é, de fato, o perigo que nos espreita quando a crença na razão se torna edificante e pretende se fazer construtora de um mundo melhor, ou, ainda, o risco contido na transformação da visão fria do especialista em guia de uma sociedade. Em outras palavras, trata-se da tentação do otimismo racional que se aventura a prometer aquilo que a racionalidade filosófico-científica em essência não é capaz de produzir⁴⁵, a saber: paz e igualdade entre os homens, se convertendo no contrário, ao mostrar seu lado sombrio e seu elã destruidor. Em última análise, Strauss, apesar de ter toda sua família totalmente destruída e sua vida quase ceifada de forma violenta e prematura, não se preocupou em apontar culpados, evitando a ordinária *reductio ad Hitlerum*, (tão comum entre sociólogos, historiadores e psicólogos de nossa época), mas tentou entender, antes, quais os elementos e atores foram necessários para que a razão se tornasse autodestrutiva. Inequivocamente, é necessário observar o passado e estarmos atentos ao fato de que sempre que alguém ou alguma classe social afirmou saber o caminho do melhor, estava ali a se desvelar a face horrenda de uma nova tirania.

⁴⁴ SCRUTON, R. *As Vantagens do Pessimismo: e o perigo da falsa esperança*. Trad. Fábio Faria. 1 Ed. São Paulo. É Realizações, 2015, p. 8.

⁴⁵ Para Strauss, o conhecimento filosófico possui em si um caráter corrosivo e subversivo, destruidor de todas as verdades morais e tradições, sendo então incapaz de trazer paz e felicidade aos homens. Pelo contrário, a filosofia possui um caráter perturbador e inquietante por desvelar toda falta de sentido da existência humana, tornando, assim, essa vida algo de insuportável para a maioria dos homens e, sobretudo, tornando impossível a manutenção da ordem civil. Sobre isso, ler o que Strauss diz em: STRAUSS, L. *Liberalism Ancient and Modern*. University of Chicago Press Edition 1995, p. 83-85.

Referências

- BLOOM, A. "Leo Strauss: September 20, 1899 – October 18, 1973". *Political Theory* v. 2, no. 4 (1974), p. 372-392.
- DRURY, S. *The Political Ideas of Leo Strauss*. Updated Edition. Lexington: Palgrave Macmillan, 2005 (1987),
- JACOBI, Friedrich Heinrich. *Cartas a Mendelssohn / David Hume / Carta a Fichte*. Trad. José Luis Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.
- ROSEN, Stanley. Leo Strauss and the Problem of the Modern. In Smith, Steven B. (ed.), *The Cambridge companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- SCRUTON, Roger. *As Vantagens do Pessimismo: e o perigo da falsa esperança*. Trad. Fábio Faria. 1 Ed. São Paulo. É Realizações, 2015.
- SHELL, Susan. "To Spare the Vanquished and Crush the Arrogant": Leo Strauss's Lecture on "German Nihilism". In Smith, Steven B. (ed.), *The Cambridge companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- STRAUSS, Leo. *A Filosofia Política de Hobbes: Suas bases e sua gênese*. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. 1. Ed. – São Paulo: É Realizações, 2016.
- _____. *An Introduction to Political Philosophy: Ten essays by Leo Strauss*. [Ed. Hilail Gildin]. Detroit: Wayne State University Press, 1989.
- _____. Leo Strauss, "Correspondence," *Independent Journal of Philosophy* 5–6 (1988)
- _____. *Liberalism Ancient and Modern / Leo Strauss*; foreword by Allan Bloom. University of Chicago Press Edition 1995.
- _____. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971 (1953). Tradução para o português Brasileiro de Bruno Costa Simões: *Direito Natural e História*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- _____. *On Tyranny*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- _____. *Persecution and The Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988 (1952). Tradução em português Brasileiro de Hugo Lagone: *Perseguição e a arte de escrever: e outros ensaios de filosofia política / Leo Strauss*; . – 1. Ed. – São Paulo: É Realizações, 2015.
- _____. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992 (1964)
- _____. *What is Political Philosophy?* Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- VILLA, D. The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates. In: VILLA, D. *Politics, Philosophy, Terror*. Princeton: Princeton University Press, 1999. pp. 155-179.

FUNÇÃO PERSONALIDADE EM DEVIR – UM OLHAR DA TEORIA DO *SELF*

Fabio Henrique Medeiros Bogo¹

RESUMO: A partir da Teoria do *Self*, em articulação com as contribuições da psicanálise e do escrutínio anticapitalista de Deleuze e Guattari, lança-se um olhar ontológico-gestáltico sobre o sujeito que, outrora tido como estruturado, teve o primado de sua racionalidade destronado pelas revoluções de pensamento do século XX. Numa dinâmica análoga à noção Deleuziana de ritornelo, o *Self* estabelece laços com o Outro no processo de contato; como efeito tardio, estas experiências são registradas linguisticamente e conceitualmente compondo totalidades de sentido às quais o *Self* possa se identificar. O que se produz é algo que se pode nomear como Personalidade, que opera como função de devir e não como estrutura fixa, exceto nos casos em que arbitrariamente se cristaliza com fins de evitação do contato.

Palavras-chave: *Self*, personalidade, ritornelo, ontologia.

ABSTRACT: Through the Theory of *Self*, in articulation with the contributions of psychoanalysis and the anti-capitalist scrutiny of Deleuze and Guattari, the article depicts an ontological-gestaltic view over the subject which, otherwise conceived as structured, has had the primacy of its rationality dethroned by the revolutions of thought of the 20th century. By means of dynamics which are similar to Deleuze's notion of *ritornello*, the *Self* establishes bonds with the Other during the process of contact; as a late effect, these experiences are registered linguistically and conceptually in a way that produces totalities of meaning to which it can identify. What is produced is something that might be named as Personality, which operates as a function of becoming and not a fixed structure, with the exception of the cases in which it arbitrarily crystallizes as a means to avoid contact.

Keyword: *Self*, personality, *ritornello*, ontology.

Introdução

As antropologias filosóficas construídas no íterim da efervescência pós-modernista do século XX denotavam uma distinta orientação revisionista com relação às convencionadas estruturas de personalidade psicologistas. Uma vez que a “crise das ciências europeias” havia sido denunciada por Husserl² e principalmente após as duas

¹ Psicólogo; Mestre e Doutorando em Filosofia (UFSC), pela linha de pesquisa Ontologia, Mente e Metapsicologia. Orientando do Prof. Dr. Marcos José Müller. fabiohbogo@gmail.com

² HUSSERL. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*.

grandes guerras mundiais evidenciarem que a era moderna da razão não fora capaz de neutralizar o afã humano pelo conflito, já não se podia ignorar a necessidade de lançar novo olhar aos modos de produção de saber e de cultura. As teorias críticas surgidas em Frankfurt e os gritos estudantis de Maio de 1968 na França foram fenômenos progênicos destes tempos de inegável revolução de pensamento, e não foi diferente com as teorias sobre a identidade. O desafio consistia em elaborar uma articulação teórica que prescindisse em absoluto da lógica positivista, de modo a não incorrer em uma tipificação remanescente das teorias humorais do período medieval, com classificações personalísticas circunscritas na lógica autorreferente de suas estruturas. Este caminho seria rejeitado em favor de uma nova noção de Personalidade que contemplasse a gênese da identidade na participação coletiva das representações às quais o sujeito se identifica.

Mesmo o conceito de representação precisou ser ressignificado, ao menos no tangente de seu papel constitutivo da identidade, sob pena de ser equivocadamente tomada por metáfora: as representações não configuram meras abstrações ideativas, sendo antes simulações que o sujeito engendra em suas apropriações de sentido, realidades construídas simbolicamente e experienciadas por inteiro, com todo o corpo. Mais precisamente, as simulações operam a escrita das identificações no próprio real. O sujeito que “finge” ser um dançarino, nesse processo, dança de verdade. A simulação é, nesta analogia de Deleuze e Guattari³, uma re-produção, uma cópia que devém real. A literatura recente das ciências humanas e da filosofia, particularmente após a “revolução copernicana inacabada”⁴ operada pela psicanálise de Freud, vem tateando a ideia do fim da metafísica e da superação do sujeito autocontido, do Eu (*Moi*) que é “eu substancial”, do Ser capaz de dobrar-se sobre si e adquirir certeza de si. Em lugar disso, assume-se um ser que recebe seu sentido inteligível no seio da imersão cultural; isto equivale a dizer que o sujeito foi tornado enunciado e substituído pela Arte, Ciência, Religião, Economia, Política, Mídia – enfim, pela cultura.

Os fatores supracitados indicam possível convergência em uma figura de sujeito que passa a ser concebida na fronteira de contato do campo de presença intersubjetivo do desejo, onde as vivências são moldadas pela atualidade da experiência na realidade imanente. Trata-se de uma ideia cuja fundação está às avessas, “de fora para dentro” no sentido ambiente-organismo, e em que a Personalidade é tomada já não mais como estrutura, mas como função de estabelecimento de laço social. É assim que opera,

³ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p.121.

⁴ LAPLANCHE. *La révolution copernicienne inachevée*.

por exemplo, a teoria do *Self* construída por Fritz Perls, Ralph Hefferline e o fenomenólogo Paul Goodman⁵ para sustentar a prática clínica da Gestalt-terapia⁶.

Por oferecer uma leitura temporal da experiência do sujeito que contemple tanto sua participação na realidade atual quanto a copresença das inaturalidades de seus afetos e seus projetos-de-ser; tanto a vivência mais íntima de seu estranhamento quanto a sua partilha na complexa trama do patrimônio de significações da humanidade; tanto sua existência na qualidade de organismo em contato com o ambiente visando crescimento e conservação, condição que ele compartilha com toda a biosfera terrestre, quanto sua condição particular de Ser posto-em-questão e submetido à marca indelével da cultura, a teoria do *Self* será utilizada aqui como chave maior de análise. A partir dela é que serão estabelecidas as interlocuções com as demais contribuições aqui tomadas de empréstimo para matizar a diversidade que a análise requer, procurando manter viva a voz que as profere, sem forçar uma síntese neutralizadora das diferenças. A teoria do *Self* é inclusiva e heterogênea, nascida ela própria na confluência da psicanálise, da fenomenologia e da *Gestalttheorie*, e a aceitação do conflito aberto é sua parte integrante. Somente pela sua assincronia é que um todo gestáltico⁷ logra preservar a multiplicidade da experiência de ser.

Dimensão reflexiva do sistema-função *self*: a personalidade

Parte da riqueza da teoria do *Self* construída por Perls, Hefferline e Goodman diz respeito à possibilidade de contemplar o sujeito a partir de pontos de vista distintos. Por meio da anatomofisiologia chega-se a um sujeito como conjunto das funções de percepção, propriocepção, musculatura, motricidade, autorregulação orgânica etc., que não é menos factível que uma definição da ordem de uma psicodinâmica funcional – funções de Id, Ego e Personalidade – ou temporal – relacionada às etapas do processo de contato, distintas apenas com fins elucidativos. Em suma, conceber o sujeito como um *gestalt* é admitir que todos estes pontos de vista tornem manifesta uma ou outra dimensão

⁵ PERLS, Fritz; HEFFERLINE, Ralph; GOODMAN, Paul. *Gestalt-terapia*.

⁶ No decorrer deste texto, os autores serão referenciados como “PHG” para fins de praticidade.

⁷ A noção mereológica intencionada no uso do termo alemão “*gestalt*”, de difícil tradução, é a de uma totalidade composta por partes assintéticas alternando o *status* de figura e fundo em função da mirada do observador, cuja participação é *sine qua non* neste processo. Atentar para um dos aspectos deste todo é conferir-lhe prioridade e evidenciá-lo como “figura” enquanto os demais mantêm o *status* de “fundo”. Da mesma forma, apreender intencionalmente um “todo” é perder de vista as nuances de suas “partes” componentes, e vice-versa.

deste sujeito sem jamais esgotá-lo ou tampouco estabelecer mútua complementaridade. Porquanto seja ontologia, a teoria do *Self* é inexoravelmente plural – e, paradoxalmente, o *Self* é o integrador, o correlato da unidade sintética Kantiana. Em concordância com a letra de Merleau-Ponty em sua leitura de Kurt Goldstein⁸, o “eu” do *Self* é um “eu-engajado”, uma vez que:

[...] a consciência projeta-se em um mundo físico e tem um corpo, assim como ela se projeta em um mundo cultural e tem hábitos: porque ela só pode ser consciência jogando com significações dadas no passado absoluto da natureza ou em seu passado pessoal, e porque toda forma vivida tende para uma certa generalidade, seja a de nossos hábitos, seja a de nossas “funções corporais”.⁹

A teoria do *Self* trata de um corpo de atos – o da anatomia e da fisiologia, capaz de respostas sensoriais e motoras – que é atravessado por um corpo *outro*, pré-pessoal: o corpo de hábitos. Ambos, corpo anatomofisiológico e corpo habitual, se expressam no contato, e a impessoalidade dos hábitos garante uma perspectiva de falta (de sentido). Encobrendo-os, está a dimensão antropológica Imaginária do contato, alçada em significações. Eis a relação com a noção de corpo-sem-órgãos como encontrada originalmente na obra de Antonin Artaud¹⁰, de um corpo único, organismo pré-reflexivo que pulsa e contata antes de ser dilacerado por sua “fragmentação em órgãos”, uma referência à sectarização em conceitos do intelecto. É assim que Artaud conclui seu manifesto “*Para acabar com o julgamento de Deus*”, transmitido pelo rádio em 1948:

O homem é enfermo porque é mal construído. Temos que nos decidir a desnudá-lo para raspar esse animalúculo que o corrói mortalmente, 2 deus e juntamente com deus os seus órgãos Se quiserem, podem meter-me numa camisa de força mas não existe coisa mais inútil que um órgão. Quando tiverem conseguido um corpo sem órgãos, então o terão libertado dos seus automatismos e devolvido sua verdadeira liberdade. Então poderão ensiná-lo a dançar às avessas como no delírio dos bailes populares e esse avesso será seu verdadeiro lugar.

Na medida em que é composta de objetos do conhecimento que o sujeito agrega e compõe para tecer uma sorte de discurso sobre si, de certo modo a função Personalidade é construída à maneira de uma narrativa; ela é, naturalmente, uma construção tardia do processo de contato que é posterior à apropriação linguístico-

⁸ O neurologista e psiquiatra Kurt Goldstein foi uma das mais importantes influências para o casal Fritz e Laura Perls na ocasião da criação da Gestalt-terapia e da Teoria do *Self* em conjunto com Paul Goodman.

⁹ MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia da percepção*, p.192.

¹⁰ ARTAUD, Antonin. *Para acabar com o julgamento de Deus*, p.42.

reflexiva do que foi experienciado em ato, e que se presta à participação na comunidade de sentidos da cultura. Em outras palavras, o que a função Personalidade produz é “uma formação do *Self* por uma atitude social compartilhada”¹¹. Na medida em que devém, o *Self* – de cuja integralidade participam também o corpo de hábitos e a função de ato – é uma poesia arrítmica e fadada à incompletude. Em comparação, a “*peessoa*” que resulta do trabalho da Personalidade é uma prosa razoavelmente inteligível.

Ademais, dentre tais múltiplos vieses possíveis, a clínica gestáltica desde o princípio se apresentou como uma empresa de atenção à *awareness*, isto é, à emergência de excitamentos no fundo de passado e a formulação de desejos de protensão futura a partir das atualidades. O fluxo de *awareness* se traduz como a própria criação (protensão e realização) e destruição (assimilação e repetição) de *gestalten*, de maneira quase análoga à dinâmica das pulsões de vida e de morte. A *awareness* sensorial manifesta-se como dinâmica de conservação: a assimilação da dimensão de “mais-gozar” de cada ato e sua repetição como hábitos motores ou verbais, que não se confundem com a memória nem com os sentimentos do ego psicofísico substanciado, pois tratam do atravessamento do corpo “poroso” do sujeito por um passado impessoal da ordem do gozo, como *outrem*, sem motivo ou critérios de manifestação precisos, e que só se deixam apreender *a posteriori* pelo rastro de excitação que deixam no corpo. A *awareness* deliberada, por sua vez, manifesta-se como dinâmica de crescimento: as ações individuais, respostas motoras e verbais orientadas pelas inatualidades de passado habitual e futuro possibilístico constituem uma totalidade presuntiva, uma *gestalt* sob a forma de desejo; por ser o correlato atual do contato, a *awareness* deliberada dá abertura para a experiência individual do sujeito unitário, sempre dinâmica e em devir, orientada no sentido de um realizar-se¹².

Na dinâmica do desejo, o sujeito vivencia um todo presuntivo que representa uma representação futura, que o sujeito virá-a-ser. Há, neste apanhado imbuído de inteligibilidade, um terceiro desdobramento tardio na forma da *awareness* reflexiva, próprio à condição humana, pois depende da faculdade de consciência reflexiva e da aquisição da linguagem. Este desdobramento tem a ver com os juízos intelectuais que o sujeito estabelece sobre suas próprias sensações e ações. Como dinâmica de autoconsistência imaginária, a *awareness* reflexiva envolve o processo de “dar-se conta”

¹¹ P.H.G. *Gestalt-terapia*, p.123.

¹² MULLER-GRANZOTTO, Marcos José & Rosane Lorena. *Clínicas gestálticas: sentido ético, político e antropológico da teoria do Self*, p.32.

ou “ter consciência” de si, em correspondência com a intencionalidade categorial de Husserl que resulta na construção de uma ficção inteligível sobre a experiência ontológica do sujeito. Eis a dimensão do fluxo de *awareness* que receberá maior ênfase em uma observação do sujeito do ponto de vista de sua Personalidade.

As instâncias de existência do sujeito descrevem, essencialmente, três funções de operação intencional temporal, ou funções do *Self*, correspondentes às três formas de *awareness*: sensorial na Função Id, relativa à copresença do excitação; deliberada na função Ato, relativa à resposta motora desejante; e reflexiva na função Personalidade, relativa à atribuição de unidade da experiência. Estas não são senão três perspectivas para um fenômeno comum, e só se distinguem a partir dos marcos diferenciais que o observador elege como figura. Sob este paradigma, torna-se incongruente pensar em qualquer coisa que se assemelhasse a estruturas egóicas ou personalísticas do *Self*, salvo como construção tardia e derivativa do *awareness*, com fins de estabelecimento de laços sociais. Deveras, há pouco lugar para a ipseidade identitária na teoria do *Self*. Se a função Id é caracterizada pela generalidade no âmbito das formas ou hábitos, na função Personalidade por sua vez são os conteúdos produzidos que são compartilhados em caráter de generalidade. Além disso, se o Id confere *ambiguidade* ao sujeito, a Personalidade lhe confere *humanidade*, valores e cidadania, seu status de semelhante. A *awareness* deliberada da função de ato possibilita o reconhecimento da ipseidade e da perspectiva de autoria de comportamento, mas esta experiência é efêmera: a *awareness* reflexiva constitutiva da função Personalidade é quem lhe confere durabilidade e constrói a narrativa identitária do eu.

Na *epoché* Husserliana, após isolar todas as contingências da realidade empírica, o sujeito chegaria ao “si-mesmo incontestável” que processa todas as vivências, um ser coincidente consigo mesmo, monádico e auto-evidente. Husserl concebeu em sua doutrina fenomenológica uma instância que ocupasse o lugar de epicentro da visada noético-noemática: o ego transcendental, dotado de um viés apodítico a partir do qual observaria os fenômenos como espectador imparcial sem jamais confundir-se com os objetos visados. Ele operaria como polo sintético de toda a experiência, o que significa que articularia a organização de todos os vividos, ordenando-os em um sistema orgânico transcendente. A identidade última, para Husserl, estaria mais além da imanência da inserção fenotípica no *lebenswelt*, ou, dizendo o mesmo pelo seu avesso, a experiência concreta não seria capaz de afetar a transcendência do “eu”. Assim, o que se chama de subjetividade monádica em Husserl indica a soma ou confluência entre o Ego como

função sintetizadora da experiência e as informações personalísticas dos vividos retidos (que seriam análogas às representações que posteriormente PHG atribuiriam à função Personalidade).

A questão das instâncias imanentes e transcendentais do eu é tangenciada na leitura de Deleuze sobre filosofia Kantiana da razão a partir do enunciado filosófico “Eu é um outro...”. Deleuze¹³ mostra como Kant, à guisa de apreciação crítica do *Cogito* Cartesiano, estabelece um “eu” ativo capaz de afetar o tempo e o espaço, e que, por sua vez, determina a existência de um “eu” que muda no tempo e apresenta a cada instante um grau de consciência. Tem-se então o Eu (*Moi*) como aspecto passivo e autorreferencial de um organismo reconhece a si na passagem do tempo, e o *Eu (Je)* tido como função de ato, que determina no tempo a existência desse organismo. É só a partir do Eu (*Moi*) que podemos nos reconhecer, e mesmo assim nos damos conta dele quase como espectadores, sofrendo a estranheza da determinação por esse *Eu (Je)* numa condição de alteridade que nos soa como *outro*. Os juízos estéticos seriam o “ponto fora da curva” na epistemologia de Kant, já que o que neles se obtém não é um objeto de conhecimento, mas antes, um de complacência e prazer/desprazer pelo qual é responsável a própria unidade indeterminada – em “livre e harmonioso jogo” – das faculdades do ânimo (*Gemütskrafte*)¹⁴.

Personalidade em ritornelo

Do fato de ser o Eu (*Moi*) entendido como passivo não se pode derivar que seja estável ou estático. Este não é senão o resultado de um sem-número de ressignificações das vivências do organismo em sua experiência cotidiana, vivências que devêm registros de sentido que na teoria de Deleuze caracterizam as sínteses conjuntivas. Estas são incorporadas na biografia do sujeito que passa a *saber* algo de si. A dimensão personalística é caracterizada por um movimento de adoção e abandono de unidades discursivas investidas de potencial identitário. Deleuze e Guatarri tratam deste fenômeno em termos *geoéticos*¹⁵, isto é, sob a forma de desterritorialização ↔ reterritorialização de espaços existenciais, e o denominam de *ritornelo*. Tais espaços existenciais logram a função antropológica de viabilizar, inobstante de maneira absolutamente transitória e

¹³ DELEUZE. *Crítica e Clínica*, p.43.

¹⁴ KANT. *Crítica da faculdade do juízo*, §9, p.54.

¹⁵ Uma etimologia do termo revela os radicais “*géo-*”, referindo-se à distribuição espacial pela terra; e “*êthos*”, grafado “*ήθος*”, que significa “morada” ou “habitação”. O esclarecimento é válido para que não haja confusão com o termo oriundo do radical “*êthos*”, grafado *έθος*, significando “costume”.

efêmera, um grau de autorreconhecimento minimamente suficiente para que o sujeito dê conta da participação cotidiana na realidade social.

Tradicionalmente uma marcação musical que marca o refrão de uma melodia, considerada o ápice de uma composição e que se repete algumas vezes na partitura, o ritornelo é utilizado na filosofia de Deleuze para descrever uma relação de busca alternada por segurança e por novidade no mundo: é a criação de um plano de existência sobre a indiferenciação do caos; a demarcação de um território que faça as funções de “morada” provisória; e subsequentemente, um lançar-se no mundo que abre espaço para a improvisação e o ajustamento criativo em face do acontecimento. Durante a série de entrevistas que Deleuze concedeu a Claire Parnet entre 1988 e 1989, lançada posteriormente em vídeo e transcrição como “*L’Abécédaire de Gilles Deleuze*”, o autor comenta:

Criamos ao menos um conceito muito importante: o de ritornelo. Para mim, o ritornelo [...] está ligado ao problema do território, da saída ou entrada ao território, ou seja, ao problema da desterritorialização. Volto para o meu território, que eu conheço, ou então me desterritorializo, ou seja, parto, saio do meu território?¹⁶

Na mesma ocasião, Deleuze define o ritornelo em termos muito simples como um “*trá-lá-lá*”, um cantarolar tranquilizante que se murmura quando em casa, durante os afazeres domésticos; ou nos casos opostos, quando se está fora de casa, cantarola-se para aplacar a tensão de estar voltando da rua ao fim do dia de trabalho ou então partindo (para onde?). Em suma, a incessante dinâmica de ocupação e desocupação de territórios existenciais, o trânsito alternado em meio às inúmeras totalidades de sentido compartilhadas pela linguagem, é o que atribui a qualquer coisa que se possa pensar como uma personalidade a natureza de algo vazado e centrífugo. A autocontinência imaginária renunciada pela territorialização nunca se faz completa, pois é sempre atravessada por: I) novas intensidades da produção desejante, isto é, posteriores situações concretas de contato deste organismo com o ambiente de modo a operar a criação de novas articulações de realidade; e II) por um universo de hábitos ou excitamentos pré-pessoais experienciados pelo sujeito como alteridade radical à qual ele é passivo. Neste sentido, o conceito do movimento de ritornelo está em confronto direto com a ideia da fixidez personalística estruturada e autocontida como parâmetro de regularidade. Nos termos da

¹⁶ DELEUZE. *O abecedário de Gilles Deleuze*. Seção “‘O’ de ‘Ópera’”

Teoria do *Self*, isto equivale simplesmente a afirmar que a função Personalidade está em articulação com as demais funções, de Ato e de Id.

Independentemente de se analisar do ponto de vista de algo que *falte* ao território de sentido do sujeito, como faz a psicanálise, ou do ponto de vista de algo que lhe *sobre*, que sobrevenha ao território como acoplamento maquínico excessivo obrigando-o a uma reconfiguração, o efeito é o mesmo: compelido pela protensão a uma virtualidade, o sujeito se percebe em angústia, tendo que descentrar-se e vir a ocupar uma nova posição no mundo. Ora, nada há aqui para condenar, até porque o que o território tem de reconfortante, tem também de opressivamente ansiogênico. Da mesma forma, se a desterritorialização é promotora de angústia, ela corresponde, todavia, ao movimento autopoietico do próprio *bios*, que permite em seu processo autorreprodutivo a agência do caos e da transformação.

A situação vem a se agravar, entretanto, nos casos em que o eixo desterritorializante do ritornelo se torna a diretriz predominante. A perda de polos territoriais de segurança e autorreconhecimento é abordada por PHG¹⁷ no texto original pelo uso da palavra *misery*, traduzível como “aflição” ou “sofrimento”. Em outras palavras, a experiência de *misery* é provocada pela “falta de um lugar ético em que possamos estabelecer relações políticas e antropológicas”¹⁸. Eis o momento da elaboração de luto pelos territórios perdidos, e do resgate do movimento de ritornelo em seu eixo oposto, o da reterritorialização – incumbência dos membros da rede de apoio do sujeito em sofrimento, como familiares, profissionais e demais vínculos de afeto. Assim acontece na produção da subjetividade: quando se volta para o território que se supunha conhecido, o que se experimenta é uma novidade. O sujeito muda, o território muda, e o paradoxo é que mesmo a busca pela constância se dá na mudança, já que a geoética é um plano-tríade, de experimentação, prudência e improvisação¹⁹.

Este modelo geoético encontra consonância na obra de PHG (1951), que atribuem não apenas à gestalt-terapia, mas à própria psicologia a função de investigar a *operação da fronteira de contato no campo organismo/ambiente*. Sejam os conceitos e terminologias abandonados e fiquem os fenômenos aos quais eles se referem: de fato a psicologia se encarrega da relação dos sujeitos uns com os outros, e com o mundo natural.

¹⁷ P.H.G. *Gestalt-terapia*.

¹⁸ MULLER-GRANZOTTO. *Psicose e Sofrimento*, p.284.

¹⁹ COSTA. *O ritornelo em Deleuze- Guattari e as três éticas possíveis*. In: II Seminário Nacional de Filosofia e Educação: Confluências, 2006, Santa Maria.

De todo modo, à diferença das perspectivas estruturalistas, a gestalt-terapia não funda sua ontologia sobre a fixação identitária de um ego circunscrito em si próprio. O “eu reconhecível” da gestalt-terapia não é uma instância estática que, tendo atingido a maturação, não mais se transformaria, quando muito expandiria aqui e ali, e que atuaria como mera depositária das experiências que vive e assimila. Ao contrário, trata-se de uma instância intermitente em constante atualização de modo a ser jamais a mesma.

A função Personalidade, esta função de individuação ontológica territorializante, é “a própria presença do outro social como mediação genérica e determinada entre dois atos distintos”²⁰. A mediação genérica de que se fala é da ordem da comunicação ao outro social; nas palavras de PHG²¹, a Personalidade é o correlato descritível ou réplica verbal das vivências de contato do *Self*. Precisamente por esta razão, a Personalidade é dinâmica e mutável: ela está em função dos atravessamentos habituais e é constantemente sobrescrito pelas criações da função de ato. Em suma, ela funciona reescrevendo a si mesma, em consonância com a maneira como Lacan²² no Seminário XX descreve o domínio Imaginário que “não para de se escrever”. Porquanto função, a Personalidade é movida pelas águas do rio de Heráclito, que seguem dia após dia um curso semelhante – permitindo a um observador constatar que ainda se trata do *mesmo* rio – sem jamais permanecer exatamente idêntico em dois momentos seguidos; ela opera dinamicamente pela coadunação dos objetos de realidade com os quais o sujeito se identifica: um emprego, a preferência por praia ou montanha, a apreciação por um artista, uma nacionalidade, um *hobby*, um aprendizado, um juízo lógico²³.

A Personalidade é o resultado do contato social criativo. Os atos que desempenhamos são recebidos pelo outro social – e também por nós mesmos, na alteridade do Eu (*Je*) que é capaz de observar o Eu (*Moi*) de uma perspectiva externa – como objetos do intelecto, produções duráveis da ordem do Imaginário, que permanecem como identidades. As criações da função de ato convertem-se em significantes estabelecidos como *pensamento*. Nesse sentido, o outro social com o qual a Personalidade dialoga funciona como “espelho dos atos”²⁴, uma vez mais ecoando a descrição do

²⁰ MULLER-GRANZOTTO. *Psicose e Sofrimento*, p.286.

²¹ P.H.G. *Gestalt-terapia*.

²² LACAN. *O Seminário, livro XX: Mais, ainda*, p.127.

²³ Não obstante, do fato da constituição subjetiva dos organismos caracterizar-se como devir processual não se pode derivar que ele seja “incompleto”; o sujeito é por inteiro, valendo-se de quaisquer recursos dos quais disponha na atualidade para (re)construir-se à medida que a demanda do Outro se transmuta.

²⁴ MULLER-GRANZOTTO. *Psicose e Sofrimento*, p.286.

domínio Imaginário que Lacan traduz como “reflexo do semelhante ao semelhante”²⁵. Isto serve para alertar que este processo não pode ser tomado do ponto de vista solipsista; apenas a partir dos laços sociais é que a Personalidade faz sentido, já que é o relato (ao Outro) das vivências a partir das representações intersubjetivas (entre eu e o Outro) e por meio de significações linguísticas (na língua do Outro). Não se trata de um evento privado, subjetivo, mas do resultado de interações e vínculos estabelecidos no ambiente e determinados por este mesmo ambiente: em suma, a constituição da personalidade é um fenômeno de aprendizagem.

A presença do outro social na gênese da dinâmica e da fixidez personalística

Na medida em que toma parte do *continuum* da *awareness*, o *Self* não se encontra nem na voz ativa, entendendo o sujeito como autor da ação, nem tampouco na voz passiva, em que o sujeito tenha sofrido a ação sobre si. No entendimento dos gestalt-terapeutas, o *Self* ocorre na “voz média”, em que o sujeito “experimenta a si mesmo na ação”²⁶. O que parece, ao menos, é que os autores admitem a “voz média” como um eixo de equilíbrio ideal do qual o *Self* frequentemente se desvia em virtude de seus dispositivos de autoconquista ou autossabotagem. É no *Self* bem-definido, repleto de identificações e alienações que lhe são preciosas, que se percebe a disfunção. O *ego* cristalizado boicota a novidade e a espontaneidade e preza pela autoconsistência, pela fixidez personalística.

Embora a noção tradicional de uma estrutura personalística venha a ser ressignificada em vista de uma *função Personalidade* fluida, este novo construto está longe de contemplar a integridade do estar-no-mundo de um organismo. Falar de um *eu-mesmo* – ou *Self* – é falar de um sistema de funções de contato do presente transiente concreto, um fluxo de conscientização – ou de *awareness*. Nesse ínterim, a função Personalidade não é senão o parágrafo final de uma declaração ontológica extensa: é a dimensão mais facilmente acessível e comunicável do sistema *Self*, não só para outrem como para o próprio organismo, simplesmente porque se fundamenta na *awareness* reflexiva do contato que o organismo estabelece com o ambiente atual ao seu redor. *Self* é uma agência de crescimento por meio do contato; portanto, se é de fato necessário atribuir-lhe uma localização tópica para compreensibilizá-lo, não se localizará este sistema no interior intimista do sujeito, mas na sua fronteira de contato com o mundo

²⁵ LACAN. *O Seminário, livro XX: Mais, ainda*, p.111.

²⁶ P.H.G. *Gestalt-terapia*, p.43.

externo, pertencendo a ambos, ambiente e organismo. E não poderia ser diferente, sabendo-se que o que fazemos durante todo o percurso da vida é experimentar eventos no ambiente externo e participar deles doando-lhes o que temos a oferecer, a saber: o efeito destas experiências mesmas em nosso próprio corpo passivo, e nosso poder ativo e desejante de manipulação e produção da realidade.

A passagem do ego monádico para esse *Self* tornado função de ajustamento – produção – no mundo, um recorte de sínteses conjuntivas da intrincada rede de multideterminações descentralizadas e emergentes, sugere que o foco da análise ontológica do *antropos* seja deslocado para esse feixe de fenômenos subjetivos que nos compõe. As construções identitárias todas funcionam como simulacros da verdade existencial subjetiva, sem que nenhuma delas a esgote, ou menos ainda funcione como *eidos* egóico. “Qual nosso rosto genuíno?”, perguntam PHG, sabendo que não seria outra coisa senão “uma resposta a uma situação presente”²⁷. Contatar a realidade presente e disponibilizar a emergência de *gestalten*, permitindo-se devir, é o modo gestáltico de responder à convocação Nietzscheana do “torna-te quem tu és” – e mesmo esta é enganadora: quando concentra sua *awareness* na situação presente, o organismo pulveriza as certezas do passado em possibilidades futuras e contempla o potencial destas se realizarem. “Seja você mesmo”, ou “seja...” coisa qualquer, é no melhor dos casos uma exortação ansiogênica à identificação com uma das possibilidades futuras ainda indefinidas: “torna-te quem tu és...”; no pior dos casos, é uma demanda por previsibilidade personalística por meio da fixação em identificações passadas: “seja aquilo que sempre esperei que você fosse”.

A vida social de contato pleno gera integração de valores e identificações pertinentes para o sujeito, mas no contato interrompido este imita e repete de forma alienada. Traços personalísticos, crenças, valores, escolhas frequentemente são vividas como estados de crescimento que um dia foram atuais, mas perduraram além de seu tempo, até que não sejam mais funcionais. Quando são enfim abandonados com certo desprezo ou rejeição violenta, denotam que a situação ainda está inacabada. PHG afirmam que vivências passadas que foram resolvidas surgem como memórias serenas, sem acarretar grande mobilização de tensão, por já terem sido integradas ao *Self* e resolvidas. Via de regra, contudo, as relações que o sujeito estabelece no meio cultural que virão a delinear sua constituição identitária não são de outra natureza senão intervenções sofridas

²⁷ P.H.G. *Gestalt-terapia*, p.179.

por um corpo pelos fluxos da máquina-*socius* que o atravessam de todos os lados, desde o nascimento.

Se nos primeiros meses da vida a criança se dá conta da presença de uma alteridade – o adulto – que opera a mediação contingente dos atos, ora oferecendo as condições para possibilitá-los, ora coibindo-os, por volta dos 18 meses começa a reconhecer uma outra forma de alteridade que é o Outro social, das representações e da linguagem (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012a). A aquisição das formas linguageiras permitem à criança utilizar seu crescente vocabulário para construção de unidades de sentido destinadas a comunicar algo ao semelhante. A partir desta etapa a criança pode então ingressar neste jogo de interações sociais do qual os adultos participam, e identificar o valor social atribuído às coisas e aos atos, isto é, a demanda por identidade implícita em cada laço social. “Há, por detrás da pergunta dirigida a mim, alguém que quer saber de mim e, provavelmente, um ‘alguém que sou eu’ por detrás da minha resposta”²⁸.

Sua existência motora passa a ter uma autoria, uma figura Imaginária de referência e de interlocução entre as demais unidades Imaginárias. São estas outras unidades, isto é, é o olhar do outro social, que referenda e legitima a existência da unidade personalística. Por isso o Outro – seja uma pessoa, um desenho em um livro ou uma roupa na vitrine de uma loja – cumpre para ela a função de espelho de confirmação da representação imagética. Se é próprio do *bios* que seu crescimento se dê pela exposição às contingências ambientais, no caso da humanidade a autorregulação orgânica se traduz com veemência na exposição ao feixe de marcas culturais pelos quais os dispositivos maquínicos de subjetivação operam a simbolização dos corpos. Em meio a essa miríade de universos incorporais de valor, as cadeias discursivas (religiosas, políticas, ideológicas, enunciados científicos, ritornelos ou formas que se repetem etc.) servem para organizar um sentido de identidade mais palpável delimitar um território de existência reconhecível com fronteiras de ego líquidas.

Félix Guattari²⁹ aponta como o mapeamento dos territórios existenciais é sentido como marca no corpo, e se dá pela via dos dispositivos maquínicos de subjetivação em massa. O que se precisa salientar a respeito do maquinismo como apropriado por Guattari é que as máquinas subjetivantes tecem a trama social, produzem desejos coletivos, forjam afetos comuns e engendram complexas redes de significação

²⁸ MULLER-GRANZOTTO, Marcos José & Rosane Lorena. *Clínicas gestálticas: sentido ético, político e antropológico da teoria do Self*, p.237.

²⁹ GUATTARI. *Caosmose*, p.60.

compartilhada. Se Nietzsche podia dizer que “cada nome da história sou eu”³⁰, é porque ele assumia a transitoriedade de suas identificações com estes personagens. Os nomes próprios são mais que representações. Antes, são demarcações territoriais, domínios significantes engendrados pela semiologia dos equipamentos coletivos dos quais a máquina social dispõe: atravessamentos de intensidades diversas que dão sentido(s) ao corpo, que operam um efeito sobre a memória, a inteligência, a sensorialidade e os afetos. Esta ação é anterior mesmo a uma semiologia significante: os sentidos e as denotações em princípio escapam ao sentido linguístico comum e funcionam de maneira paralela e independente entre si. A partir das sínteses disjuntivas entre as diferentes significações, surge um terceiro termo derivativo. A este é que se dá o nome de *corpo-sem-órgãos*, ou *corpo pleno*, ou ainda, quando se trata da produção social, *socius*. Por este terceiro termo de inicial indiferenciação é que correm os fluxos de intensidades formando planos imanentes de existência; neles é que as máquinas desejantes operam cortes³¹ e fazem distinções que dão forma aos objetos do mundo.

Os equipamentos coletivos são, também, máquinas técnico-sociais e a elas cabe a mesma leitura política no tangente à virtualidade de sua aplicação: a prática esportiva endossa a autossuperação e outorga ao sujeito maior controle sobre seu corpo; tautocronicamente, serve de perfeito “pão-e-circo” à massa que lhe devota sua atenção e permanece alheia ao que *de fato importa* no trâmite das instâncias deliberativas. A mídia potencializada pela televisão e pela internet horizontaliza o acesso à informação, ao mesmo tempo em que vomita uma abundância de alimento para a banalidade e desobriga a população, para seu alívio, de decidir por si mesma. Assim o é para onde quer que se olhe: o sistema educacional, as estratégias de planejamento urbano, a religião e mesmo a arte. Esse efeito em si dispõe de um potencial homogeneizante, pois a sociedade axiomatizada pelo capital precisa atribuir valor de troca às suas produções. Este e aquele produto precisam ter seus respectivos valores correspondentes a uma mesma unidade de medida. Essa é sua poderosa estratégia de apropriação de toda a produção desejante, que é domada, homogeneizada e redirecionada no sentido da produção da mais-valia.

A homogeneidade alienante, no entanto, não é a única possibilidade de investimento para a produção de sujeitos. A subjetivação maquínica também pode ter um potencial emancipatório, promotor de heterogeneidade. O que Guattari defende é a

³⁰ NIETZSCHE, em carta enviada a Jacob Burckhardt em Janeiro de 1889. In: ALMEIDA. *Nietzsche e o paradoxo*, p. 141.

³¹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p.16.

emancipação dos territórios fixos tanto para a intervenção social quanto para o contexto clínico. O programa teleológico de “cura” por um método fixo é descartado em favor de uma perspectiva ético-estética de promoção da experiência do espontâneo no campo de presença clínico. O eixo de desterritorialização do ritornelo subjetivante adquire aqui um novo sentido clínico, uma vez feita a associação entre crescimento orgânico, produção desejante de realidade e ocupação de novos territórios de sentido recém-inventados. Nesse mesmo sentido, a clínica gestáltica esquivava-se de assumir a díade normal-anormal como ocupações de territórios existenciais identitários³². Rótulos como “saudável” ou “doente” são exímias ferramentas de homogeneização, mas prestam um desserviço como registros da experiência subjetiva: neles não cabe o sujeito. Em vez disso, a gestalt-terapia encontra uma alternativa mais parcimoniosa na análise funcional dos ajustamentos de contato na fronteira organismo-ambiente, e transita por entre o eixo “contato bom” – “contato falho”; e, mesmo nestes casos, nas funções de defesa, supressão, isolamento, repetição etc., há sempre um aspecto criativo e adaptativo particularmente funcionais numa sociedade intrinsecamente neurótica como a que aqui se desvela.

Não é surpresa que a questão da sujeição à demanda pessoal do Outro social (“seja...”) leve naturalmente ao tema da neurose. Sobretudo, cabe ressaltar o seguinte: o problema da concepção psicologizante de que o neurótico estaria “privado de sua natureza humana”, e que ela precisaria ser “recuperada”, é justamente o fato de que o consulente de um processo terapêutico é um sujeito em devir, que constrói para si identidades conforme sua conveniência para as demandas ambientais às quais esteja exposto. Eis, inclusive, a justificativa de PHG para o estabelecimento da gestalt-terapia como uma abordagem terapêutica não-normativa, que estabeleça o menos possível uma meta a ser atingida. A clássica explicação psicanalítica é de que o sintoma é duplamente uma defesa contra a vitalidade, mas também uma demonstração de vitalidade. A questão é que o sintoma é também um esforço orgânico, mas dedicado à repressão do próprio *Self* ao invés da resolução de situações inacabadas na atualidade. O sintoma é constitutivo da função Personalidade, torna o sujeito autorreferente e reconhecível, como hábito que é. Sobretudo, trata-se de uma criação da função de ato e de uma expressão da singularidade do sujeito. Destarte, a neurose cumpre uma função: em vez de um “mal-a-ser-combatido”, talvez ela se aproxime mais da ideia de um “mal necessário”. Os efeitos negativos da neurose, a saber, o embotamento do contato e da *awareness*, a normatização,

³² P.H.G. *Gestalt-terapia*, p.44.

a supressão do estado oscilante de emergência – relaxamento e sua conversão em um estado rígido de moderada ansiedade, são justamente o que faz o cotidiano estável e territorializado do sujeito.

A timidez é um dos exemplos apresentados por PHG³³ de manifestação de defesa do *Self* contra a angústia da desterritorialização. Ousar sair do conforto do *status quo* e confrontar-se com o excitamento é muitas vezes uma experiência aterradora, em face da qual a segurança do conhecido parece ser uma alternativa mais favorável. “O que temos que entender”, dizem os autores, “é que não existe algo como uma segurança verdadeira, porque nesse caso o *Self* seria uma fixidez”. Uma vez que se esteja de acordo com essa afirmação de PHG, só então é cabível preconizar que a postura conservativa de segurança personalística – saber com certeza dizer quem se é – seja abandonada em proveito de uma postura de adaptabilidade e aceitação espontânea das oportunidades de crescimento orientadas pelo eixo da autorregulação orgânica.

A prerrogativa da subjetivação maquínica autopoietica faz eco com o sentido dado aqui ao *parênklisis* de Epicuro, que serve de instrumento à clínica promotora de desvios do *clinamen* fundada na Teoria do *Self*. O aspecto de singularização que subjaz nessa ontologia indica que a subjetivação não é senão um enriquecimento de virtualidades aliado à progressiva difusão de um território existencial de autorreconhecimento, que é por natureza vazado. O que o faz vazar é exatamente a promoção do desvio, condição *sine qua non* para o organismo contatar o mundo. A desterritorialização é um ajustamento criativo que é biologicamente adaptativo, assim como sua contraparte de ocupação de novos territórios – isto é, a adoção de novas significações provindas da cultura – também o é, porquanto a divisão entre intrapessoal e interpessoal é superada pela constatação de que “toda personalidade individual e toda sociedade organizada se desenvolvem a partir de funções de coesão que são essenciais tanto para a pessoa quanto para a sociedade”³⁴. Não obstante, esta seria uma afirmação ingênua dos gestalt-terapeutas se não fosse ressaltado uma vez mais que, aqui, se trata de uma faceta heterogeneizante da subjetivação, e que, ao contrário, na lógica capitalista, a reciprocidade entre desenvolvimento do indivíduo e do *socius* é um conceito distorcido pelo efeito da axiomatização e do primado da mais-valia.

Uma análise mais minuciosa do escrutínio feito por Deleuze e Guattari sobre a lógica capitalista seria tema de outro texto. Todavia, é necessário ao menos mencionar

³³ P.H.G. *Gestalt-terapia*, p.218.

³⁴ P.H.G. *Gestalt-terapia*, p.162.

o papel do capitalismo como grande constituinte da subjetividade privatizada da contemporaneidade, e explorar brevemente o *modus operandi* de seu vasto mecanismo axiomatizante. Foucault apontou como a passagem do regime feudal para o regime disciplinar provocou uma inversão na pirâmide identitária do poder. Inicialmente a vassalagem majoritariamente anônima estava engajada em uma relação de subserviência ascendente para com a figura opulenta do monarca. Em um regime disciplinar, por sua vez,³⁵ “[...] a individualização em contrapartida é ‘descendente’. À medida que o poder se torna mais anônimo e mais funcional, aqueles sobre quem ele se exerce tendem a ser mais fortemente individualizados³⁶. O poder pulverizado e microfísico que descreve Foucault não é senão a inversão do *socius* despótico objetivamente codificado. Por meio deste exercício complexo de poder, o regime capitalista abre mão de todos os códigos e permite que a própria diversidade de identidades trabalhe a seu favor, porquanto adquira valor de troca. O assim chamado (*sarcasticamente*, afirmam Deleuze e Guattari) “poder de compra” não é senão um “fluxo verdadeiramente *impotencializado* que representa a impotência absoluta do assalariado assim como a dependência relativa do capitalismo industrial”³⁷ – trata-se, portanto, de um expediente antiprodutivo por excelência.

Em princípio, anteriormente a qualquer codificação, devimos todos os nomes da história, fomos o mesmo ser em toda parte: mãe, pai, chefe, amigo, inimigo, filho, mito, anônimo. Todos estes desdobramentos repousariam como pura potencialidade sobre o *socius*, corpo pleno de antiprodução da terra inengendrada, que remeteria a uma origem anagógica, ou, vale o acréscimo, uma origem psicanalítica. A referência ao *socius* virginal, prévio à marcação cultural, vale só como nostalgia, seja ela nostalgia do Uno holístico ou nostalgia do “S1” forcluído, a homeostase da indiferenciação mãe-bebê.

Isto, em termos ontogenéticos; contudo, nossa filogênese não é diferente. O sistema nervoso motórico-muscular humano desenvolveu-se evolutivamente de modo a funcionar separado do pensamento cognitivo e sensorial (PHG, 1951, p.121). Mover-se e raciocinar são processos diferentes e independentes para o *homo sapiens*, o que não é verdade para a maioria dos mamíferos. Uma vez mais, a marca neurótica da cultura acentua a dissonância entre sentidos e motricidade para impedir a espontaneidade. Laços mais primitivos como sexo e alimentação são, além de pré-verbais, pré-pessoais. O outro

³⁵ Tradução livre. No original: “[...] *l’individualisation en revanche est ‘descendante’: à mesure que le pouvoir devient plus anonyme et plus fonctionnel, ceux sur qui il s’exerce tendent à être plus fortement individualisés*”.

³⁶ FOUCAULT. *Surveiller et punir*, p.194.

³⁷ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, p.317.

não aparece como pessoa, mas como “algo” a ser contatado. O que se distingue como “pessoa” serão as posteriores criações das identidades culturais, produto da inserção na teia de fluxos subjetivantes do *socius* e das relações de aliança ou laços sociais.

Destarte, a passagem dos registros intensivos no *socius* para os papéis identitários reificados é o ponto de partida da codificação social. A máquina capitalista, inobstante, vem surgir na modernidade como inversão deste processo: ela opera unidirecionalmente no sentido da total descodificação dos fluxos. O capital depende de trabalhadores livres, e da virtualidade do dinheiro (especulação), e por isso não dá conta de abranger todo o campo social. Pelo contrário: só tem a ganhar se deixar que este fluxo corra desterritorializado e cada vez mais intensificado. O *modus operandi* da máquina capitalista: sua descodificação dos fluxos implica a ruptura do *Urstaat* Imaginário como referência ao Estado ideal. Nada mais é sacralizado. Todavia, no capitalismo, apesar de estarem descodificados, os fluxos estão capturados em uma orientação *axiomática*. Por vias escusas que os fluxos esquizofrenicamente talham no *socius*, por meio de crises, desarranjos e vertigens protoemancipatórias, eles cinicamente – a ponto de afirmarem que parte nenhuma ali está sendo lesada – convergem a um ponto comum que é inexoravelmente o da própria subsistência do capital.

Conclusão

A breve menção à análise de Deleuze e Guattari sobre o capitalismo serve de contraponto ao que foi exposto anteriormente sobre a Personalidade em devir, justamente por ser seu desdouro inerente. A reinvenção criativa das narrativas sobre o *Self* está, com relativa frequência, alienada à função de autossubsistência do capital; todavia, ela tem igualmente o potencial para ser emancipatória e heterogeneizante. Lançar luz à distinção entre uma e outra forma é um trabalho ético em progresso, cuja relevância é justificada pelo próprio reconhecimento das capacidades dos seres desejantes em criar possibilidades de existência, e por vê-las amordaçadas pela vida inautêntica.

Levada ao extremo, a criação das identidades na cultura desprende-se da crua veracidade de animais em contato, e se sublima em nuvens de abstrações, de acúmulos de significantes, de dados que porventura venham a descrever um sujeito individualizado. Quando se crêem absolutamente associados a determinadas identificações culturais, os organismos deixam de fazer uso instrumental e criativo da Personalidade: doam seus corpos para a territorialização institucional e outorgam à autoridade do Outro poder de

“exploração do homem pelo homem e de muitos pelo todo”³⁸.

Neste sentido, a Teoria do *Self*, principalmente graças ao diálogo que ela permite estabelecer com outras antropologias, revela uma força política a ser reconhecida em sua expressividade. Por meio dos marcos diferenciais que evidenciam no sujeito a primazia do contato e da *awareness*, ela se apresenta como uma ferramenta meritória para o resgate da ação criadora dos corpos e, conseqüentemente, para uma sutil revolução nas dinâmicas de exercício de poder subjacentes nos laços entre sujeito e Outro social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- ARTAUD, Antonin. (1948). Para acabar com o julgamento de Deus. In: WILLER, Cláudio (org.). *Escritos de Antonin Artaud* (col. Rebeldes e Malditos). Porto Alegre: L&PM, 1983.
- ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006
- AZEVEDO, Erico de Lima. “*A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*” de Edmund Husserl: uma apresentação. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC-SP, 2011.
- BUBER, Martin. (1974). *Eu e Tu*. Tradução e apresentação: Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.
- COSTA, Luciano Bedin da. *O ritornelo em Deleuze- Guattari e as três éticas possíveis*. In: II Seminário Nacional de Filosofia e Educação: Confluências, 2006, Santa Maria. II Seminário Nacional de Filosofia e Educação. Santa Maria: FACOS-UFSM, 2006.
- DARTIGUES, André. (1992). *O que é fenomenologia?* 9.ed. São Paulo: Centauro, 2005.
- DELEUZE, Gilles. (1992). *Conversações*. Tradução: Peter Pál Pelbart. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles. (1997). *O abecedário de Gilles Deleuze*. Entrevista com G.Deleuze. Editoração: Brasil, Ministério da Educação, TV Escola, 2001. VHS, 459min. Paris: Éditions Montparnasse, 1997.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. (1972). *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. (1980a). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol.I. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 2. ed.

³⁸ P.H.G. *Gestalt-terapia*, p.123.

São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. (1980b). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol.II. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. (1980c). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol.IV. Tradução: Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Surveiller et Punir*. Naissance de la prison. Paris, Gallimard, 1975.

FREUD, Sigmund. (1900 – 1901) *A interpretação dos Sonhos*. Obras Completas, Ed. Standard Brasileira, Vol. I, Imago: Rio de Janeiro, 1996.

GUATTARI, Felix. (1992). *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34, 2012.

HUSSERL, Edmund. (1900-1901). *Investigações lógicas*. Trad. Pedro Alves e Carlos Morujão. Adaptação para a língua portuguesa falada no Brasil por Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012

HUSSERL, Edmund. {1893 [1905 (1917)]}. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Tradução, introdução e notas de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

HUSSERL, Edmund. (1931). *Meditações Cartesianas*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

HUSSERL, Edmund. (1936). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Edição: Walter Biemel. Tradução: Diogo Falcão Ferrer. Diretor científico: Pedro M.S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

LACAN, Jacques. (1964). *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Tradução: M.D. Magno. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1996.

LACAN, Jacques. (1972 – 1973). *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Tradução: M.D. Magno. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

LAPLANCHE, Jean. (1992). *La révolution copernicienne inachevée (travaux 1967 – 1992)*. Paris : Aubier.

KANT, Immanuel. (1790). *Crítica da Faculdade de Juízo*. Tradução de Valerio Rohden e Antônio Marques. 3.ed. Rio de Janeiro: Grupo Editorial Nacional, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. (1945). *Phenomenology of perception*. Tradução para o inglês: Colin Smith. Edição eletrônica. Routledge & Kegan Paul, 2005.

MULLER-GRANZOTTO, Marcos José & Rosane Lorena. *Fenomenologia e Gestalt-*

terapia. São Paulo: Summus, 2007.

MULLER-GRANZOTTO, Marcos José & Rosane Lorena. *Clínicas gestálticas: sentido ético, político e antropológico da teoria do self*. São Paulo: Summus, 2012a.

MULLER-GRANZOTTO, Marcos José & Rosane Lorena. *Psicose e Sofrimento*. São Paulo: Summus, 2012b.

PERLS, Fritz. (1942). *Ego, fome e agressão*. Trad. Georges Boris. São Paulo: Summus, 2002.

PERLS, Fritz; HEFFERLINE, Ralph; GOODMAN, Paul. (1951) *Gestalt-terapia*. Tradução: Fernando Rosa Ribeiro. São Paulo: Summus, 1997.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Retorno a Kant: Ética, Estética, Filosofia Política*. Lisboa: UED – Universidade Editorial, 2012.

PRÁTICAS DE *CUIDADO DE SI* NA ANTIGUIDADE¹

Felipe Gustavo Soares da Silva²

RESUMO: O presente trabalho faz análise histórico-filosófica do tema do cuidado de si a partir de suas práticas nas figuras mais representativas do mundo grego, desde o período pré-filosófico até Platão, demonstrando como as práticas do cuidado representam um modo de viver ordenado e, ainda mais, caracterizam o pensar e o agir de uma época ilustre da História e da Filosofia grega. Por fim, o trabalho apresenta o cume filosófico do tema do cuidado na antiguidade na personificação de Sócrates, conforme retratado pelos diálogos platônicos.

PALAVRAS-CHAVE: Antiguidade grega, Cuidado de si, Paideia.

ABSTRACT: The present work performs an historical and philosophical analysis of the theme “care of the self” through the prism of its practices by the most representative figures of the Greek world, starting from pre-philosophical period until Plato, demonstrating how the practices of the care represents an ordained way of life and, more, represents the thinking and the acting of an illustrious time of the History and the Greek Philosophy. At last, this work presents the philosophical apex of the theme care in ancient times personified by Socrates as portrayed by Platonic dialogues.

KEY-WORDS: Greek antiquity, Care of self, Paideia.

1 Introdução

A antiguidade grega é marcada fortemente por uma cultura de autoaprimoramento do próprio homem. O processo educativo do homem não dispensa, ao lado da tarefa do educador, o papel do educando como primordial, e diante disto, cuidar de si representa a prática à qual era atarefado o educando. O cuidado de si, imperativo do mundo antigo, trata-se de uma série de práticas que conduzem o homem a uma cultura de si mesmo, a uma vigilância sobre suas ações e uma contínua reflexão sobre elas, que tem como finalidade última para a vida humana o alcance da Excelência.

O cuidado de si é comumente estudado em diversas áreas, sobretudo, na educação, na política e na saúde, obviamente, pela influência dos estudos realizados recentemente por M. Foucault, que busca identificar as raízes da subjetivação na

¹ Dedico este trabalho à profa. Ana Cristina Machado pela parceria e amizade sempre presente.

² Mestre em filosofia (UFPE). Especialista em educação, pobreza e desigualdade social (UFPE); e-mail: felipegustavopx@hotmail.com

antiguidade sendo ele um dos mais importantes estudiosos do tema na contemporaneidade. Em seu segundo volume da *História da sexualidade*³, Foucault aborda em um capítulo específico o que ele chamada de uso dos prazeres a forma pela qual o homem antigo relacionava-se com seus desejos e as práticas ou o uso que faz deles. Já no recuo histórico ao mundo grego, realizado em sua *Hermenêutica do sujeito*⁴, descreve o que seria o cuidado de si, e em que consistem as diversas ações praticadas pelo homem grego; Mesmo não se tratando de uma análise técnica da obra platônica mas uma análise da questão do cuidado diante do que ele chama de ‘tecnologias de si’, Foucault traz uma análise importante para que possamos conceituar o cuidado de si para o modo de viver dos gregos:

Primeiramente, o tema de uma atitude geral, um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro. A epimeléia heautou é uma atitude para consigo, para com os outros, para com o mundo. Em segundo lugar, a epimeléia heautou é também uma certa forma de atenção, de olhar. Cuidar de si mesmo implica que se converta o olhar, que se o conduza do exterior para...eu ia dizer “o interior”; deixemos de lado esta palavra (que, como sabemos, coloca muitos problemas) e digamos simplesmente que é preciso converter o olhar do exterior, dos outros, do mundo, etc. para si “mesmo”. O cuidado de si implica uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento. Há um parentesco da palavra *epimeléia* com *meléte*, que quer dizer ao mesmo tempo, exercício e meditação. Em terceiro lugar, a noção de epimeléia não designa simplesmente esta atitude geral ou esta forma de atenção voltada para si. Também designa sempre algumas ações, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos. Daí uma série de práticas que são, na sua maioria, exercícios, cujo destino (na história da cultura, da filosofia, da moral, da espiritualidade ocidentais,) será bem longo. (FOUCAULT, 2014.p.14-15)

Nos seus estudos, Foucault trata de examinar a noção de cuidado apontando três dimensões principais em que o cuidado de si relaciona-se: primeiramente a pedagogia, depois a política, e por fim a Erótica (FOUCAULT. M. 2014. p.52). O autor centraliza sua abordagem do cuidado de si no *Alcibíades primeiro*, onde analisa o cuidado da alma como principal objetivo do diálogo. O estudo realizado por Foucault não pode ser desprezado visto sua atualidade e significação para o estudo atual da noção do cuidado e visto sua descrição sobre o que significavam as diversas práticas vividas e

³ FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. de Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Nuchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

⁴ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 3 - o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

compartilhadas pelo homem grego, porém adverte-nos Deleuze que Foucault não pretende rever os gregos mas observar os modos de constituição do sujeito (moderno) noção totalmente distinta do mundo antigo (DELEUZE, 1996, p. 115). O próprio Foucault nos adverte que as práticas de cuidado (de si) na antiguidade não são exclusividade do momento filosófico (FOUCAULT, 2014). Mesmo antes dos grandes mestres da Filosofia antiga já havia uma espécie de preocupação do homem na forma de viver no mundo e se relacionar com o que o envolvia, seja um deus, seja os outros homens, seja a própria vida que ele encara e as situações diversas que nela encontra. As situações nas quais os homens se encontraram mesmo no momento pré-filosófico onde ainda não havia um saber racional estabelecido e praticado sinalizam a preocupação em viver bem e não de qualquer maneira no mundo. Algumas destas situações são trazidas ao leitor neste texto procurando evidenciar como a responsabilidade e o dever do cuidado representam um fator marcante na história da humanidade encontrando o ápice de suas recomendações na Filosofia de Sócrates e Platão.

Para demonstrarmos o que ora propomos, iremos demonstrar algumas práticas do homem no momento pré-filosófico e percorrer algumas passagens de quatro diálogos de Platão em que o tema do cuidado é recorrente: *Apologia*, *Alcibiades*, *República* e *Leis*. Estes quatro diálogos irão sinalizar tanto o pensamento socrático exposto por Platão em torno do tema do cuidado e que ao mesmo tempo representa o ápice de noção de cuidar de si mesmo na antiguidade.

2 Práticas no momento pré-filosófico

Encontramos no discurso mitológico, ou seja, ainda num momento anterior ao discurso e reflexão filosófica, sinais das práticas de cuidado. Neste momento, a forma pela qual o homem relacionava-se com uma determinada divindade influenciava diretamente no percurso da pólis e do seu desenvolvimento sendo necessário uma espécie de cuidado nas práticas a serem desenvolvidas, nos cultos prestados aos deuses e na forma pela qual o homem manifestava-se religiosamente, atribuindo seu destino às mãos e às vontades dos deuses; vemos ainda, na poesia de Homero, base da educação grega Arcaica, um apelo a uma espécie de cuidado a partir da ideia de virtude e de educação. Essa forma de cuidar pode ser verificada por uma espécie de exame e guiada pelo exemplo do herói, veja-se que a *Iliada* narra a guerra de Tróia tendo dentre os principais personagens o guerreiro Aquiles responsável pela vitória dos gregos matando Heitor, príncipe de Tróia.

Num cenário bélico, o vigor físico e a honra são os valores que o poema incita. O homem não se destina a uma vida pública mas à guerra, e a guerra seria assim como o heroísmo, o conteúdo prático da vida humana; *A Odisséia*, por sua vez, conta a saga do herói grego Ulisses após a guerra de Tróia narrando as dificuldades encontradas na volta para casa onde ele conta com o auxílio da deusa Atena que lhe dá proteção e o ajuda a reassumir seu trono. *A Odisséia* traz então os elementos de uma civilização regida por leis que adequam-se à sociedade e traz a imagem de um herói a ser seguido, um modelo de heroísmo. Aqui o herói está já inserido em uma civilização evoluída não se trata mais de um herói de guerra mas de um cidadão afável. Porém, apesar da separação do local no qual estão inseridos os dois heróis, o ideal do heroísmo é o mesmo, é ele o modelo da educação e o caminho a ser seguido para a Excelência, o que denota a existência de uma espécie de cuidado voltada para o seguimento do exemplo do herói que conseqüentemente conduziria o homem à virtude:

O modelo de educação homérica funda-se no comportamento virtuoso do herói. O comportamento dos heróis, representados por personagens humanas excepcionais, aristocratas e nobres, servia de modelo de comportamento para todos. A virtude que os heróis ostentavam, através de suas atitudes, era chamada de arete.(GOERGEN. P. 2006. P. 185-186)

Também importante para realçar o cuidado de si na antiguidade é o tema trabalhado por Hesíodo em *Trabalhos e dias* (HESÍODO, 1996). Hesíodo é, assim como Homero, um grande poeta arcaico que contribui para moldar o pensamento moral e religioso da Grécia tradicional. Há então em Hesíodo uma mudança simbólica em relação a Homero, do herói valente e destemido do campo de batalha ao homem que centra a sua força no trabalho e produz para suprir as necessidades vitais da pólis. Em *Trabalhos e dias*, Hesíodo faz uma análise de uma das características fundamentais do mundo grego que é o cultivo do espírito agônico como caminho de atingir a sabedoria nos campos político e artístico. Para ele, o trabalho é base da justiça entre os homens. Esta disposição agonística em Hesíodo se manifesta em *Trabalhos e dias* mediante o elogio da “Boa Éris”, que através de um saudável instinto de rivalidade entre os homens faz com eles se esforcem perenemente pelo aprimoramento pessoal, pois com o desenvolvimento das suas respectivas qualidades, perpetuaria infinitamente a vida humana e, conseqüentemente, beneficiaria a própria coletividade. Quando fala sobre as qualidades divinas da “Boa Éris”, em relação à promoção do trabalho, Hesíodo afirma que ela

(...) estimula ao trabalho mesmo quem seja indolente. Na verdade sente incentivo ao trabalho quem vê rica a pessoa que se afadiga a arar a terra, a plantar, a bem dispor a casa; o vizinho inveja o vizinho que busca a abundância. Boa é esta Luta para os mortais. O oleiro é êmulo do oleiro, o artesão do artesão; e o pobre inveja o pobre e o aedo o aedo. (HESÍODO § 20-26)

Há que se ressaltar que na poesia de Hesíodo ocorre uma sutil diferenciação entre Ergon (o trabalho criativo, cujo esforço empreendido dignifica o homem) e Ponos (a labuta sofrida, extenuante). O cuidado será representado exatamente pelo Ergon, que por sua vez conduzirá ao homem à arete. Hesíodo nos demonstra através de uma rica reflexão moral fundada na recusa da desmedida (Hýbris) e na celebração da justiça e da excelência com o objetivo de delinear um modelo de virtude e aperfeiçoamento. Pelo trabalho os homens renunciam à Hýbris e exercita-se na ponderação da “justa medida” no empenho das energias corporais necessárias para a realização de suas atividades. A postura do poeta será de oferecer uma alternativa à ética cavalheiresca preconizada nos poemas homéricos, vendo no exercício do trabalho o caminho para evitar a injustiça e se alcançar a virtude, sendo assim, a obra demonstra um conteúdo importante para se pensar a prática e a preocupação com o cuidado de si na época arcaica. O trabalho humano enquanto esforço representa uma prática de cuidado no momento pré-filosófico descrito por Hesíodo:

Pelo trabalho é que os homens enriquecem em gados e bens. E aqueles que trabalharem são muito mais caros aos imortais. Trabalho não é vileza, vileza é não trabalhar. Se trabalhares, em breve o indolente te inveja a prosperidade. Da riqueza é companheira o mérito e a glória. Na situação que te deram os deuses, o melhor é trabalhar. Cuida da tua vida, desviando o teu ânimo insensato das alheias riquezas para o trabalho, como eu te exorto. Uma vergonha pouco recomendável acompanha o indigente. A vergonha está junto da desgraça; a confiança, da felicidade. (HESÍODO § 308-316)

Chama à atenção ainda os festejos teatrais nos quais se via as peças de gênero trágico ou cômico: aqui nos importa dizer que as tragédias, especificamente, eram voltadas para uma purificação, uma catarse da alma. Quando nos teatros as pessoas se comoviam diante das cenas trágicas encenadas, tinha-se então um sinal da presença dos deuses no lugar. Parece que o ideal de purificação representava uma espécie de cuidado implícito à tragédia, onde a catarse representava o encontro do homem consigo mesmo e uma revisão de vida que possibilitava então a sua purificação pelo exame da própria vida.

3 A noção filosófica do cuidado: Sócrates e seu retrato em Platão

O tema do cuidado nos remete diretamente à figura de Sócrates na antiguidade. É Platão que mais claramente traz em seus diálogos a principal mensagem filosófica de seu mestre e que representa a mais estudada e fundamentada noção de cuidado na antiguidade. Aqui iremos verificar como o tema do cuidado aparece nos principais diálogos platônicos representando a preocupação do autor em mostrar como seu mestre, Sócrates, preocupava-se com a prática do cuidado e, em que medida essa noção elevada filosoficamente pode contribuir para a Excelência humana.

Sócrates aparece nos diálogos de Platão sempre como aquele que recomendara a prática do cuidado, ou pelo menos, incitando a ela quando fala da Excelência, sendo esta a finalidade última da noção de cuidado. Ora, o cuidado a que ele incita aos jovens, é o cuidado da alma, é este o objeto do cuidado, é da alma que devemos cuidar, é sobre ela que o homem deve debruçar-se para poder enfim alcançar a excelência. O cuidado de si, ou mais especificamente, o cuidado da alma, pode ser interpretada como a grande mensagem trazida por Sócrates e testemunhada pelos diálogos Platônicos, este cuidado terá, como veremos, uma dimensão extremamente voltada para política, não podendo separar-se o individual e o coletivo neste primeiro momento, ou seja, o cuidado da alma possibilitará ao homem viver bem em meio aos outros homens, a governar e a ser governado, e a alcançar a excelência na pólis. Se o homem grego prezava pelo cuidado de si como uma maneira de vida traduzida em todos os atos, a lição de Sócrates é dar a esta maneira de viver uma finalidade última e mais nobre que é o cuidado da alma, como elemento mais nobre a ser cuidado pelo homem.

Na maioria dos diálogos platônicos em que o cuidado aparece como tema recorrente vemos Sócrates como o mestre do cuidar: é ele que incita cidadãos em geral e de maneira particular o próprio filósofo a cuidar de si. Aparece ainda o cuidado da cidade, e sobre ele nos diz-nos Hadot (2008), que há em Sócrates um aspecto missionário e popular, neste sentido, entendemos que se abre a possibilidade do cuidado de si ser, um cuidado dos outros e um conseqüente cuidado de um organismo bem maior que é a cidade.

O exame da própria vida e a preocupação com a relação agir-falar, exprime a preocupação da moral socrática em demonstrar o papel da racionalidade da alma. Esta será a instância final do cuidado que veremos ao analisar como o cuidado de si aparece na obra platônica, em síntese, a vida filosoficamente examinada encontra um caminho possível pelo cuidado de si, que incitara ao homem rever seus próprios valores, sua

maneira de agir cotidiana e, longe de afastar-se da cidade, deve nela proporcionar com os outros homens, que também busquem cuidar de si, aquilo que a *República* aparecerá definido como a harmonia da cidade, a justiça. Vejamos estes diálogos:

3.1. A *Apologia*: O mandamento Socrático levado às últimas consequências

Na *Apologia*⁵, na narração da defesa proferida por Sócrates ante a sua condenação, vemos um relato sobre a personificação do cuidado de si na figura de Sócrates. Cuidar de si é o mandamento de Sócrates e ele o faz como objeto indispensável para a vida. A preocupação com a riqueza deve ser afastada do homem mas busca-se a virtude a partir de uma atenção consigo mesmo. Primeiramente, é bom situar que a defesa de Sócrates dá-se por ser acusado de corromper a sociedade, sobretudo a juventude a partir do mandamento do cuidado. (*Apol.* 25c)

Homens de Atenas, contaís com meu respeito e minha amizade, mas acatarei ao deus, de preferéncia a vós, e por quanto durar minha existência e for eu capaz de prosseguir, jamais renunciarei à filosofia e cessarei de vos exortar, e de meu modo costumeiro com qualquer um de vós que venha a topar no meu caminho salientar: “homem excelente, sendo como és, um cidadão de atenas, a maior das cidades-estado e a mais notória por sua sabedoria e poder, não te sentes envergonhado por te preocupares com a aquisição de riqueza, reputação e honras, enquanto não te importas e nem te atentas para a sabedoria, a verdade e o aperfeiçoamento de tua alma?.” E então se qualquer um de vós contestar o teor de minhas palavras, e afirmar que realmente se importa, não permitirei que vá embora, dispondo-me sim a interrogá-lo, examiná-lo e submetê-lo a testes...e se apurar que não é detentor da virtude, a despeito de afirmar que o é, o censurarei por desprezar coisas de máximas importância, enquanto se importa com coisas secundárias. Assim agirei com todo aquele que encontrar, jovem e velho, estrangeiro e concidadão, porém mais especificamente com os concidadãos, porquanto sois ligados mais estreitamente a mim. Certificai-vos de que assim o deus me ordena a fazer e creio não haver nenhum outro benefício concedido a esta cidade do que o serviço que presto ao deus. Pois tudo que faço em minhas andanças é vos instar, jovens e velhos entre vós, a não zelardes por vossos corpos ou vossas riquezas mais do que pela perfeição possível de vossas almas; e vos digo que a riqueza não gera a virtude, mas esta gera a riqueza e todos os demais bens aos seres humanos, tanto os benefícios privados quanto os públicos. (*Apol.* 29d – 30b)

⁵ Para nossa análise a principal tradução fora: PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém. Universidade Federal do Pará. 2011.

A *Apologia* nos revela o cuidado como o ensinamento socrático que mais caracteriza o personagem: Sócrates é aquele que se preocupa consigo e preocupa-se com os outros, e diante disto devota toda a sua vida a exortar os homens a cuidarem de si porque ele acredita que este é o caminho para o homem cidadão e para a cidade alcançar a virtude. Portanto, Sócrates ataca o cultivo dos bens exteriores em detrimento da virtude. As práticas de si visam a excelência, uma transformação na vida daqueles que vivem de qualquer maneira sem preocupar-se com a ela, mas estão ligados apenas aos bens materiais e exteriores, como a riqueza, a beleza corporal e o poder. Veja-se que Platão nos sugere que Sócrates levara o cuidado de si até as últimas consequências, consequências de morte, sem dar nenhuma justificativa para isto, mas apenas, como tarefa confiada pelo deus e maneira única de dar sentido à própria vida (*Apol.*38 a).

Diante da morte de Sócrates vemos o testemunho de que o cuidado carece de um outro, e quem é esse outro senão o mestre. É o mestre que vai cuidar do cuidado que o outro vai ter de si, neste sentido, o diálogo abre o debate para a ideia de que o cuidado de si, longe de ser um individualismo, é uma atitude de si para o outro, e neste sentido, reforça-se a necessidade do outro para que haja então o cuidado. Ao mesmo tempo, reforça-se com a leitura da *Apologia* que o tema do cuidado é um tema socrático e que é próprio da personagem incitar em suas oportunidades que os homens pratiquem o cuidado de si. Na apologia Sócrates dá testemunho de toda sua atividade filosófica em recomendar aos jovens uma vida filosoficamente examinada, ou seja, uma vida em consonância com o cuidado de si; aqui o cuidado aparece como condição para os governantes e, de fato, o tema tem lugar específico e fundamental quando se trata de governar os outros, cuidar dos outros parece uma tarefa bem maior que cuidar de si mesmo apenas, e nisto está a lição do diálogo, ainda que não pertença a Platão: deve-se começar o cuidado por si mesmo, para poder cuidar dos outros.

3.2. O Alcibiades Primeiro: o cuidado de si como cuidado dos outros⁶

O cuidado de si na Filosofia de Platão é comumente estudado a partir do diálogo *Alcibiades primeiro*⁷, onde, de fato, o tema do cuidado aparece de maneira clara,

⁶ Para nossa análise a principal tradução fora: PLATÃO. **O primeiro Alcibiades**. In. Fedro, Cartas, o primeiro Alcibiades. Trad de Carlos Alberto Nunes. Belém UFPA, 2007.

⁷ É nesta obra que Foucault constrói essencialmente sua leitura da noção de cuidado na antiguidade, mas especificamente, ele constrói o curso no collége de France, fazendo leitura deste diálogo e relacionando-os aos processos de subjetivação, num contexto de educação e espiritualidade.

como tema central, e o cuidado é estabelecido como necessário como condição para governo da cidade, ou seja, como tema político, mas sem desprezar o cuidado de si daquele que governa, que deve cuidar da própria alma, antes da pretensão de cuidar dos outros (*Alc.*134e). Essencialmente, o cuidado de si é o tema da obra e quanto a isso, observa J. Paviani que:

o cuidado de si é examinado no Alcibíades Primeiro, na perspectiva da formação social e política do cidadão. Ele refere-se ao indivíduo (e aos outros) e também ao cuidado da cidade. (...) A *techne* terapêutica socrática tem como objetivo a natureza humana, isto é, a alma, a partir do cuidado que exige o conhecer-se a si mesmo. A meta é a vida feliz do ser humano e do cidadão. (PAVIANI, 2010, p. 38)

O diálogo estabelecido entre Sócrates e Alcibíades é voltado para uma questão política, onde a preocupação do jovem é de governar a cidade, governar aos outros, e Sócrates lhe impõe a tarefa de cuidar de si: Esforça-te para te tornares cada vez mais belo. (*Alc.* 131 d)

O que se deve cuidar? Qual o objeto do cuidado? A resposta é clara, deve-se cuidar da alma, essa é a noção preliminar que orienta o governo de si e possibilita o governo dos outros, possibilita então a política. Esta é a dimensão do cuidado tratada no diálogo: como governar os outros senão pela anterior e constante prática do cuidado de si mesmo.

3.3. A *República* e a dimensão pedagógica do cuidado.⁸

Aqui importa destacar que, visto em relação à tripartição da alma cabe a cada parte da alma um cuidado específico, sendo a ideia de justiça enquanto virtude de todo cidadão e não apenas de uma classe específica, o cuidado enquanto fruto de todos os outros cuidados que se manifesta como uma espécie de moderação. Vejamos como isso se desenvolve, e, aqui utilizaremos como exemplo a educação dos guardiões e a forma que lhes é recomendado o cuidar de si.

Na *República*, Platão defende que o filósofo é quem deve governar. Mas por quê? A resposta é bem simples: Porque ele tem uma vida filosoficamente examinada, porque sua parte racional ordena às demais a si. Ademais, porque o Filósofo da *República*

⁸ PLATÃO. *A República: Ou sobre a justiça, diálogo político*. Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

cumpra aquilo que deve ser a condição daquele que pretende governar aos outros: Ele governa a si mesmo. Mas e o que dizer em relação às demais classes de cidadãos? Ora, o cuidado de si aparece de maneira discreta, mas bem prática na *República*, sob a ótica de uma dimensão pedagógica, mais especificamente em relação à educação da alma, onde a educação de cada classe de cidadão proporcionará ao homem e à cidade a Virtude da Justiça. O cuidado de si aparece como uma espécie de moderação, dever da educação em proporcionar ao homem a plena harmonia entre as partes de sua alma, estendendo-se à cidade a harmonia e a consequente justiça.

A *Soprosyne* (σωφροσύνη) aparece como uma virtude que tem uma atenção especial pelo autor: no contexto da tripartição da alma e da analogia à cidade, a moderação ou temperança, a virtude que deve estar não em uma parte específica da alma mas em toda a cidade. Toda educação da *República* tem a intenção de proporcionar uma cidade justa na qual cada classe de cidadão pratique sua virtude específica, mas que seja também moderado e o ponto de chegada dessa conclusão é que “assim como só a razão pode governar o homem, só o filósofo é capaz de orientar os destinos da cidade.” (DOS SANTOS, 2008. P.89) Vemos aí como o conceito de moderação aparece como um domínio de si, num contexto pedagógico de formação de cada classe de cidadão e da cidade ideal. De maneira geral, Platão combate a questão da submissão do homem a toda sorte de prazeres e

descreve de um modo trágico a existência daqueles que pautam sua vida segundo o imperativo do prazer: vivem errantes, são incapazes de ultrapassar o limite do prazer e elevar-se até o verdadeiro ser, nem podem provar o que seja um prazer sólido e puro. Engordam e acasalam-se, semelhante aos animais, vivem pela cupidez dos sentidos, dilaceram-se e batem uns nos outros, matando-se por causa do seu apetite insaciável. Passam a vida em prazeres misturados com sofrimentos, são fantasmas do prazer verdadeiro. São insaciáveis, porquanto não enchem de alimentos consistentes a parte real e estanque de si mesmos. (TEIXEIRA, 2006. p.30)

A moderação é uma espécie de domínio de si e estes termos estão ligados diretamente às práticas prescritas pelo ideal grego do cuidado: A moderação irá gerar na alma humana uma harmonia diante dos prazeres e do desejo, o que representa na linguagem de Platão o domínio da parte superior da alma sobre as demais:

Mas, aparentemente, o objetivo dessas expressões é tentar indicar que há na alma dessa mesma pessoa uma parte melhor e uma pior, e que toda vez que a parte naturalmente melhor está no controle da pior isto é expresso declarando-se que a pessoa é autocontrolada ou tem domínio

de si mesma. De qualquer modo, a expressão domínio de si mesmo ou autocontrole é um termo de louvor. Mas quando, ao contrário, a parte melhor (que é menor) é dominada pela pior (que é a maior), devido a uma má criação ou más companhias, isto é designado como descontrole ou licenciosidade e constitui uma censura. (*Rep.431 a*)

Na educação proposta pela *República* a harmonia na alma representa a finalidade da educação do homem, a qual pretende que ele seja justo e conseqüentemente a cidade também o seja, e desta forma, que cada um ocupe-se com o que lhe foi destinado pela natureza. “Para Platão, a moderação é essencial para o desenvolvimento da sabedoria e aperfeiçoamento da alma. A alma sem cultura e sem graça senão tende para a falta de comedimento. A verdade é aparentada com o comedimento e não com a falta dele.” (TEIXEIRA, 2006. P.39)

É bom lembrar que aqui não pretendemos demonstrar a estrutura da educação platônica descrita na *República*, porém gostaríamos de exemplificar a questão a partir da educação dos guerreiros, voltada para o desenvolvimento da virtude da coragem e demonstrar como a noção de cuidado aparece como imperativo de todos os homens, visando o bem da pólis e atividade política. A virtude específica para essa classe de cidadãos é bem definida no livro IV da *República*: “esse poder de preservar diante de tudo a crença correta e inculcada pela lei sobre o que deve ser temido e o que não deve é o que chamo de coragem.” (*Rep.430b*) Para isso a formação dos futuros guardiões cultivava também a opinião (*δόξα*) do jovem, para que fosse reta, incluindo a educação da música, da poesia, das fábulas e da ginástica. Sócrates deixa manifesto que a Paidéia tem como objetivo a formação de homens livres que enquanto tais não precisam de medos infundados, mas que eles devem temer a escravidão sob todas as suas formas.⁹ Aqui interessa demonstrar que nesse contexto surge a necessidade de formar um guardião moderado em suas ações e que saiba cuidar de si. O autocontrole é uma expressão dessa moderação e aparece como tarefa a ser cultivada no futuro guardião que não deveria temer nada, nem a morte. (*Rep.390c*) mas afastar-se de todas as ilusões até mesmo as do dinheiro e dos presentes, (*Rep.390d*) enfim, de tudo fosse desmedido e exagerado. O que se deve cuidar na perspectiva da *República*? Sem dúvida, a alma, porém não se prescinde do corpo, e este aparece como objeto da educação, da Paideia, o cuidado com o gosto musical, com a poesia, com o corpo pela ginástica, são elementos que atestam que a

⁹ Sobre a questão da liberdade na República. Cf ARAÚJO JÚNIOR. Anastácio. Borges de. “Os sentidos da Eleuthería na República de Platão”. Archai n. 9, jul-dez 2012, pp. 27-36.

República sugere e reflete aquela preocupação do grego com a maneira pela qual o homem relaciona-se com as coisas ao seu redor, bem como a medida de tudo isso.

Não há como pensar a *República* separando sua proposta pedagógica de cuidado. Nela, o cuidado do homem, individual, prepara-o para viver na pólis através da moderação ou temperança, que será a virtude que deverá estar em toda a cidade, em cada classe de cidadãos e não apenas em uma específica.

3.4. As Leis e o cuidado dos outros pelo cuidado de si¹⁰

As *Leis*,¹¹ enquanto um diálogo da maturidade de Platão apresenta a noção de cuidado voltado para muitas direções e destacamos aqui a dimensão política, descrita na obra e que retoma a analogia da alma à cidade conforme elaborado na *República*. Neste diálogo a lei é concebida como essencialmente divina (OLIVEIRA, R.R. 2007, p.337.), e a política aparece como uma arte:

Isso, por conseguinte, quer dizer, a descoberta das naturezas e disposições das almas humanas - se revelará como uma das coisas mais úteis para a arte cuja incumbência é delas tratar. E esta arte é (como presumo que o diríamos) a política, não é mesmo? (*Leg.* 650b)

Esta arte é definida nas *Leis* como a “arte de cuidar da alma” sendo este o critério que qualifica o homem para governar os outros homens. Veja-se que a obra versa sobre como governar, mas também como ser governado. O governo de si é fruto da noção de cuidado. O tema do trabalho da alma é uma prática que revela o cuidado e seu direcionamento para a relação com os outros através da política. Isto nos mostra que, a noção de cuidado de si realmente difere-se de um individualismo, de um egoísmo mas refere-se a uma atitude para o outro, assim como na política. O que se deve cuidar, a partir da perspectiva das *Leis* é a alma.¹² E se é contestada a autenticidade do *Alcibiades primeiro*, parece que as *Leis* é uma oportunidade para revermos a dimensão política do cuidado longe dos problemas hermenêuticos.

¹⁰ Sobre o estudo das Leis, importa destacar o trabalho de OLIVEIRA, R. R. **Demiurgia Política: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão**. São Paulo, Edições Loyola, 2011.

¹¹ Para nossa pesquisa utilizamos a seguinte tradução: PLATÃO. **Leis**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém. Universidade Federal do Pará, 1980.

¹² Como dissemos anteriormente, este é o tema central do *Alcibiades primeiro*. Aqui faremos apenas essa referência vista a problemática da autoria da obra. Porém destacamos aqui o mandamento de Sócrates a Alcibiades mostra obra que é de cuidar de sua própria alma como tarefa que precede o governo dos outros (132b). A felicidade da alma dependerá da virtude dos homens, (134b) e portanto, quem não conhecer as coisas a seu respeito, não poderá conhecer também as coisas a respeito dos outros (133e).

A noção de cuidar aqui aparecerá envolvendo o papel do legislador, daquele que comanda a cidade e os cidadãos. O filósofo, nas *Leis*, torna-se o legislador e a educação entrelaça-se com a política, não sendo mais a educação de cada classe de cidadãos, mas a educação de todos pelo imperativo de cuidar da alma e saber lidar, pela educação, com tudo aquilo que possa causar-lhe mau. Trata-se de alcançar uma totalidade da virtude. (*Leg.* 630 e) Não se trata de afastar o homem de seus desejos e sim de educá-lo para lidar com eles. É o filósofo que cuida do cuidado que os outros deverão ter de si. O cuidado aparece tematizado como o cuidado pelo outro a partir da educação e da Lei. Não vemos no diálogo uma exortação socrática à revisão da própria vida, a um conhecimento de si, vemos na verdade, a construção de um processo educativo onde, pela ação do legislador, o homem alcançaria a excelência. Vejamos as palavras do diálogo que sugerem a proposta educativa das *Leis*.

A educação a que nos referimos é o treinamento desde a infância na virtude, o que torna o indivíduo entusiasticamente desejoso de se converter num cidadão perfeito, o qual possui uma compreensão tanto de governar como a de ser governado com justiça. Esta é a forma específica da formação, à qual, suponho, nossa discussão em pauta restringiria ao termo educação, enquanto seria vulgar, servil e inteiramente indigno de chamar de educação uma formação que visa somente à aquisição do dinheiro, do vigor físico ou mesmo alguma habilidade mental destituída de sabedoria e justiça. (*Leg.* 644 a-b)

O filósofo assume o papel de cuidar, pela educação. A noção de cuidar é implícita, é necessário compreender que governar a cidade não tem um outro caminho senão governar seus cidadãos e educá-los desde a mais tenra infância, voltando tudo para uma essência divina, daí o ideal de que na *República* aparece como ideia de Bem e nas *Leis* aparece como sendo Deus a meta para onde tudo deve direcionar-se (*Leg.* 716 c 717 a). Quanto a questão, Jaeger afirma que

O filósofo torna-se, por meio da legislação, o demiurgo do cosmos da comunidade humana, que deve ser integrado dentro daquele cosmos mais vasto; e o império de Deus realiza-se pela aplicação consciente que o homem, ser racional, faz do logos divino. (JAEGER, 2011. p. 1343)

Obviamente, o cuidado surge nesta perspectiva que demonstramos, como um cuidado pelo outro, sem desprezar a noção de cuidar de si mesmo: O legislador, filósofo, na intenção de governar, de legislar eficazmente e com justiça, busca assemelhar-se do divino, e nisto consiste o seu específico cuidado consigo mesmo. Veja-se que ele sugere que só um Deus poderia possuir um conhecimento político competente e concebe o

processo político em uma continuidade, ou seja, os sucessores poderão corrigir possíveis erros de seus antecessores, por isso a legislação é comparada por ele à uma obra de arte (*Leg. 769c*). O parâmetro do cuidado é o cuidado com a cidade. A política consistirá, portanto, em cuidar dos outros, pelo processo educativo e pelas leis (*nómoi*), sendo papel do legislador incumbir nos outros homens alguma sabedoria (*Leg. 687d*), visando formar o éthos dos homens e conduzi-los à uma virtude. Esta virtude, meta do projeto político das *Leis* tem relação com a racionalidade e pode ser exemplificada com a passagem que segue:

Ò estrangeiro, não é por acaso que as leis dos cretenses gozam de excelentíssima reputação entre todos os helenos; são leis justas porquanto produzem o bem-estar daqueles que a utilizam proporcionando todas as coisas que são boas. Ora, os bens são de duas espécies, a saber, humanos e divinos; os bens humanos dependem dos divinos e aquele que recebe o maior bem adquire igualmente o menor, caso contrário é privado de ambos. Entre os bens menores, a saúde vem em primeiro lugar, a beleza em segundo, o vigor em terceiro, necessário à corrida e a todos os demais exercícios corporais; segue-se o quarto bem, a riqueza, não a riqueza cega, mas aquela de visão aguda, que tem a sabedoria por companheira. A sabedoria, a propósito, ocupa o primeiro lugar entre os bens que são divinos, vindo a racional moderação da alma em segundo lugar; da união destas duas com a coragem nasce a justiça, ou seja, o terceiro bem divino, seguido pelo quarto, que é a coragem (*Leg. 631 b-d*)

Veja-se que a meta (*skopós*) da legislação não é algo vazio, tem uma finalidade, a virtude, e como dissemos, relaciona-se com a racionalidade contribuindo para o bem, individualmente, do cidadão e, coletivamente, da pólis. A educação é o caminho proposto para aquisição da virtude pelo homem da pólis, desde a mais tenra infância:

Entendo assim por educação a primeira aquisição que a criança faz da virtude. Quando o prazer, o amor, a dor e o ódio nascem com justeza nas almas antes do despertar da razão, e uma vez a razão desperta, os sentimentos se harmonizam com ela no reconhecimento de que foram bem treinados pelas práticas adequadas correspondentes, essa harmonização, vista como um todo, constitui a virtude. (*Leg. 653b*)

4 Conclusão

Podemos concluir que as práticas dos homens no momento pré-filosófico demonstram o cuidado de si nas mais diversas situações vividas, sobretudo, pelo

relacionamento com os deuses da mitologia, aos quais se atribuía o destino e governo do universo, bem como o fim último do homem.

No processo de evolução do conceito encontramos em Sócrates encontramos o ápice da noção filosófica do cuidado direcionando o dever do cuidar de si mesmo para a alma do homem pela busca da virtude. Esse ápice chega até nós pela filosofia de Platão, nela encontramos o ideal e a proposta de vida refletida e submetida à razão que caracteriza a prática do cuidado de si tão pregada por Sócrates e ora testemunhado pelos diálogos de Platão. Os diálogos de Platão são marcados pela noção do cuidado implícita nos ideais e nas formas propostas de educação para o homem. O pensamento de Platão é situado numa época em que esse cuidar era um elemento primordial na vida do homem. Ademais, ele testemunha em seus escritos a sua época e a época do mestre, Sócrates, a quem devemos o fato de elevar o cuidado a um status filosófico e torná-lo objeto de reflexão para a vida e para a felicidade do homem.

O estudo das práticas de cuidado na antiguidade nos leva a concluir toda a importância da educação na antiguidade, a busca pela virtude e pela vida feliz através da vivência do cuidado de si mesmo e reflexão sobre as próprias ações e suas consequências: No sentido filosófico, a predominância da razão frente aos desejos inferiores do homem era o objetivo das práticas de cuidado que, coletivamente representavam uma ação política onde todos eram beneficiados por esse elemento educativo de si mesmo, e no fundo, da coletividade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO JÚNIOR, Anastácio Borges de. “*Os sentidos da Eleuthería na República de Platão*”. Archai n. 9, jul-dez 2012, pp. 27-36.

DELEUZE, G. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

DOS SANTOS, José trindade. *Para ler Platão: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. São Paulo: Loyola, 2008.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Nuchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 3 - o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

GAZOLLA, Raquel. *A tirania na República – o outro em si mesmo*. Rev. Filosofia Univ. Costa Rica, XLVI (117/118), 87-93, Enero-Agosto 2008 p. 91

GOERGEN, Pedro De. *Homero e Hesíodo ou das origens da filosofia e da educação*. Pro-posições, v. 17, n. 3 (51) - set./des. 2006. P. 185-186

HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2008.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. 3ª edição. São Paulo: Loyola, 1996.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril, 1978.

_____. *Iliada*. Tradução de Manuel Odorico Mendes. São Paulo: Abril, 2009.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. 5ª edição. São Paulo: Martins fontes, 2011.

TEIXEIRA, Evilásio F. Borges. *A educação da alma segundo Platão*. 4ª edição. São Paulo: Paulus, 2006.

PAVIANI, Jaime. *Platão, a educação e o cuidado de si a recepção de Foucault* São Paulo: Hypnos, número 24, 1º semestre 2010.

PLATÃO. *A República: Ou sobre a justiça, diálogo político*. Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Apologia de Sócrates*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2011.

_____. *Leis*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém. Universidade Federal do Pará. 1980.

_____. *O primeiro Alcibiades*. In. Fedro, Cartas, o primeiro Alcibiades. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém UFPA, 2007.

DO AMOR PLATÔNICO AO *CRUSH*: A FILOSOFIA ENTRE ADOLESCENTES – TÓPICOS DE ENSINO DE FILOSOFIA

Gabriel R. Rocha¹

RESUMO: O artigo demonstra a relação de equivalência possível entre o amor platônico e o significado da gíria *crush* usualmente muito utilizada entre os adolescentes. Não obstante, a equivalência demonstrou-se falsa, pois que o objeto do amor platônico, consoante ao entendimento apresentado ao *Banquete*, de Platão, difere do objeto de desejo expresso no signo *crush*. No entanto, apesar de diferir quanto ao fim, o *crush* é passível de ser compreendido como etapa inicial, no processo ascendente em relação ao amor verdadeiro. Pondera-se sobre o *crush* em sua correlação ao contexto sociocultural contemporâneo, neste fim, utiliza-se de autores como Pierre Lévy, Ernest Cassirer, Zygmunt Bauman e Alasdair MacIntyre, juxtapondo-se, sempre que possível e necessário, a aspectos determinantes da filosofia platônica em correspondência ao tema proposto. Além de contar com uma breve introdução e considerações finais, optou-se por uma seção única, em contribuição ao estudo qualitativo do tema. Ademais, o estudo reafirma a utilidade da filosofia como constituída de saber fortemente contributivo ao pensar rigoroso, crítico e plural sobre as diferentes expressões que caracterizam o modo de ser contemporâneo, particularmente, em relação ao modo de ser do jovem adolescente imerso em um mundo cada vez mais multicultural, global e inter-relacionado em rede.

Palavras-chave: Amor platônico; Beleza; Crush; Desejo; Eros.

ABSTRACT: The article demonstrates the possible equivalence relationship between platonic love and the meaning of the commonly used slang *crush* among teenagers. Nonetheless, the equivalence proved to be false, since the object of Platonic Love, according to the understanding presented of Plato's *Symposium*, differs from the object of desire expressed in the mark *crush*. However, despite differing in the end, the *crush* is likely to be understood as the initial step in the ascending process in relation to true love. It is based on crush in its correlation with the contemporary social and cultural context, in this end, it uses authors like Pierre Lévy, Ernst Cassirer, Zygmunt Bauman and Alasdair MacIntyre, juxtaposing, whenever possible and necessary, to determinant aspects of the Platonic philosophy in correspondence to the proposed theme. In addition to having a brief introduction and final considerations, a single section was chosen, contributing to the qualitative study of the theme. In addition, the study reaffirms the usefulness of philosophy as consisting of highly contributory knowledge in rigorous, critical and plural thinking about the different expressions that characterize the contemporary way of being, particularly in relation to the way of being of the young adolescent immersed in a world increasingly multicultural, global and interrelated within a network.

Key-words: Platonic love; Beauty; Crush; Desire; Eros.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Professor de Filosofia na educação básica; email: gabiphilo78@gmail.com

Introdução

Entre muitos aspectos comuns que caracterizam a adolescência², a utilização de gírias compõe o que poder-se-ia chamar de “modo de ser adolescente”. Este uso particular da linguagem, entre os jovens adolescentes, não se restringe a determinados locais de livre convivência, mas perpassa também o meio educacional, ou seja, o espaço de relação e formação que é a escola. Da mesma forma em que também se encontra manifestadamente presente no mundo virtual ou ciberespaço³.

Evidente que nenhum professor estimula o uso de gírias em sala de aula, espaço em que, prioritariamente, deve-se aprender e fazer uso de certas regras quanto à utilização e compreensão da linguagem, seja esta, mítica ou religiosa, estética ou científica, histórica ou geográfica expressadas na oralidade ou na simbologia, no desenho ou na cartografia, e claro, na escrita. Entrementes, as gírias expõem particularidades não somente restritas a simples expressões verbais, embora sejam estas o meio de sua manifestação, mas expõem, sobretudo, caracteres comportamentais e éticos, culturais, estéticos e sociais, específicos à determinada geração⁴.

Resulta assim, que se torna possível a identificação de caráter geracional, mediante à observação cautelosa quanto ao uso de determinadas gírias, quando aquele que à expressa, revela, mesmo sem intencionalidade, a qual geração se vincula, i. é., há qual geração pertencia quando do período de sua juventude.

Evidencia-se no interior desta perspectiva que existem gírias mais universalizáveis do que outras, em que seu uso, claramente ultrapassam aspectos mais restritivos a grupos determinados. Por exemplo, há gírias que servem para identificar certo grupo social ou às chamadas “tribos urbanas”, como as usadas entre os skatistas e os punks, mas a outras que nitidamente identificam todo um conjunto sociocultural e mesmo histórico de uma determinada geração, sobressaindo-se de maneira mais

² No Brasil, o Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei Federal nº 8 069, de 13 de julho de 1990), em seu artigo 2º, assere o seguinte: “Considera-se criança, para os efeitos da Lei, a pessoa até doze anos de idade incompletos, e adolescente aquela entre doze e dezoito anos de idade”.

³ LÉVY, P. *Cibercultura*, p. 157, o “ciberespaço é o espaço das comunicações por redes de computação”.

⁴ Este amplo aspecto que revela a abrangência de uma gíria, expõe o desejo de socialização, inerente a qualquer ser humano. Conforme assere ROCHER, Guy. *Introducción a la sociología general*, p. 23: “A socialização é o processo por meio do qual a pessoa aprende e interioriza, no transcurso de sua vida, os elementos socioculturais de seu meio ambiente, integra-os na estrutura de sua personalidade, sob a influência da experiência e de agentes sociais significativos, e se adapta assim ao entorno social em cujo seio deve viver.”

abrangente. Este parece ser o caso da gíria aqui escolhida para análise e reflexão filosófica, o “*crush*”.

Não causa estranheza que em um mundo cada vez mais globalizado e em rede, o que é tido como local rapidamente ultrapassa a sua origem geográfica ou histórico-cultural e, assim, estenda-se ao globo. Se esta velocidade de inter-relação e interdependência existe entre economias nacionais, organizações, países e suas instituições, ainda mais velozmente se identifica esta ausência de zonas limítrofes ao que refere ao mundo jovem adolescente.

Em consequência, livros tornados “*Best-sellers*”, filmes “*Blockbusters*”, séries televisivas, canais por assinatura, vestuário, acessórios, alimentação, “*blogs*”, sites de busca e pesquisa, redes sociais, “*games*”, entre outros, identificam o comum modo de ser característico deste período existencial em nossa contemporaneidade mundial.

Por conseguinte, o objetivo primordial proposto deste artigo, dá-se no esforço compreensivo de a partir de uma gíria, atualmente utilizada e disseminada entre a juventude adolescente, o “*crush*”, promover o exercício reflexivo sobre certos aspectos da filosofia platônica, bem como, ponderar sobre a possibilidade - em verdade considerada como sempre necessária - da interferência filosófica no espaço comum de comunicação e convivência que se caracteriza a sala de aula.

Neste intuito, escolhe-se um termo que ultrapassou o discurso puramente acadêmico, o de “amor platônico” e sua possível relação de equivalência ou não, entre esta expressão, e a gíria “*crush*”. Assim, resulta que o tema proposto sugere aproximar o discurso produzido no texto filosófico, neste caso, o texto dialógico de Platão, sobretudo, o diálogo *Banquete*, e a expressão “*crush*”, atualmente usual entre os jovens adolescentes, em clara referência, no dizer deles mesmos, ao objeto de seus desejos.

Crush e amor platônico

Como anteriormente mencionado “*crush*” é uma gíria. Mas ao que se refere? E neste sentido, porque se revela plausível propor pensa-la filosoficamente justapondo-a ao chamado “amor platônico”?

Antes de esclarecer-se os questionamentos referidos acima, é necessário adicionar à compreensão proposta a seguinte contribuição de Ernst Cassirer sobre o conceito de símbolo. Observa-se o seguinte:

[...] O sinal é uma parte do mundo físico do ser; *o símbolo é uma parte do mundo humano do sentido*. Os sinais são ‘operadores’; os símbolos são ‘designadores’ [...] Um símbolo não é apenas universal, porém extremamente variável. Posso expressar o mesmo significado em vários idiomas; e até mesmo dentro dos limites de uma única língua o mesmo pensamento ou ideia pode ser expresso em termos muito diferentes. [...] Um símbolo genuíno não se caracteriza pela uniformidade, mas pela versatilidade. Não é rígido nem inflexível, é móvel⁵.

Consoante a referendada citação, compreende-se o símbolo como elemento que designa a realidade, embora não seja a realidade, porém, oferta-lhe sentido. A gíria, portanto, é um símbolo e não somente um sinal ou uma pantomima, porque nela se manifesta, via linguagem, todo o imagético característico de um signo⁶. A gíria, portanto, o “*crush*”, expressa uma mediação simbólica entre o real e o ideal, sendo dotada de significado e propiciadora de entendimento intersubjetivo.

Termo de origem inglesa, não há tradução de “*crush*”, enquanto gíria⁷, pois, “*crush*” é “*crush*”, e assim expressa uma cultura linguística comum entre os adolescentes, qual seja, a manifestação do desejo amoroso a pessoas próximas ou não fisicamente, mas que sempre correspondam, ou ao menos venham a corresponder, ao imagético erotizante juvenil.

Resulta do precedente que quando o (a) jovem adolescente afirma: “Ele ou ela é meu *crush*”, significa não somente e, necessariamente, uma relação direta e pessoal, porém uma relação de desejo idealizado, em cuja principal força motriz parece constituir-se na beleza física.

Em consequência, tem-se duas possibilidades de equivalência ao “amor platônico⁸”: a primeira é quanto a *idealização do objeto de desejo*, a segunda dá-se na

⁵ CASSIRER, E. *Antropologia Filosófica – ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. p.67.

⁶ A tese principal de Cassirer é que toda relação do homem com o mundo é mediada por um sistema de signos. Esses sistemas podem ser linguísticos, artísticos, matemáticos, etc., antes do homem ser racional, ou político, ou *faber*, ele é *symbolicum*.

⁷ Diz-se “enquanto gíria”, porquanto a palavra *crush* significa literalmente “esmagar”, “moer”, mas, também traz consigo este significado de “paixão passageira e ou idealizada”, por exemplo, a expressão “*She has a crush for you*” (“ela tem uma quedinha por você”). Assim, ao se analisar a gíria, esta, enquanto gíria e expressão verbal entre os adolescentes, não recebe tradução, embora, todos saibam o seu significado quando transliterado à língua portuguesa.

⁸ Conforme o *Dicionário Oxford de Filosofia*, p. 148, verbete Ficino, Marsílio (1433-99), diz-se deste, “que seus comentários ao *Banquete* de Platão são a fonte da expressão corrente “amor platônico”, com o sentido de um amor que não procura expressão sexual, contentando-se antes unicamente com a apreciação das formas que o ser amado exemplifica”. Marsílio Ficino foi o principal representante do platonismo e neoplatonismo renascentista, fundador e diretor da Academia de Florença, é sua a numeração mundialmente conhecida que serve para a organização, catalogação e citação dos diálogos de Platão. “Em 1484 foi publicada sua tradução integral dos diálogos de Platão”. Id. *ibid.*, p. 148.

relação entre desejo e beleza, i. é., o *desejo pelo belo*. Todavia, antes da necessária continuidade investigativa desta equivalência possível, torna-se válido acrescentar o que se segue.

Quando na década de 1990 surgira entre os adolescentes o uso da gíria “ficar”, esta trazia como significado simbólico, o fato de realmente ter beijado alguém, por exemplo, “fiquei” com “ela” ou com “ele” em uma festa. Assim o “ficar” não equivaleria a namoro, i. é., um compromisso fixo com outra pessoa, “ficar” era somente “ficar”, mesmo que houvesse a possibilidade do “ficar” se efetivar em namoro ou em algum compromisso monogâmico.

Da mesma forma, o “*crush*” não é necessariamente “ficar”, e muito menos namorar, mas, sobretudo, manifesta-se como ato de desejo ou de se encontrar enamorado por alguém que, pode ou não, ser de relação fisicamente aproximada.

Chega-se assim a primeira possível conclusão: o “*crush*” pode corresponder a “amor platônico” *se e somente se* pensado conforme o senso comum, em sua manifestação de desejo amoroso idealizado, mas não realizável. Portanto, não expressando equivalência com a proposta filosófica de Platão quanto ao amor. Pois, como será demonstrado, o amor idealizado em Platão é realizável, constituindo-se no amor pelo “Belo em si”, sempre correlato ao amor pelo Bem, logo ele não é idealizado, mas plenamente atingível na contemplação.

Nestes termos o “*crush*” não é passível de satisfazer tamanha exigência platônica, entretanto, ainda assim pode-se considerar o “*crush*” como equivalente da primeira manifestação pelo desejo do belo, uma primeira etapa quanto a real beleza e o verdadeiro amor, que não é e não pode ser em Platão somente amor pelos belos corpos⁹. Adentra-se, pois, ao tema da educação¹⁰ do desejo, de valor inestimável à Platão.

Se somente se deseja com o corpo (*sôma*), não é possível àquele que assim procede, desvincular-se de “prazeres menores”. Entretanto, estes prazeres menores não são isentos de intensidade, ao contrário, por serem intensos e passíveis de causarem desregramento interno aos indivíduos que, justamente, a estes prazeres há submissão,

⁹ Argumento que segue a lógica dos enunciados correspondente ao diálogo *Banquete*, contudo, também correlato ao diálogo *Fedro*. O tema será desenvolvido mais adiante.

¹⁰ Educação não tem sentido de instrumentalização técnica, mas, sobretudo, condiz com a educação moral da *psyché*, educar para a formação e desenvolvimento das virtudes ou excelências (*aretai*) morais. Consultar diálogo *Leis*, 643e-644a-b. Sobre esta questão assere JAEGER, *Paidéia*, p. 336: “A educação profissional, herdada do pai pelo filho que lhe seguia o ofício ou a indústria, não se podia comparar à educação total de espírito e de corpo do nobre *καλὸς κἀγαθός* baseada numa concepção total do Homem.”

podendo efetivamente manifestar o domínio do desejo de prazer sobre outras faculdades ou tendências internas da *psyché*¹¹ (alma) humana, o que, por sua vez, ocasionará indivíduos compromissados somente com a satisfação dos sentidos¹².

Para Platão é preciso educar a faculdade desejanter (*epithymía*), opondo-lhe a faculdade da razão (*logistikón*), e a esta, acrescentando-lhe uma virtude ou excelência (*areté*) fundamental, a temperança (*sophrosýnê*)¹³. Observa-se o exposto seguinte no diálogo *Fedro*:

[...] em cada um de nós existem dois princípios, de forma e de conduta, que seguimos para onde eles nos conduzem: um, inato, é o desejo de prazer (*ἐπιθυμία ἡδονῶν*), outro, adquirido, que aspira sempre ao melhor. Por vezes, estas duas tendências concordam em nós, mas, em certas ocasiões, verificamos que entram em guerra em que uma vez sai vencedora a primeira, outra vez a segunda. Posto isto, assentemos em que, quando sai vencedora a forma orientada pela razão, essa forma chama-se temperança; quando é o desejo que, destituído de razão, nos arrasta para os prazeres, chama-se gula [...]¹⁴

Embora o desejo de prazer seja inato aos homens é necessário educá-lo, oferecer-lhe à correta direção, caso contrário, não se torna possível trilhar um caminho ascendente do corpóreo ao racional, diga-se, espiritualizar a relação com os objetos de desejo, bem como na relação mesma com o próprio desejo inato de prazer¹⁵.

¹¹ O termo alma, do grego *ψυχή*, é conceito fundamental em Platão. Considera-se aqui como termo alma a sede da inteligência e da moral. Conforme propõe TRABATONNI, *Platão*, p. 131-32: “Desde os tempos de Homero, a alma representava a vida do corpo. Todavia, Platão aceita a provável posição do Sócrates histórico, que abandona o aspecto fisiológico (alma como apenas o que mantém o corpo vivo) para uma imagem espiritual: a alma é, antes de tudo, a sede do intelecto e da consciência e é o sujeito das ações e dos valores morais”.

¹² Como assere GRUBE, *El pensamiento de Platón*, p. 130: “Do ponto de vista da intensidade os maiores prazeres são físicos [...] se o que buscamos é a intensidade, nunca a encontraremos na saúde ou na moderação.”

¹³ Conforme o argumento apresentado, corrobora ROWE, *Introducción a la ética griega*, p. 253: “A *sophrosýnê* é a sujeição harmoniosa das duas partes inferiores da alma à parte racional dominante”. Para Rowe, sem a temperança, não é possível à faculdade racional (*logistikón*) da *psyché* dominar as funções que lhe são inferiores.

¹⁴ PLATÃO, *Fedro*, 237e-238a. Observa-se no *Fedro*, 238a, o trecho seguinte: “[...] quando é o desejo que, destituído de razão, nos arrasta aos prazeres e nos conduz a seu belo talante, essa forma chama-se gula.” Na tradução do diálogo para a língua inglesa tem-se o termo “*excess*” a significar “em demasia”, “em excesso”. In: *Plato in Twelve Volumes*, 1925. Questão de amplo interesse, cuja problemática, adentra-se à psicanálise. Conforme MASCARENHAS, *Emoções no Divã*, pp. 216-19, “a gula relaciona-se com a voracidade, fissura mesma. Por isso é insaciável, ademais, refere-se a todo tipo de excesso, não somente, portanto, aos apetites culinários”. Assim, tanto o termo *gula* da tradução para o português quanto o termo *excess* em inglês, ambos parecem adequados, e expressam coerência ao pensamento (notavelmente originário) de Platão.

¹⁵ REIS, M. *Por uma nova interpretação das doutrinas escritas: a filosofia de Platão é triádica*, p. 385, nota 11, argumenta o seguinte: “Na filosofia platônica, o uso de *epithymía* (apetite de algo) distingue-se daquele do *eros* (desejo, amor). O sentido do primeiro termo é mais restrito que o do segundo. A *epithymía* refere-se a um tipo de ímpeto próprio à parte apetitiva da alma, voltado para determinado objeto (apetite de algo), ligado às experiências de carência e suprimimento, de prazer e dor. Já o *eros* refere-se ao impulso da

Platão argumenta que não é condizente com a razão e com a virtude satisfazer-se em um modo de ser conduzido por um hedonismo absoluto, ainda mais, quando os objetos de prazer não se elevam para além da sensação¹⁶. O diálogo *Fedro*, na passagem seguinte, corrobora com as inferências apresentadas.

O desejo que, desprovido de razão, atrofia a alma (*psyché*) e esmaga o prazer (*hêdonê*) do bem, e se dirige exclusivamente para os desejos próprios da sua natureza, cujo único *objetivo*¹⁷ é a beleza corporal, quando se lança impudicamente sobre ela, comporta-se de tal maneira que se torna irresistível, e é dessa irresistibilidade, dessa força destemperada, que ele recebe a denominação de Eros, ou de Amor¹⁸.

Embora o final da citação conclua negativamente quanto à “força destemperada” de Eros, torna-se plausível, quando adicionado a outros argumentos do próprio *Fedro*, compreender que Eros, quando desprovido de razão e desprovido de temperança, é somente força impulsiva sem o devido direcionamento, assim justifica-se o educar daquele que deseja, e somente assim é possível à alma (*psyché*) e não ao corpo, amar o que verdadeiramente é digno de amor¹⁹.

Entretantes, antes de merecida e continuada análise qualitativa sobre Eros, e sobre determinados conceitos à compreensão almejada, é imprescindível somar-se mais algumas considerações sobre o “*crush*” enquanto possibilidade de exprimir a *mentalidade cultural*²⁰ do jovem adolescente.

totalidade da alma (e não de parte dela), seu *élan* vital, movimento que conduz a alma à continuidade, à unidade, bem como elemento unificador do múltiplo.” Este argumento, embora forte, é passível de refutação na própria passagem referendada no texto do diálogo *Fedro*, 238c. Porém, o argumento está correto quanto a caracterização de eros como força propulsora à totalidade da alma (por isso aqui apresenta-se a interpretação de eros como caminho ascendente em direção à Beleza em si, consoante ao diálogo *Banquete*, da mesma forma considera-se que “*crush*” não pode significar equivalência a amor platônico como amor ideal, justamente devido ao objeto de amor do amante. Como elemento metafísico de unificação, creia-se que está mais para o Bem do que para Eros. Quanto à questão de carência ou falta, temos o desejo pela beleza, assim como temos pela sabedoria ou pelo gozo físico, o que difere é o objeto e não a faculdade desejante. Por isso educar a razão de quem deseja e adicionar a virtude da temperança.

¹⁶ Isto é, como ato de sentir, *aísthesis*.

¹⁷ No original grego tem-se a expressão: *ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σομάτων κάλλος*, assim a melhor tradução seria, infere-se: “cujo único *desejo* é a beleza corporal”.

¹⁸ PLATÃO. *Fedro*, 238c.

¹⁹ Crê-se evidente que, em Platão, não há negação do desejo de prazer. A própria felicidade (*eudaimonia*) não é a ausência de desejos como pensaram os epicuristas, ao contrário, a felicidade, consoante Platão, é o domínio sobre si, i. é., o equilíbrio entre as faculdades da *psyché*, embora seja sempre preferível o predomínio da razão como garantia da própria harmonia. Contribui GRUBE. *El Pensamiento de Platón*, p. 117, no seguinte: “Platão afirma que o prazer e dor são estados de atividade, rechaçando assim a confusão de uma felicidade como mera imperturbabilidade e ausência de todos desejos, estado negativo e passivo que constituiria o ideal dos epicuristas.” Também em referência ao *Filebo*, GRUBE (Ibid., p. 123): “Uma vida boa, deve conter, para tanto, certa mescla de conhecimento e sentimento, de intelecto e prazer.”

²⁰ Conceito relevante à história e à antropologia, mentalidade cultural significa, infere-se, ao que caracteriza um modo de ser específico dentro de determinado contexto histórico-social, todavia, não restrito necessariamente a um tempo e espaço determinado e específico, pois que seu objeto é, sobretudo, o mental,

Supõe-se que a utilização de gírias entre os jovens adolescentes, caso em que o “*crush*” é somente mais uma, dentre inúmeras, acabam por atuar como “identificadores” ou como “agentes sociais” em que determinados grupos expressam seus valores e sua mentalidade cultural comum, logo, identificação essa fortemente relacionada à coletividade. Por paradoxal que inicialmente possa parecer, o uso de gírias revela uma possível contraposição ao individualismo ou a individuação, marca indelével de nossa época.

O sociólogo polonês, Zygmunt Bauman, assim define o conceito de individualização: “O que a idéia de ‘individualização’ traz é a emancipação do indivíduo da determinação atribuída, herdada e inata do caráter social dele ou dela: uma separação corretamente vista como uma característica muito clara e seminal da condição moderna²¹.”

Procede assim que o individualismo atua como desagregador do sujeito, na medida em que o dissocia do todo social, promovendo o rompimento com a história e, com a herança familiar e comunitária²². Por conseguinte, as gírias, em geral, acabam por constituírem-se como agentes de identificação social estimulando à convivência e às relações intersubjetivas.

Entretanto quando aplicado à especificidade da gíria “*crush*”, não se pode inferir que há um efetivo movimento de socialização. Pois, quando certo aluno relata que possui diferentes “*crush*” em diferentes locais, o referido espaço²³ não é necessariamente

embora em direta relação com o que é tipicamente social. O historiador Ronaldo Vainfas, em artigo intitulado *História das Mentalidades e História Cultural*, p. 148-49, corrobora em nossa elaboração, asserindo o seguinte: [...] ‘Nova História Cultural’, distinta da antiga ‘história da cultura’, disciplina acadêmica ou gênero historiográfico dedicado a estudar manifestações ‘oficiais’ ou ‘formas’ da cultura de determinada sociedade: as artes, a literatura, a filosofia etc. A chamada *Nova História Cultural* não recusa de modo algum as expressões culturais das elites ou classes ‘letradas’, mas revela especial apreço, tal como a história das mentalidades, pelas manifestações das massas anônimas: as festas, as resistências, as crenças heterodoxas ... Em uma palavra, a Nova História Cultural revela uma especial afeição pelo informal e, sobretudo, pelo popular.” Nota-se, portanto, que o trabalho aqui proposto, embora se relacione com que poder-se-ia chamar de “história das ideias”, porquanto vinculado o tema a um grande expoente do pensamento filosófico, Platão, tem, no entanto, como ponto de partida de sua pretensa problematização algo que pertence à “cultura simples”, informal, expressão de um modo de ser em que o uso da gíria serve como caracterização. Ademais, evidencia-se o tema como objeto passível de diferentes abordagens teóricas, o que contribuiria, por si só, a produtivo trabalho interdisciplinar em sala de aula, e não somente na alcunha *Ciências Humanas*, mas também, notadamente em relação às *Linguagens e suas tecnologias*.

²¹ BAUMAN, Z. *A sociedade individualizada*, p. 183.

²² Pensa de maneira correlata, Alasdair MacIntyre, em crítica às éticas individualistas e, em defesa da perspectiva apresentada pelo comunitarismo ético, do qual comunga. Consultar, entre outras obras, *After Virtue*, 1981.

²³ Não adentraremos, até por falta de competência sociológica para fazê-lo, na específica problemática quanto aos conceitos de espaço. Todavia, apresenta-se sobre o tema o seguinte esclarecimento de BAUMAN. *Ética Pós-Moderna*, p. 167: “Muito se escreveu sobre a distinção entre espaço ‘físico’ — espaço ‘objetivo’, ‘espaço como tal’ - e *espaço social*. Em geral existe acordo em que ambos se acham em

físico, em verdade, na maioria não o é, e nisto entra-se na questão do distanciamento promovido pelo mundo “*online*” e, neste sentido, ocorreria não um estímulo à socialização, ao contrário, haveria estímulo ao individualismo excludente²⁴.

A relação com o virtual é inegável se nisto existe a promoção para o retrocesso nas relações humanas ou abertura à socialização, todavia, esta questão longe se encontra de mostrar-se conclusiva. Não obstante, o aspecto mais estritamente filosófico ao tema talvez se revele no seguinte questionamento: O que caracteriza às relações humanas?

Se às relações humanas estiverem restritas à socialização e à vida coletiva, ao encontro com o outro em espaço determinado no tempo e no espaço, sem dúvida o mundo “*online*” é seguramente expressão de empobrecimento da existência humana. Por outro lado, se a virtualidade do espaço em rede propicia relações humanas qualitativas, então há outras formas possíveis de caracterizar os relacionamentos humanos. Esta segunda perspectiva, positiva quanto às relações cibernéticas, parece colocar-se de acordo com o pensamento do filósofo francês Pierre Lévy.

Para Lévy, em obra intitulada *Cibercultura*, “é virtual toda entidade ‘desterritorializada’, capaz de gerar diversas manifestações concretas em diferentes momentos e locais determinados, sem, contudo, estar ela mesma presa a um lugar ou tempo determinado”²⁵. Se conforme assere, trata-se de “manifestações concretas”, a realidade virtual é tão composta de realidade quanto ao que se restringe a empiria das relações humanas, ideia, ao que parece, condizente com o conceito de “desterritorialização”.

Nestes termos a gíria “*crush*” manifesta algo real, embora o objeto desejado seja uma simples reprodução imagética. Quando, por exemplo, jovens tornam-se “seguidores” nas redes sociais – que são globais, é válido frisar – de outros jovens que de

relacionamento metafórico um com o outro. De um lado, falamos de espaço social usando os termos cunhados para a distância e proximidade ‘físicas’, ‘objetivas’ e mensuráveis. Mas, de outro lado, pode-se também frisar que só se pôde chegar à idéia desse ‘espaço físico’ pela redução fenomenológica da experiência diária à pura quantidade, durante a qual a distância é ‘despovoada’ e ‘extemporalizada’, ou seja, sistematicamente limpada de todos os traços contingentes e transitórios; somente no fim dessa redução é que se pode conceber o “espaço objetivo”, o “espaço como tal”, como ‘espaço puro’, ‘espaço vazio’, espaço destituído de qualquer conteúdo relativo a tempo e circunstância. Sob esse outro ponto de vista, o espaço físico é uma abstração que não se pode experimentar diretamente: captamos o espaço físico intelectualmente com a ajuda de noções que se cunharam originalmente para ‘mapear’ qualitativamente relações diversificadas com outros homens.”

²⁴ Tal inferência coloca-se de acordo com o pensamento de Bauman, em cuja crítica às redes sociais e ao mundo virtual, perpassa quase a integridade de suas obras. Cabe-nos ressaltar que, de maneira oposta apresenta-se as ideias de Pierre Lévy.

²⁵ LÉVY, P. *Cibercultura*, p. 47.

certa forma lhe representam ideais, entre os quais o de beleza, a consequência desta relação se manifestará no comportamento, gerando-se assim, atitudes e modos de proceder, crenças e ideias, portanto, se a relação em si mesma não é necessariamente social, seus impactos serão sentidos no interior das sociedades.

Torna-se compreensível à valorização excessiva da beleza física, o culto aos corpos trabalhados em esforços contínuos em horas de academia. Não se intenciona criticar a valorização da saúde e do esporte, mas sim, o elevado *status quo* sociocultural que impera em torno do corpo. O chamado “padrões de beleza” que se encontram reforçados na grande mídia, formam modelos idealizados sobre o que melhor representaria os ideais de belo.

Neste panorama, desenvolvem-se valores outros que não correspondem aos valores morais. Ao valorar em demasia tudo o que se encontra atrelado ao corpóreo, i. é., aos valores materiais, em consequência desvaloriza-se princípios necessários que deveriam nortear a vida humana e as sociedades, assim, não é por acaso que todas as grandes crises da contemporaneidade mundial, propõe-se, possuam como causa primária a falta de virtudes²⁶.

O filósofo Alasdair MacIntyre ao analisar à ética tomista e a diferenciação proposta entre bens exteriores e bens interiores, denota que as sociedades ocidentais materialmente desenvolvidas, excluíram as virtudes em detrimento da valorização somente dos bens exteriores.

Neste sentido, acrescentar-se-ia a identificação do belo ao corpo, com a supremacia da imagem e da propaganda a promover a supraexcitação dos sentidos, tão bem explorada pelo “*show business*” e admirado pela “sociedade do espetáculo²⁷”, privilegiando-se o desejo de prazer ao que é satisfeito apenas pelos sentidos que, como referido anteriormente, coloca-se em oposição ao que propusera o pensamento platônico.

Assim a simbologia do “*crush*” relaciona-se diretamente, portanto, com a imagem em um contexto que privilegia o espetáculo. Como proposto de forma notável

²⁶ Cf. MACINTYRE, *Depois da virtude*, p. 340-341: “Se não houver um *telos* que transcenda os bens limitados das práticas constituindo o bem de toda a vida humana, o bem da vida humana concebido como uma unidade, fará com que certas arbitrariedades subversivas invadam a vida moral e sejamos incapazes de especificar adequadamente o contexto de certas virtudes.”

²⁷ Título da obra de Guy Debord, *La Société du spectacle*, publicada pela primeira vez em 1967, em Paris.

por Guy Debord: “O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediatizada por imagens²⁸”.

A definição de espetáculo conforme se nos apresenta Debord, acaba por adentrar-se na análise desenvolvida, porquanto, o “*crush*”, demonstra justamente as relações que em grande medida são mediatizadas pela imagem, imagens estas que representam os estereótipos de beleza produzidos pela indústria cultural na retroalimentação dos próprios valores das sociedades industrializadas contemporâneas.

Se de fato vivenciamos uma sociedade do espetáculo, isto também significa que vivenciamos uma sociedade da primazia dos sentidos e avessa ao pensamento abstrato, à contemplação e à reflexão.

Para Platão²⁹ os sentidos são considerados insuficientes e incapazes para compreender a realidade primeira do inteligível e, portanto, a realidade e universalidade dos princípios originários (*archai*) representados nas Ideias do Justo, do Belo e, sobretudo, a do Bem³⁰, conforme evidencia-se no diálogo *República*.

E que existe o belo em si, e o bom em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulamos como múltiplas, e, inversamente, postulamos que a cada uma corresponde uma ideia, que é única, e chamamos-lhe a sua essência [...] E diremos ainda que aquelas são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as ideias são inteligíveis, mas não visíveis³¹.

Do que se segue que em Platão, as artes em geral, bem como os indivíduos que a expressam, estão somente utilizando-se de opiniões (*doxai*) sobre a realidade, e não, portanto, com o conhecimento (*epistème*) desta. A imagem (*eidolon*) que funciona como representação do sensível e revela o senso estético, é uma cópia de algo que em si mesmo é uma imitação (*mimesis*). Logo não há aproximação ao que é verdadeiramente real e ao que verdadeiramente possui valor ou deveria possuir valor ao ser humano³². Não obstante

²⁸ DEBORD, *La Société du spectacle*, tese 58. Livre tradução do francês. Vale a ressalva que o autor faleceu em 1994, antes, portanto, do acesso global à rede mundial de computadores (*Internet*), também, portanto, antes do surgimento das redes sociais.

²⁹ O filósofo propõe uma relação do homem com o todo cósmico universal. O mundo físico e a vida física que há neste, somente expressa uma particularidade existencial, mas se encontra neste plano os princípios que o fundamentam. A filosofia de Platão promove a espiritualidade no humano e, portanto, vinculada ao imperecível e permanente, ao que, em suma, verdadeiramente é.

³⁰ Compreende-se que o Bem (*Agathón*) não é uma Ideia (*Idea* ou *Eidos*), mas está além destas, conforme depreende-se do exposto seguinte, *República*, 509c, “[...] apesar do bem não ser uma essência (*ousía*), mas estar acima e para além da essência (*hyperousía*), pela sua dignidade e poder”.

³¹ PLATÃO, *República*, 507b.

³² Tal raciocínio revela-se coerente ao sugestionado na “teoria da Linha”, no livro VI de *A República*, em que é se evidencia os diferentes níveis hierárquicos de realidade e a adequação dos saberes apresentados de forma ascendente, de maneira que cabe a *psyché* ascender da multiplicidade às essências, e ainda sobre

caberia ainda questionar: Mas estas imagens, representações do belo nos corpos belos, atuam propedêuticamente em sentido ascendente à Beleza em si mesma?

Chega-se novamente ao anteriormente proposto, ou seja, embora o desejo aos corpos belos possa atuar como primeira etapa ao verdadeiramente Belo, consoante ao que é asserido no diálogo *Banquete*, a ausência de valores que possam corresponder ao não corpóreo e a invisibilidade nas sociedades contemporâneas, acabam por atuar como fortes empecilhos para este caminho ascendente em direção ao inteligível e, portanto, não correspondem à realidade do “amor platônico”.

No contexto mercadológico das sociedades industrializadas, cujo mote econômico é o consumo, os objetos de desejo são produzidos sobretudo no olhar, é a partir deste sentido corpóreo que aquele que deseja assim vislumbra os possíveis prazeres proporcionados na aquisição de algum bem exterior.

É notável que n’A *República*³³, confere-se à educação o atributo de, justamente, caracterizar-se a correta orientação dada ao olhar. Ora, se se olha somente tendo em vista as coisas materiais, a faculdade que deseja irá preponderar fortemente sobre a racionalidade e sobre qualquer virtude que a *psyché* possa apresentar e desenvolver.

Do que se segue que o olhar da *psyché*, quando corretamente educado, volta-se à interioridade de si mesmo, assim transcendendo às imperfeitas representações do visível. Contudo, se o olho como órgão humano pudesse indicar algo em direção à perfeita beleza, indubitavelmente encontrar-se-ia o céu ou mesmo o além do céu, às galáxias e os objetos do universo, o grau maior de aproximação quanto ao que é realmente Belo. Justifica-se, pois, o distanciamento quanto à simples beleza encontra nos corpos belos, e, por conseguinte, a ruptura entre o que chamar-se-ia de “*crush*” e o “amor platônico”.

Na atualidade de nossas sociedades a educação subtraiu o olhar à interioridade, ao conhecimento de si mesmo, é este, sobretudo, o sentido da correta orientação do olhar para Platão. Em suma, este é caminho interno das virtudes, dos bens interiores como propunha a ética tomista. Infelizmente, tudo parece indicar que se caminha em sentido contrário a estes bens imperecíveis e não descartáveis ao espírito humano.

estas, o Bem, (este representado no simbolismo do Sol). Consultar também o livro X da referida obra, sobretudo, a passagem de 597a-598e ss.

³³ PLATÃO, *República*, 518d.

A “modernidade líquida” como a cunhou Bauman, como sendo “a civilização do excesso, da superfluidade, do refugo e da sua remoção³⁴”, é a civilização dos bens exteriores, da moda, do supérfluo e da mutabilidade constante, assim, em certo sentido, o “*crush*” representa somente esta necessidade de preencher-se de algo que, provavelmente, não durará até à próxima estação.

Da mesma forma se há uma civilização do excesso, longe nos encontramos, consoante a ética aristotélica³⁵, da virtude. Tem-se o excesso do descartável e do momentâneo, assim como há deficiência do que se constitui como permanente e duradouro, daquilo que sempre é. Sem dúvida, esta foi uma séria preocupação para Platão.

A beleza dos corpos degenera-se, envelhece, morre e decompõe-se, mas a Beleza em si mesma encontra-se em tudo o que é belo e, se belo, também bom, porque tudo verdadeiramente bom há de ser belo³⁶. Do que se segue que as virtudes sempre são em si mesmas virtudes, talvez, seja este o *télos* grego que precisa ser reconstruído³⁷.

O simbolismo do “*crush*”, portanto, expressa esta superficialidade indelével ou esta “liquidez”, nos dizeres de Bauman, sobre às relações humanas nas sociedades contemporâneas. E, se estes desejos amorosos pelos belos corpos e das belas representações das imagens, ainda sim, podem servir como indícios de uma continuidade ascendente à Beleza verdadeira e primeira, neste caso, se correto for, há possibilidade de se restaurar o humano em sua própria humanidade.

Em estudo sobre o diálogo *Banquete*³⁸, o notável historiador da filosofia e helenista italiano Giovanni Reale, comenta:

³⁴ BAUMAN, Z. *Vidas Desperdiçadas*, p. 120.

³⁵ “[...] a virtude moral é um meio-termo, e em que sentido devemos entender essa expressão; e que é um meio-termo entre dois vícios, um dos quais envolve excesso e o outro deficiência, e isso porque a sua natureza é visar à mediania nas paixões e nos atos.” (*Ética à Nicômaco*, II, 1109 a 20).

³⁶ No texto platônico do diálogo *Hípias Maior*, cujo principal objeto, é a análise do conceito de Belo em uma busca marcadamente propedêutica pela definição do “Belo em si”, apresenta-se, embora o diálogo seja aporético, a equivalência entre o Bem (*Agathón*) e o Belo (*Kálon*), neste sentido, algo não pode ser bom sem ser belo e belo sem ser bom. Conforme o texto, *Hípias Maior*, 297b, assere Sócrates: “Na mesma ordem de ideias, se o belo é causa do bem, é porque o bem só pode ser originado pelo belo. E aí está, salvo erro, a razão de nos empenharmos na sabedoria e em todas as demais coisas belas: é que o seu produto, o seu ‘rebento’ – ou seja, o bem – é digno do nosso empenho; e são, porventura, elas que nos levam a descobrir o belo como uma espécie de ‘pai’ do bem.” No diálogo *República*, 506e-507c, tem-se o inverso na relação, porquanto, o Bem aparece como o “pai” do Belo. Consultar, entre outras obras fundamentais: G. M. A. Grube, *Plato’s thought*, London, University Press, 1970.

³⁷ Neste sentido corrobora MACINTYRE, *Depois da virtude*, p. 368-69: “As virtudes devem ser compreendidas como as disposições que, além de nos sustentar e capacitar para alcançar os bens internos às práticas, também nos sustentam no devido tipo de busca pelo bem, capacitando-nos a superar os males, os riscos, as tentações e as tensões com que nos deparamos, e que nos fornecerão um autoconhecimento cada vez maior, bem como um conhecimento do bem cada vez maior.”

³⁸ “As obras filosóficas e eruditas em cujo título aparece a palavra banquete, tão abundantes na literatura grega pós-platônica, atestam a grande influência que a penetração do espírito filosófico e dos seus

[...] a temática do eros e do amor, deve ser entendido como força mediadora entre o sensível e o suprassensível, uma força que dá asas e eleva, através dos diversos graus da beleza, à Beleza meta-empírica em si mesma. E já que o Belo, para o grego, coincide com o Bem ou, em todo caso, é um aspecto do Bem, assim Eros é uma força que eleva ao Bem³⁹.

Eros ocupa um lugar de suma importância, porque atua exatamente na distância entre o mundo corpóreo, sensível, e o mundo verdadeiramente real, ou inteligível. Por isso Eros é como o filósofo. Pois, embora este ame o inteligível e tudo o que lhe corresponde, a virtude, o Belo, a sabedoria (*sophía*), seu amor nunca é plenamente satisfeito. Por conseguinte, sempre haverá uma ausência a ser preenchida, sempre haverá necessidade de contínuos esforços para afastar-se da ignorância (*amathía*).

Do que pondera Reale, o Amor é um *dáimon*⁴⁰, entre outros, que atuam entre os deuses e os homens. Filho de *Penia* (pobreza) e *Poros* (abundância), o Amor ou Eros tem dupla natureza, estando no meio entre a ignorância e a sapiência⁴¹.

Por sua vez, Bauman apresenta o seguinte comentário ao diálogo *Banquete*:

[...] Como sempre, Sócrates se esforça para elevar a mera descrição à categoria de lei da lógica ao substituir "provável" por "necessário": "não é necessário que aquele que deseja deseje o que lhe falta ou não deseje o que não lhe falta?" Para que não haja lugar para adivinhações e erros de julgamento, Sócrates resume: todos "que desejam, desejam o que não está em sua possessão, o que não têm, o que não são e o que lhes falta". Isto é, ele insiste, o que chamamos de "desejo"; ou seja, o que o *desejo deve ser*, a não ser que seja outra coisa que não o desejo⁴².

Assim, considera-se que o desejo é existente enquanto não se possui o que se deseja⁴³. Logo, infere-se que o problema ético-filosófico não se encontra na faculdade de desejar, mas sim nos objetos aos quais se direciona a faculdade desejante.

profundos problemas exerceu neste tipo de reunião. É Platão o criador da nova forma filosófica do banquete. A narração literária e a nova interpretação filosófica da antiga prática social associam-se nele à organização da vida espiritual na sua escola." JAEGER, *Paideia*, p.722-23.

³⁹ REALE, G. *Platão*, p. 217.

⁴⁰ É válido elucidar que o termo grego *dáimon/δαίμων* não possui entre os gregos, o sentido imaginário de anjo decaído, entidade maligna que habita o inferno. Ora o *dáimon* é identificado como espécie de guia zeloso, como aparece nas palavras de Sócrates (consultar *Apologia de Sócrates*), e ainda, como aqui está sendo utilizado, no sentido de deuses menores (mortais), como é o caso do referido Eros.

⁴¹ REALE, *ibid.*, p. 218-219. Consultar também o diálogo *Banquete*, 202e-203a.

⁴² BAUMAN, *A sociedade individualizada*, p. 207-08.

⁴³ Assim pondera TRABATTONI, *Platão*, p. 147: "O conceito de eros, não somente para Platão, revela um dado essencial da natureza humana, ou seja, a sua tensão dinâmica para a obtenção de um determinado objetivo. Em outras palavras, essa vontade pode ser chamada de 'tensão' ou 'desejo'".

Em consequência, a proposta de Platão quanto ao desejo é educar o agente desejante, i. é., a *psyché* humana. Porquanto conforme for o direcionamento do “olhar”, ter-se-á consigo às consequências em relação ao que se deseja. Encontra-se assim a função paideística da filosofia, mas também a responsabilidade educativa do profissional de educação, e ainda o dever educativo de pais e familiares como da sociedade em geral, em relação ao comportamento e aos valores apresentados aos jovens e às gerações futuras.

Por conseguinte, deve-se propor lucidez quanto aos objetos de desejo, pois naquilo em que, hipoteticamente se encontra carente, seria de fato necessário, ou simplesmente correspondente do supérfluo? O desejo apresentado se restringe à satisfação do corpo, da vaidade, do orgulho de si, ou almeja uma satisfação mais profunda e elevada que, inclusive, pode ser considerada digna de equivalência aos bens interiores da *psyché*, e assim tidos como universalizáveis? Retorna-se à problemática referida mais acima quanto ao que se deve valorar, ou ao o que está sendo valorado nas sociedades contemporâneas.

Socialmente ou culturalmente não há grandes problemas quanto ao desejo pelos belos corpos, pela admiração do vigor da juventude igualmente à procura de experiências diversas, que objetivam formar a própria identidade e o enriquecimento das próprias relações humanas. Todavia, a questão é mais profunda, e diz respeito a modos de ser e valores equivocados que se tem cultuado na contemporaneidade mundial, seja esta, uma “sociedade do espetáculo”, como propõe Debord, ou uma “civilização do excesso”, como interpreta Bauman.

O “*crush*” pode expressar culturalmente algo natural ao ser humano, como asseria Platão, i. é., o desejo de prazer. Se, no entanto, este desejo de prazer restringir-se somente ao corpóreo sem avançar à formas e expressões mais elevadas e, portanto, também a prazeres mais qualificados, em nada se avança em sentido educacional, e mesmo civilizatório.

Como assero Reale, “o amor é desejo do belo, do bem, da sapiência, da felicidade, da imortalidade⁴⁴”, no entanto, crê-se que este sentido ou esta direção dada ao amor, não é natural, mas sim, consequência adquirida na experiência educativa de si mesmo, em correlata relação ao mundo em que se vivencia à própria existência⁴⁵.

⁴⁴ Cf. REALE, op. cit., p. 219.

⁴⁵ Como é possível depreender-se da magistral passagem do diálogo *Banquete*, 210a-e; 211c-d: “[...] deve com efeito, começou ela (Diotima), o que corretamente se encaminha a esse fim, começar quando jovem por dirigir-se aos belos corpos, e em primeiro lugar, se corretamente o dirige seu dirigente, deve ele amar um só corpo e então gerar belos discursos; pois deve compreender que a beleza em qualquer corpo é irmã

Do que se segue que na relação de ensino e aprendizagem, quando a atenção do professor se direciona não somente à conteúdos, porém, permitindo a abertura para a vivência dos próprios educandos, promove-se assim, o compreender de novos horizontes educativos que se integram aos conteúdos necessários, todavia, acrescentando-lhes sentidos qualitativos, que dignificam e enobrecem a própria relação entre professores e alunos.

Considerado o “*crush*” como possível expressão de primeira etapa do amor, o amor pela particular beleza manifestada em um corpo belo, pode-se ponderar em aproximada consonância à própria descrição de amor apresentada por Diotima, propondo assim um caminho ascendente de contemplação da beleza. Sem dúvida a apresentação de um novo arcabouço de valores se apresentam indispensáveis, e é neste novo caminho propositivo que os belos discursos se tornam imprescindíveis à formação educativa e filosófica.

Neste propósito, o direcionamento do olhar amoroso às coisas verdadeiramente belas, a procura ao mais belo, indubitavelmente conduzirá ao encontro com as virtudes e, sobretudo, ao Bem⁴⁶. Vislumbra-se assim, a inegável probabilidade quanto aos prováveis benefícios a serem produzidos nas relações humanas e na vida em sociedade.

Resulta-se assim do exposto precedente, a plausibilidade – embora soe pueril – de maior apreço à filosofia ou ao amor à filosofia. Não obstante, o despertar para este amor não se encontra restringido no desejo aos corpos belos, mas o bom uso desta força impulsiva de Eros, adicionando-lhe o melhor uso de uma racionalidade que, enfim compreenda, a ausência de desejo à sabedoria nas sociedades contemporâneas, pois, como

da que está em qualquer outro, e que, se deve procurar o belo na forma, muita tolice seria não considerar uma só e mesma beleza em todos os corpos; e depois de entender isso, deve ele fazer-se amante de todos os belos corpos e largar esse amor violento de um só [...] depois disso a beleza que está nas almas deve ele considerar mais preciosa que a do corpo, de modo que, mesmo se alguém de uma alma gentil tenha todavia um escasso encanto, contente-se ele, ame e se interesse, e procura e produza discursos tais que tornem melhores os jovens; para que então seja obrigado a contemplar o belo nos ofícios e nas leis, e a ver assim que todo ele tem um parentesco comum, e julgue de pouca monta o belo no corpo; depois dos ofícios é para o conhecimento que é preciso transportá-lo, a fim que veja também a beleza das ciências, e olhando para o belo já muito, sem mais amor como um doméstico a beleza individual de uma criança, de um homem ou de um só costume, não seja ele, nessa escravidão, miserável e um mesquinho discursador, mas voltado ao vasto oceano do belo e contemplando-o, muitos discursos belos produza, e reflexões, em inesgotável amor à sabedoria [...] Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como servindo-se de degraus [...] e conheça enfim o que em si é belo.”

⁴⁶ “Para Platão, o conceito de eros torna-se assim a suma e o compêndio da aspiração humana ao bem”. JAEGER, *ibid.*, p. 738.

exorta o *Banquete*⁴⁷: “Uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo, e sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante”.

Considerações finais

Ao longo do texto houveram algumas conclusões que denotaram certo grau de pessimismo em referência a gíria “*crush*”. Pois o seu mais direto significado se identifica com um modo de ser puramente relacionado ao efêmero e supérfluo, sendo mais uma expressão de sujeição do poder constante da imagem e aos ininterruptos estímulos visuais, aos quais, todos nós, encontramos submetidos na contemporaneidade.

Se por um lado, é na juventude que devemos adquirir certos valores essenciais às necessárias relações humanas, é também o período existencial que manifesta grandes sonhos e ideais, de uma incerteza otimista quanto ao futuro – como se em outro período existencial se tornasse possível haver certezas – e a crença frequente de que tudo é realmente viável de ser realizado. Triste seria, segundo esta linha argumentativa, de uma juventude isenta de idealismo, do querer um amor ideal, de desejar o que causa prazer e negar o que é motivo de dor. Entrementes, não se pode confundir ideais com ilusões, da mesma que não é possível equivar submissão a padrões como livre-arbítrio.

A contemporaneidade possui certos aspectos comuns, devido mesmo a internacionalização cultural em que estamos inseridos, i. é., o local, de alguma forma, sempre está imerso ao global. A rede mundial de computadores, as redes sociais, “desterritorializaram” às relações humanas, consoante ao demonstrado no pensamento de Pierre Lévy. Para o filósofo francês, ampliou-se positivamente a comunicação, e o homem ganhou novos horizontes e possibilidades que lhe enriquecem a existência.

Em forma distinta, o sociólogo polonês Zygmunt Bauman, deduz que as relações humanas se tornaram empobrecidas, fluidas, sem, portanto, a necessária consistência qualitativa que deveriam sustentar às relações humanas. Encontramos carentes de sabedoria e distanciados do que os gregos chamaram de bem viver ou boa vida.

⁴⁷ PLATÃO, op. cit., 204b.

De maneira similar, embora de outra perspectiva argumentativa, Alasdair MacIntyre propõe que a grave ausência de virtudes nas sociedades ocidentais é consequência do individualismo das éticas modernas e do emotivismo encontrado nas éticas contemporâneas. É novamente preciso aproximarmo-nos, enquanto sociedades desenvolvidas e industrializadas, dos ideais de virtude, bem como, encontrarmos um *télos* que corresponda aos anseios da própria racionalidade.

Mediante a toda esta complexidade, tem-se em Platão, algumas possibilidades para repensarmos o nosso comportamento e nossos valores. Entrementes, não se trata de acordarmos em absoluto com o pensamento platônico, e nem de crermos na possibilidade de haver na obra do filósofo grego, todas as respostas que procuramos em nossas inquições. Não obstante, a maneira como Platão propõe à filosofia, i. é., como amor ao saber que forma o homem de maneira marcadamente espiritual, ou seja, do homem integrado ao cosmo e em correspondência a um ideal de perfeição, beleza e sabedoria, manifesta uma maneira de ser ou um modo de vida que se opõe ao materialismo existencial vigente.

Os filósofos, os professores, os pesquisadores das ciências humanas, não podem omitir-se quanto à formação moral, cívica, política e comportamental da juvenil adolescência. Pois muito se instrui o intelecto, mas pouco ainda se faz em relação à verdadeira educação que, como propusera Platão, é educação para as virtudes. Contudo, conforme asserido, não é possível educar para as virtudes se não valoramos os bens internos ao espírito humano.

É preciso dizer com coragem às sociedades e às instituições, muitas das quais instituições educacionais: nem tudo que parece ter valor é digno de ser valorado. Tal assertiva, inclusive, revela o sentido aproximado expresso no seguinte: “Tudo me é lícito, mas nem tudo convém, procuro não me deixar dominar por nada⁴⁸”.

A exortação do apóstolo Paulo, nos revela algo importante para ainda pensarmos nestas palavras finais de encerramento. O ser humano independente da época e do contexto histórico, e independentemente de qualquer possível determinismo geográfico ou cultural, possui em si mesmo certas tendências internas, devendo-se educar lhe, para não se perder no excesso de suas imperfeições morais ou na carência do que lhe é oposto, ou seja, a virtude.

⁴⁸ PAULO, 1 *Carta aos Coríntios* 6, 12.

Como considerado, tem-se o excesso de bens materiais e superabundância do supérfluo e do descartável, em patológica valorização à objetos que promovam o prazer somente ao corpóreo e aos sentidos, não obstante, é desvelada a factual ausência de virtudes, de satisfação de si, de prazeres qualificados que enobreçam e que ofertem reais sentidos à existência, para além da aparência física e da transitoriedade de bens de consumo.

Platão propunha que todo ser humano é detentor de um defeito inato, “o amor excessivo de si mesmo”, como também a existência do desejo inato de prazer. Logo, se não oferecermos aos adolescentes e às crianças, aos jovens, enfim, a “solidez”, portanto, em oposição a “liquidez”, quanto a maneiras corretas de se proceder e de agir consigo mesmo e com os outros, as novas gerações correm o risco de tornarem-se incapazes de desejarem o que não se vê com os olhos do corpo.

É este o sentido que o “*crush*” não poderia somente ser, embora o seja, i., é, o desejo pelo belo sem nenhuma intencionalidade de procurar o mais Belo, não havendo assim uma verticalidade dialética ascendente, tudo se dá no corpóreo e neste permanece. É somente neste sentido que se pode permitir equivalência entre “*crush*” e “amor platônico”, ou seja, somente na concepção *common sense* do termo, porquanto, o “amor platônico”, repete-se, não é idealizado no sentido comum de entendimento da expressão, de inalcançabilidade, de desejo, porém, apenas ao que manifesta corporeidade.

O outro provável sentido de “*crush*” e sua equivalência ao “amor platônico”, não o do senso comum, mas o da tradição de Eros como força impulsiva que direciona à Verdade (*Alétheia*) e à Sabedoria (*Sophía*), torna-se possível apenas quando participe da educação. Nisto a função do filósofo, do professor, para então corrigir e orientar, em suma, para conduzir (*psicagogía*) o olhar da *psyché* do jovem ao incessante procurar do mais Belo, que necessariamente tem de se vincular à abstrata imaterialidade, logo, condizente assim, a universalidade do Justo e do Bem.

Do que se conclui em sentido abrangente que a exigência platônica de amor ao Belo, é constituído de um convite e de um aviso. Convite, porque convida-nos à procura de uma Beleza que não se encontra na transitoriedade daquilo que perece, envelhece, morre. Aviso, ou alerta, porquanto se não aceitarmos o convite, possivelmente estejamos fadados a incapacidade de nunca contemplarmos o Belo, assim, contentando-nos às aparências como se estas fossem a realidade originária, exatamente como prisioneiros, em uma caverna pouco iluminada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASSIRER, E. *Antropologia Filosófica – ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Trad. Vicente Félix de Queiroz. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

BAUMAN, Z. *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Trad. José Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2008.

_____. *Vidas Desperdiçadas*. Trad. Carlos Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.

_____. *Ética Pós-Moderna*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Trad. Desidério Murcho et al; consultoria da edição brasileira, Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

DEBORD, G. *La Societé du spectacle*. Paris: Gallimard, 1992.

GRUBE, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid, Editorial Gredos, S. A, 1987.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do Homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. Revisão do texto grego Gilson César Cardoso de Souza. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LÉVY, P. *Cibercultura*. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2009.

MAcINTYRE, A. *Depois da virtude*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: EDUSC, 2001. (Coleção Filosofia & Política).

_____. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

MOURA, M. *O simbólico em Cassirer*. Revista Ideação, Feira de Santana, n. 5, 2000.

PLATO. *In Twelve Volumes*, Vol. 9 translated by Harold N. Fowler., Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1925.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 11. ed. Portugal, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *O Banquete*. Trad. Introdução e notas do Prof. J. Cavalcante de Souza. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. *Fedro*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa, Portugal: Guimarães Editores 1989.

REALE, G. *Platão*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. Nova edição corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

REIS, M. *Por uma nova interpretação das doutrinas escritas: a filosofia de Platão é triádica*. Kriterion: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, n. 116, 2007.

ROCHER, Guy. *Introducción a la sociología general*. 10. ed. Traductor Jose Pombo. Barcelona: Herder, 1987.

ROWE, C. *Introducción a la ética griega*. Trad. Francisco González Aramburo. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

TRABATTONI, F. *Platão*. Trad. Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010. (Coleção *Archai: as origens do pensamento ocidental*, 2).

VAINFAS, R. História das Mentalidades e História Cultural. In: FLAMARION, C; VAINFAS, R. (orgs.) *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campos, 1997.

A SUBJETIVIDADE E A BUSCA PELA FELICIDADE NO PENSAMENTO DE BLAISE PASCAL

JeanVargas¹

RESUMO: Considerando as ideias de tédio, *divertissement*, esquecimento de si e amor-próprio, este texto pretende mostrar em que medida a busca do eu pela felicidade aponta para um problema de fundo, qual seja o do eu diante de seu criador. Argumenta-se aqui que a condição humana, tal como Pascal a entende, é crucial para se pensar a questão da subjetividade humana. Nesse sentido, o objetivo do texto é destacar as tensões entre o tédio e a subjetividade.

Palavras-chave: felicidade, subjetividade, tédio

ABSTRACT: Considering the concepts of boredom, *divertissement*, self forgetfulness and self-love, this text intends to show how the search of the self for happiness leads to a fundamental problem, that of the self in front of its creator. It is argued here that the human condition, as Pascal understands it, is crucial to thinking about the question of human subjectivity. Thus, the purpose of the text is highlight the tensions between boredom and subjectivity.

Keywords: happiness, subjectivity, boredom

Introdução

O problema da subjetividade se coloca, para Blaise Pascal (1623-1662), sob o registro relacional entre o eu e Deus. A questão fundamental parece ser expressa da seguinte maneira: como o eu pode ser diante de Deus? Dito de outro modo, em que medida este eu pode se colocar, haja vista o horizonte de alteridade relacional com o criador?

Como se sabe, Pascal nos deixou, em sua obra principal denominada *Pensamentos*, tão somente reflexões avulsas, com um estilo fragmentário e assistemático

¹ Doutorando no curso de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG. E-mail de contato: jean_sv07@hotmail.com.

de escrita filosófica. O que significa que está a cargo de seus intérpretes o ônus de articular minimamente as reflexões soltas, afim de que elas soem como um todo coeso.²

É evidente que esta tarefa pode ser malsucedida, de modo que trair as intenções do autor é sempre uma preocupação latente. Todavia, a partir da reflexão pascalina é permitido ao leitor um certo protagonismo, pois o modo como os pensamentos são articulados podem oferecer respostas mais ou menos elaboradas.

É diante deste cenário que este artigo se presta, não apenas a vincular os pensamentos soltos do autor, propiciando uma certa simetria à reflexão pascalina, como pretende também tensionar a relação entre os pressupostos sobre a subjetividade (implícitos e explícitos na obra do pensador francês), com o olhar antropológico sobre o problema da condição humana. Para tanto, o texto é dividido em três momentos, quais sejam: 1) O diagnóstico sobre a condição humana em Pascal, 2) a subjetividade e o problema da busca pela felicidade e 3) o esquecimento de si, o tédio e o *divertissement*.

Primeiro momento: O diagnóstico sobre a condição humana em Pascal

A ideia de que o ser humano possui uma natureza trágica transita ao longo de toda a reflexão pascalina³. Em certo sentido, a noção de natureza humana em nosso autor pode ser rastreada até Santo Agostinho, passando por Tomás de Aquino e mesmo pelo Jansenismo⁴. O lastro que explicita a natureza humana é a narrativa da queda e não uma metafísica de elucubração filosófica.

Esta narrativa da queda não se presta a provar, todavia, a razoabilidade da perspectiva cristã de Pascal, isto é, não se pretende derivar daí um conjunto de provas robustas sobre o cristianismo. A narrativa da queda se configura como o pilar pelo qual se ergue todo o edifício argumentativo do filósofo francês. Mas, se por um lado, a narrativa da queda não se presta a provar, no sentido forte, os pressupostos da antropologia cristã, por outro lado, ela é imprescindível a uma apologia do cristianismo, na medida em que a situação humana é de forma tal que seria mais misteriosa sem este mistério. Nesse sentido, a narrativa da queda tratar-se-ia da melhor chave explicativa para acessar a condição humana.

² Com esta observação, não pretendo pressupor que este tipo de literatura assistemática seja por si só, insuficiente ou pouco interessante. O que pretendi destacar é que, se o interprete aspirar um todo coeso, então cabe a ele o ônus de juntar as peças do quebra-cabeça, pois o autor prescinde da tarefa de fazê-lo.

³ GOLDMAN apud BIRCHAL, *A marca do vazio: reflexões sobre a subjetividade em Blaise Pascal*, p. 51

⁴ Ver OLIVA, *Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana*, pp. 367-408.

Mas que condição seria esta? A condição humana fundamental é marcada pela concupiscência enquanto princípio de todos os movimentos humanos.⁵ A condição humana, tal qual aparece nos *Pensamentos*, coloca o ser humano diante de Deus, a quem todo amor é devido. Assim, a natureza humana está radicalmente, ainda que não completamente, corrompida em função do pecado original. Isto implica em dizer que embora a criação de Deus seja melhor do que efetivamente se apresenta, só conhecemos, de fato, sua versão decaída. Não obstante este quadro pessimista, algumas características da condição original são preservadas, como, por exemplo, a possibilidade de acesso ao conhecimento. Não se trata do conhecimento no mais eminente sentido, entretanto conhecer ainda é um resquício de um atributo comunicável de Deus. Ou seja, dada a atual condição, é vedada ao homem a capacidade de conhecimento pleno. Mas o fato de ainda poder conhecer algo, o remete a uma qualidade de sua natureza originária, que é, por isso mesmo, pré-queda. Trata-se de uma natureza originária, portanto, que de certo modo, ainda subjaz.

Ora, neste sentido, o tema do amor-próprio⁶ é significativo para se compreender o problema da subjetividade em Pascal. O amor de si permite ao ser humano centralizar suas ações e buscar atender às demandas do seu eu. De acordo com o próprio filósofo: “numa palavra, o eu tem duas qualidades: é injusto em si, fazendo-se centro de tudo; é incômodo aos outros, querendo sujeitá-los, pois cada eu é o inimigo e desejaria ser o tirano de todos os outros”⁷.

É como se o eu fosse, por assim dizer, um “buraco negro” insaciável que não quer saber a verdade sobre si. Por isso muitos se prestam a criar um eu imaginário, pois estão excessivamente preocupados com a imagem pública de si.⁸ Assim, seria preferível às pessoas comuns melhorarem e reforçarem sua imagem pública, a ponto de optarem por morrer do que efetivamente pensar a si mesmas.

O amor-próprio, este excessivo de si, é reduzido a uma modalidade de concupiscência, o que permite a Pascal denunciar os mecanismos que, por meio do nosso eu imaginário,⁹ acaba por abrir as portas para escamotear a própria subjetividade. De acordo com Pascal, conforme observa Luís Oliva: “o amor-próprio desmedido (devido ao

⁵ ARMOGATHE, *Pascal e o amor-próprio*, p. 232.

⁶ O tema do amor-próprio é bastante relevante para Pascal, contudo não se trata de um tema exclusivamente cristão. Na ética nicomaquéia Aristóteles já abordava esta temática.

⁷ PASCAL apud OLIVA, *Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana*, p. 399.

⁸ PASCAL, *Diversão e tédio*, Fr. 978.

⁹ IDEM, Fr. 806.

deslocamento do centro para a concupiscência, o transitório) fez que o homem mentisse, se mascarasse e se revestisse de qualidades ilusórias para obter poder e estima”.¹⁰

Por isso, a relação vertical do homem com Deus, mais do que a relação horizontal do eu com os outros eus, precisa ser retomada. Conforme notou Gouhier “trata-se da relação do eu com Deus e não do eu com outros eus. Todavia, quando o eu se faz “centro de tudo”, faz também girar em torno de si todos os outros eus”.¹¹ Graças à concupiscência presente na natureza humana desde a queda, o amor deixa de ser endereçado exclusivamente ao criador e passa a lidar com a concorrência do amor-próprio, cuja tendência é colocar seus próprios interesses como o centro de suas ações e, ao fazê-lo, acaba por travar uma relação de controle e imposições quando diante do outro.

Os problemas denunciados por Pascal decorrentes do ato do amor de si, levam ao tema do eu odioso. Este eu que pretende ser o centro da subjetividade precisa ser aniquilado, ou ainda, reduzido a nada diante de Deus, este outro Absoluto. A ideia de odiar a si mesmo não é um exagero, pois trata-se de uma expressão literal. Gouhier coloca nesses termos:

não basta “não amar a si mesmo”, como recomenda o autor da *Imitação*. O “ódio de si” não é uma hipérbole; a expressão deve ser tomada literalmente: ela evoca a um só tempo o sentimento e o dever que resultam o amor de Deus.¹²

Deve-se odiar o eu porque este, imerso na concupiscência, pretende rivalizar e, em última análise, procura reivindicar um lugar que é exclusivo de Deus. O amor de si é abusivo, mas não basta tão somente impor limites a ele. O ato da conversão precisa corrigir algo distorcido na natureza humana. O centro da subjetividade não pode ser outro senão o próprio Deus. Daí a necessidade de odiar a si mesmo, na medida em que a subjetividade corrompida por sua natureza pecaminosa quer ocupar a posição que originalmente pertence exclusivamente a Deus.

Nosso autor só pode adentrar na reflexão sobre o eu que precisa ser odiado porque parte dos pressupostos acerca da condição humana. Trata-se, como mostramos, de uma condição que já não é mais a original, mas que, todavia, não deixou de ser completamente. Já não é mais a mesma, mas ainda não deixou de ter resquícios da marca de Deus. Desse modo, temos aqui uma tensão antropológica entre o já e o ainda não, o

¹⁰ OLIVA, *Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana*, p. 400.

¹¹ GOUHIER. *Blaise Pascal: conversão e apologética*, p. 82.

¹² IDEM, pp. 77-78.

que torna o cenário cômodo para que Pascal possa diagnosticar o homem como aquele entre a grandeza e a miséria. Desse modo, podemos verificar em que medida o problema do tédio e o divertimento corroboram para evitar que o homem retome a relação extraviada com o seu criador.

Segundo momento: A subjetividade e o problema da busca pela felicidade

Ao tratar da questão da subjetividade, é atribuído a Pascal a substantivação do eu na modernidade¹³. Isto significa dizer que foi o autor dos *Pensamentos* quem, em suas interlocuções com seus antecessores, mais notadamente Agostinho, Montaigne e Descartes, nos conduziu à reflexão sobre a subjetividade enquanto um ente substantivo.

Embora Pascal fale de algo como “o eu”, daí não se segue, entretanto, que ele tenha predicados exaustivos para propor-nos uma definição da subjetividade. Muito pelo contrário. Se tomarmos o trecho mais frequentado pelos estudiosos para tratar o problema do sujeito em nosso autor, verificamos o cuidado que Pascal tem antes de formular definições positivas sobre o eu:

o que é o eu?

Um homem que se põe na janela para ver as pessoas que passam; se passo por ali, posso dizer que ele se pôs na janela para me ver? Não, porque ele não está pensando em mim particularmente; mas quem ama alguém por causa de sua beleza, ama mesmo? Não, porque as bexigas, que matarão a beleza sem matar a pessoa, farão com que ele não a ame mais.

E se me amam pelo meu juízo, por minha própria memória, amam me mesmo? A mim? Não, pois posso perder essas qualidades sem perder-me a mim mesmo. Onde está então esse eu, se não está no corpo, nem na alma? E como amar o corpo ou a alma, senão por essas qualidades que não são o que fazem o eu, pois que são percebíveis? Porque alguém amaria a substância da alma de uma pessoa abstratamente, e algumas qualidades nela existentes? Isso não é possível, e seria injusto. Portanto nunca se ama ninguém, mas somente qualidades.

Não se zombe mais então daqueles que se fazem honrar por cargos e ofícios, pois não se ama ninguém a não ser por qualidades postiças.¹⁴

Apesar de começar com uma interrogação, Pascal não oferece definições positivas sobre o eu. O fragmento acima nos remete a uma provável interlocução com Descartes. O eu em Pascal não converge com a posição sustentada pelo pensador do

¹³ DESCOMBES, *Le parler de soi*, p. 84.

¹⁴ PASCAL, *Diversão e tédio*, Fr. 688.

Cógito, pois as qualidades postiças aqui, embora perecíveis, possuem primazia sobre a substância pensante. Como Telma Birchall observou:

Neste fragmento, que alude sem dúvidas ao **Cógito**, Pascal mostra que a redução cartesiana tem consequências impraticáveis; a seguir, numa reviravolta característica de seu pensamento, mantém a exigência de que o Eu deva ser, realmente, algo que escape ao domínio do perecível, para terminar afirmando a supremacia das qualidades sobre a substância.¹⁵

Ora, o movimento pascalino, longe de admitir ideias claras e distintas, pretende retomar a perspectiva do homem comum e da *dóxa*, onde as qualidades postiças são formadoras de opinião sobre a subjetividade alheia. O ponto de Pascal não é postular que as qualidades tomadas de empréstimo constituam o eu. Pelo contrário, esta perspectiva é problematizada. No entanto, o autor dos *Pensamentos* também parece descredenciar as articulações que pretendem propor um discurso elaborado sobre a subjetividade a partir de uma razão especulativa – e aqui a interlocução parece ser, mais uma vez, claramente com Descartes, como notou Carraud.¹⁶

Pascal não trata o eu de maneira desencarnada, aos moldes de uma experiência mental. O que se pensa ser o eu, no fim das contas, não passa de um complexo de qualidades postiças, o que nos impede de criticar o homem comum, quando este ama alguém por estas mesmas qualidades. O eu não está na alma nem no corpo, e desta perspectiva nunca se ama ninguém senão a atributos. Desenvolveremos mais este ponto adiante.

Por ora, resta notar que desse ponto de vista, o acesso à subjetividade requer, não uma razão especulativa que existe enquanto pensa, e somente enquanto pensa. A primazia do acesso à interioridade não é clara e distinta, na medida em que se dá por meio do sentimento, pois “o coração possui razões que a própria razão desconhece”. Ao introduzir o sentimento como um meio de acesso mais fidedigno à interioridade e, em segundo lugar, dado o quadro da natureza humana decaída, Pascal tem as ferramentas necessárias para nos conduzir ao elemento que o interessa de fato, qual seja, o de uma intencionalidade da subjetividade. Para Pascal, mais importante do que a pergunta pelo que significa o eu em seu sentido metafísico, é a reflexão moral que está em jogo – e aqui de novo a perspectiva dos filósofos é contraposta a do homem ordinário.

¹⁵BIRCHALL, *A marca do vazio: reflexões sobre a subjetividade em Blaise Pascal*, p. 53

¹⁶CARRAUD, *L'invention du moi*, p. 30.

O que é comum na busca de todos os homens? Pascal responde: “todos os homens procuram ser felizes (...) é o motivo de todas as ações de todos os homens, até daqueles que vão se enforçar”.¹⁷ A busca pela felicidade constitui então aquilo que, ao fim e ao cabo, todos almejam. Ora, tanto os filósofos quanto os homens comuns já notaram esta busca incessante. Pascal identifica duas opiniões que nos conduzem ao anseio humano da felicidade. A opinião 1) dos homens comuns que buscam a felicidade no movimento, nas coisas e nos objetos externos a nós e 2) a dos filósofos que criticam o homem comum, pois a felicidade última estaria tão somente no repouso.

Pascal argumenta, a partir disso, que o homem comum tem fortes razões para fazer o que faz. Entre ir para a guerra e pensar em si mesmo, o homem ordinário prefere ir para a guerra. Ele procura é a caça (o movimento) e não exatamente a presa.

Todo este movimento para fora de nós indica a nossa dificuldade de nos mantermos em repouso. As pessoas têm razões (motivos) em buscar as coisas. Mas nenhuma dessas coisas externas nos conduz à felicidade, pois ser feliz (e aí os filósofos tem razão), não está no movimento, mas sim no repouso. As pessoas passam de coisas para coisas, o que denuncia a nossa condição de incompletude.

Os filósofos, nesse sentido, acertam na teoria de que a busca dos objetos não traz felicidade. Acontece que os filósofos se equivocam ao sustentarem que o problema que leva o homem ordinário à busca incessante pelos objetos externos seja motivado por certa ignorância. Para Pascal não se trata de uma ignorância simplista como supõem os filósofos. A ignorância é de outra ordem e sequer estes grandes pensadores da história da humanidade conseguiram uma solução eficaz.

De fato, o remédio oferecido pelos filósofos é quase tão ruim quanto a própria doença. Não é o dobramento sobre si, de acordo com Pascal, que resolverá o drama humano pela busca da felicidade. Este é um paliativo falso. O homem comum faz o que faz, porque de alguma maneira sabe que a panaceia da tranquilidade da alma, da *ataraxia* e de outras tantas fórmulas de repouso, não satisfazem a condição de incompletude.¹⁸

Assim, podemos formular a questão nesses termos: ao se verificar mais detidamente sobre a razão dos efeitos, nota-se que os filósofos acertam na teoria e erram

¹⁷ PASCAL apud BIRCHAL, *Aquele que busca a Deus, o incrédulo e o honnête-homme: natureza e sobrenatureza nestes três tipos de homem*, p.339.

¹⁸ Conforme explica Maria Isabel Limongi: “como não se pode encontrar a felicidade, que está em Deus, nos objetos que deleitam à vontade, não há alternativa senão deixar-se determinar pela imaginação, imaginando que os prazeres sensíveis possam trazer a felicidade que de fato não trazem” LIMONGI, Pascal *e a ordem da concupiscência*, p. 332.

na prática, pois a felicidade, de fato não está no movimento. Já o homem comum, por sua vez, erra na teoria, mas acerta na prática, visto que viver na busca dos objetos exteriores é esperado, porquanto o repouso de se voltar para si fracassa em sua tentativa de frear a incontornável carência do humano pela felicidade. Cada uma dessas posições está parcialmente certa, mas é preciso compreender a razão dos efeitos. A busca interminável é um efeito que precisa ser explicado.

Pascal sugere, a partir disso, uma terceira posição que seria preferível às outras duas. Ao juntar a teoria dos filósofos com a prática do homem comum, chegamos ao cristianismo. Ora, é o cristianismo que revela a dupla natureza do homem. O homem é um ser miserável, decaído, pois possui um instinto secreto que nos vincula à busca incessante. Mas há outro instinto secreto que aponta para o fato de que a felicidade, como os filósofos perceberam, está no repouso. Porém não seria, como querem os filósofos, um repouso interior. Antes, seria um repouso que está fora de nós. O repouso está em Deus¹⁹ (muito embora em certo sentido Deus esteja fora e dentro de nós).

O homem é um ser contraditório com duas naturezas, quais sejam: a marca de Deus e a marca do vazio. Somente Deus completaria o nosso vazio. Nesse sentido, é preciso compreender que a vida é uma busca, que o eu só pode ser diante de Deus e que justamente o cristianismo, melhor do que a percepção dos filósofos e do homem comum, aponta para este diagnóstico. A fragilidade humana consiste em querer-se grande, mas se vê pequeno; em querer ser feliz, mas vê-se miserável.²⁰

Terceiro momento: O esquecimento de si, o tédio e o divertimento.

A proposta de Pascal, seguindo a esteira de Platão, recomenda que o homem conheça a si mesmo, ainda que esta atitude não se preste de modo imediato ao acesso à verdade. Nos termos de Pascal: “É necessário conhecer-se a si mesmo. Ainda que isso não servisse para encontrar a verdade, pelo menos serve para reger a própria vida, e nada há de mais justo”.²¹

¹⁹Segundo Luís Oliva: “o repouso só virá quando a capacidade do homem para o infinito for preenchida novamente, ou seja, quando o homem se reunir a Deus. O pecado foi uma tentativa do homem constituir-se em totalidade própria, abandonando o seu verdadeiro centro que é Deus” OLIVA, *Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana*, p. 406.

²⁰ Ver ANJOS, *BLAISE PASCAL: O DIVERTIMENTO E O CONHECIMENTO DE SI*, p. 363.

²¹PASCAL, *Diversão e tédio*, Fr. 72.

Conhecer a si mesmo implica em pensar em si, porém este ato, conforme mostra Pascal, é evitado a todo o custo, na medida em que “não podendo os homens curar a morte, a miséria, a ignorância, resolveram, para ficar felizes, não mais pensar nisso”.²² Pensar em si inviabiliza o acesso à felicidade, mesmo que se trate de uma felicidade fugaz e efêmera, pois a verdadeira felicidade, como já assinalamos, só Deus a pode conceder.

Pois bem, o ato de pensar em si mesmo desemboca na natureza precária do homem, pois se depara com sua condição miserável e frágil. Mas como os humanos insistem em tentar suprir sua carência pelos mais diversos meios que não a busca de Deus, eles acabam praticando exatamente o contrário da recomendação de autoconhecimento. Eles se engajam na empreitada de esquecer-se de si. Para obter sucesso nessa tarefa lançam mão do *divertissement*, preenchendo todo o tempo com infindáveis afazeres, tais como denuncia Pascal:

sobrecarregam os homens desde a infância com o cuidado de sua honra, dos bens, dos amigos e ainda dos bens e honra dos amigos; acumulam-nos de afazeres, de aprendizado das línguas e de exercícios e se lhes dá a entender que não conseguiriam ser felizes sem que a sua saúde, honra e fortuna, e a de seus amigos, estivessem em bom estado, e que a falta de uma única coisa dessas os tornará infelizes (...) . E eis por que, depois de preparar-lhes tantos afazeres, se ainda tiverem algum tempo livre, aconselha-se que o empreguem em se divertir, e jogar, e ocupar-se sempre por inteiro. Como o coração do homem é oco e cheio de lixo.²³

O divertimento ocupa e desvia os homens de pensar naquilo que são. O divertimento funciona como um mecanismo de alienação, porquanto é a única coisa que consola o ser humano de sua miséria.

A única coisa que nos consola de nossas misérias é a diversão. E no entanto é a maior de nossas misérias. Porque é ela que nos impede principalmente de pensar em nós que nos põe a perder insensivelmente. Sem ela ficaríamos entediados, e esse tédio nos levaria a buscar um meio mais sólido de sair dele, mas a diversão nos entretém e nos faz chegar insensivelmente à morte.²⁴

Quando cessa a diversão resta apenas o tédio, e isso vale inclusive para os grandes homens, como o rei, por exemplo, que “... está cercado por pessoas que só pensam em diverti-lo e impedi-lo de pensar em si mesmo. Porque ele fica infeliz, embora seja rei,

²² IDEM, Fr. 133.

²³ IDEM, Fr.139.

²⁴ IDEM, Fr. 414.

se pensar em si”.²⁵ Se, por algum motivo, a diversão não ocorre, eis então, uma vez mais, o homem a sós consigo mesmo. O próximo passo é a emergência do tédio, este negrume oriundo do fundo da alma, esta tristeza, esta mágoa, este despeito, este desespero.²⁶

Temos aqui, como chama a atenção Carraud, um novo sentido de pensar em si, diferente daquele sentido cartesiano:

Pensar em si não é mais pensar no conceito de si (*res cogitans*), em Deus como seu autor e seu fim, mas em si socialmente e existencialmente, em si como rei e como homem que, não se divertindo, seca-se no tédio.²⁷

Portanto a tarefa de conhecer-se a si mesmo passa pela ideia de pensar a si. Não se trata, contudo, de abordar o problema da subjetividade aos moldes cartesianos. Pensar a si é pensar esta subjetividade no mundo da vida e sua condição existencial, qual seja, a de buscar a felicidade.

Porém pensar a si tem como apanágio a miséria humana daquele que se sabe mortal.²⁸ A busca se torna ainda mais obstinada, pois a felicidade é sempre um ideal longínquo a ser alcançado. Esta busca por ser feliz, da perspectiva do homem comum, quanto mais obstinada for, mais precisa praticar o esquecimento de si a fim de escapar a sua condição decaída. Ora, mas esquecer-se de si requer o preenchimento do tempo com as futilidades e tarefas do cotidiano. Mesmo os momentos de lazer são preenchidos com muito movimento e barulho para garantir que a proximidade com a morte seja discreta, sem se aperceber de fazê-lo, portanto.²⁹ Manter a vida ocupada permite também o afastamento da mais insuportável companhia: o tédio.

Entediarse é se sentir a sós consigo mesmo e lembrar da condição humana no mundo. Nesse sentido, se alguém sente tédio está prestes a pensar em si mesmo. Este repouso no tédio, porém, pode ser interrompido com a diversão. Divertir-se garante a dissipação do tédio e o retorno à situação alienante do primeiro momento. Assim, o eu evita ser diante de Deus e se empenha em ser um eu imaginário, cuja busca da felicidade se centra nos objetos externos. Esta busca, motivada pela carência humana, leva a

²⁵ IDEM, Fr. 136.

²⁶ IDEM, Fr. 622.

²⁷ CARRAUD, *Observações sobre a segunda antropologia: o pensamento como alienação*, p. 315.

²⁸ Como afirma IvonilParráz: “Conhecendo sua contingência, considerando os acasos que envolvem sua existência, o eu “que pensa” descobre-se, não como um eu sou, mas como um ser não necessário, nem eterno nem infinito. A sua própria condição no interior do tempo leva-o a descobrir sua finitude” PARRAZ, *O disfarce da força*, p.175.

²⁹PASCAL, *Diversão e tédio*, Fr. 414.

peças a um trabalho de Sísifo, visto que a subjetividade só pode acessar a completude diante do repouso em seu criador. Ou ainda, dito de outro jeito, para Pascal, o eu autêntico só pode *ser* (no mais eminente sentido do termo), se, e somente se, for um eu em relação com Deus.

Conclusão

O tema da subjetividade em Pascal aparece ao longo dos *Pensamentos* como um centro de gravidade onde muitas outras temáticas flutuam, tais como a busca pela felicidade, o divertimento e o tédio, para ficar em poucos exemplos. Pascal sabe que não está inaugurando a discussão e sabe especialmente que muito já foi dito sobre este problema.

Todavia, o legado pascalino consiste, sobretudo, em tratar o eu de maneira substantiva para pensá-lo, não tanto enquanto uma subjetividade ontológica, mas sim antropológica e moral. De fato, Agostinho já havia tratado do tema a partir deste recorte, mas não nos mesmos moldes em que coloca Pascal. Falar do divertimento enquanto mecanismo de alienação e da tentativa de evitar o tédio com o esquecimento de si, tendo como pano de fundo o problema da natureza humana, constitui o esteio pascalino do qual se pode erigir toda a sua reflexão filosófica.

Neste artigo foram precisamente estes os passos adotados para estabelecer o fio condutor de nossa discussão, qual seja, o problema da subjetividade. Procuramos mostrar que o pressuposto antropológico por detrás da reflexão de nosso autor passa também por considerações teológicas amalgamadas na tradição cristã. Reconhecer a condição humana, bem como o que se deriva a partir daí, mais notadamente a ideia de concupiscência e amor-próprio permitem ao nosso autor se mover tendo como *leitmotiv* a alteridade relacional entre o eu e Deus.

No segundo momento destacamos a temática do eu e sua condição de incompletude, o que abre o campo para a jornada humana em direção à busca pela felicidade. Ora, buscar a felicidade, conforme procuramos mostrar, tanto pela via do homem ordinário quanto pela via dos filósofos, fracassam em suas tentativas, seja porque acertam na teoria e erram na prática (os filósofos), seja porque acertam na prática, mas erram na teoria (os homens comuns). O eu só satisfaz a sua carência quando procura a felicidade no repouso. Este, entretanto, não está no interior da própria subjetividade, pois está em outra subjetividade alheia a si. Está, a saber, no próprio Deus.

Muitos são os empecilhos para se alcançar a felicidade. O primeiro passo seria conhecer-se a si mesmo, cujo desdobramento implica em pensar em si e, por conseguinte, em mergulhar no tédio. Acontece que as pessoas procuram evitar o tédio a todo custo, visto que entediá-lo parece estar na contramão de uma vida feliz. Ou seja, é contra intuitivo supor, em princípio, que o tédio seja pré-condição para o acesso à felicidade. Um grande mecanismo para evitar que o homem pense em sua condição, e não acesse o tédio, é o divertimento. Divertir-se, ou ainda, atarefar-se, tem como efeito colateral o esquecimento de si. Portanto, por meio do divertimento e do esquecimento de si o eu se aliena do seu criador e só conhece a fugacidade da vida, sem alcançar a felicidade ulterior propiciada apenas por Deus.

Tratava-se, neste artigo, portanto, de descrever os meandros e caminhos pelos quais a subjetividade humana escapa a uma condição autêntica. Esta condição só pode se dar, como chamamos atenção, em seu sentido relacional com o criador. O cenário em que nos coloca Pascal reflete sobre o problema da condição humana, ou como diria o próprio pensador francês, sobre a nossa condição de miséria, na qual nós humanos, meros “caniços” pensantes, nos deparamos:

O homem não é senão um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo; um vapor, uma gota de água basta para matá-lo. Mas, ainda que o universo o esmagasse, o homem seria ainda mais nobre do que aquilo que o mata, pois ele sabe que morre e a vantagem que o universo tem sobre ele. O universo de nada sabe.

Toda a nossa dignidade consiste, pois no pensamento. É daí que temos de nos elevar, e não do espaço e da duração que não conseguiríamos preencher. Trabalhem, pois, para pensar bem: eis aí o princípio da moral.³⁰

Referências bibliográficas:

ANJOS, Anderson A. dos. Blaise Pascal: O divertimento e o conhecimento de si. V Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar 2009. Disponível em <http://www.ufscar.br/~sempggfil/wp-content/uploads/2012/05/Anderson-Augusto-dos-Anjos-Blaise-Pascal-o-divertimento-e-o-conhecimento-de-si.pdf>. Acesso em 24/02/17.

³⁰ IDEM, Fr. 200.

ARMOGATHE, Jean-Robert. Pascal e o amor-próprio. *Kriterion: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: UFMG, 47, n 114 pp.223-236, jul. 2006.

BIRCHAL, Telma. A marca do vazio: reflexões sobre a subjetividade em Blaise Pascal. *Kriterion: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: UFMG, v. 88, pp. 50-69, 1993.

_____. Aquele que busca a Deus, o incrédulo e o honnête-homme: natureza e sobrenatureza nestes três tipos de homem. *Kriterion: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: UFMG, v.47, n.114, pp.335-346, jul. 2006

CARRAUD, Vincent. *L'invention du moi*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010. 323 p. (Collection de métaphysique, Chaire Étienne Gilson)

_____. Observações sobre a segunda antropologia: o pensamento como alienação. *Kriterion: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: UFMG, v.47, n.114, pp.303-320, jul. 2006.

DESCOMBES, Vincent. *Le parler de soi*. Paris: Gallimard, 2014.

GOUHIER, Henri Gaston. *Blaise Pascal: conversão e apologética*. São Paulo: Paulus, 2005. 347p

LIMONGI, Maria Isabel. Pascal e a ordem da concupiscência. *Kriterion: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: UFMG, v.47, n.114, pp.321-334, jul. 2006.

OLIVA, Luís César Guimarães. Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana. *Kriterion: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: UFMG, v.47, n.114, pp.367-408, jul. 2006.

PARRAZ, Ivonil. O disfarce da força. *Kriterion: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: UFMG, v.47, n.114, pp.259-271, jul. 2006.

PASCAL, Blaise; CAMEROTTI, Gabriela (org.). *Diversão e tédio*. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2011. 79 p.

PASCAL, Blaise; Trad. MILLIET, Sergio. *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural, c1973. 280p.

O POSSÍVEL METAFÓRICO SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

Matheus Henrique Gomes Monteiro¹

RESUMO: O presente artigo tem o objetivo de discutir o conceito de possível metafórico e suas ocorrências na filosofia de Tomás de Aquino. Primeiro, apresenta os aspectos gerais do que é “ser possível”, considerando a obra tomasiana como um todo. Segundo, situa o possível metafórico, analisando as informações dadas pelo filósofo para definir o conceito. Ao longo do artigo até a conclusão, apresentam-se questões a serem desenvolvidas, posteriormente, por pesquisadores da área, como parte da presente discussão.

Palavras-chave: possível, metáfora, matemática, Filosofia Medieval.

ABSTRACT: This paper discusses the concept of metaphorical possible and its developments in the philosophy of Thomas Aquinas. Firstly, I show the main aspects of what means “to be possible” in Aquinas’ philosophical system, by considering the thomasic *opera* as a whole. Secondly, I locate the metaphorical possible in the divisions of being possible, by analyzing the elements given by the philosopher in order to define the concept. In the paper, specially at the end, I suggest some questions to be developed by colleagues and other scholars, based on the discussion started.

Keywords: possible, metaphor, mathematics, Medieval Philosophy.

Na discussão sobre o que Deus pode fazer e o que pode ser feito, Tomás de Aquino distinguiu vários modos de dizer “ser possível”, entre eles o possível metafórico. Nos diversos textos em que o conceito aparece, o filósofo, ele mesmo, não o desenvolve muito, com a justificativa de que, para tratar dos problemas concernentes ao poder de Deus, o possível metafórico “foge ao assunto”. Há inclusive textos voltados ao debate sobre o que é possível, por exemplo *Sobre a eternidade do mundo*, de 1271, em que o possível metafórico nem mesmo é mencionado. Muitos comentadores que se dedicaram a estudar esses temas reconhecem que o filósofo distingue um modo de dizer “ser possível” metaforicamente e até dão a ele uma vaga definição; porém, nenhum deles aprofundou a reflexão sobre o seu significado, nem pretendeu compreender a razão por que Tomás de Aquino o pôs de lado em tantos debates e sem maiores explicações².

¹ Doutorando em filosofia pela Unicamp/CAPES; e-mail: Mhgmonteiro@gmail.com

² Smith (1943), Dewan (1974), Wippel (1981, p. 26), Veldhuijsen (1990, p. 31), Wilks (1994), Storlarski (2001, p. 97), Storck (2003). Estes autores mencionam o possível metafórico, porém não se concentram em

Neste artigo, pretende-se apresentar os aspectos gerais do que Tomás de Aquino discute sobre o “ser possível” e, com base neles, situar o possível metafórico em sua filosofia. Por meio desse trabalho, espera-se despertar nos estudiosos do pensamento tomasiano o interesse pelo tema e considerar as questões que ele suscita no prosseguimento das suas investigações³.

Nas questões *Sobre a potência de Deus*, quando discute sobre o poder divino e o que pode ser feito, o filósofo faz menções breves ao conceito de possível metafórico; contudo, ele desenvolve-o com mais detalhe no *Comentário à Metafísica*, nas partes sobre os modos de dizer possível. Em resumo, Tomás de Aquino diz que o possível metafórico é segundo nenhuma potência e, por isso, é dito possível metaforicamente e em sentido equívoco. Além disso, diz que ele pertence ao domínio da matemática (aritmética e geometria) e que ele é uma potência racional e uma potência matemática⁴. Para haver melhor compreensão sobre o significado de cada um desses pontos, é necessário voltar-se para a doutrina geral a respeito do “ser possível”, em Tomás de Aquino.

Em filosofia, Tomás de Aquino reserva um importante papel para a ação de dizer (*dicere*), o que é evidente na grande ocorrência desse verbo na articulação dos argumentos. O recurso à fala, na qual ele supõe as intenções entre apreensão, inteligência e comunicação, situa o debate sobre o possível e a possibilidade nos diversos âmbitos do discurso⁵.

Em geral, o nome *possível* (*possibilis* ou *possibile*) pode significar os entes corpóreos contingentes, os quais podem ser ou não ser segundo a mudança, isto é, podem ser de um modo agora e de outro depois (alteração, aumento e diminuição), ou podem vir a ser (geração) ou deixar de ser (corrupção); além desses, há os entes criados, inclusive

esclarecê-lo. Há ainda os que abordam questões relativas ao possível na filosofia de Tomás de Aquino, porém não mencionam o possível metafórico. Por fim, há alguma bibliografia sobre a metáfora na filosofia tomasiana, porém circunscrita ao seu uso na teologia. De fato, ainda não encontrei pesquisadores interessados em estudar o possível metafórico no âmbito da matemática, onde ele é situado por Tomás de Aquino. Espero que este artigo seja um incentivo para pesquisas sobre o assunto.

³ Uma das questões que precisam ser esclarecidas é se o possível metafórico era, de fato, um conceito que Tomás de Aquino integrava ao seu pensamento ou se ele era um conceito de Aristóteles, presente na *Metafísica*, o qual, devido à empresa de comentar a obra do estagirita, Tomás de Aquino teve de explicar e ao qual fez referências pontuais em debates ulteriores, até que não visse mais justificativa para ele, em sua própria filosofia. De todo modo, para enfrentar essa questão, antes é necessário fazer o levantamento das ocorrências do conceito na filosofia tomasiana e analisar qual é o seu papel local (no texto em que está presente) e também o global, no pensamento do filósofo como um todo — etapa que este artigo se propõe a começar.

⁴ A síntese apresentada tem por base as passagens *Sobre a potência* q. 1, a. 3, resp; q. 3, a. 14, resp.; *Comentário à Metafísica* V, l. 14; IX, l. 1.

⁵ De Grijs (1990, p. 5–6) observa o mesmo, de modo especial com respeito ao opúsculo *Sobre a eternidade do mundo*.

os corpos celestes e os anjos, cuja essência e ato de ser dependem da ação criadora de Deus; por fim, os possíveis não-criados, que podem ser algum verbo mental que o ser humano supõe ao raciocinar sobre a onipotência de Deus e que este conhece estar em seu poder fazer, embora (por assim dizer) não os tenha feito nem venha a fazer.

No âmbito da lógica, esses significados estão implicados na locução *ser possível* (*esse possibile*), segundo a qual Tomás de Aquino distingue entre um modo da verdade e um modo de ser. A primeira alternativa é o modal que, modificando a cópula entre o termo-sujeito e o termo-predicado, significa que o contrário do que é enunciado também pode ser verdadeiro⁶. A segunda alternativa é, na realidade, um ente que é em potência sob determinado aspecto⁷ e, na inteligência, um conceito que tem *ratio possibilis*, ou *possibilitas*, que é um princípio explicativo da possibilidade no conceito, do por que o possível é possível sob o aspecto considerado⁸. O possível tem uma *ratio possibilis* quando é considerado segundo alguma potência e outra quando é considerado segundo nenhuma potência⁹.

No primeiro caso, o *ser possível* significa o objeto de uma potência. Para melhor entender isso, pode-se recorrer à abordagem de Tomás de Aquino nos *Escritos sobre as Sentenças* I, q. 42, q. 2, a. 2, resp., segundo a qual o verbo *poder*, cujo formato nominal é *potência*, divide-se em potente e possível. Essa divisão é simétrica àquela entre agente e paciente e àquela entre causa e efeito. Como o que é em ato age sobre o que é em potência, resultando em um efeito em ato, tal que o primeiro (em ato) seja sua causa eficiente e o segundo (em potência) sua causa material, assim também a potência do agente é ativa e princípio de ação sobre outro enquanto outro, e a potência do paciente é passiva e princípio de sofrer ação de outro. Porque o ser em ato no agente é anterior ao ser em potência no paciente, a potência se diz, primeira e propriamente, da potência ativa e, por analogia, da potência passiva¹⁰.

⁶ No âmbito da lógica, o modal *ser possível* modifica as sentenças sob as formas gerais S é P ou S não é P, significando que o contrário do que elas enunciam pode ser verdadeiro. Ele é unilateral, quando se opõe apenas a *ser impossível*, ou é bilateral, quando se opõe a *ser necessário* e a *ser impossível*. Cf. Aristóteles. *Sobre a interpretação*. II, 21a34–23a23. Tomás de Aquino. *Comentário à Metafísica* V, l. 14; IX, l. 1. Ver também KNUUTTILA, 1988, p. 342–81.

⁷ Nesse caso, há uma potência correspondente ao ato primeiro, que é a forma, e outra correspondente ao ato segundo, que é a operação. A primeira potência é chamada de potência passiva, e a segunda de potência ativa. Cf. *Sobre a potência de Deus* q. 1, a. 1, resp.

⁸ Cf. *Escritos sobre as Sentenças* I, q. 42, q. 2, a. 2, resp.

⁹ Cf. *Escritos sobre as Sentenças* I, d. 42, q. 1, a. 1; *Suma contra os gentios* II, c. 6; *Sobre a potência* q. 1, a. 3, resp. e q. 3, a. 14, resp.; *Suma de teologia* Ia, q. 9, a. 2, resp.; *Comentário à Metafísica* V, l. 14 e IX, l. 1; *Comentário a Sobre o céu* I, l. 25.

¹⁰ No *Comentário à Metafísica* IX, l. 1, Tomás de Aquino explica sobre a potência passiva que: “Possíveis

Por sua vez, o possível corresponde ao efeito em potência que se encontra na potência ativa do agente; mais precisamente, ele é o objeto da potência. Assim, quando o possível é considerado numa ordem com respeito à potência¹¹, sua *ratio possibilis* é a *ratio* do ato pelo qual a causa produz seu efeito¹². Por exemplo, o inflamável é objeto da potência ativa do fogo e, por parte desse ser em ato, sua *ratio possibilis* é o quente, da ação de queimar. Porém, tratando-se de movimento, para produzir um efeito, é necessária a matéria, o paciente. Dessa maneira, em segundo lugar, o possível tem *ratio possibilis* pela causa material, que é a potência passiva¹³

No segundo caso, quando o *ser possível* é considerado segundo nenhuma potência¹⁴, ele é separado desse conceito e é chamado equivocadamente de “possível”. Nesse sentido, ou o possível é absoluto, pois não é autocontraditório e pode ter *ratio entis* ou *ratio non entis*, isto é, pode-se dizer que “isso é de algum modo” ou que “isso não é de algum modo”¹⁵, ou ele é metafórico, devido a certa semelhança, e aplica-se a um objeto da ciência matemática (aritmética ou geometria).

Porém outros se dizem possíveis ou potência, não por algum princípio que tenham em si, e deles a potência se diz equivocadamente. [...] Pois nesses a potência se diz não por algum princípio que tenham, porém por certa semelhança, assim como nas [figuras] geométricas¹⁶.

e impossíveis dizem-se, com efeito, desses que têm em si mesmos algum princípio, e isso segundo certos modos, segundo os quais as potências se dizem não equivocadamente, mas sim analogamente”; pouco mais adiante, ele prossegue, mostrando a redução das potências à potência ativa: “Portanto, deve-se fazer consideração sobre as potências, que se reduzem a uma espécie, pois qualquer uma delas é certo princípio e todas as potências se dizem reduzidas a algum princípio, do qual se dizem todas as outras. E esse é o princípio ativo, que é o princípio de ação de mudança sobre outro, enquanto é outro”.

¹¹ Cf. *Escritos sobre as Sentenças* I, q. 42, q. 2, a. 3, resp.

¹² “A cada potência ativa corresponde um possível como seu objeto próprio, segundo o princípio (*rationem*) daquele ato em que se funda a potência ativa.” (*Suma de teologia* Ia, q. 25, a. 3, resp.).

¹³ Pois algo é uma potência passiva, porque está em potência para sofrer ação de um outro que está em ato. A sua passividade não é explicada pela potência ativa. Algo pode sofrer ação de outro, pois é em potência. No entanto, a sua passividade não é aberta a qualquer ação, mas a determinada ação de certa potência ativa. Essa restrição explica-se pela *ratio* do ato no qual se baseia a potência ativa, a mesma *ratio* que também delimita o objeto dessa potência. Cf. *Comentário à Metafísica* IX, l. 1.

¹⁴ “Quando se diz que algo é possível, não segundo alguma potência, [isso se diz] ou metaforicamente [...] ou absolutamente.” (*Sobre a potência de Deus* q. 3, a. 14).

¹⁵ Cf. *Comentário à Metafísica* V, l. 14; IX, l. 1. *Escritos sobre as Sentenças* I, q. 42, q. 2, a. 2. Nesse parágrafo, para efeito de sistematização, não considero o problema dos possíveis não-criados, pois, ao considerá-los, deve-se acrescentar à ausência de contradição em si próprio e à enunciabilidade, já explicadas, a *ratio* de poder ser um verbo mental (conceptibilidade). Os possíveis não-criados não são conceitos com essência presente e delimitada na inteligência humana, mas são uma suposição, na medida em que o ser humano raciocina sobre a onipotência de Deus. Dizer que eles têm a *ratio* de conceptibilidade se deve à consideração de que, embora não sejam um conceito na inteligência humana, eles são alguma idéia na inteligência divina, que vê em seu poder tudo o que pode fazer. Devolvo mais detalhadamente esse assunto em MONTEIRO, 2014.

¹⁶ *Comentário à Metafísica* IX, l. 1. As traduções dos textos de Tomás de Aquino são feitas por mim: o *Comentário à Metafísica* com base na edição do texto latino Parma, t. 20, 1871; o *Sobre a potência de Deus*

Em última análise, todo possível é um possível absoluto, que deve satisfazer a condição de não ser autocontraditório e de poder ter *ratio entis* ou *ratio non entis*. Esse possível pode ser considerado em si, segundo a *ratio possibilis* da ausência de contradição em si próprio e da enunciabilidade, ou pode ser considerado numa ordem com respeito a uma potência ou causa, segundo a *ratio possibilis* da potência passiva ou da potência ativa¹⁷.

Diante desse quadro geral, é preciso reconhecer duas dificuldades. A primeira delas concerne a situação do possível metafórico dentro da divisão geral sobre o *ser possível*, que foi exposta anteriormente.

Em *Sobre a potência* q. 3, a. 14, resp., o possível metafórico é considerado segundo nenhuma potência. Todavia, em uma parte anterior, q. 1, a. 3, resp., Tomás de Aquino não o põe dentro da divisão “segundo nenhuma potência”, mas apresenta-o como um terceiro modo de dizer o possível.

Segundo o filósofo, Aristóteles, possível e impossível se dizem de três modos. De um modo, segundo alguma potência ativa ou passiva, assim se diz que é possível para o homem andar segundo a potência locomotiva, porém que é impossível para ele voar. De outro modo, não segundo alguma potência, porém segundo si mesmo, assim como dizemos que o possível é o que não é impossível de ser e que o impossível é o que é necessário não ser. Do terceiro modo, o possível se diz segundo a potência matemática, que está nas [figuras] geométricas [...].

Após a leitura, fica a questão: afinal, o possível metafórico tem, ou não tem, uma *ratio possibilis* de alguma potência? Como todo possível, o possível metafórico é um conceito que tem *ratio possibilis* e, para efeito lógico, no mínimo, esta deve ser a ausência de contradição em si próprio e a enunciabilidade¹⁸. Nos exemplos dados por Tomás de Aquino, o possível metafórico significa números e figuras geométricas, que são abstrações do numerável e do volume pertencentes à forma quantitativa nos corpos. Eles dependem dos corpos para ser, mas não dependem deles para serem conhecidos e definidos. Na matemática, os números e as figuras geométricas não têm ser em potência igual os corpos, não se movem, nem são gerados, nem se corrompem como os corpos,

com base na edição Parma, t. 8, 1856; a *Suma de teologia* com base na edição Leonina, t. 4, 1888; e a *Suma contra os gentios* com base na edição Leonina, t. 13, 1918.

¹⁷ Cf. *Escritos sobre as Sentenças* I, q. 42, q. 2, a. 3, resp.

¹⁸ Uma das conseqüências disso é que o possível metafórico não pode pertencer ao discurso poético que admite a contradição, na forma de paradoxos e oximoros, por exemplo. Esta pode ser uma razão forte para depois delimitar o possível metafórico no âmbito da matemática.

pois não têm matéria sensível¹⁹.

Assim, eles não são objeto de uma potência fora da alma humana, mas, enquanto conceitos, eles são objetos da inteligência (potência da alma) e são objetos de uma ciência, a matemática. Do primeiro modo, eles são inteligíveis, pois podem ser conhecidos. Do segundo modo, eles são matematizáveis, pois podem ser explicados pelos princípios matemáticos.

Entretanto, em nada disso se manifesta em que consiste a metáfora, muito menos sua aplicação aos casos em que a linha é potência do comensurável²⁰ e em que números e figuras, multiplicados por eles mesmos, podem fazer um quadrado²¹, ao que Tomás de Aquino chama de potência matemática, e o que parece equivalente a elevar um número ao quadrado, na matemática atual.

Para esclarecer esses pontos, deve-se proceder à segunda dificuldade, que diz respeito à diferença entre metáfora e analogia²². Nessa dificuldade, é necessário recordar-se de que o possível se diz segundo alguma potência ou segundo nenhuma potência, e que na primeira consideração a palavra *potência* se diz, primeira e propriamente, da potência ativa e, por analogia, da potência passiva; mas na segunda consideração essa palavra se diz equivocadamente do possível metafórico e do possível absoluto, pois não há neles princípio de agir nem de sofrer ação.

Embora Owens (1962, p. 310, n. 28) reconheça que, na letra do texto, Tomás de Aquino exclua a metáfora como uma forma de analogia, ele defende que, além da literalidade, “de um ponto de vista filosófico, portanto, não é necessária qualquer hesitação em ver a metáfora como um tipo de analogia”, pois, tal como o pensador entende, “[...] Na metáfora, o sentido de um termo é transferido para outro, com base na analogia”. Stolarski (2001, p. 97) também entende que “metaforicamente” é um tipo de analogia.

Ao menos, esse entendimento parece estar em sintonia com o pensamento de

¹⁹ Cf. *Comentário a Sobre a Trindade de Boécio* q. 5, a. 1, resp.

²⁰ “[...] se diz possível segundo potência matemática, que está entre as geometrias, porque a linha é dita potência do comensurável, pois o quadrado dela é comensurável.” (*Sobre a potência* q. 1, a. 3, resp.).

²¹ Cf. *Comentário à Metafísica* V, l. 14 e IX, l. 1.

²² Na filosofia de Tomás de Aquino, a analogia é um dos conceitos mais centrais e também um dos mais controversos. Neste artigo, não o desenvolverei em detalhes, embora reconheça a sua importância para a discussão por vir. Contudo, o debate entre os comentaristas sobre o assunto permite trabalhar minimamente com as definições presentes em *Escritos sobre as Sentenças* I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1, e em *Sobre a verdade* q. 2, a. 11, a saber, a distinção entre a analogia de proporção e a analogia de proporcionalidade. Tanto uma quanto outra, no emprego da palavra na sentença, têm a intenção de abranger entre univocidade até a completa equivocidade. Enquanto houver alguma proporção entre as palavras, há alguma analogia entre elas. Cf. OWENS, 1962. Ver também ELDERS, 2009, p. 53–75.

Aristóteles, em *Poética*, 21, 1457b16–30²³. Nessa obra, o estagirita distingue quatro empregos para a metáfora: quando há transferência de “um nome alheio” do gênero para a espécie; ou quando há da espécie para o gênero; ou quando há de uma espécie para outra; ou, por fim, quando há por via de analogia. No último caso, entende que há duas proporções, uma de um termo *a* com um termo *b*, e outra de um termo *c* com um termo *d*.²⁴

$$\frac{a}{b} \text{ — } \frac{c}{d}$$

Segundo Aristóteles, o poeta pode ver, senão uma identidade, ao menos uma semelhança entre as proporções e, então, substituir *a* por *c* ou *b* por *d*. O termo *a* e o termo *c* não são necessariamente da mesma espécie nem do mesmo gênero. Eles se assemelham um ao outro em razão da relação que mantêm com os outros termos, *b* e *d*, os quais também não pertencem necessariamente às mesmas categorias. O exemplo dado por Aristóteles é:

$$\frac{\text{dia}}{\text{tarde}} \text{ — } \frac{\text{vida}}{\text{velhice}}$$

Na metáfora por via da analogia, tem-se que “A tarde é a velhice do dia” ou “A velhice é a tarde da vida”. Sobre sentenças como essas, cabe ressaltar que, em *Sobre a interpretação* 4, 17a1–6, Aristóteles diz claramente que o discurso poético não é declarativo, pois não afirma nem nega segundo o verdadeiro ou o falso.

Porém, o problema é que não há indícios de que Tomás de Aquino tivesse acesso à *Poética*, senão por meio de fragmentos reproduzidos ou comentários indiretos feitos em textos dos filósofos árabes, traduzidos para o latim. A *Poética* só ganharia publicação em grego e versão latina a partir do século XVI²⁵.

Contudo, a falta de acesso à *Poética* não impediu que Tomás de Aquino

²³ Baseio-me nas traduções para o português de Eudoro de Sousa (2003) e de Jaime Bruna (2014).

²⁴ Há ainda um outro modo de metáfora por via de analogia, quando o poeta nega um dos nomes alheios. Um exemplo dado por Aristóteles é a taça de Dioniso e o escudo de Ares. Em vez de declarar que “A taça de Dioniso não é o escudo de Ares”, o poeta pode dizer “O escudo de Ares é taça sem vinho”. Entendo que esse modo de metáfora não contribui para a discussão adiante, por isso não o desenvolvi no corpo do texto.

²⁵ As primeiras edições em grego dos livros *Retórica* e *Poética* foram publicadas por Aldo Manúcio em 1508, em Veneza. Há também vários estudos sobre a publicação das obras de Aristóteles e dos comentadores antigos nos séculos XV e XVI, entre os quais recomendo: KRAYE, 2002, p. 189–211; e SELLARS, 2004, p. 239–68.

desenvolvesse um conceito de metáfora bastante semelhante ao de Aristóteles. Aquino não dedicou à metáfora uma questão ou um livro, porém abordou-a sucintamente em outras discussões, como em *Suma de teologia* Ia, q. 1, a. 9, a respeito do seu uso na interpretação da Sagrada Escritura: “a poética [fala] por metáforas por causa da representação, pois esta é naturalmente deleitável para o homem”²⁶.

Na metáfora, os termos tornam presente ao intelecto um conceito sob uma imagem próxima da experiência — uma representação. Nesse sentido, a metáfora é equívoca, pois os termos que são empregados nas sentenças não têm o sentido próprio, segundo o qual, nas diversas ciências teoréticas, referem-se às coisas (*res*), mas eles são apresentados em um sentido diverso, atrelado à imagem que representam na imaginação. Conseqüentemente, a metáfora é indiferente para o discurso declarativo, porque ela “não afirma sobre a coisa, mas somente sobre a imaginação”²⁷.

Por exemplo, nos debates sobre a criação e a duração do mundo, Tomás de Aquino enfrenta vários argumentos de adversários, e os problemas que eles apresentam a respeito do tempo e do lugar, recorrendo à metáfora²⁸. Aquino diz que, nos dois casos, do tempo e do lugar, a imaginação pode acrescentar alguma medida à coisa existente²⁹. Esse recurso é usado pelo filósofo na discussão sobre o sentido de “acima de”, no contexto da última esfera celeste — cabe recordar-se de que a cosmologia tomasiana, assim como a aristotélica, afirmava a existência de um universo finito, constituído de esferas cristalinas concêntricas, fora das quais nada existiria. Contudo, com base na metáfora, Tomás de Aquino argumenta:

Assim, quando se diz que não há nada acima do céu, o acima designa um lugar imaginado, enquanto possa se imaginar outras dimensões sobrepostas às dimensões dos corpos celestes³⁰.

Ademais, na discussão sobre a criação, Tomás de Aquino diz que *post* (depois) em “*creatum habere esse post non esse*” não significa a sucessão própria do movimento, segundo o antes e o depois. A criação é uma operação divina, que é realizada da eternidade. O próprio tempo, segundo o qual se diz o antes, o agora e o depois, é criado por Deus. Não obstante, segundo a metáfora, diz-se que a criação é a mudança pela qual Deus produz o

²⁶ “*poetica autem metaphoris propter representationem: repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est*”.

²⁷ “*non ponit [...] in re, sed solum in imaginatione*” (*Suma contra os gentios* II, c. 36).

²⁸ Cf. *Suma de teologia* Ia, q. 46, a. 1, ad 8.

²⁹ *Suma contra os gentios* II, c. 36.

³⁰ *Suma de teologia* Ia, q. 46, a. 1, ad 8.

mundo, do não-ser para o ser³¹. Em *Suma de teologia* Ia, q. 45, a. 2, ad 2, o filósofo atribui enunciados como esse ao modo humano de conhecer.

Na passagem da *Suma de teologia* em que fala sobre o uso da metáfora na teologia, Tomás de Aquino explica que a metáfora toma um conceito que é abstrato, um conceito que seja difícil de ser compreendido, e torna-o presente à inteligência sob alguma imagem, que é mais fácil de ser conhecida porque é mais próxima da experiência. Esse conceito sob a imagem, embora se torne mais fácil, fica mais confuso também, pois aquilo a que ele refere não é o mesmo que a imagem significa originalmente. Nesse sentido, ele precisa ser reelaborado, considerando-se aquilo que o difere da imagem (o que ele não é), bem como o seu grau de abstração.

Dessa exposição geral, e certamente insuficiente, a respeito da metáfora, ao menos se pode notar que o desenvolvimento tomasiano desse conceito aproxima-se em vários pontos da definição aristotélica, mas não o bastante para incluir a metáfora na analogia. Na filosofia de Tomás de Aquino, enquanto a analogia corresponde ao uso das palavras no âmbito factual e real, no discurso verdadeiro ou falso, a metáfora corresponde ao uso delas no âmbito fictício e imaginário, no discurso verossímil. Não obstante, Aquino está à vontade para empregar a metáfora como um auxílio nos raciocínios, por exemplo fazendo comparações didáticas ou dando inteligibilidade a uma suposição irreal (o momento antes do tempo, o lugar fora do mundo).

Após considerar essas dificuldades, fica mais claro o que Tomás de Aquino explica nos textos a seguir:

[Aristóteles] diz que, na geometria, a potência se diz segundo metáfora. Na geometria, a potência da linha se diz quadrado da linha por meio desta semelhança: porque, como disto que é em potência se faz aquilo que é em ato, assim de uma linha multiplicada por si mesma resulta o quadrado dela; assim também se disséssemos que o três é possível no nove, porque o nove se segue de três multiplicado por si mesmo. Pois três vezes três são nove. Porém, como o impossível tomado do segundo modo não se diz segundo alguma impotência, assim também os modos de possível afirmados por último [o possível metafórico e o possível absoluto] não se dizem segundo alguma potência, mas segundo semelhança ou segundo modo de verdadeiro ou falso.³²

Porém outros se dizem possíveis ou potência, não por algum princípio que tenham em si, e deles a potência se diz equivocadamente. [...] Pois nesses a potência se diz não por algum princípio que tenham, porém por certa semelhança, assim como nas [figuras] geométricas. Pois é dito que

³¹ Cf. *Suma contra os gentios* II, c. 37.

³² *Comentário à Metafísica* V, l. 14.

a potência de alguma linha é o quadrado dela e é dito que a linha é possível em seu quadrado. De modo semelhante, pode-se dizer nos números, que o três é possível no nove, que é o quadrado de três, pois do três multiplicado por si mesmo se faz o nove. Pois três vezes três fazem nove. Também da linha, que é a raiz do quadrado, multiplicada por si mesma se faz um quadrado. Entre os números é semelhante. Daí que a raiz do quadrado tem alguma semelhança com a matéria, da qual se faz uma coisa. Por isso, também, por alguma semelhança, diz-se potente no quadrado, assim como se diz a matéria potente na coisa.³³

Os exemplos do possível metafórico são de potenciação: o número, ou a linha, que é multiplicado por si mesmo e resulta no quadrado; e inversamente, de radiciação: o número, ou linha, que é raiz quadrada. Nos textos reproduzidos, Tomás de Aquino faz duas declarações fundamentais:

- 1) “A raiz do quadrado tem alguma semelhança com a matéria.”
- 2) “Como do que é em potência se faz o que é em ato,
assim da multiplicação da linha (ou do número) por ela mesma resulta o quadrado.”

De acordo com essas declarações, o possível metafórico tem *ratio possibilis* na semelhança com a matéria. Não se trata da potência passiva, nem da potência intelectual, nem de um princípio matemático, mas da semelhança entre duas proporções: um número, ou linha, proporcional a outro; e a matéria, ou ser em potência, proporcional a uma coisa, ou ser em ato.

$$\frac{\text{número/linha}}{\text{quadrado}} \quad \text{—} \quad \frac{\text{matéria/ser em potência}}{\text{coisa/ser em ato}}$$

De um lado, número, linha, quadrado não têm matéria sensível e são objetos da ciência matemática. De outro lado, matéria, coisa, ser em potência, ser em ato podem referir-se ao âmbito da física ou ao dos singulares, incluindo a matéria sensível ou a matéria sinalada, além do movimento. Também a proporção que é multiplicação do número, ou linha, por ele mesmo não é igual, nem se relaciona a algo comum, à proporção que é passagem da potência para o ato, no movimento. Fica evidente que a *potência* que significa a multiplicação de número e figuras é dita equivocadamente, em comparação à *potência* que significa a matéria (potência passiva) por analogia à potência ativa.

Contudo, há ainda uma semelhança e uma transferência pela metáfora. Diz-se que “a coisa é feita da matéria”, *materia ex qua fit res*; também se diz que “o quadrado

³³ *Comentário à Metafísica IX*, l. 1.

é feito da linha” e que “9 é feito de 3”, pois tanto a linha quanto o número 3 são tomados e postos sob uma operação da inteligência que resulta em um quadrado, ou no número 9. Assim, *ex ductu ternarii in seipsum facit nouenarium*, ou seja, três vezes três resulta em nove³⁴. O emprego da preposição *ex* (de) e do verbo *facere* (fazer) sugere uma semelhança entre o que está no âmbito da física e o que está no âmbito da matemática, porém, como foi analisado, não há nada em comum, senão semelhança acidental, por assim dizer. Contudo, há uma transferência de um âmbito para o outro, assim como há, na teologia, uma transferência de atributos sensíveis para falar de Deus, por meio da metáfora.

Por fim, em *Sobre a potência* q. 3, a. 14, resp., Tomás de Aquino acrescenta um novo aspecto ao possível metafórico: a noção de “potência racional”:

Porém, diz-se na circunstância de algo possível, não segundo alguma potência, ou metaforicamente, assim como nas geometrias se diz que alguma linha é potência racional, ou absolutamente.

Como foi visto, a linha, assim como o número, não tem propriamente uma potência, porém tanto uma quanto outro são abstrações e objetos da inteligência, são inteligíveis, cujo ato procede da inteligência que os apreendeu, abstraiu e conheceu. Desse modo, quando Tomás de Aquino diz “potência racional”, ou está dizendo que a linha e o número são objetos de uma potência racional (a inteligência que pode raciocinar), ou está dizendo que, semelhantemente a uma potência racional, eles são princípios dos quais pode se seguir um de dois efeitos contrários³⁵. Porém, se a linha e o número fossem entendidos como princípios, restaria esclarecer quais são os contrários que se seguiriam deles — o quadrado (resultado da multiplicação) seria um deles ou seria o único?

Há ainda de questionar-se a razão por que Tomás de Aquino apenas utiliza exemplos de potenciação e de radiciação. Outras operações de multiplicação, até mesmo outras operações matemáticas (a soma, a subtração e a divisão), não teriam imagens ou semelhanças com algum termo fora do âmbito da matemática? A metáfora é empregada em todos os juízos de possibilidade na matemática? A imaginação tem algum papel importante no conhecimento ou nas operações matemáticas? Será que na rigidez dos axiomas e na exatidão dos cálculos, sob a superfície de definições claras e de raciocínios necessários, Tomás de Aquino captou a voz melódica vinda das musas de Hesíodo a contar mentiras semelhantes a verdades?

³⁴ Mais informações sobre o vocabulário matemático medieval, ver SMITH, 1953, p. 101–28.

³⁵ Para uma definição de potência racional, Cf. *Comentário à Metafísica IX*, l. 2.

Referências bibliográficas

Edições dos textos de Tomás de Aquino

SANCTI THOMAE AQUINATIS, doctoris angelici, ordinis praedicatorum. *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*. l. 1 e 2, v. 1, t. 6, Parmae. 1856.

_____. *Quaestionis disputatae cum quodlibetis*. v. 1, t. 8. Parmae, 1856.

_____. *Commentaria: Expositionem in XII lib. Metaphysicorum*. v. 3, t. 20. Parmae. 1971.

_____. *Summa theologiae Ia q.1–49 cum commentariis Caietani*. t.4. Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. Edita, 1888.

_____. *Summa contra gentiles, lib.1–2, cum commentariis Ferrariensis*. t.13. Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. Edita, 1918.

Livros e artigos

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Sousa. 7 ed. [s.l.]: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003. (Clássicos de filosofia).

_____. “Arte poética”. Trad. Jaime Bruna. *In: A poética clássica: Aristóteles, Horácio, Longino*. Introdução de Roberto de Oliveira Brandão. São Paulo: Cultrix, 2014.

DE GRIJS, F. J A. “The Theological Character of Aquinas’ *De aeternitate mundi*”. *In: WISSINK, J. B (Ed.). The eternity of the world in the thought of Thomas Aquinas and his contemporaries*. Leiden: E. J. Brill, 1990, p. 1–8.

DEWAN, L. “St. Thomas and the Possibles”. *New Scholasticism*. n. 53, 1974, p. 76–85.

ELDERS, L. J. “L’analogie dans la philosophie et la théologie selon Saint Thomas d’Aquin” *In: Au coeur de la philosophie de saint Thomas d’Aquin*. Traduit [de l’espagnol] par Véronique Pommeret. Paris: Parole et Silence. 2009. p. 53–75.

KRAYE, J. “The Printing History of Aristotle in the Fifteenth Century; A Bibliographical Approach to Renaissance Philosophy”. *In: Classical Traditions in Renaissance Philosophy*. Reino Unido: Ashgate, 2002. p. 189–211. (Variorum Collected Studies).

KNNUTTILA, S. “Modal logic: Two notions of possible”. c.17. In: KRETZMANN, N. (Org.); Kenny, A; Pinborg, J. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600*. Cambridge: Cambridge University Press. 1988, p. 342–81.

MONTEIRO, M. H. G. *A realidade dos possíveis segundo Tomás de Aquino*. 2014. 123 p. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000937519>. Acesso em: 25 maio 2017.

OWENS, J. “Analogy as a Thomistic Approach to Being”. *Medieval Studies*. 24, 1962, p. 303–22.

SELLARS, J. “Aldus Manutius and the Aristotelian Commentators” In: ADAMSON, P.; BALTUSSEN, H.; STONE, M. (Org.). *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentators. Bulletin of the Institute of Classical Studies*. v. 83, n. 1, 2004, p. 239–68.

SMITH, D. E. *History of Mathematics*. v. 2. New York: Dover Publications, 1953.

SMITH, G. “Avicenna and the Possibles”. *The New Scholasticism*. n. 17, 1943, p. 340–57.

STOLARSKI, G. *La possibilité et l'être: un essai sur la détermination du fondement ontologique de la possibilité dans la pensée de Thomas d'Aquin*. Dokimion, n. 26. Friburgo, Suíça: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 2001.

STORCK, A. “Eternidade, possibilidade e emanção: Guilherme de Auvergne e Tomás de Aquino, leitores de Avicena”. *Analytica*. v. 7, n. 1, 2003, p. 113–50.

VAN VELDHUIJSEN, P. “The Question on the Possibility of an Eternally Created World: Bonaventura and Thomas Aquinas”. In: WISSINK, J. B (Ed.). *The eternity of the world in the thought of Thomas Aquinas and his contemporaries*. Leiden: E. J. Brill, 1990, p. 20–38.

WILKS, I. “Aquinas on the Past Possibility of an Eternally Created World”. *Review of Metaphysics*. v. 48, n. 2, 1994, p. 299–329.

WIPPEL, J. “The Reality of Nonexisting Possibles According to Thomas Aquinas, Henry of Ghent and Godfrey of Fontaines”. *Review of Metaphysics*, n. 33, 1981.

DE DESCARTES A FREGE: OS AVANÇOS EPISTEMOLÓGICOS DO MÉTODO

Michelle Cardoso Montoya¹

RESUMO: O presente artigo pretende expor superficialmente alguns avanços epistemológicos acerca do uso do método para alcançar a verdade científica, considerando-se perspectivas pontuais de Descartes, Bacon e Hobbes ao longo da modernidade. Tanto o método proposto por Renè Descartes (1596-1650) quanto o por Francis Bacon (1561-1625) visavam primordialmente orientar qual seria o uso adequado da razão e dos sentidos nos processos epistemológicos. A partir do bom uso da razão, no caso cartesiano, e de ambos no caso baconiano, obteremos fundamentos sólidos para investigação de verdades, especialmente as que condizem com a ciência. Com Francis Bacon e Thomas Hobbes (1558-1679) verificaremos avanços quanto ao uso epistemológico do método, todavia, ainda insuficientes para lidar com o que intitularemos por “problema do espaço epistêmico”. Contudo, tentaremos sustentar que as maiores inovações acerca do uso epistemológico do método foram feitas de fato por Gottlob Frege (1848-1925), em sua *Conceitografia*. A partir disto, demonstraremos como podemos considerar a conceitografia fregeana como uma espécie de “continuidade” do método cartesiano.

Palavras-chave: Método; Verdade Científica; Espaço Epistêmico.

ABSTRACT: The present article is intended to superficially expose some epistemological advances on the use of the method to reach a scientific truth, considering the punctual perspectives of Descartes, Bacon and Hobbes throughout modernity. Both the method proposed by René Descartes (1596-1650) and Francis Bacon (1561-1625) aimed primarily at guiding the proper use of reason and senses in epistemological processes. From the good use of reason, in the Cartesian case, and both in the case of the Baconian, we obtain solid foundations for the investigation of truths, especially those that correspond to science. With Francis Bacon and Thomas Hobbes (1558-1679) we will see advances in the epistemological use of the method, yet still insufficient to deal with what we will call the "problem of epistemic space." However, we will try to argue that the greatest innovations about the epistemological use of the method were actually made by Gottlob Frege (1848-1925) in his *Ideography*. From this, we will demonstrate how we can consider Fregean conception as a kind of "continuity" of the Cartesian method.

Keywords: Method; Scientific truth; Epistemic space.

¹ Mestranda em Filosofia pelo Programa de Pós Graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM-UFRJ); e-mail: Michelle_montoya@id.uff.br

Tanto o método proposto por René Descartes (1596-1650) quanto o por Francis Bacon (1561-1625) visavam primordialmente orientar qual seria o uso adequado da razão e dos sentidos nos processos epistemológicos. A partir do bom uso da razão, no caso cartesiano, e de ambos no caso baconiano, obteríamos fundamentos sólidos para investigação de verdades, especialmente das que condizem com a ciência. Descartes, em *Regras para a Direção do Espírito* afirma que nossa faculdade do entendimento seria composta por dois atos intelectuais, a saber, a intuição e a dedução. A faculdade do entendimento, embora não fosse a única responsável pelo processo de conhecimento e o raciocínio, já que operaria de acordo com o *res cogitam* cartesiano, isto é, com a substância intelectual. A intuição, numa certa perspectiva era dita comumente como independente, já que não dependeria de nenhuma outra certeza além do que estaria inserido em seu próprio conteúdo.

A dedução, por sua vez, seria dependente da intuição, ou mesmo de deduções menos complexas que a própria em questão. Logo, o processo de conhecimento genuíno no sistema cartesiano seria baseado em pressupostos de não imediatidade, isto é, para chegarmos a emitir um juízo certo e indubitável, precisaríamos percorrer com nosso entendimento diversas etapas, que com certa prática, executaríamos numa velocidade quase imperceptível. Uma vez que, para Descartes, o entendimento só operaria em conformidade com o intelecto não se fiando nos sentidos para garantir certezas, pois estes seriam enganosos, podemos dizer que ocorre o que chamaremos daqui para frente de “aniquilamento do corpo”, que significa justamente o abandono do conhecimento imediato proporcionado pelos sentidos como certo e inquestionável. No lugar deste aniquilamento, veremos que restará uma “racionalização dos processos epistemológicos” fortemente marcada pelo exercício de uma atividade intelectual que toma por fundamento de busca pela verdade os atos do entendimento já citados. Todavia, ao se considerar o ato da dedução, verificaremos que ainda haverá um problema lacunar que intitularemos por “problema do espaço epistêmico”, já que conforme perceberemos, restarão espaços entre uma dedução e outra que passarão sequencialmente despercebidos. O autor em questão tentou apresentar meios de solucionar esse problema, porém, visivelmente ineficientes.

Com Francis Bacon observaremos um avanço epistemológico quanto ao emprego do método, que é uma “reconciliação do corpo com o espírito”, ou se preferirmos, com a alma. No *Novo Órganon* ele proporá um método empírico/natural embasado nos sentidos. Neste momento a razão, por si só, não poderá mais operar sozinha sem ferramentas, então teremos a “ressuscitação do corpo nos processos

epistemológicos”. A partir de Thomas Hobbes (1558-1679), observaremos outros avanços epistemológicos interessantes acerca do uso do método na investigação da verdade, partindo de uma cooperação natural entre corpo e espírito inseridos numa situação mais prática: a da vida política. O método será utilizado com a finalidade de se estabelecer uma vida política mais sustentável. Todavia, neste artigo, tentaremos sustentar que as maiores inovações acerca do método foram feitas de fato por Gottlob Frege (1848-1925), em sua *Conceitografia*.

A fim de banir o problema das lacunas que pudessem eventualmente estarem presentes nas cadeias inferenciais, que aqui consideraremos como uma nova acepção mais contemporânea ao que Descartes considerava como cadeias dedutivas, Frege provavelmente, numa certa via, deu continuidade aos avanços epistemológicos quanto ao uso do método. Sendo assim, neste artigo, vamos expor os avanços epistemológicos no que diz respeito a utilização do método de forma pontual ao longo da modernidade, a começar, de Descartes, Bacon e Hobbes. Daí, apontaremos alguns indícios sobre como Frege tentou lidar com o problema do espaço epistêmico que assolou o método ao longo da modernidade, bem como sob qual(is) aspecto(s) podemos considerar a conceitografia fregeana como uma continuidade do método cartesiano, ainda que de forma não conclusiva.

Considerações acerca do dualismo cartesiano corpo e espírito

Neste ponto, faz-se importante comentar o que René Descartes entendia por corpo e espírito. ²No sexto parágrafo da “Meditação Segunda”, o autor nos oferece uma noção de corpo :

“(…) por corpo entendo tudo o que pode ser limitado por alguma figura; que pode ser compreendido em qualquer lugar e preencher um espaço de tal sorte que todo outro corpo dele seja excluído ; que pode ser sentido ou pelo tato , ou pela visão, ou pela audição ou pelo olfato; que pode ser movido de muitas maneiras , não por si mesmo, mas por algo de alheio pelo qual seja tocado e do qual receba a impressão.”³

O corpo, no sistema cartesiano, é tido como uma substância material, sujeita a afetações por parte de objetos dos quais detenha percepções por meio de um processo

² Procuraremos aqui tratar “espírito” e “alma” como sinônimos no sistema cartesiano. Logo, o dualismo corpo-alma e corpo-espírito significarão a mesma coisa.

³ DESCARTES. *Meditações Metafísicas*, “Meditação Segunda”, §6, p. 127.

imediatos.⁴ Ele ocuparia um lugar no espaço, por isso seria considerado matéria. O calor interno que circula dentro de nós ao realizarmos movimentos, bem como todas as nossas funções fisiológicas, estariam sob responsabilidade do corpo. Logo, quando este se corrompe, seus movimentos cessam, já que não seriam condizentes com a alma. Sendo assim, nossa mortalidade estaria atrelada ao corpo, que seria uma extensão delimitada e finita. Nossos sentidos, especialmente no processo de conhecimento, só poderiam ser exercidos mediante a ação do corpo que nos transmitiria por meio de interações nervosas internas as percepções à alma. Desse modo, nossas ações seriam regidas pelo corpo, que por vezes dependeriam das paixões para ocorrer, ou seja, da alma, porém, nem sempre: “ (...) devemos crer que todo calor e todos os movimentos em nós existentes, na medida em que não dependem do pensamento, pertencem apenas ao corpo.”⁵ Por meio de uma fisiologia largamente detalhada Descartes busca explicitar as funções do corpo em *As Paixões da Alma*, tal como o movimento do coração, o percurso dos espíritos animais e suas contribuições para a movimentação corporal e o exercício dos sentidos. No entanto, neste artigo, evitaremos entrar nestes méritos por julgarmos como irrelevantes para presente discussão que está sendo desenvolvida.

A alma, por sua vez, estaria detida dentro de uma “máquina corporal”, não sendo responsável nem por sua formação tampouco por sua conservação. Corresponderia a uma substância intelectual da qual o pensamento dependeria. Sua função é lidar com dois gêneros de pensamentos: as ações da alma (ou intelectivas) e as paixões. Então o fim do corpo não determinaria o fim da alma embora se comuniquem entre si. Ao findar o corpo, este tão somente se separa da alma, revelando sua natureza de efemeridade que aprisiona dentro de si o que possui características capazes de contemplar o que é eterno. Sendo assim, falar de dualismo cartesiano é mostrar como essa conjugação interativa “alma-corpo” se revela em seu aspecto determinista mais fundamental. Isto é, a mortalidade humana, bem como sua capacidade finita seria determinada pelo corpo. Já a alma, sendo dotada de ideias inatas de perfeição e infinitude por exemplo, possibilitaria a contemplação humana do infinito, mesmo aprisionada num lugar de finitude. Desse modo, por conseguir transcender as limitações do espaço, a alma conseguiria possibilitar a humanidade a expectativa de ajuizar acerca do universal, por mais que não se saiba a medida exata da própria universalidade. E neste ponto é de suma importância ter feito

⁴ Ver mais em DESCARTES. *Meditações Metafísicas*, “Meditação Segunda”.

⁵ DESCARTES. *As Paixões da Alma*, “Primeira Parte”, artigo 4, p.296.

essas considerações acerca do dualismo cartesiano para compreendermos o funcionamento do método.

O método cartesiano

Em *Regras para a Direção do Espírito*, vemos que o método é um conjunto de regras a serem observadas durante o processo de conhecimento e descoberta da verdade, especialmente no caso científico. O método seria inerente a nossa natureza humana e nosso entendimento operaria em conformidade com ele. Por sua vez, o método seria aplicável a todas as ciências em conjunto, de forma indissociável, de maneira idêntica e universal, ou seja, de acordo com a *mathesis universalis*. Na “Regra I” da obra mencionada, o autor defende que as ciências, ao contrário das artes, seriam inseparáveis, podendo até mesmo serem exercidas com excelência em conjunto, diferentemente das artes mecânicas e manuais que exigiriam extrema especialização. Daí adviria a possibilidade dessa *mathesis*, isto é, de uma universalização das ciências no sentido de existir um conjunto de regras (método) passível de ser aplicado a todas elas. Logo, as ciências não deveriam ser mutuamente exclusivas. Ao se conhecer a verdade de uma determinada ciência, esta nos ajudaria a alcançar a verdade de uma outra ciência.

O método seria necessário para dirigir a razão em busca pela verdade. Por meio dele poderíamos atingir a formulação de juízos firmes e verdadeiros. Nossa razão, neste sistema ainda deveria estar subordinada ao que Descartes chamava de “bom senso” ou “universal sabedoria” que estabeleceria os limites máximos de até onde podemos conhecer. Contudo, ele ressalta que deveríamos retomar a prática contemplativa de “conhecer por conhecer”, ou seja, “devemos apreciar as coisas por si mesmas e não por sua contribuição”.⁶ Isso quer dizer que não deveríamos empenhar forças em descobrir verdades em face de algum aspecto utilitário, mas sim exercer a atividade intelectual por exercer, por mera contemplação e amor ao saber, em conformidade com o “bom senso”. O método também orientaria como o espírito deveria se valer da intuição e dedução no processo de conhecimento.

As deduções seriam certezas extraídas da intuição, caracterizadas por serem complexas e dependentes de outras deduções ou intuições. Nenhuma dedução teria evidência atual e permitiria a construção da cadeia de conhecimentos, ou se preferirmos

⁶ DESCARTES. *Regras para a Direção do Espírito*, “Regra II”.

dizer, de verdades ou num termo mais contemporâneo, de inferências. Seria responsável também pela apreensão dos objetos do conhecimento, bem como das relações cognitivas entre os objetos no interior de um campo científico por exemplo. A intuição seria o que há de mais simples, a primeira certeza capaz de inaugurar uma cadeia de deduções, concebida como pura e distinta pelo espírito, proveniente da “luz da razão”⁷. A intuição, por ser mais simples que a dedução, é mais indubitável.

O método cartesiano portanto, seria por fim, o resultado de uma reflexão profunda, de forma elaborada e não espontânea, daí seu caráter não imediato. Por isso, representa o prolongamento dos poderes naturais da razão presentes em nós. E ainda, de acordo com Descartes, o método operará de acordo com dois movimentos do espírito, e são eles: a análise e a síntese. Tais movimentos já teriam sido vistos e ilustrados pela matemática grega, a partir de Pappus e Diophanto⁸. No entanto, é válido ressaltar que embora pudessem ser considerados em conjunto um tipo de método combinado⁹, devemos lembrar que sua essencialidade quanto à aplicação não é válida exclusivamente para matemática. Tendo em vista que a aritmética e a geometria seriam tidas como ciências simples, foi possível se perceber com mais clareza que o método, isto é, operar de acordo com ele, faz parte de nossa natureza humana, sendo um princípio inato. Descartes retoma o método combinado a fim de propor uma aplicação do mesmo uniforme e universalmente possível a todas as ciências. Para tanto, retoma-se a análise problemática, a teórica e a síntese.

Segundo Descartes, embora o espírito humano tivesse o hábito de desvencilhar do que é simples e fácil, haveria dois fatores essenciais para se garantir o bom funcionamento do método a fim de que nossa “luz natural” ou “universal sabedoria” não fosse ofuscada: a ordem e a medida. A ordem porque nosso intelecto deveria partir de objetos simples até chegar aos mais complexos, isto considerando todas as suas partes e etapas, de acordo com os movimentos antes já ilustrados pela matemática. A medida seria uma característica típica da *mathesis universalis* (Matemática Universal), que estipularia critérios de homogeneização dos objetos entre si em disposição com as ciências, já que teriam a mesma natureza comum reconhecível. Sendo assim, tanto a ordem quanto a inteligibilidade seriam requisitos básicos para que todo e qualquer objeto pudesse ser

⁷ Significava o mesmo que Descartes chamava de “luz natural”.

⁸ DESCARTES. *Regras para a Direção do Espírito*, “Regra VI”. Ver mais detalhes sobre o método de análise e síntese em Pappus e Diophanto em HEATH. *A History of Greek Mathematics*, pp. 400-405.

⁹ LOPARIC. *Descartes Heurístico*. pp. 136-142.

tratado pelo intelecto. Neste sentido, conhecer de acordo com o método, significaria ordenar e medir os objetos com a razão. Logo, deveriam permitir serem homogenizados pela “luz da razão”, bem como o conhecimento não poderia ultrapassar as delimitações colocadas pela ordem e medida, uma vez que estas são imprescindíveis ao funcionamento adequado do método.

Vimos no ponto anterior que por meio de certas da alma, poderíamos contemplar a infinitude estando na finitude, o que nos possibilitaria a contemplação da universalidade, que seria tida como simples e absoluta, por ser fácil, ou ao menos, alimentaria em nós estas expectativas de conhecimento. Todavia, agora observamos que a nossa razão, nos processos epistemológicos, não deve exceder a certos limites, pois caso contrário, poderá infringir o método. Sendo assim, cabe ressaltar aqui que temos apenas a possibilidade de contemplar a ideia de infinitude e aspectos de universalidade, contudo, isto não significa ajuizar acerca do que não é alcançável pela nossa razão. Esta possibilidade simbolizaria, antes de mais nada a nossa capacidade de contemplar certas ideias condizentes com a imortalidade, mesmo aprisionados num corpo mortal sem evidências claras, já que este corpo é regido pelos sentidos, que conforme visto nas *Meditações Metafísicas* seriam enganosos e ilusórios,¹⁰ capazes de deturpar a razão se esta não estivesse agindo de acordo com o bom senso. A fim de fomentar esse engano, mediante a colocação estratégica da Dúvida Hiperbólica na obra citada, Descartes incorre num ceticismo radical negador do corpo. Isto é, que rejeita como certo e indubitável todo e qualquer conhecimento adquirido por meio dos sentidos.

No entanto, considerando-se a contemplação como mera possibilidade, vê-se um impasse no sistema cartesiano: como afirmar que se pode alcançar a certeza e a evidência tendo um intelecto preso ao corpo? No começo deste artigo, abordamos esta questão sob um outro ângulo quando foi abordado o “aniquilamento do corpo nos processos epistemológicos”. Eis a resolução para esse impasse: racionalizar o processo de conhecimento desconsiderando os possíveis ludibriamentos que os nossos sentidos podem imprimir em nós por meio da materialidade. Assim se dará esse aniquilamento. No entanto, verificaremos mais adiante com o método empírico/natural de Bacon que o “aniquilamento do corpo nos processos epistemológicos” de forma integral se apresenta como algo inviável. Temos assim uma marca de avanço traga pelo método baconiano: a “ressuscitação do corpo” e seu casamento com o espírito.

¹⁰ DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, “Meditação Segunda”.

O problema do espaço epistêmico

Segundo Descartes, o método em si não apresentaria problemas, tampouco existiria a possibilidade de se fazer intelectualmente uma dedução mal feita se operássemos o método detendo-nos em coisas fáceis, já que seriam mais acessíveis pelo espírito. Aqui deve-se entender por fácil aquilo que não é composto, mas sim independente. Nenhuma concepção duvidosa poderia surgir já que de acordo com nossa própria natureza, agiríamos conforme o método e o “bom senso”, a não ser que os suspendêssemos. Além disso, nos processos epistemológicos em conformidade com o método, temos a recomendação cartesiana de não prosseguirmos diante de algo complexo, caso ainda tenhamos dúvida quanto sua natureza.¹¹ Contudo, apesar desses pressupostos e recomendações, vemos que ainda não há clareza quanto ao ordenamento das cadeias dedutivas cartesianas. Chamarei essa falta de clareza de “problema do espaço epistêmico”.

Numa cadeia cartesiana de deduções, podemos perceber uma certa ausência de clareza quanto ao limite seguro espacial que uma dedução deve ter em relação a outra. Por mais que tentemos clarificar a natureza de todas as coisas envolvidas no processo dedutivo, nos deparamos com a ausência de um critério espacial bem delimitado e preciso quanto a distância que uma dedução deve ter da outra. Se por exemplo, quisermos determinar se a velocidade da luz é a mais rápida, se demandaria a investigação de várias outras naturezas, tais como a da luz, a velocidade, a da rapidez e entre outras. Cada natureza analisada, provavelmente demandaria a análise de uma outra natureza. No fim de nossa análise, é quase certo que a encerraríamos sem a certeza absoluta de que estamos certos e de que atingimos algum grau de verdade. Quantas deduções precisaríamos fazer para chegar a critérios seguros quanto a velocidade da luz? Isto parece a primeira vista bastante incerto, além de demandar outros critérios mais seguros que determinem o espaço que deve haver entre uma dedução e outra. Veremos a seguir que Bacon não fará muitos avanços quanto a esta questão especificamente, contudo, seus adendos colaborarão para a nossa hipótese inicial de um avanço gradual quanto a aplicabilidade epistemológica do método. O “problema do espaço epistêmico” será solucionado com mais clareza a partir das inovações fregeanas apresentadas na *Conceitografia*.

¹¹ BACON, *Novo Órganon*, “Prefácio”.

O método empírico/natural

O método empírico/natural de Bacon buscou conciliar o papel do corpo e do espírito nos processos epistemológicos, promovendo o “eterno casamento” das faculdades racionais com os sentidos, ressuscitando o corpo. O principal movimento do corpo e do espírito quanto a esse método será a indução. Aqui ela terá uma acepção distinta da enumeração suficiente já vista no sistema cartesiano.¹² Será tida como o meio mais adequado de conduzir o corpo e o espírito, não só por respeitar o papel dos sentidos no processo de conhecimento como por tornar o ser humano obediente a natureza. O intelecto, por não ter contato imediato com a natureza que é a nossa única possibilidade concreta de conhecimento perfeito, seria mais propenso a erros do que os sentidos. A partir disso, Bacon inaugurará um modo de operar o conhecimento mais condizente com as limitações de nossa mortalidade e humanidade, que tem por marca a inacessibilidade imediata frente ao universal e o infinito. Logo, estabelecerá que na verdade, ao contrário do que se pressupunha no método cartesiano, devemos partir dos particulares e não dos universais, já que estes não seriam condizentes com os limites humanos dos sentidos.

A indução baconiana, além de seguir um movimento oposto ao da demonstração convencional, valia-se de axiomas para compor por etapas a passagem dos conhecimentos particulares aos universais, isto é, das proposições mais complexas as mais simples, de ordem geral. De acordo com Bacon, por meio da dedução não conseguiríamos conhecer a natureza com clareza, já que esta pressuporia o “intelecto nu”, ou seja, despido dos sentidos. A indução deveria ser tomada como ponto de partida do conhecimento, sem a expectativa de se deparar apenas com a simplicidade ordenadora tal como a do método cartesiano. Conhecer a natureza não seria fácil, todavia, com o método indutivo, conseguiríamos dividir o todo complexo que se apresenta diante de nós em partes, possibilitando deste modo, uma análise mais minuciosa, e em seguida, o acesso a conhecer as coisas.

O intelecto, por ser afetável por emoções e crenças seria tão duvidoso quanto os sentidos.¹³ Diga-se de passagem que, dado o distanciamento do intelecto em relação a natureza, este chegaria seria ainda mais propenso a erros que os sentidos. Dada a relação intrínseca do conhecimento com a natureza, no sistema baconiano, ao contrário do

¹² Ver mais sobre enumeração suficiente em DESCARTES, *Regras para a Direção do Espírito* “Regra VI”. E a crítica de Bacon a enumeração suficiente em BACON, *Novo Organon*, “Plano da Obra”, §1.

¹³ BACON, *Novo Organon*, “Livro I”, “Aforismo XLIX”.

“conhecimento por conhecer” proposto pelo sistema cartesiano, teremos um “conhecimento para”, o que significa obter conhecimento visando fins utilitários. Um desses fins que podemos observar no “Prefácio” do *Novo Órganon* será o de usar o conhecimento em benefício da vida, para conduzi-la com caridade, isto é, de acordo com os valores éticos, morais e cristãos. Logo, o conhecimento estaria relacionado à aquisição desses valores, a fim de se conduzir a vida humana com mais dignidade.

A dedução no sistema baconiano, poderia nos conduzir ao “obscurcimento do globo celeste”, já que utilizaríamos o intelecto de forma especulativa, ignorando os sentidos que são capazes de acessar a natureza diretamente. . Somente por meio da *empíria* que direcionaríamos a nossa razão por vias seguras, condizentes com a sabedoria universal que teria um quê de divino. Não respeitar a ordem natural significaria obscurecer os processos epistemológicos, optando por vias especulativas. Num certo aspecto, o método baconiano limitaria o exercício de nossa razão, já que ela teria de exercer ser esforço intelectual a partir da natureza. Outro objetivo desse método, além da conciliação mencionada, foi o de eliminar os ídolos.¹⁴

Os ídolos poderiam ser entendidos por ilusões impressas na razão, principalmente quando a mente¹⁵ sofre alterações em seu funcionamento graças a afetações oriundas das percepções adquiridas a partir dos sentidos, podendo ser inatos ou artificiais. Os inatos seriam inerentes ao próprio intelecto, enquanto os artificiais inseridos na mente humana a partir de doutrinações externas e crenças. Os ídolos inatos, segundo Bacon, não poderiam ser eliminados da mente, daí a importância de um método empírico/natural indutivo que concilie as faculdades empíricas com as racionais. O método baconiano, será chamado pelo próprio autor de Interpretação da Natureza, enquanto o “método antigo” de Antecipação da Mente.

Um dos avanços que o método baconiano nos trouxe foi o de tomar a particularidade como ponto de partida para a análise da verdade e a aquisição de conhecimento, mesmo diante de uma complexidade residida na necessidade de um certo número de axiomas para tornar um dado processo epistemológico mais gradual. Tal avanço é importante, pois veremos que no sistema de Frege a necessidade de um mesmo ponto de partida, especialmente se considerarmos sua teoria da prova. Outros avanços

¹⁴ Tradução do termo baconiano *idola*. Podemos também traduzir este termo por “ilusão”, pois significaria justamente a aquisição de uma ideia fictícia proveniente de um certo ludibriamento sofrido pela razão.

¹⁵ Mente em Bacon não se diferencia muito de razão, por isso, tomarei ambos termos como sinônimos um do outro. Podemos dizer de forma redundante que a mente, para ele, é a razão em exercício.

importantes que podemos verificar é o reconhecimento dos possíveis impasses que a linguagem natural pode inculcar no método a partir de sua utilização e a consideração do que é exterior a nós intervir no bom curso e exercício da razão.

No “Aforismo XLIV” do “Livro I” de *Novo Órganon*, Bacon já enunciara um dos maiores impasses que a linguagem colocará ao método: a imprecisão terminológica. O silogismo, por ser composto de proposições que consistem de palavras, de acordo com o autor, seriam pouco seguros, caso fossem tomados por fundamento, já que são permutáveis por noções que podem ser abstratas e pouco claras para a ciência. Por isso, a indução se faria necessária, uma vez que o silogismo não se referia às coisas em si, mas a seus rótulos. Logo, o silogismo não seria útil para se investigar a verdade.

O método hobbesiano

O método hobbesiano buscou retomar o status prioritário da razão nos processos epistemológicos, contudo, sem “aniquilar o corpo”. A razão ganha um papel de destaque ao ser igualada à própria Filosofia, que estaria inserida dentro de nós. Propondo um método condizente com a criação do mundo, isto é, que seguia a ordem da criação (luz, distinção entre dia e noite, firmamento, criaturas celestes, criaturas sensíveis e homem), Hobbes buscou estabelecer uma ordem contemplativa que nos fosse adequada para o exercício, explicação e justificação de nossa sabedoria, de forma analógica à estrutura do mundo. A Filosofia, em sua máxima, seria consoante ao método, já que teria por pressuposto principal a “união eterna e vigorosa com o mundo”. De acordo com Hobbes, a Filosofia é inata em todos os homens, já que corresponde à razão natural, contudo, para que esta não se desvie dos caminhos corretos, precisaria de um método efetivo. Muitas vezes, como os homens se contentam com a experiência cotidiana como fundamento para uma indubitabilidade, um método seria posto de lado, o que é uma falha.

O autor nos oferece uma definição de Filosofia em *Do Corpo*, dizendo que ela é o conhecimento adquirido pelo reto raciocínio dos Efeitos ou Fenômenos, a partir das Causas e Gerações e vice-versa. Haveriam coisas importantes a serem analisadas nessa definição, todavia, ficaremos apenas com a primeira delas: onde se dariam essas Causas e Efeitos? Hobbes nos diz que não há nada inteiramente imaterial, tudo precisa de um corpo para ser passível de ser reconhecido, ainda que não estejamos falando exatamente de um corpo físico. Sem corpo não pode haver raciocínio, pois o princípio básico que todas as ciências deviam dominar era de como se mede os corpos e seus

respectivos movimentos. A Filosofia seria uma ferramenta útil para usarmos os Efeitos dos corpos com comodidade.¹⁶ Em seu exercício ela pressuporia raciocínio, que é visto como um cálculo, onde as principais operações da razão, a fim de que ela aja de acordo com o método será a adição e a subtração. Por isso, podemos chamar o método hobbesiano de racionalizante. Um raciocínio neste método não tomaria por base apenas palavras ou números, mas corpos, movimentos, tempos, graus e entre outros. A adição e a subtração serviriam para reunir, distinguir e separar conceitos. Para ilustrar isso, na primeira parte de *Do Corpo*, Hobbes nos dá o exemplo de “homem racional”, que pode ser desdobrado pelo próprio método racionalizante que ele propõe, por meio da decomposição dos conceitos “homem”, “animado” e “racional”, que juntos somados, pela adição, formam uma só noção “homem racional”.

O método racionalizante nos trará algumas inovações. Primeiro, a consideração de que o que é adquirido de forma imediata pela natureza não é raciocínio, porque a conquista da verdade e firmeza da razão depende da Filosofia atrelada a um bom método. Segundo, que a experiência, não pode ser equiparável ao raciocínio, já que é só memória e não consegue reunir ou compor conceitos. Terceiro, o rompimento com aspectos teológicos, já que as divindades não poderiam ser conhecidas pela razão, mas eram relativas a questões de fé. Também não poderíamos aplicar nenhum tipo de análise baseada em divisão ou decomposição de partes, já que nada originariamente as concebem.

As inovações da conceitografia fregeana quanto método

Frege, no “Prefácio” da *Conceitografia*, ressalta que a linguagem formular do pensamento puro ou ideografia, tem em sua execução, o intento de atender a certos propósitos científicos, um deles, a saber, seria o de minorizar as mazelas da linguagem natural que possivelmente estaria permeando o discurso científico. Portanto, tal ideografia não deveria ser posta de lado caso não servisse como “método” para outras finalidades.¹⁷ Logo, busca delimitar seu uso, de modo a considerá-la como ferramenta útil para examinar de forma mais detida e detalhada cadeias de inferência, sem que estas sejam obscurecidas pelos obstáculos impostos a algum grau de precisão e clareza colocados pela linguagem corrente (natural), já que ela deixaria lacunas inevitáveis. Nisto, Frege propôs

¹⁶ HOBBS, *Do Corpo*: “parte 1- Cálculo ou Lógica”, capítulo 1, § 6 a 8.

¹⁷ FREGE, *Conceitografia*, “Prefácio”.

a elaboração de uma linguagem formular para o pensamento puro que trata de conteúdos conceituais a fim de desfazer a ambiguidade gerada a partir do uso equívoco de sinais que pudessem designar tanto um conceito quanto o objeto que recaísse sobre um conceito. Desse modo, elaborou-se uma *lingua characterica* onde signos específicos pudessem ser manipulados de acordo com regras definidas. Juntamente com a concepção desta linguagem, busca-se novos fundamentos para uma “nova Sintaxe”, isto é, o abandono da estrutura clássica sujeito-predicado aristotélica em prol da noção de função e argumento, a fim de aumentar ainda mais a precisão discursiva, especialmente no que tange o discurso científico.

Ao realizar as devidas correções quanto aos equívocos comumente expressos pela linguagem, Frege procurou estabelecer um sistema que não só desse conta da imprecisão vista na linguagem natural como também de fundamentar uma base epistemológica sólida para a ciência. Essa base, ao se valer de um pressuposto de particularidade, foi extremamente útil para solucionar o problema do espaço epistêmico suscitado desde o início do método cartesiano. Ao considerarmos a hipótese não conclusiva de que a conceitografia fregeana serviria como uma restrição provisória tanto para pretensões universalistas quanto para a fundamentação mais sólida da ciência, a partir de uma particularidade escapando desde da *mathesis universalis* cartesiana ao “descobrir facilmente algo” de Bacon, constatamos que Frege, por meio do oferecimento de ferramentas que combatem a própria insuficiência da linguagem natural em lidar com o problema lacunar (isto principalmente se considerarmos o emprego da dedução nos processos epistemológicos) trouxe uma das maiores inovações quanto ao uso do método já vistas: a restrição provisória.

Entendemos aqui a restrição provisória pela limitação da aplicação de um sistema em fórmulas e escopos específicos, a fim de evitar eventuais problemas que possam surgir numa aplicação mais aberta, o que foi feito por Frege em seu sistema supracitado. Por meio dela ainda foi possível deslocar a linguagem de um patamar gramatical para o das leis lógicas, em busca de precisão, que livre conclusões de alguma generalidade, pois construiu-se uma linguagem mais estável e menos evolutiva. Frege realizou isto valendo-se da palavra escrita, já que ela teria mais permanência, possibilitando sua análise quantas vezes fosse necessário.

Deste modo, que o que chamamos de “problema do espaço epistêmico”, na verdade era um problema linguístico, que foi mais esclarecido a partir do uso de regras específicas de manipulação de signos presentes na conceitografia fregeana que visava

atingir um nível de precisão ao ponto de conseguir identificar lacunas presentes em nossas cadeias inferenciais a fim de contorná-las. Sendo assim, encerraremos nossa exposição, já que o nosso maior objetivo era indicar apontamentos de motivos pelos quais podemos considerar ou não a conceitografia fregeana como método, sem pretensões de elaborarmos conclusões mais definitivas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BACON, F. *Novo Órganon (Instauratio Magna)*. São Paulo: Edipro, 2014.
- DESCARTES, R. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.
- DESCARTES, R. *Regras para a Direção do Espírito*. São Paulo: Cultura Moderna, 1938.
- FREGE, G. *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1978.
- HEATH, T. *A History of Greek Mathematics* (vol. II). Nova York: Dover, 1981.
- HOBBS, T. *Do Corpo: Parte 1 – Cálculo e Lógica*. São Paulo: Unicamp, 2009.
- LOPARIC, Z. *Descartes Heurístico*. São Paulo: IFCH Unicamp, 1997.

DOIS SENTIDOS DE PARTICIPAÇÃO EM PLATÃO

Otacilio Luciano de Sousa Neto¹

RESUMO: Este artigo visa observar a ocorrência dos termos que dizem participação nos passos 130b e 130e do *Parmênides* de Platão com a finalidade de distinguir duas concepções pouco explanadas nos estudos da ontologia platônica: um sentido de participação mutável, no qual um ente pode tornar a participar de uma Forma e possuir um predicado e outro sentido de participação eterno no qual um participante possui eternamente um predicado (e.g.: o três é sempre ímpar), respectivamente associados aos termos μεταλαμβάνοντα e μετέχοντα. Esta distinção se torna mais clara em 155e e pode ser encontrada em outros momentos dos diálogos platônicos, como por exemplo, no *Fédon*.

Palavras-chave: Platão, *Parmênides*, participação.

ABSTRACT: This paper aims to observe the occurrence of terms that say participation in steps 130b and 130e of Plato's *Parmenides* in order to distinguish two conceptions poorly explained in the studies of Platonic ontology: a sense of changeable participation, which an entity can begin to partake in a Form and get a predicate and another sense of eternal participation in which a participant eternally possesses a predicate (eg: three is always odd), respectively associated with the terms μεταλαμβάνοντα and μετέχοντα. This distinction becomes clearer in 155e and can be found elsewhere in the Platonic dialogues, as for example in the *Phaedo*.

Keywords: Plato, *Parmenides*, participation.

São curiosas as maneiras que aparecem os termos participação nas passagens das aporias da participação, e no *Parmênides*, como um todo. Assim sendo, nossa tarefa é investigar estes termos, questionando: o que é participação?

Para que se entenda a participação, já de início, é interessante observar certas passagens nas quais Parmênides pergunta a Sócrates como se dá a participação. Lê-se:

Mas dize-me: tu mesmo assim fizeste a divisão tal como falas: de um lado certas formas mesmas, de outro as coisas que delas participam? E te parece a semelhança mesma ser algo, separada do que temos, e também o um e as múltiplas coisas e todas as coisas que há pouco ouviste de Zenão?² (PLATÃO, *Parmênides*. 130b)

¹ Mestrando em filosofia pela Universidade Federal do Ceará.

² καί μοι εἰπέ, αὐτὸς σὺ οὕτω διήρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἶδη αὐτὰ ἅττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα; καὶ τί σοι δοκεῖ εἶναι αὐτὴ ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοίωτος ἔχομεν, καὶ ἐν δὴ καὶ πολλὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ Ζήνωνος ἤκουες;

De antemão, é possível homologar uma determinada concepção questionada por Parmênides. As Formas estão separadas [χωρῖς] das coisas de que delas participam. Parmênides pergunta se as Formas são separadas dos entes que delas participam. A resposta de Sócrates é afirmativa, e, portanto, é posição de Sócrates que as Formas são separadas dos participantes. Isto não quer, dizer, necessariamente, que as Formas são, de fato, separadas dos itens que delas participam, apenas quer dizer que Sócrates aceita tal concepção neste momento do diálogo.

O problema da separação em Platão é muito discutido, e, nas próximas palavras, não cabe levantar, novamente, este problema³. Entretanto, a passagem apresenta que há Formas e coisas que delas participam [μετέχοντα]. O termo μετέχοντα é participio presente, portanto, não indica, necessariamente entes sensíveis, mas, quaisquer coisas que possa participar das Formas, sejam entes sensíveis, ações e outras Formas⁴.

Nada obstante, algumas palavras depois, a pergunta é refeita com algumas alterações. Vê-se:

[...] Mas dize-me o seguinte: parece-te, como dizes, haver certas formas, em tendo participação nas quais essas outras coisas aqui recebem suas denominações? Por exemplo: se têm participação na semelhança, as coisas se tornam semelhantes, se na grandeza, grandes, se no belo e na justiça, justas e belas?⁵ (PLATÃO, Parmênides. 130e - 131a)

Nesta nova passagem novidades são expressas. A primeira nova é de que as coisas que participam das Formas recebem delas denominações [ἐπωνυμίας]. Assim, é importante lembrar, quando algo participa da Semelhança este se torna semelhante, quando participa da Grandeza recebe o predicado grande, e, na Beleza e na Justiça, recebe os adjetivos belo e justo. A outra novidade é o termo usado para dizer participação: μεταλαμβάνοντα.

Mas podem dois termos dizer o mesmo?

Μεταμβάνειν é verbo na terceira pessoa do singular do presente do indicativo da voz ativa, originário do termo μεταλαμβάνω. O termo μεταλαμβάνω pode ser entendido primeiramente por “ter ou obter uma parte, participar”. Este sentido guarda a

³ Para ampliar a discussão deste problema, conferir: FUJISAWA, 1974. Conferir também: FINE, 2003, pp. 252-301. NETO, 2016.

⁴ Cf. PLATÃO, *República*. 476a.

⁵ τὸδε δ' οὖν μοι εἰπέ. δοκεῖ σοι, ὡς φής, εἶναι εἶδη ἅττα, ὧν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν, οἷον ὁμοιότητος μὲν μεταλαβόντα ὅμοια, μεγέθους δὲ μεγάλα, κάλλους δὲ καὶ δικαιοσύνης δίκαιά τε καὶ καλὰ γίνεσθαι;

possibilidade de ler μεταλαμβάνω apontando para “uma parte recebida ou adicionada”. Um segundo sentido aponta para algo que se “recebe em sucessão, ou posteriormente”. Outro sentido refere-se a algo que “se toma como alternativa, que se toma em troca, que substitui”. E em seu quarto sentido, “ser mudado”⁶.

Para μετέχειν não aparecem tantos sentidos, e os que aparecem não são claramente úteis. O termo μετέχειν é o infinitivo presente da voz ativa do termo μετέχω. O termo μετέχω, por sua vez, tem como primeiro sentido apresentado “participar, ou compartilhar em”, em outro sentido refere-se às “partes adicionadas”, e mesmo ainda diz respeito a “ser um parceiro”⁷.

É claramente reconhecível a gênese do termo μεταλαμβάνω como a junção do prefixo “μετά” ao verbo “λαμβάνω”. Também é visível a associação entre μετέχω como a junção do termo “μετά” ao termo “ἔχω”. O prefixo “μετά” traz o sentido de “juntamente com, entre, pelo auxílio de”. O verbo “λαμβάνω” tem o sentido de “agarrar, segurar, levar consigo como prêmio ou espólio, pegar, tomar em mãos, receber, tomar posse de, apreender, obter a posse de”. O verbo “ἔχω” traz entre seus sentidos “ter, segurar, como uso mais comum: possuir propriedade, manter, sustentar, reter, suportar ou segurar para si mesmo”.

Sobre a distinção de μετέχω e μεταλαμβάνω são pouquíssimas as palavras que se podem facilmente encontrar. São úteis para o trabalho, neste sentido, apenas as palavras de Cornford e Scolnicov⁸. Lê-se:

Como no Fédon, μεταλαμβάνειν (μετάσχεσις, Fédon, 101c, μετάληψις Parm. 131 a, Aristotle, cotado abaixo, p. 79) significa começar a participar quando a coisa se torna como (γίγνεσθαι), por outro lado μετέχειν é usado para ter uma participação e corresponde a ser como (εἶναι). Μετέχειν e μεταλαμβάνειν são claramente distinguidos novamente em 155E, 11-156A, 1. (CORNFORD, F. M. 1939. p69. TRADUÇÃO NOSSA)⁹.

Μεταλαμβάνει é o equivalente platônico a ‘tornar-se’, já enquanto μετέχει, ‘tomar parte em’, ou ‘participar em’, é equivalente ao predicado ‘é’. É claro, na tese de Sócrates(cf. 128e5.; ff; acima, p48), somente sensíveis podem ‘vir a tomar parte em’ algo, ou seja: nas

6 Cf. LIDDEL, H. G. SCOOT, R. 1996.

7 IDEM, ibidem.

8 Fujisawa parece elucidar o problema. Entretanto, a distinção ressaltada por Fujisawa se dá em maior força para distinguir ἔχειν de μετέχειν e μεταλαμβάνειν. E a distinção e o problema se dá para defender a tese de caracteres imanentes, e não parece tratar profundamente sobre o problema da predicção. Cf. FUSISAWA, 1974.

9 CORNFORD, F. M. Plato and The Parmenides and Parmenides’ Ways of Truth: translation with a running comment. p. 69.

Formas, as quais são diferentes deles. (SCOLNICOV, 2001. p56. TRADUÇÃO NOSSA)¹⁰.

Na apresentação de Scolnicov é claro que, para o Sócrates do diálogo, a participação se dá apenas em entes sensíveis. Entretanto, não se vê que esta tese pode ser defendida por Parmênides, uma vez que em suas perguntas ele apenas pergunta acerca “dos participantes” ou das “coisas que das Formas participam”. Ainda assim, Scolnicov distingue μεταλαμβάνει de μετέχει, associando o primeiro a “tornar-se” e o segundo a “ser” em sentido predicativo. Não suficiente as distinções lexicais apresentadas por Cornford nos termos μετέχω e μεταλαμβάνω, relacionam μεταλαμβάνω a γίγνεσθαι e μετέχω a εἶναι. Presumivelmente Cornford e Scolnicov apresentam a mesma distinção e mesma posição acerca do problema. Entretanto, deve-se perguntar: quais as razões que fundamentam esta relação?

[155e] O *um*, se é tal como discorreremos, sendo tanto *um* quanto múltiplas coisas, e não sendo nem *um* nem múltiplas coisas, e participando do tempo [μετέχον], não é necessário que ora, porque é *um*, participe [μετέχειν] da essência [οὐσίας], e ora, por outro lado, porque não é, não participe [μετέχειν] da essência [οὐσίας]?

É necessário.

Assim sendo, quando participa [μετέχει], poderá, nesse momento, não participar [μετέχειν], ou, quando não participa [μετέχει], participar [μετέχειν]?

Não poderá.

Logo, é em um tempo que ele participa [μετέχει], e é em outro que não participa [μετέχειν]. Pois somente desse modo poderia participar e não participar [μετέχειν].

[156a]Correto.

Assim sendo, não haverá também aquele tempo em que ele entra em participação [μεταλαμβάνει] com o ser e em que dele se afasta? Ou como será possível ora ter [ἔχειν] e ora não ter [μὴ ἔχειν] a mesma coisa, se jamais ele a apanhar [λαμβάνει] ou largar [ἀφίη]?

De modo nenhum será possível.

E o entrar em participação [μεταλαμβάνειν] com a essência não chamamos vir-a-ser [γίγνεσθαι]?

Sim, perfeitamente.

10 SCOLNICOV, Samuel. Plato's Parmenides. p. 56.

O *um* então, como parece, apanhando [λαμβάνον] e largando [ἀφιέν] a essência, tanto vem a ser quanto perece. (PLATÃO, *Parmênides*. 155e-156a).

A passagem acima apresenta um problema que poderia ser uma insolúvel aporia da participação.

O que é apresentado, de início, é uma determinada concepção acerca do *um*, o qual pode ser entendido ou bem ora como *um*, ou bem ora como muitos ou múltiplos (πολλὰ). Todavia, se o *um* pode ser ora entendido como *um* e ora como πολλὰ, ora ele pode não ser entendido como *um* ora não pode ser entendido como πολλὰ. E, participando do tempo, é necessário admitir que algum tipo de mudança, uma vez que um item (x) que participa da forma (F) ora pode ser retentor de um predicado (f) em razão da participação, ora pode não ter mais tal predicado (f) e, portanto, não ser mais um participante da Forma (F). O que se diz, precisamente, é: o participante do tempo (μετέχον χρόνου), a um tempo participa de uma propriedade (οὐσίας μετέχειν ποτέ), a outro tempo não participa da propriedade (μὴ μετέχειν αὐτὴ ποτε οὐσίας)¹¹.

Seguindo esta análise o participante do tempo (μετέχον χρόνου) tendo como motivo um só aspecto, ser participante do tempo (μετέχον χρόνου), ora é participante ora não é participante da propriedade (οὐσίας). Isto é, semelhante a posição de Zenão no início do diálogo, impossível. Isto é impossível uma vez que é uma contradição: sob o mesmo aspecto, ser participante do tempo, o participante é e não é participante da propriedade (οὐσίας). Assim sendo, o tempo é causa de um participante possuir alguma propriedade (beleza, justiça, etc.) e não possuir esta mesma propriedade. É claro, como é afirmado no diálogo, que não poderá “quando participa (μετέχει) (...) não participar (μετέχειν), ou, quando não participa (μετέχει), participar (μετέχειν) (PLATÃO, *Parmênides*. 155e).”

Eis uma aporia da participação: por participar no tempo algo é e não é. Entretanto, para esta há solução? A solução é a instauração de dois momentos temporais: (i) o momento em que participa e (ii) o momento em que não participa. O instaurar destes dois momentos resolve a contradição, pois, é em um momento que se diz que participa e, em outro momento distinto, se diz que não participa.

11 É possível entender, a partir da *República* 476a, que além de entes sensíveis, é possível que ações, Formas e predicados participem de Formas. Neste caso, contudo, entende-se que participar em uma propriedade [οὐσίας] não é outra coisa que não possuir [ἔχειν] uma determinada propriedade em razão da participação na Forma. Cf. FUJISAWA, 1974. Conferir também: NETO, 2016.

Até então, o único termo usado para dizer participação nesta passagem é μετέχω, em suas devidas conjugações e, ou, declinações. E é brilhante pois em grego a última palavra usada em 155e é μετέχοι. Eis que acaba 155e, começa 156a, e o termo μετέχω nem mais irá surgir no argumento. O termo usado agora para dizer participação é μεταλαμβάνω.

Relembra-se: μεταλαμβάνειν é distinto de μετέχειν. O primeiro, sob análise lexical, teria um sentido aproximado de “juntamente com o agarrar”, o segundo, “juntamente com o possuir”. Em contraposição ao apanhar (λαμβάνω) tem-se o largar (ἄφω).

Assim o ente entra em participação (μεταλαμβάνει) e com isso ele apanha (λαμβάνει) por participar (μεταλαμβάνει) determinada propriedade (οὐσία), e têm essa propriedade (ἔχει), mas não eternamente (como em μετέχω), mas por um tempo efêmero, que dura apenas até largar (ἄφει) a propriedade que retêm na participação e a participação (μεταλαμβάνει) cessar.

Este sentido de participação, fugaz, apresenta claramente a presença do conceito de “vir-a-ser” para a compreensão de seu sentido, e, por vezes, este conceito se dá grafado em grego através do termo γίγνομαι. Este caso, certamente, se dá no *Fédon*, na emblemática passagem que parece ser a capital para entender a participação em Platão.

O que me parece é que se existe algo belo além do belo em si, só poderá ser belo por participar desse belo em si. O mesmo afirmo de tudo o mais. Admites essa espécie de causa?

Admito, respondeu.

Então, já não compreendo, continuou, as outras causas, de pura erudição e nem consigo explicá-las. E se, para justificar a beleza de alguma coisa, alguém me falar da sua cor brilhante, ou da forma, ou do que quer que seja, deixo tudo o mais de lado, que só contribui para atrapalhar-me, e me atenho única e simplesmente, talvez mesmo com uma boa dose de ingenuidade, ao meu ponto de vista, a saber, que nada mais a deixa bela senão tão só a presença ou comunicação daquela beleza em si, qualquer que seja o meio ou caminho de lhe acrescentar. De tudo o mais não faço grande cabedal; o que digo é que é só pela beleza em si que as coisas belas são belas. Na minha opinião, essa é a maneira mais certa de responder, tanto a mim mesmo como aos outros. Firmando-me nessa posição, tenho certeza de não vir a cair e de que tanto eu como qualquer pessoa em idênticas circunstâncias poderá responder com segurança que é pela beleza que as coisas belas são belas¹² (PLATÃO, *Fédon*. 100c-e. NEGRITOS NOSSOS).

¹² φαίνεται γάρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἕν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ: καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω. τῆ τοιαύδε αἰτίᾳ συγχωρεῖς;

O termo que se grafa em grego é γίγνεται, e, não há dúvidas, que o termo tem o sentido de “vir a ser¹³”. Por este motivo discordamos aqui da presente tradução, uma vez que o que Sócrates diz que é pela Beleza que as coisas se tornam belas.

É claro que a acepção Socrática não parece, como afirma o próprio Sócrates, indubitável, já que o próprio personagem que profere as palavras afirma que pode haver nele uma boa dose de ingenuidade ao defender a participação. Não obstante, como é possível que o personagem que muitíssimas vezes é o baluarte da discussão nos diálogos platônicos não estar seguro de uma tão importante doutrina? O fato é que, mesmo que Sócrates possa parecer seguro acerca da existência das Formas, ele não parece seguro de como funciona as relações que se dão onde as Formas são elementos de relação.

Nos mais importantes diálogos para a participação – os considerados por nós os mais importantes objetos de pesquisa – a saber, *Fédon*, *Parmênides* e *Sofista*, Sócrates em momento algum parece estar totalmente seguro acerca de alguma relação que se dá entre Forma e quaisquer itens que dela participar, o que não impede o personagem de homologar ou propor fortíssimos aspectos acerca da participação. No *Fédon*, mesmo que assuma que possa estar sendo ingênuo, ele assume um sentido de participação que apresenta a possibilidade de transição de um item que não é portador de um predicado e, pela participação na Forma, pode se tornar retentor de um predicado conferido pela Forma¹⁴. No *Parmênides* Sócrates apenas nos passos 129a-e irá proferir as palavras que dizem participação: μετέχειν, μεταλαμβάνειν, e em momento algum do diálogo irá dizê-las novamente, apenas aceitará ou recusará as perguntas feitas pelo personagem Parmênides. Este último, no entanto, através de suas questões, irá tratar de importantes aspectos da participação. Já no *Sofista*, Sócrates se cala logo no início do diálogo e caberá ao Estrangeiro de Eléia apresentar a teia de conexões que há entre Formas (συμπλοκή τῶν εἰδῶν)¹⁵.

Entranto, mesmo que Sócrates seja um personagem que legitima toda a compreensão sobre a participação, não é possível que seja alvo de contenda o sentido de participação, tanto no *Fédon* como no *Parmênides*, que traga consigo a noção de “tornar-se”, fazendo com que um item que não é x possa vir-a-ser x por participar de uma Forma X, “juntamente com o agarrar” da propriedade. Obstante, Platão não deixa de escrever:

13 Cf. LIDDEL, H. G. SCOOT, R. 1996.

14 Sócrates, inseguro e ousado, ainda irá apresentar um exemplo de outro sentido de participação.

15 Cf. PECK, A. L. Plato's "Sophist": The συμπλοκή τῶν εἰδῶν. 1962.

Mas, estou certo de que também admities que nunca poderá a neve, como neve, conforme dissemos há pouco, depois de receber o calor, continuar a ser o que era: neve com calor. Com a aproximação do calor, ou ela se retira ou vem a fenecer.

Perfeitamente.

Tal qual o fogo: com a chegada do frio, retira-se ou perece; de jeito nenhum, depois de receber o frio, se atreveria a ser o que antes era: fogo, a um tempo, e frio.

Falaste com muito acerto, observou.

Pode acontecer, continuou, nalguns exemplos desse tipo, que não somente a ideia em si mesma tenha o direito de conservar eternamente o mesmo nome, como também algo que diferente que, sem ser aquela ideia, apresenta-se, enquanto existe, com sua forma. É possível que com o seguinte exemplo eu deixe mais claro meu pensamento. O número ímpar terá de conservar sempre esse nome com o que o designamos. Ou não?

Perfeitamente.

[...] Seja como for, de tal modo é construída a natureza do três, do cinco e de toda uma metade de números, que apesar de cada um deles não ser a mesma coisa que o ímpar, sempre terá de ser ímpar. O mesmo passa com o dois, o quatro e toda a outra metade dos números, que, sem serem o par, sempre terão de ser pares. Admites isso ou não?

Como não admitir? Foi a sua resposta¹⁶. (PLATÃO. *Fédon*. 103d-104b).

16 ἀλλὰ τόδε γ' οἶμαι δοκεῖ σοι, οὐδέποτε χιόνα γ' οὔσαν δεξαμένην τὸ θερμόν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν, ἔτι ἔσεσθαι ὅπερ ἦν, χιόνα καὶ θερμόν, ἀλλὰ προσιόντος τοῦ θερμοῦ ἢ ὑπεκχωρήσειν αὐτῷ ἢ ἀπολεῖσθαι.

πάνυ γε.

καὶ τὸ πῦρ γε αὖ προσιόντος τοῦ ψυχροῦ αὐτῷ ἢ ὑπεξίεναι ἢ ἀπολεῖσθαι, οὐ μέντοι ποτέ τολμήσειν δεξάμενον τὴν ψυχρότητα ἔτι εἶναι ὅπερ ἦν, πῦρ καὶ ψυχρόν. ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις.

ἔστιν ἄρα, ἦ δ' ὅς, περὶ ἕνια τῶν τοιούτων, ὥστε μὴ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος ἀξιουῖσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν αἰεὶ χρόνον, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι ὃ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφήν αἰεὶ, ὅταν περ ἦ. ἔτι δὲ ἐν τῷδε ἴσως ἔσται σαφέστερον ὃ λέγω: τὸ γὰρ περιττὸν αἰεὶ που δεῖ τούτου τοῦ ὀνόματος τυγχάνειν ὅπερ νῦν λέγομεν: ἢ οὐ;

πάνυ γε.

ἄρα μόνον τῶν ὄντων—τούτου γὰρ ἐρωτῶ—ἢ καὶ ἄλλο τι ὃ ἔστι μὲν οὐχ ὅπερ τὸ περιττὸν, ὅμως δὲ δεῖ αὐτὸ μετὰ τοῦ ἑαυτοῦ ὀνόματος καὶ τούτου καλεῖν αἰεὶ διὰ τὸ οὕτω πεφυκέναι ὥστε τοῦ περιττοῦ μηδέποτε ἀπολείπεσθαι; λέγω δὲ αὐτὸ εἶναι οἶον καὶ ἡ τριάς πέπονθε καὶ ἄλλα πολλά. σκόπει δὲ περὶ τῆς τριάδος. ἄρα οὐ δοκεῖ σοι τῷ τε αὐτῆς ὀνόματι αἰεὶ προσαγορευτέα εἶναι καὶ τῷ τοῦ περιττοῦ, ὄντος οὐχ ὅπερ τῆς τριάδος; ἀλλ' ὅμως οὕτως πέφυκε καὶ ἡ τριάς καὶ ἡ πεμπτὰς καὶ ὁ ἡμισὺς τοῦ ἀριθμοῦ ἅπας, ὥστε οὐκ ὦν ὅπερ τὸ περιττὸν αἰεὶ ἕκαστος αὐτῶν ἔστι περιττός; καὶ αὖ τὰ δύο καὶ τὰ τέτταρα καὶ ἅπας ὁ ἕτερος αὖ στίχος τοῦ ἀριθμοῦ οὐκ ὦν ὅπερ τὸ ἄρτιον ὅμως ἕκαστος αὐτῶν ἄρτιός ἐστιν αἰεὶ: συγχωρεῖς ἢ οὐ;

Para analisar a passagem do *Fédon* é necessário lembrar alguns pontos. Primeiro de que a Forma se relaciona com outros entes, sejam eles entes sensíveis ou mesmo outras Formas. Quando uma Forma tem relação com um ente sensível e o ente sensível nesta relação retém (ἔχει) uma propriedade (οὐσία) chamamos isso de participação. Antes foi visto que um ente pode possuir uma propriedade e em outro momento não mais a possuir, quando isto acontece, dizemos participação através do termo μεταλαμβάνω.

Contudo, o sentido de participação aferido no *Fédon* (130d-104b) é outro.

É sabido que em uma relação de participação àquilo que participa da Forma possui (ἔχειν), ou melhor, agarra (λαμβάνειν), uma propriedade (οὐσία) em razão da participação. Viu-se que um ente pode vir a tornar-se retentor de um predicado caso venha a ser (γίγνεται) participante da Forma, e pode muito bem não reter mais o predicado caso a participação cesse. Entretanto, é possível pensar em alguma participação que jamais cesse, apontando uma propriedade tão duradoura quanto a própria existência essencial do ente?

De antemão, este tipo de participação seria impossível, pois, os entes sensíveis, mutáveis que são, jamais se conservam idênticos, nem a si mesmos e nem em relação aos outros (*Fédon*, 78a-79b). Tal mutabilidade poderia muito bem indicar que nenhum tipo de participação poderia se dar eternamente – ou necessariamente, enquanto o próprio participante existisse.

O que se apresenta, entretanto, no *Fédon* (130d-104b), é outro tipo de relação, necessária e eterna, em que algo que é diferente da Forma da qual participa conserva durante toda a sua existência a relação que há com tal diferente Forma. Assim sendo, um ente seria, enquanto existente, retentor de um predicado x por participar de uma Forma X. Forma esta, a qual é totalmente divergente do ente. De tal maneira, um ente que relaciona com a Forma e possui dela propriedades, predicados, pode se conservar durante toda sua existência retentor de determinada propriedade nunca apanhando (λαμβάνων), mas sempre a possuindo (ἔχει) e nunca largando (ἀφιέν). Assim, seria necessário dizer que ele é (ἐστίν) belo, justo, bom, ou quaisquer coisas que seja por participar da Forma, e não é possível dizer que ele se tornou (γίγνεται) belo, justo, bom (ou quaisquer

πῶς γὰρ οὐκ; ἔφη.

predicados cabíveis), pois se ele se tornou é necessário afirmar que antes não era. Contudo, desde sua existência, sempre foi retentor de tal predicado.

Certamente é possível pensar que justo, belo e bom são predicados transitórios, podendo assim um item se tornar justo, belo ou bom, e, em algum momento, não o ser mais. Não pensamos aqui a possibilidade de algum ente seja justo essencialmente, e participe da justiça sem nunca a agarrar, mas sendo justo por possuir a justiça¹⁷.

Como exemplos Sócrates apresenta o caso do fogo, que enquanto existir será quente. Se não for mais quente, não existe e não é mais fogo. A neve, enquanto neve, é fria e se não for mais fria não será mais neve. O número três é ímpar, e não pode acontecer de existir um três não ímpar e que seja par.

Entretanto, os exemplos dados por Sócrates divergem acerca do objeto de que tratam. No primeiro caso, a neve e o fogo, ambos são entes sensíveis que podem ser captados pela senso-percepção. De tal modo, mesmo que estes entes sensíveis nunca permaneçam idênticos a si mesmos e nem aos outros (*Fédon* 78a-79b), eles têm um tipo de participação que permanece enquanto permanece a própria existência do ente: a neve enquanto a neve (χιόνα) deverá possuir (ἔχει) o predicado frio (ψυχροῦ), sob pena de não mais existir enquanto neve caso a participação cesse; o fogo (τὸ πῦρ), por sua vez, deverá ser sempre quente (θερμόν), sob pena de não ser mais fogo se a participação cessar. Não caberá, de maneira alguma, à neve ser quente – uma vez que não existirá mais – e nem caberá ao fogo ser frio. Estas participações, embora se deem entre entes mutáveis, duram enquanto existir o ente.

Todavia, distinto é o caso do número três, uma vez que três não parece ser um ente um ente sensível. Pensa-se duas maneiras de entender o numeral três: (i) ou bem três é predicado de algo (e.g.: Sócrates é três por possuir três partes: cabeça, tronco e membros), ou (ii) bem três poderá ser uma Forma abstrata que confere predicados. Igual seria o caso do Um, do Cinco, e de demais números. Se pensarmos o primeiro ponto (i) deverá haver uma Forma Tríade que possibilite que algo seja três, pois todos os

17 Platão, de fato, não deixa de investigar como seria possível que um ente participe (μετέχει) de uma determinada Forma que lhe confesse um predicado virtuoso, tal como o exemplo da Justiça usado acima. De fato, tal relação é objeto de investigação no livro II da *República* (359c em diante). A investigação de Sócrates e Glauco é sobre a possibilidade de haver um homem justo de tal maneira que continuasse justo mesmo de posse de ilimitado poder, alegoricamente apresentado como anel de Gíges, ou de quaisquer peripécias que podem se dar no tempo. Portanto, a busca de Sócrates e Gláuco no livro II da República é por um tipo de participação (μετέχειν) neste sentido: um homem que é (ἔστιν) justo e jamais poderá vir a ser (γίγνεται) injusto.

predicados precisar tem uma Forma para haver o predicado. Todo três, portanto, é ímpar. Porém, ímpar é um predicado, então há a Forma Ímpar que lhe confere predicado. Assim sendo, todo predicado três deverá participar do Ímpar e ser predicado de ímpar. Logo: todo item que tiver o predicado de três deverá também ser ímpar pois o predicado três participa necessariamente (μετέχει) do Ímpar. Sob o segundo aspecto (ii) para pensar, tem-se que Três é uma Forma abstrata que confere predicado três aos entes que dela participa, porém, é necessário assumir que Três é ímpar, e é ímpar por participar do Ímpar. Nesta participação entre Formas, Três (ou Tríade) que participa de Ímpar, se faz necessário dizer que todo item que participa do Três deverá ser ímpar porque a própria Tríade participa do Ímpar.

Neste tipo de participação – sendo tomado como objeto o fogo, a neve, o três, etc... – o item é [εἶναι] “juntamente com” [μετά] o possuir [ἔχει] a propriedade [οὐσία], denominado a partir da Forma, e não se torna [γίγνεσθαι] algo “juntamente com” [μετά] o apanhar [λαμβάνω] daquela propriedade.

Através da análise dos passos 155e-156a do *Parmênides* é perceptível que μεταλαμβάνω é associável a uma participação mutável, que ora pode ser e pode não ser. E μεταλαμβάνω é apresentado para resolver o problema que traz outro tipo de participar [μετέχω] onde o ente é por participar na Forma, e não é possível se tornar, porque ou bem participa ou bem não participa e não pode participar não participando e nem mesmo não participando, participar. Assim, μετέχω não explica todos os casos de relações entre Formas e entes sensíveis pois existem as relações que iniciam e cessam, que se dizem através de μεταλαμβάνω. O participar de μετέχω é o participar no qual o ente é [εἶναι] por participar da Forma, e sendo não pode não ser, e definitivamente possui [ἔχει] a propriedade [οὐσία].

Por analogia, é possível perceber que este é o caso 103d-104b no *Fédon*, pois o numeral três juntamente com o possuir [μετέχει] a propriedade [οὐσία] do Ímpar, é [εἶναι] três. E não pode ele largar [ἄφει] o ímpar, pois assim deixaria de existir e de ser três. O mesmo ocorre com a neve e o frio, o fogo e o calor.

Mesmo outros pesquisadores de Platão parecem ter se deparado com o problema. Trindade Santos, em sua introdução ao *Sofista*, revisa concepções de participação presentes em Platão. Dentre elas, a do *Fédon*. No texto é possível ler:

Por exemplo, no caso da alma, os predicados “mortal/imortal” são atribuídos em função da participação da alma noutra entidade que a inclui (seja, “ a Forma da Vida”: *Féd.* 106d; vide 103a-105e). Todavia,

no caso da atribuição da “altura/pequenez” a Símiat, esses predicados são atribuídos pela comparação de altura de Símiat com as de Sócrates e de Fédon, o que implica legitimar a predicação de acordo com a observação casuística da variação relacional.

Sendo “X” diferente de “algo” (ou o “é” expressaria uma identidade), “alto tem” (pelo menos) momentaneamente um “x”, mediante a participação nele da Forma “X”. No entanto, contextos relacionais (“x tem algo”, agora, mas não antes ou depois; para uns, mas não para outros; em relação a uns, mas uma propriedade “x” a um sensível depende de factores externos, excepto no caso de se tratar de uma propriedade essencial, de “algo ser x” (102b-c). (SANTOS, 2011. p139)¹⁸.

Certamente, vemos o assunto de outra maneira que não a de Trindade Santos ao pensar que a retenção de uma propriedade poder-se-ia ser causada por factores externos, que parecem ser simplesmente frutos da contingência. Vemos assim, pois, pensamos, que não é por outro motivo se não a participação na Forma que um ente poderá vir-a-ser portador de um predicado (*Fédon* 100c-e). Entretanto, o que Trindade Santos não mencionou – mas certamente tinha consciência, só não o fez uma vez que não era o escopo do trabalho o qual estava a realizar no Sofista – é que sua distinção entre participação que apresenta uma propriedade essencial e uma participação que se dá juntamente com factores externos (ou seja, factores temporais, ou seja: uma participação que retém predicados participando do tempo ¹⁹) é exatamente esta distinção traçada entre μετέχειν e μεταλαμβάνειν.

É interessante apresentar que esta distinção é corrente em todo diálogo *Parmênides*, sendo respeitada na maioria dos casos. As únicas exceções nas quais μετέχειν e εἶναι aparecem juntas no diálogo, são:

1. Na fala de Sócrates, em 128a9, Sócrates associa μετέχειν a εἶναι. É importante, então, lembrar que Sócrates é apresentado no diálogo, e em alguns outros momentos, como um personagem ainda inseguro acerca da relação entre Formas e participantes.
2. Em 155c-d μετέχειν é associado a εἶναι. Este é o único passo que poderia apresentar quaisquer problemas à tese dos dois sentidos de participação, pela presença de μετέχειν e εἶναι. Mesmo que um hábil argumentador possa utilizar

18 SANTOS, 2011. Introdução ao Sofista. EM: PLATÃO. **Sofista**. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr., José Gabriel Trindade dos Santos. Introdução e apêndice de José Gabriel Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

¹⁹ Cf. PLATÃO. *Parmênides*. 155e-156^a.

essa passagem para ir contra a presente tese, acredita-se que não haverá vantagem alguma, pois não é exequível pensar contrário a presente tese. Na passagem – como em muitos momentos da segunda parte do diálogo – o *Um* está sendo associado ao Ser, ou desassociado, com o intuito de ser objeto de investigação. Em 155c-d, a única associação é que se diz que o tempo participa do *um* que é e do tornar-se mais velho e mais jovem (χρόνου μετέχει τὸ ἐν πρεσβύτερόν τε καὶ νεώτερον γίνεσθαι) e não aferimos quaisquer maneiras de que a passagem possa, efetivamente, trazer problemas à tese.

3. Nas demais aparições dos termos μεταλαμβάνω no *Parmênides* ou bem surge acompanhado do termo γίνεσθαι, ou bem não é acompanhado de nenhum tempo que possa associá-lo ao “ser” ou ao “tornar-se”. Semelhantemente, μετέχω ou bem irá surgir ao lado de εἶναι ou não indicará o “ser” ou o “tornar-se”. Interpretamos que, quando não indicado, a associação a “vir-a-ser” ou ao “ser” não é interessante ao argumento trabalhado pelos personagens.

Visto isso, é possível concluir que há uma distinção entre μετέχω e μεταλαμβάνω no *Parmênides*. Essa distinção, tal qual descrita é concordante com a que Cornford traça em apenas quatro linhas²⁰. Não tão só, esta distinção reverbera em outros diálogos, pelo menos no *Fédon* 130d-104b.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CORNFORD, F.M., **Plato and the Parmenides**. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an introduction and a running commentary. London: Routledge & Kegan Paul, 1939.

LIDDEL, H. G. SCOTT, R. **Greek-English Lexicon** - With a revised suplement. Oxford: Clarendo Press, 1996.

PLATÃO. **Parmênides**. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglesias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2003.

20 Cf. CORNFORD, F. M. 1939. p. 69

_____, **Fédon**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2011.

_____, **República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 1949.

_____, **Sofista**. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr., José Gabriel Trindade dos Santos. Introdução e apêndice de José Gabriel Trindade Santos. Lisboa: F Calouste Gulbenkian, 2011.

SCOLNICOV, Samuel. **Plato's Parmenides**. Translated with Introduction and commentary. Berkley, Los Angeles, London: University of Caloforn

SOBRE O TEMPO: UMA QUESTÃO FUNDAMENTAL

Paulo Sérgio Calvet Ribeiro Filho¹

RESUMO: O texto aborda alguns desdobramentos acerca da questão fundamental “que é o tempo?”. Serão contempladas: 1) a interpretação de Jeanne Marie Gagnebin acerca do Livro XI das *Confissões*, de Agostinho, apresentada na obra *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*; 2) três palestras de Jorge Luís Borges a respeito do tema, chamadas “O livro”, “O tempo” e “A imortalidade”, inseridas em *Cinco visões pessoais*; 3) as ideias apresentadas no ensaio de Giorgio Agamben, intitulado “O que é o contemporâneo?”; 4) uma conferência de Martin Heidegger, chamada “O Conceito de tempo”.

Palavras-chave: Tempo; Finitude; Contemporâneo.

ABSTRACT: The text approaches some deployments about the fundamental question “what is time?”. There will be contemplated: 1) The interpretation of Jeanne Marie Gagnebin about the book XI of *Confessions*, by Augustine, presented in the work *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*; 2) Three Jorge Luis Borges’ lectures related to this theme, entitled “O livro”, “O tempo” and “A imortalidade”, inserted in *Cinco visões pessoais*; 3) The ideas presented in the essay of Giorgio Agamben, entitled “O que é contemporâneo?”; 4) one conference of Martin Heidegger, called “O conceito do tempo”.

Keywords: Time. Finiteness. Contemporary.

Introdução

Há um problema insanável, mas fundamental. Muitos filósofos se intrigaram com ele, além de poetas e compositores², cineastas e escritores. Cada um interage com ele à sua maneira: nos bares muito se fala em falta de... *tempo*; nos sindicatos a jornada de trabalho é debatida; nas escolas e universidades discutem a carga horária, o tempo devido a cada disciplina; professores, músicos, cuidadores, muitas vezes são pagos por hora.

Contudo, o problema fundamental não se limita a este aspecto menor – o viés econômico da questão. “Tempo é dinheiro”. Neste velho ditado está implícita uma

¹ Mestre em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e graduando em história pela Universidade Estadual do Maranhão.

² Como não lembrar de “Oração ao tempo”, de Caetano Veloso? Ou mesmo da angustiante “Sinal fechado”, de Paulinho da Viola?

maneira de concebê-lo, curta e míope. Sob este ângulo, na verdade, a indagação essencial nem mesmo fora colocada. Tal frase feita é como uma daquelas respostas sem pergunta, um clichê, enfim.

Sobre o que tratará esse escrito? Sobre uma das questões mais pungentes que já foram elaboradas e que pode ser colocada assim: *que é o tempo?* Tem-se nada mais, nada menos, do que toda a tradição ocidental transpassada por respostas. Algumas são dignas de nota. Deter-se-á, aqui, apenas na análise de algumas delas.

De início, será abordada a interpretação de Jeanne Marie Gagnebin acerca do Livro XI das *Confissões*, de Agostinho. Optou-se por contemplá-la por ela fazer uma leitura original de um autor, por sua vez, original. Em seguida, serão analisadas três palestras de Jorge Luís Borges, aqui expostas por ele fazer uma espécie de retrospectiva das respostas mais famosas sobre a questão que aqui serve de guia, além de ter uma posição peculiar, como se verá. Em um terceiro momento, tal temática será desdobrada e será trazido à baila um pensador contemporâneo que reflete a respeito do próprio conceito de contemporâneo: Giorgio Agamben. Sua indagação é urgente e por isso figurará neste trabalho. Por fim, a conferência *O Conceito de tempo*, de Martin Heidegger, será analisada.

O Agostinho de Jeanne Marie Gagnebin

À quarta aula de um conjunto de sete, Jeanne Marie Gagnebin nomeia *Dizer o tempo*³. Ali a autora se atém, entre outras coisas, à famosa reflexão de Agostinho, presente no Livro XI de suas *Confissões*. Partindo de uma interpretação de Paul Ricouer, afirma a autora que a novidade que o filósofo de Hipona apresenta é uma concepção diferenciada sobre a temporalidade, qual seja: o tempo é inseparável da interioridade psíquica.

Destarte, tem-se uma inovação, pois esta resposta se opõe às tentativas da filosofia antiga, principalmente Platão e Aristóteles, que definiam o tempo em função do movimento dos corpos externos.

Tempo como *distentio animi* – distensão da alma/do espírito. Por mais que Agostinho, um religioso, fale muitas vezes em Eternidade, sua inquietação e sua proposta são eminentemente seculares, pois

³ GAGNEBIN. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*, p. 67-79.

Ao propor uma definição de tempo como inseparável da interioridade psíquica, Agostinho abre um novo campo de reflexão: o da temporalidade, da nossa condição específica de seres que não só nascem e morrem “no” tempo, mas, sobretudo, que sabem, que tem consciência dessa sua condição temporal e mortal.⁴

A partir desse ponto de vista a temporalidade aparece como atributo da alma,⁵ que se sabe e se percebe assim e, por isso mesmo, se sente fustigada pela vontade de querer saber a respeito da natureza de sua finitude.

O problema fundamental em Agostinho vai além, pois este passa a se questionar, inclusive, a respeito da linguagem. Jeanne Marie destaca dois posicionamentos. Ao primeiro chama de “reflexão crítica sobre nossa linguagem” (GAGNEBIN, 2005, p. 70). Trata-se de uma problematização presente desde o Livro X, das *Confissões*, que afirma que a propensão quase natural de falar do tempo em termos espaciais atrapalha a reflexão sobre sua natureza.

Ao segundo posicionamento, a autora faz menção ao que chama de “argumentação pragmática” (*idem*). Nela Agostinho não critica apenas certas categorias linguísticas, mas sim o uso que se faz da linguagem. Nesse sentido, ao pensar o tempo, se pensa quase inevitavelmente a respeito da linguagem.

Assim, no correr de seu pensamento, o autor de *Confissões*:

não tenta mais falar, de fora, sobre o objeto tempo, mas sim descrever, ladeando com o pensar o pensar o próprio pensamento, nossa experiência do tempo. Ora, essa se diz não em termos espaciais objetivos, mas em termos ativos de esticamento, de dilaceração, de tensão entre o lembrar e o esperar.⁶

Ressalta a autora, partindo das *Confissões*, que nossa experiência do tempo está associada à experiência narrativa e esta se apresenta como tensão existente entre o lembrar (tensão entre o presente do presente e o presente do passado) e o esperar (tensão entre o presente do presente e o presente do futuro). O que significa que o problema do tempo sempre se desdobra no problema do dizer/escrever. E esta é uma leitura original de Agostinho.

Jeanne Marie Gagnebin, ao final da aula intitulada *Dizer o tempo*, parece estar

⁴GAGNEBIN. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*, p. 68.

⁵ Quanto à idéia de alma em Santo Agostinho é preciso ter em vista que se trata, pelo menos neste momento de suas reflexões a respeito do tempo, de um princípio psíquico que se desdobra em temporalidade. O que tem como implicação que a alma humana, justamente por experimentar sua finitude através do tempo, distingue-se de Deus, que é eterno.

⁶GAGNEBIN. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*, p. 75.

inquieta e reticente. Afirma que hoje não se pode mais acreditar que “o Outro do nosso tempo seja a eternidade divina”⁷. Não é possível furtar-se, contudo, de refletir a respeito de *Confissões*.

Que se passe agora a outra resposta – a de um argentino que tem uma perspectiva *sui generis* acerca do tempo e, inclusive, da imortalidade.

Jorge Luís Borges – o livro, o tempo e a imortalidade

Se o uso corrente da linguagem não pode dar conta de certos temas, como acima fora exposto a partir do Agostinho de Jeanne Marie Gagnebin, existe um instrumento que pode lidar bem com esta limitação, poetizando-a, estendendo-a. A interioridade psíquica da temporalidade humana pode ter seus passos “registrados” e podem ser garantidas às gerações vindouras reflexões seculares, através de seu uso e usufruto.

O livro é esse instrumento singular, quase mágico. Assim falou Jorge Luís Borges. Este trecho terá por como base três palestras – chamadas *O livro, O tempo e A imortalidade* – proferidas em junho de 1978, na Universidade de Belgrano, quando fora inaugurada.⁸

O que diz a respeito do tempo? Primeiramente, que se pode prescindir do espaço, mas não do tempo⁹. Para dar seguimento a defesa deste enunciado, propõe um experimento mental – sugere que se imagine um mundo onde só existisse um único sentido, o da audição. Ali, tudo estaria transformado, inclusive a linguagem. Ali se teria esquecido o espaço, mas o tempo... *nunca*.

Por isso o problema aqui tratado é, para Borges, um problema essencial: “(...) quero dizer que não podemos prescindir do tempo. Nossa consciência está continuamente passando de um estado a outro, e isso é o tempo: uma sucessão” (*idem*).

Ali apresentado, então, ainda a partir de uma interioridade psíquica. Vale frisar, ademais, que esta sucessão defendida não é mera sucessão linear, homogênea, mas interior. O problema do tempo, partindo do ponto de vista adotado pelo referido autor, não pode ser resolvido, todavia podem ser revistas as soluções apresentadas.

Partindo da solução de Platão – que afirma que o tempo é a imagem imóvel

⁷GAGNEBIN. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*, p. 77.

⁸BORGES. *Cinco visões pessoais*, p. 13-32; e 61-73.

⁹BORGES. *Cinco visões pessoais*, p. 62.

da eternidade –, Borges acaba afirmando que a eternidade é uma de nossas mais belas invenções. Em seguida, afirma que Aristóteles também errara, pois: “Também é um erro dizer, como Aristóteles, que o tempo é a medida do movimento, pois o movimento acontece no tempo e não pode explicar o tempo”¹⁰. Isto quer dizer que a temporalidade não pode ser refém explicativa do movimento, mas deve-se dar o contrário. Adiante deter-se-á mais nesta problemática.

Ainda pouco se afirmou, na esteira do argentino, que a indagação essencial não pode ser resolvida. O interessante é perceber que, mesmo sem se dar conta, ele aponta uma solução. Onde ele a encontra? Na *imortalidade*.

Antes que o leitor contemporâneo se contorça, é importante ressaltar que Borges nega uma imortalidade individual: “Eu não quero continuar sendo Jorge Luís Borges, quero ser outra pessoa. Espero que minha morte seja total, espero morrer no corpo e na alma”¹¹.

Fica evidente que se trata de uma imortalidade *transubjetiva*. Nomeada aqui dessa forma por ir além da pessoalidade, visto que “cada um de nós é, de alguma forma, todos os homens que morreram antes”¹². É nesse sentido específico que o homem é *imortal*: “O importante é a imortalidade. Essa imortalidade concretiza-nos nas obras que deixamos, na memória que alguém deixa nos outros”¹³. Assim, ao opor uma imortalidade individual a uma que chama *cósmica*, Borges fornece uma concepção original, uma resposta original à indagação: *que é o tempo?*

Por isso, em *O livro*, afirma que este é uma extensão de nossa memória e de nossa imaginação¹⁴. Além do que “o livro é lido para eternizar a memória”¹⁵. Percebe-se que este instrumento singular ocupa um papel relevante no drama dessa *imortalidade transubjetiva*.

Agamben e o contemporâneo *in between*

Uma pergunta cabe em outra, tal como uma árvore imensa cabe no ponto da semente. Assim, a partir de “que é o tempo?”, Giorgio Agamben faz germinar: “De quem

¹⁰BORGES. *Cinco visões pessoais*, p. 66

¹¹BORGES. *Cinco visões pessoais*, p. 23.

¹²BORGES. *Cinco visões pessoais*, p. 31.

¹³*Idem*.

¹⁴BORGES. *Cinco visões pessoais*, p. 13.

¹⁵BORGES. *Cinco visões pessoais*, p. 19.

e do que somos contemporâneos? (...) o que significa ser contemporâneo?”¹⁶.

É preciso frisar, logo de saída, que não se trata apenas de estar “com o tempo”, de ser coetâneo. Não se trata apenas do tempo presente. Não é mera inserção numa época. Nesse sentido, o autor italiano segue uma indicação de Nietzsche, presente na *Segunda consideração intempestiva*, texto de 1874. Orientação que atravessará toda sua reflexão que afirma, em suma, que o pertencimento verdadeiro a uma época está relacionado não a uma concordância plena com as opiniões ali vigentes, mas sim a certa dose de inatualidade¹⁷. Explica-se: para ser contemporâneo, segundo o Nietzsche lido por Agamben, é preciso aderir e tomar distância em relação ao seu próprio tempo, o que se dá *pari passu*. O contemporâneo está *in between*, por assim dizer.

O bom poeta, então, segundo o autor italiano, mantém o olhar fixo no seu tempo e também se torce em busca do passado, o que para ele é uma atitude eminentemente contemporânea. Dessas premissas brota uma segunda definição: “o contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro”¹⁸.

Perceber o escuro não é apenas vislumbrar vazios, não é inatividade – notar o escuro é um exercício que vai buscar as *não-explicações*, pois todas as épocas têm suas luzes e penumbras. Levar isso em conta exige coragem, é uma tarefa. Os contemporâneos são raros, esses exegetas da dimensão temporal em que estão inseridos; esses médicos forenses que catam vestígios de tempos idos; esses “biógrafos” que se inquietam com a vida mesma de seu próprio presente, contudo transcendendo-o, no sentido em que extrapolam os limites temporais.

Para que essa tarefa, essa exigência, seja executada, o contemporâneo tem que se dar conta que “a chave do moderno está escondida no imemorial e no pré-histórico”¹⁹. Isto é, para interagir com seu tempo, modificando-o, é preciso ter uma atitude específica para com o passado: é preciso trazê-lo à baila. Textos, quadros, obras, músicas, poemas – não importa de onde partam – devem fomentar o pensar contemporâneo. Ser contemporâneo é permanecer *in between*, numa *interzone* temporal.

Heidegger e o conceito de tempo

¹⁶AGAMBEN. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 57.

¹⁷AGAMBEN. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 58.

¹⁸AGAMBEN. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 62.

¹⁹AGAMBEN. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 70.

Para estudantes e professores da Faculdade de Teologia da Universidade de Marburgo, Martin Heidegger profere, em 25 de julho de 1924, a conferência intitulada *O conceito de tempo*.

Tendo em vista seu público, começa sua exposição justificando que seu posicionamento em relação ao tempo não tem por baliza a eternidade, pois “se o filósofo se interroga acerca do tempo, é porque está decidido *a compreender o tempo a partir do tempo*”²⁰. Isto é, o filósofo deve tentar compreender essa questão cabal a partir de sua própria dimensão temporal, não tendo por base a eternidade. Por isso a conferência não assume uma conotação teológica.

Quando acima fora mencionado Jorge Luís Borges, a quem o tempo não pode ser refém explicativo do movimento, fora dito que o argentino se opunha, assim, a uma concepção aristotélica fundada no movimento. Fora dito também, um pouco antes disso, que Agostinho já se opusera a essa concepção da filosofia antiga, inaugurando uma esfera de reflexão que se baseara numa interioridade psíquica da temporalidade.

Pois bem, Heidegger vai mais longe em suas considerações, pois coloca boa parte da tradição ocidental, de Aristóteles a Einstein²¹, sob a égide do conceito que ele chama “tempo da natureza e do mundo”²². Partindo desse enfoque, o filósofo alemão diz ser problemática esta perspectiva, visto que nela se origina uma reflexão falseada na nascente.

O tempo não precisa ser definido pelo homem, porquanto o homem é tempo; não pode ser circunscrito numa simples medição, porque ao tomar o tempo apenas como medida o homem se afasta de si mesmo e perde sua autenticidade. O relógio, neste sentido, é o objeto que o transforma em objeto, distanciando o homem de seu modo próprio de ser.

Heidegger talvez se aproxime de Henry David Thoreau, quando este afirma que “O homem se tornou o instrumento de seus instrumentos”²³. De fato, o homem tem

²⁰HEIDEGGER. *O conceito de tempo*, p. 21.

²¹Tal afirmação nos pareceu, de início, duvidosa. Contudo refizemos algumas leituras e encontramos a seguinte assertiva, de um físico, que reafirma a tese de Heidegger: “De acordo com a teoria da relatividade, o espaço não é tridimensional e o tempo não constitui uma entidade isolada. Ambos acham-se intimamente vinculados, formando um *continuum* quadridimensional, o ‘espaço-tempo’ Na teoria da relatividade, portanto, nunca podemos falar acerca do espaço sem falar acerca do tempo e vice-versa”. CAPRA, *O Tao da física*, p. 54

²²HEIDEGGER. *O conceito de tempo*, p. 25.

²³THOREAU. *Walden and Civil Disobedience*, p. 29

se transformado em instrumento de seus instrumentos. A humanidade está como refém do relógio e da concepção que afirma que o tempo é homogêneo, um amontoado de porções iguais entre si e, por isso mesmo, indiferentes umas às outras.

“O relógio indica o tempo”²⁴, não é ele mesmo o tempo. Este, na verdade, por marcar o instante acaba “pondo no mesmo saco” todos os outros momentos, homogeneizando-os.

Afinal, qual seria o caminho apontado por Heidegger para que se fuja, ou melhor, para que se enfrente esta concepção do tempo da natureza e do mundo? Segundo ele, só se pode colocar corretamente a questão do tempo se se puser no jogo, isto é, se se partir do próprio horizonte da finitude²⁵. Por ser o homem finito e por saber, mesmo sem querer desta condição, acaba-se tendo abertura para colocar o problema neste âmbito. A morte aponta essa possibilidade:

O que é ter-em-todo-caso a própria morte? É o correr antecipativo do ser-aí para o seu trânsito, enquanto possibilidade extrema e iminente – sabida com certeza e com completa indeterminabilidade – de si-mesmo. O ser-aí, enquanto vida humana, é primordialmente ser-possível, o ser da possibilidade do trânsito certo e, no entanto, indeterminado.²⁶

A morte, neste sentido, é como uma exigência; exigência no sequestro filosófico que tira da quotidianidade. A morte, Heidegger é enfático ao afirmar, está presente mesmo que não se pense a respeito dela²⁷. A morte é de certa forma condição fundante do modo de ser próprio; é partícipe no *Dasein*.

O homem só não se tem tempo²⁸ porque se prende ao trivial: “Não ter tempo significa lançar o tempo no presente reles do quotidiano”²⁹.

²⁴HEIDEGGER. *O conceito de tempo*, p. 27.

²⁵Aqui se aproxima em certa medida de Agostinho, como já expusemos. Chegando a citá-lo, inclusive.

²⁶HEIDEGGER. *O conceito de tempo*, p. 47.

²⁷É interessante notar que Montaigne, em pleno século XVI, já se inquietava de uma maneira similar a de Heidegger: “(...) como é possível conseguirmos nos desfazer do pensamento da morte e que a cada instante não nos pareça que ela nos agarra pela gola?”. Ou ainda: “Tiremos-lhe a estranheza [da morte], frequentemo-la, acostumemo-nos com ela, não tenhamos nada de tão presente na cabeça como a morte (...)”. Ainda uma vez: “É incerto onde a morte nos espera, aguardemo-la em toda parte. Meditar previamente sobre a morte é meditar previamente sobre a liberdade.” MONTAIGNE. *Os ensaios: uma seleção*, p. 66, 68 e 69, respectivamente. Grifo nosso.

²⁸A conferência fora proferida em 1924 e de lá para cá a exclamação “Não tenho tempo!” está voando cada vez mais de boca em boca, em todos os lugares e setores. Heidegger fora, aliás, como em muitas vezes, profético em relação a algumas questões. Não é nem preciso dizer que ele chamou de *técnica* está vencendo nas querelas ideológicas do presente.

²⁹HEIDEGGER. *O conceito de tempo*, p. 51.

Somos o tempo mesmo, isso é nossa condição de ser. Devemos, pois, evitar que o tempo do relógio impeça com que busquemos e vivenciemos o tempo em seu sentido originário. Por isso Heidegger, nos momentos finais de sua conferência, transforma a pergunta “que é o tempo?” em “quem é o tempo?”. *Somos*.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* Chapecó, SC: Argos, 2009.

BORGES, Jorge Luís. *Cinco visões pessoais*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

CAPRA, Fritjof. *O Tao da física*. São Paulo: Cultrix, 2006.

ENDE, Michael. *Momo e o senhor do tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *O conceito de tempo*. Lisboa: Fim de Século, 1998.

MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios: uma seleção*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

THOREAU, Henry David. *Walden and Civil Disobedience*. United States of America: Sterling Publishing Co., 2012.

ZARATUSTRA METACÍNICO

Rafael Rocha da Rosa¹

RESUMO: O objetivo deste artigo é cotejar a interpretação foucaultiana sobre o cinismo com a crítica nietzschiana à cultura e seu projeto de transvaloração dos valores. A partir de uma anedota sobre Diógenes, o cínico, Foucault desenvolve suas hipóteses sobre a verdadeira vida cínica, tendo como ponto de partida o imperativo de transfigurar o valor da moeda. Nessa tarefa, é crucial a relação que o autor estabelece entre moeda, valores e normas, posto que o cinismo efetivamente assume determinada posição contra as convenções, diametralmente avessa aos hábitos e aos costumes sociais. Haveria no cinismo um impulso destruidor de convencionalismos e das rotas culturais dominantes estabelecidas para e pela coletividade. Assim, a vida cínica exprimiria um modo de viver, transfigurando os valores e estilos de vida convencionais. Portanto, creio que haja uma fértil proximidade entre essas concepções e o posicionamento filosófico de Nietzsche, com sua crítica à cultura e a afirmação de uma transvaloração dos valores.

Palavras-chave: Cinismo, Nietzsche, Foucault, Valor, Cultura.

ABSTRACT: The purpose of this article is to compare the foucaultian interpretation of cynicism with the Nietzsche's critique of culture and his project of transvaluation of values. From an anecdote on Diogenes, the cynic, Foucault develops his hypotheses about the true cynical life, starting from the imperative to change the value of the currency. In this task, the relation that the author establishes between currency, values and norms is crucial, since cynicism effectively assumes a certain position against conventions, diametrically averse to social habits and customs. There would be in cynicism a destructive impulse to conventions, and dominant cultural routes established for and by the collectivity. Thus the cynical life would express a way of living, transfiguring conventional values and lifestyles. I therefore believe there is a fertile closeness between these conceptions and Nietzsche's philosophical positioning, his critique of culture, and the affirmation of a revaluation of values.

Keywords: Cynism, Nietzsche, Foucault, Value, Culture.

Introdução

Ao abordar o tema da *parresía* em *A coragem da verdade*, Foucault encontra no cinismo seu exemplo mais potente. Entre os diversos exemplos utilizados pelo autor, no desenvolvimento de suas hipóteses sobre a verdadeira vida cínica, destaco a famosa

¹ Doutorando em Filosofia pela UERJ, bolsista CAPES. Contato: rafael_rocha1@yahoo.com.br

anedota sobre Diógenes, o Cínico, a respeito do imperativo de transfigurar o valor da moeda. Este ponto é rico de possibilidades interpretativas para o estabelecimento de um vínculo entre o cinismo e o pensamento nietzschiano, como a questão da transvaloração de todos os valores,² malgrado as distinções características de ambos.

Creio que o filósofo alemão interpretou, alterou e agregou aspectos do cinismo que seriam interessantes à elaboração de seu próprio pensamento, o que o tornaria herdeiro dessa corrente filosófica. Considerando o cinismo, sob a ótica de Foucault, acredito que a principal personagem de Nietzsche, Zaratustra, possibilitaria essa chave de leitura. Nesse sentido, o uso do prefixo grego *meta* cabe perfeitamente para nossos propósitos, haja vista que é utilizado para indicar mudança, transformação, transposição.

Zaratustra seria um homem que vivenciaria na prática as concepções filosóficas de Nietzsche, que passaria pelos processos patológicos do niilismo, o afastamento ascético da cultura degenerada, a afirmação criadora de si, a confecção de novos valores e a sua difusão para os homens superarem a condição decadente. Se nenhum indivíduo foi capaz, até então, de passar pelas experiências e pelos estágios que Nietzsche postula em sua filosofia, o autor se viu obrigado a criar uma personagem que tenha passado por esse percurso.

Para compreendermos essa aproximação entre o pensamento nietzschiano e o cinismo, cumpre abordar inicialmente a interpretação foucaultiana sobre os mesmos.

A arte de viver do asceta cínico

Em seu último curso ministrado no Collège de France, Foucault abordou a relação entre sujeito e verdade, a questão da fala franca, a *parresía*, especificamente. Nessas lições, em oposição às estruturas epistemológicas voltadas para a análise do discurso verdadeiro, o autor direciona sua atenção para o que denominou formas aletúrgicas, ou seja, os atos que caracterizam o sujeito que diz a verdade, as formas e modos de viver que tornam o indivíduo reconhecível pelos outros enquanto aquele que pratica a fala franca, que produz e diz a verdade.

Apesar de ser uma noção fundamentalmente política, a *parresía*, possibilita a Foucault abordar a relação entre sujeito e verdade sob a ótica da ação, examinando as

² Hipótese abordada por Peter Sloterdijk em *O quinto “evangelho” de Nietzsche*.

práticas de si e os modos de veridicção, temas caros ao autor.³ Isto é, os saberes e as relações de poder nos procedimentos que governam a conduta dos homens e como os sujeitos são constituídos através das práticas de si. Desse modo, o filósofo francês analisa o eixo ético do dizer-a-verdade em oposição à dimensão exclusivamente política. O autor justifica essa escolha pela crise das instituições políticas enquanto lugar de prática da *parresía*.⁴ Assim, a partir da *parresía* como um modo de viver, Foucault coloca a questão sobre como conduzir-se, identificando nessa atitude a possibilidade do sujeito livre autogovernar-se.

Contudo, a prática da *parresía* teria duas acepções distintas, uma negativa e outra positiva. O aspecto pejorativo seria o caso do parresiasta que é incapaz de conter e filtrar sua fala, descolando seu discurso de uma racionalidade e da verdade, dizendo tudo que vem à cabeça, sem critérios, falando qualquer coisa que o instigue e motive. O outro caso seria o discurso fruto da racionalidade, o dizer tudo anexado à verdade, sem mascarar, dissimular ou ocultar nada a seu respeito e acreditando efetivamente naquilo que é dito, de modo que a fala corresponda de fato à opinião pessoal, ou seja, é estritamente necessário um vínculo entre a verdade falada, o pensamento daquele que diz e seus atos.

Outro ponto que o filósofo francês destaca é a ameaça inerente à fala franca. A veracidade do parresiasta o situa numa tensão com o ouvinte, ameaçando-o a se tornar vítima da reação violenta daquele a que se dirige. Assim, a coragem de aventurar-se na prática da fala franca é determinante e teria duas faces: a de assumir os riscos de colocar em xeque a relação com aquele que ouve e de arriscar a própria vida ao dizer a verdade.

Segue-se a definição foucaultiana sobre a *parresía*, como a coragem da verdade daquele que assume o risco, seja ele qual for, de dizer sua opinião, seu pensamento com toda a franqueza. E o ouvinte é parte integrante desse jogo parresiástico, na medida em que também tem a coragem de ouvir a franqueza de seu interlocutor. Desse modo, o dizer-a-verdade da *parresía* é distinto das outras modalidades identificadas pelo autor: do técnico, do sábio e do profeta, presentes na aleturgia socrática. Porém, a fala franca de Sócrates seria marcada por especificidades que a distinguiria, malgrado a semelhança, das outras formas aletúrgicas. No entanto, devido às limitações estruturais deste artigo, não aprofundarei a discussão sobre este ponto.

³ “A articulação entre os modos de veridicção, as técnicas de governamentalidade e as práticas de si é, no fundo, o que sempre procurei fazer”. FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p.8.

⁴ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 63.

Segundo Foucault, mesmo que possua algumas características em comum com as outras formas de dizer-a-verdade, o estilo socrático seria distinto delas, pelos fatores mencionados acima e, principalmente, pela coragem necessária à fala franca. E esse seria o fator capital que separaria a *parresía* ética da política, visto que Sócrates:

distingue radicalmente seu próprio dizer-a-verdade das três outras grandes modalidades do dizer-a-verdade (profecia, sabedoria, ensino); segundo, [...] nessa forma de veridicção, a *parresía*, a coragem é necessária. [...] Essa coragem da verdade, ele deve exercer na forma de uma *parresía*, não política, uma *parresía* que se desenrolará pela prova da alma. Será uma *parresía* ética.⁵

Alcançar conceitualmente a *parresía* ética é justamente um dos principais propósitos do autor, pois dela parte a questão do cuidado de si. Por meio da harmonia entre a maneira como se vive e a palavra dita, articula-se a fala franca a um estilo de vida. Segue-se o interesse foucaultiano em Sócrates enquanto parresiasta, haja vista que seu modo de viver e seu discurso estariam arraigados, expressando o princípio do cuidado e da prática de si. Por isso o filósofo francês compreende a *parresía* socrática não pertencendo ao domínio exclusivo da política e sim da ética, cujos interesses seriam os modos de vida.

Ademais, a existência adquiriu uma dimensão estética a partir da *parresía* socrática.⁶ A coragem de pôr à prova seu modo de viver levou ao processo de dar forma e estilo à vida, que o autor denominou, sem primazia, de estética da existência. E Foucault captou o momento em que foi instituído um nexo entre a aleturgia e a estetização da vida⁷ com Sócrates.

Ao aceder ao tema da estilística da existência, o filósofo francês passa então a tratar da prática cínica, que expressaria uma forma aletúrgica extraordinária, onde a maneira como se vive estaria intrinsecamente atrelada à fala franca. Este seria o tema central de *A coragem da verdade*. Ao ocupar-se da *parresía*, de Sócrates, dos modos de viver, Foucault estaria preparando o terreno para sua questão nevrálgica: o cinismo enquanto modo de vida, extremamente singular, articulado visceralmente ao imperativo de dizer-a-verdade corajosamente.

⁵ FOUCAULT, *A coragem da verdade*. p.76.

⁶ “pela emergência e pela fundação da *parresía* socrática, a existência foi constituída no pensamento grego como um objeto estético, como objeto de percepção estética: o *bíos* como obra de arte”. FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p.141.

⁷ “como o dizer-a-verdade, nessa modalidade ética que aparece com Sócrates no início da filosofia ocidental, interferiu com o princípio da existência como obra a ser modelada em toda sua perfeição possível”. Ibid., p. 144.

Para o autor, “não se trata de competência, não se trata de técnica, não se trata de mestre nem de obra. De que se trata? Trata-se [...] da maneira como se vive”.⁸ Por conseguinte, o cinismo seria o exemplo primário de uma filosofia que teria como ponto de partida a vida como objeto de diligência, de uma prática que incitaria os homens à arte de si, à elaboração de certo modo de viver. A atitude cínica expressaria, em última instância, o imperativo do cuidado de si.

O uso da palavra “prática” justifica-se devido à liberdade inerente ao cinismo, que o torna refratário aos moldes da filosofia tradicional. Seu teor de ensinamento oral enquanto maneira de ser implicou em pouco material textual, com parco delineamento teórico. Sobreviveu como modo de vida, atitude e não doutrina escrita. Seus adeptos teriam a atenção voltada ao viver e não à elaboração de um manual, tratado ou livro que definisse conceitos, temas, hipóteses sobre o cinismo. O que não evitou que alguns de seus praticantes deixassem alguns escritos legados para a posteridade.⁹ Não obstante, seja pela prática, seja pela fraca teoria, a tradição cínica foi popularizada na Antiguidade por sua forma de disseminação.

Cumprir destacar a dimensão ascética da existência cínica. A apropriação seguida da modificação dessa noção implicaria na renúncia de convenções e hábitos sociais, o que culminaria num tipo peculiar de ascese, inerente ao cinismo.

A ascese cínica teria algumas especificidades. Primeiramente, ela extrapolaria os limites entre a vida pública e privada, posto que o cínico não teria segredos ou privacidade, sua existência seria completamente desnudada aos olhos de todos. Despojado de casa, lugar de intimidade e isolamento, de roupas, total ou parcialmente, ele satisfaz suas necessidades fisiológicas na rua, espaço coletivo. Em sua vida nada seria oculto, tudo seria drasticamente exposto. A aplicação extrema de não ocultamento como forma de conduta derrubaria e alteraria a moralização e o pudor convencional sobre os hábitos naturais dos homens.

Segundo, seria o modo de viver sem misturas, dependências ou vínculos é extremada no cinismo com a pobreza, tomada como um componente da verdadeira vida, completamente desprovida de luxos e riquezas. Há uma redução ao mínimo das posses concretas, de modo que a inópia seria tanto física quanto mental, não sendo meramente

⁸ Ibid., p. 126.

⁹ Consoante o filósofo francês: “a tradição cínica não comporta textos teóricos, ou muitíssimo poucos. Digamos, em todo caso, que o arcabouço doutrinário do cinismo parece ter sido bem rudimentar [...] Em todo caso, o fato é atestado: o cinismo foi uma filosofia, por um lado de ampla implantação social e, por outro, de um arcabouço teórico estreito, exíguo e elementar”. FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p.179.

um “desprendimento da alma”. Vale ressaltar que este ponto seria uma escolha, isto é, atitude ativa e não indiferença resignada de uma condição medíocre. Nas palavras do autor, “ela é uma elaboração de si mesmo na forma de pobreza visível [...] ela é uma conduta efetiva de pobreza”.¹⁰ Além disso, haveria um imperativo para o desprendimento, uma busca por libertar-se de todo bem, por mais ínfimo que este seja, como uma simples tigela para beber água, já que podemos juntar as mãos em forma de cuia para reter ali o líquido e leva-lo à boca.¹¹

Terceiro, o da vida reta em conformidade com determinados costumes e regras coletivas é retomado pelo cínico e transmutado em sua base. Ainda há a conformidade, mas não ao que é cultural e criado pelo homem, e sim ao que é oriundo da natureza. Ou seja, o princípio ao qual o cinismo concorda em sua existência é a lei natural e não humana. Segue-se a recusa à moral do grupo, às convenções sociais, como a constituição de uma família e os hábitos e tabus alimentares. A concepção cínica de retidão estaria inserida em uma dimensão natural, animal, portanto. O que geraria o efeito escandaloso dessa prática ao se contrapor ao elogio da razão característico da Antiguidade, que, a partir da animalidade, atribuía um valor de distinção para o humano.

Por fim, o quarto, a vida soberana é retomada e revertida em uma forma insolente, a realeza cínica, um dos pontos nevrálgicos do cinismo, segundo Foucault: “temos aí, nessa ideia do filósofo como antirrei, algo que está no próprio centro da experiência cínica e da vida cínica como verdadeira vida e outra vida, e do cínico como verdadeiro rei e outro rei”.¹² Ao se proclamar rei, o cínico contesta os monarcas coroados em seus tronos, agindo como sua contraparte, destacando acintosamente o quão oco e precário eles seriam. A agudeza dessa posição antagônica faz dele um antirrei por descortinar os elementos frágeis que embasam a soberania dos homens comuns.

Para exercer seu domínio, o rei dependeria de uma série de fatores: a educação e hereditariedade que garanta o acesso ao trono, um exército para manter e expandir suas terras, aliados para garantir a coesão de suas conquistas, o triunfo sobre seus inimigos e por último, o fator acaso a que o monarca está exposto e que pode arrebatá-lo sua monarquia. Já a forma régia de cinismo, o cínico-rei seria um monarca autêntico, sua vida seria de fato soberana, assim como sua “realeza”. Ele seria efetivamente

¹⁰ Ibid., p.227.

¹¹ Exemplo dado por Foucault sobre famosa anedota de Diógenes, o Cínico.

¹² FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p.242.

independente, dispensando todos os elementos supracitados acima que sustentam outras realidades.

Além disso, a prática cínica operaria uma radicalização em relação à preocupação e ao cuidado com o outro, característico da vida soberana. No cinismo, tanto os discursos quanto as lições são dispensadas, alcançando o limite do autossacrifício para ocupar-se dos outros, passando do gozo de si para certa renúncia de si. Assim, sua tarefa assumiria uma feição belicosa, tanto interna quanto externa: atacar e enfrentar os hábitos, as convenções, as instituições, purgando os vícios que afetam a humanidade e enfrentar a si mesmo, seus próprios desejos e paixões. Portanto, o cínico seria um tipo de rei que combateria por si pelos outros e desse modo sua maneira de viver conduziria à felicidade e à plenitude de sua existência.

Essas alterações efetuadas na concepção de verdadeira vida expressam um traço crucial do cinismo, a máxima: “alterar a moeda”. Um dos principais episódios a respeito de Diógenes, o Cínico, menciona o conselho dado a ele pelo oráculo de Delfos, que o instigou a alterar o valor da moeda. Tal lição ganha força devido a duas versões biográficas sobre Diógenes: era filho de um banqueiro ou cambista, alguém que trabalhava com compra, venda e troca de dinheiro cunhado e, um ou outro foram acusados de falsificação dos valores monetários, sendo expulsos de Sinope, local onde viviam. E a partir dessa anedota Foucault desenvolve suas hipóteses sobre a verdadeira vida cínica, tendo como ponto de partida o imperativo de transfigurar o valor da moeda:

O problema da verdadeira vida cínica é [...] a aproximação que há [...] entre moeda e costume, regra, lei. *Nomisma* é a moeda. *Nómos* é a lei. Mudar o valor da moeda é também é tomar certa atitude em relação ao que é convenção, regra, lei. [...] eles vão modificar a efígie [...] vão fazer aparecer uma vida que é precisamente o contrário do que era reconhecido tradicionalmente como a verdadeira vida [...] o cinismo como careta da verdadeira vida.¹³

O preceito de “alterar o valor da moeda” seria um fundamento primordial do cinismo. Este imperativo incitaria o sujeito ao cuidado e à prática si, reavaliando a forma como vive e os valores adotados que foram estabelecidos e avaliados pelos outros. Tal máxima impele a uma tomada de posição radical em relação à forma como se vive, colocando em xeque as atitudes padronizadas por determinado valor coletivo.

Nessa tarefa, é crucial a relação que o autor estabelece entre moeda, valores e normas, posto que o cinismo efetivamente assume determinada posição contra as

¹³ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p.199-200.

convenções, diametralmente avessa aos hábitos e às concepções sociais. Segundo Foucault, “os cínicos se opõem às leis divinas, às leis humanas e a toda forma de tradicionalidade ou de organização social”.¹⁴ Isto é, haveria um impulso destruidor de convencionalismos e das rotas culturais dominantes estabelecidas para a coletividade. E também a recusa de qualquer sofrimento ou ação em prol da comunidade, da política, da religião, da economia ou da família. Portanto, o cínico teria uma ética singular.

Assim, o princípio fundamental do cinismo de “alterar o valor da moeda” conduz à radicalização de um estilo de vida livre que se distancia das artificiais valorações tradicionais, dos costumes, da moral vigente, colocando em xeque o modo de viver adotado pela cultura massificada dominante. Esse seria um dos elementos mais marcantes da prática cínica e que afetaria sua aleturgia.

De acordo com o filósofo francês, as características do cinismo expressariam uma forma privilegiada de *parresía*, haja vista que, é no modo de viver que o dizer-verdade se manifesta. Ou seja, para o cínico, é a própria existência, e não o discurso, que critica e põe em xeque a sociedade e a cultura em que vive. A liberdade e a autonomia de suas práticas seriam refratárias às valorações normatizadoras dos costumes que submetem os indivíduos. No cinismo, a própria existência seria como uma imagem caricatural e impertinente dos valores seguidos por determinada sociedade, no paradoxo de sua adesão e ruptura imediata a estes.

A esse agir contraditório segue-se, um tema caro a Foucault, a dimensão cínica da coragem da verdade. Isto é, pôr a vida em risco para mostrar aos homens o quanto eles seriam paradoxais por estimarem determinados valores no campo teórico e o rechaçam no espaço prático. Ou seja, o cínico faz, através da maneira como vive, com que os indivíduos condenem e rejeitem as ações do que eles mesmos valorizam e prezam em pensamento. Consequentemente, a existência, no cinismo, é exposta ao perigo pelo ato e não pelo discurso.

E esta seria uma das argumentações que justificariam a hipótese foucaultiana: “eis por que o cinismo [...] se relaciona à questão das práticas e das artes da existência: é que ele foi a forma ao mesmo tempo mais rudimentar e mais radical na qual se colocou a questão dessa forma particular de vida [...] que é a vida filosófica”.¹⁵ A verdadeira vida cínica concebe a filosofia enquanto exercício para a existência e não mera teoria dissociada da prática. No cinismo, o filosofar não seria um campo estritamente discursivo

¹⁴ FOUCAULT, *A coragem da verdade* Ibid., p.175.

¹⁵ Ibid, p.208.

e conceitual, seria uma forma de viver, que exigira a coragem de viver efetivamente suas verdades.

Tal estilo de vida seria marcado, como vimos acima, por suas práticas ascéticas. Entrementes, não seria um ascetismo provocado por nenhuma divindade, por sinais externos e espirituais com uma finalidade religiosa. Ao contrário, o objetivo seria o modo de viver dos homens, *nessa* existência, não em *outra*, tanto que o cínico visa a mudança dos valores que influenciam a sociedade em que está marginalmente inserido. E a escolha por essa maneira de viver seria individual, se daria a partir do momento em que o sujeito flagrasse em si sua propensão. Nas palavras do autor:

a missão cínica só será reconhecida na prática da *áskesis*. A ascese, o exercício, a própria prática de toda resistência que faz viver na não dissimulação, na não dependência, na diacrítica entre o que é bom e o que é ruim, tudo isso vai ser o próprio sinal da missão cínica. Ninguém é chamado ao cinismo como Sócrates foi pelo deus de Delfos que lhe mandou um sinal, nem como serão os apóstolos, pelo dom das línguas que terão recebido. O cínico se reconhece a si mesmo, e ele está sozinho consigo mesmo para se reconhecer na prova que faz da vida cínica.¹⁶

Essa relação entre cinismo e ascese é vital. Foucault aponta determinadas vertentes do cristianismo que teriam sido responsáveis pela propagação do modo de viver cínico na Europa.¹⁷ A pobreza, o despojamento, o afastamento e a renúncia, implicam certa forma de ascetismo, que foi adotado por alguns segmentos do cristianismo, como os franciscanos e dominicanos.¹⁸

O ascetismo seria inerente à estilização da existência por meio das práticas cínicas. A série de exercícios corporais, mentais, o afastamento dos hábitos culturais, como vestimenta, alimentação e relações sociais, demarcam bem essa ligação. O modo de vida cínico seria alcançado por certa forma de ascese, que purgaria o corpo e a mente dos adeptos das convenções e costumes tradicionais, possibilitando a *parresía*, um viver independente e coerente com a verdade.

Conforme o autor, no cinismo, “o ensino filosófico não tinha essencialmente como função transmitir conhecimentos [...] Tratava-se de armá-los para a vida, para que

¹⁶ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p.263.

¹⁷ “O primeiro suporte da transferência e da penetração do modo de ser cínico na Europa cristã foi constituído, é claro, pela própria cultura cristã, e pelas práticas e pelas instituições do ascetismo”. *Ibid.*, p.158.

¹⁸ “Os franciscanos, com seu despojamento, sua errância, sua pobreza, sua mendicidade, são até certo ponto os cínicos da cristandade medieval. Quanto aos dominicanos, pois bem, vocês sabem que eles próprios se chamavam de *Domini canes* (os cães do Senhor).” *Ibid.*, p.160.

pudessem enfrentar os acontecimentos”.¹⁹ Isto é, o sentido de suas práticas estaria voltado para o corpo físico e para a vida *neste* mundo. Logo, seria uma ascese imanente, não seria uma ponte para *outra* existência. Utilizando a linguagem nietzschiana, seria um ascetismo intramundano e não trasmundano, não teria o sentido do céu, teria o sentido da Terra.

Logo, a verdadeira vida cínica consolidaria então uma soberania ascética de si, estetizando a existência, troçando da cultura e dos modos de viver civilizados, rechaçando-os e transfigurando seus valores. Assim, acredito que haja uma proximidade entre essas concepções e a filosofia nietzschiana, com sua crítica à metafísica, à cultura e a afirmação de uma transvaloração dos valores. E a principal personagem de Nietzsche, Zaratustra, expressaria esse ascetismo cínico. Na parte que segue me deterei nessa hipótese.

Cinismo de Zaratustra

Ao estabelecer um vínculo entre o pensamento nietzschiano e o cinismo, cumpre destacar que Nietzsche não repete e adota incondicionalmente os preceitos da tradição cínica. Ele se apropria do cinismo enquanto um modo de vida filosófico, que aponta para um desdobramento prático e não só discursivo, e a utiliza para a elaboração de sua própria visão de mundo e para a estruturação de seu pensamento. Algo extremamente importante para sua reflexão. Desse modo, meu objetivo é captar traços do cinismo antigo que foram anexados pelo autor de Zaratustra na composição de sua filosofia.

Em minha hipótese, a ascese cínica seria um elemento determinante para o projeto nietzschiano de transvaloração e interpreto Zaratustra como um cínico, de acordo com a perspectiva foucaultiana expressa em *A coragem da verdade*. Contudo, o filósofo francês não estabeleceu esse vínculo entre sua interpretação do cinismo e o pensamento nietzschiano, porém, o diálogo entre ambos é possível devido à semelhança entre as posições filosóficas.

Logo no início da obra que leva o nome do protagonista, ele inicia sua jornada apartando-se do convívio em sociedade e por dez anos mantém-se afastado dos homens

¹⁹ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p.181.

e de seu modo de viver.²⁰ Contudo, tal distanciamento é sazonal, como o leitor descobre ao longo do livro, sendo fundamental para purgar a personagem do miasma intrínseco aos valores da cultura em que vivia. E também para que ele se fortaleça e confeccione novos valores, para depois retornar aos indivíduos e propagar sua contra doutrina, colocando em xeque aquelas valorações niilistas.

Tal postura itinerante seria semelhante à metáfora de Epicteto adotada por Foucault, ao compreender o cínico como uma espécie de batedor, enviado à frente da humanidade para avaliar as condições de hostilidade ou de favorecimento para sua vida no mundo. E posteriormente retornaria à sociedade para comunicar e anunciar a verdade do que descobriu. Esse movimento de afastamento e proximidade é característico de Zaratustra ao longo de sua obra. Ao final dos capítulos, depois de ter com os homens ele volta à solidão, para, após certa passagem de tempo, regressar à civilização.

A recusa cínica aos costumes, o rompimento com as convenções sociais e hábitos culturais seriam os primeiros passos dados por Zaratustra. E o longo período de solidão que possibilitou o cultivo de sua gaia sabedoria o transformou profundamente. Assim que desce a montanha e deixa de lado o isolamento, ele encontra um velho santo que o reconhece e percebe imediatamente sua mudança:

Não me é estranho esse andarilho: por aqui passou há muitos anos. Chamava-se Zaratustra; mas está mudado. Naquele tempo levava tuas cinzas para os montes: queres agora levar teu fogo para os vales? Não temes o castigo para o incendiário? Sim, reconheço Zaratustra. Puro é seu olhar, e sua boca não esconde nenhum nojo. Não caminha ele como um dançarino? Mudado está Zaratustra; tornou-se uma criança Zaratustra, um despertado é Zaratustra: que queres agora com os que dormem?²¹

Essa passagem é bastante fértil sobre alguns dos efeitos que o ascetismo tem sobre Zaratustra. A renúncia ao convívio foi responsável pela depuração do grande asco à vida, um sentimento niilista,²² e por meio da solidão ascética o vazio inerente aos valores

²⁰ “Aos trinta anos de idade, Zaratustra deixou sua pátria e o lago de sua pátria e foi para as montanhas. Ali gozou do seu espírito e da sua solidão, e durante dez anos não se cansou. Mas enfim seu coração mudou...” NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, “Prólogo”, §1, p.11.

²¹ *Ibid.*, “Prólogo”, §2, p. 11.

²² Nessa passagem Nietzsche estabelece uma relação direta entre nojo e niilismo, sendo aquele um sentimento de asco que afeta o indivíduo em relação à vida ao ser acometido pelo segundo. O niilismo seria o efeito nocivo que aflige o homem ao ser destituído de valores incondicionais que orientem sua existência, deixando-o desorientado, como um barco em um mar revolto: “quando vos mandei destroçar os bons e as tábuas dos bons: somente então embarquei o homem para seu alto-mar. E somente agora lhe vem o grande pavor, o grande olhar ao redor, a grande doença, o grande nojo, o grande enjoo do mar”. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, “Das velhas e novas tábuas”, §28, p.204.

decadentes da sociedade foi superado. A renúncia à cultura é determinante para a tarefa criadora de novas apreciações.²³ Esse é o fogo que a personagem quer levar aos homens: incendiar aquele modo decadente de viver, destruir e queimar suas tábuas de valores.²⁴ Nessa mudança por que passou, o protagonista tornou-se leve e apto para superar o pesado espírito de gravidade, que conspurca a vida e o mundo,²⁵ que as concebe enquanto sofrimento e doença. Ao praticar determinada ascese, o bufão de Nietzsche torna-se criança novamente, alcança a pureza necessária à plena adesão ao jogo incessante de destruição e criação de novas metas e perspectivas para a existência, constantemente significando e ressignificando a si mesmo.²⁶

O trecho supracitado mostra o estado em que Zaratustra se encontrava ao fugir da civilização: “naquele tempo levava tuas cinzas para os montes”, diz o velho santo. Cinzas são resíduos de um corpo queimado e também podem ser restos mortais. Então a personagem estava ferida, física ou mentalmente, de tal modo que buscou convalescer no isolamento. Não suportou continuar entre os homens. Por quê? O que motivou essa recusa ao convívio humano? O que o afetou desse modo, deixando-o em tal estado? A resposta definitiva não é dada pelo livro. O que possibilita o infinito exercício interpretativo.

A constatação da fraqueza e dependência de seus contemporâneos, de sua incapacidade para viver uma vida autônoma e livre poderia responder a essas indagações. Por meio de sua contra doutrina, o protagonista mostra-se avesso à nociva vontade de verdade, que apascentou e reduziu o homem a um animal de rebanho, que o tornou crente e dependente de valores absolutos que garantissem alguma segurança para sua existência.

Sua aversão é tamanha que, ao dirigir-se às pessoas na cidade mais próxima que encontrou, umas das primeiras coisas ditas por Zaratustra foi: “o homem é algo a ser superado”.²⁷ Ou seja, ele afirma a necessidade de ultrapassar o atual estado das coisas, visto que, permanecer fiel àquele modo de viver seria a ruína do homem, pois seus valores estariam fatalmente comprometidos.

²³ “longe do mercado e da fama se passa tudo que é grande: longe do mercado e da fama habitaram, desde sempre, os inventores de novos valores [...] fuge, meu amigo, para tua solidão e para onde o ar é rude e forte!”. Ibid., “Das moscas do mercado”, p.53.

²⁴ “Ó meus irmãos, destroçai, destroçai as velhas tábuas de valores”. Ibid., “Das velhas e novas tábuas”, §10, p.193.

²⁵ “Pesadas são, para ele, a terra e a vida; e assim quer o espírito de gravidade [...] demasiados valores e palavras pesadas põe ele sobre si – e então a vida lhe parece um deserto”. Ibid., “Do espírito de gravidade”, §2, p.184.

²⁶ “Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo [...] sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim”. Ibid., “Das três metamorfoses”, p.29.

²⁷ NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, “Prólogo”, §3, p.13.

Entremetentes, essa tarefa seria perigosa, posto que colocaria sua própria vida em risco. Tanto que, ao expor sua contra doutrina às pessoas da cidade, foi execrado e ameaçado de morte: “Vai-te embora desta cidade, ó Zaratustra, muitos te odeiam. Odeiam-te os bons e os justos, e te chamam de seu inimigo e desprezador; odeiam-te os crentes da verdadeira fé, e te chama de perigo para a multidão [...] Tua sorte foi que te juntaste ao cachorro morto; ao te rebaixares assim, te salvaste por hoje. Mas deixa esta cidade – ou amanhã salto sobre ti, um vivo sobre um morto”.²⁸ Essa passagem expressa o efeito da contra doutrina de Zaratustra nos adeptos da vontade de verdade. O protagonista expôs sua crítica à cultura dos homens e pôs-se em perigo de morte ao fazê-lo. Tal qual o cínico, que arrisca a própria vida em sua tarefa de alterar a moeda, ou seja, transformar os valores que regem a existência dos indivíduos. O bufão de Nietzsche almeja suplantar a cultura vigente e para esse fim, tem a coragem de se colocar em risco.

Assim, a coragem é atributo imprescindível no projeto de transvaloração. Coragem para romper com as relações sociais, com o convívio humano, com os hábitos, com os costumes, com certo modo caduco, de viver. Ter a coragem de reconfigurar e orientar sua existência ao sabor de sua própria verdade seria tarefa para os raros, “ser verdadeiro – poucos são capazes disso”.²⁹ Esse foi o primeiro passo dado por Zaratustra em sua jornada para se tornar o mestre do eterno retorno. Ou seja, ele assumiu os riscos de iniciar uma vida ascética ao renunciar ao modo de viver predominante em sua cultura e seus valores supremos.

O evento catastrófico da Modernidade, a ruína da velha divindade, solapa definitivamente a posição suprema e incondicional atribuída à verdade, donde emanava valores e sentidos absolutos. Em face desse vazio angustiante, fruto da ausência de alento transcendental, a prática de si é capital, o cuidado de si é tarefa árdua do indivíduo. No entanto, a verdade singular e provisória ainda seria possível no que Nietzsche denominou estética da existência, atividade artesanal de lidar com o teor plástico da vida.

Tal concepção é parte determinante da contra doutrina de Zaratustra: ensinar os homens a cuidarem de si em uma terra ausente de um Pai transcendental que zelaria por todos. Por isso a personagem incita os indivíduos a acordarem para a infinita liberdade oriunda da morte de Deus, instiga-os à felicidade proveniente da capacidade readquirida de criar novos sóis e mundos para viver. A não desprezar o corpo e os afetos, pois é a

²⁸ Ibid., “Prólogo”, p.21-22.

²⁹ Ibid., “De velhas e novas tábuas”, p.191.

partir deles que teríamos nossa criadora paleta de cores.³⁰ Essa nova atitude tornaria o sujeito capaz de criar e avaliar novamente, rechaçando as estimações e apreciações alheias e afirmando as suas próprias. E fatalmente, destruir os antigos valores arraigados pela cultura, pelo costume, pelas convenções.³¹

A postura de Zaratustra remonta à do cínico, cujo estilo de vida independente e livre coloca em xeque os valores que orientam a maneira com as pessoas vivem. Este, por meio de uma conduta ascética primorosa, zelaria por todos, propagando o cuidado de si pela preocupação com os homens, mostrando pelo exemplo de sua própria existência, o quão paradoxal seria o modo de viver dominante. O bufão de Nietzsche diz: “eu amo os homens” e “quero ensinar aos homens o sentido do seu ser”.³² Ou seja, o protagonista não fica isolado em sua montanha, ele desce para compartilhar seu leve saber alegre, explicitando sua diligência com os indivíduos, “posso novamente descer para junto de meus amigos e inimigos! Zaratustra pode novamente falar e presentear e fazer o melhor para os que mais ama”.³³ Logo, a ascese cínica é livremente apropriada pelo filósofo alemão e inserida na contra doutrina de seu principal personagem, que mesmo à margem da sociedade zela por ela, cuidando de seus integrantes. Mas não para manter o estado vigente de sua cultura e sim para sua radical variação, dado que “o homem é algo que deve ser superado”.³⁴

Assim, a estética da existência seria um ponto vital do pensamento nietzschiano. Após a morte de Deus, Nietzsche conduz suas reflexões de modo a orientar inúmeros modos de vidas possíveis. Seu pensamento postula o júbilo diante da nova liberdade e de uma vida preñe de significações possíveis em detrimento de uma tristeza niilista, que acomete os fracos acovardados que se massificam em rebanho e que recusam a pluralidade de sua potência criadora.

Estetizar a existência seria cuidar de si nesse novo mundo plural, assumir os riscos e lidar com todo acaso e adversidade inerente à vida. Viver de modo a repetir sua existência infinitas vezes, afirmando suas escolhas e todo acontecimento, nocivo ou não, dado que toda experiência por que passa o indivíduo é determinante para sua composição.

³⁰ “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade [...] há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria”. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, “Dos desprezadores do corpo”, p.35.

³¹ “Apenas através do estimar existe valor: e sem o estimar seria oca a noz da existência. Escutai, ó criadores! Mudança nos valores – isso é mudança nos criadores. Quem tem de ser um criador sempre destrói”. Ibid., “Das mil metas e uma só meta”, p.58.

³² Ibid., “Prólogo”, §2 e §7, p.12 e p.21.

³³ NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, “O menino com o espelho”, p.80.

³⁴ Ibid., “Prólogo”, §3, p.13.

No pensamento nietzschiano, esse cuidado para consigo seria necessário, dado que a fonte que atribuíra tais valores secou. Assim, certa ascese é crucial para o indivíduo recuperar sua potência criadora, dado que os valores degenerados da cultura embotaram tal capacidade.

O ascetismo de Zaratustra, como do cínico, seria despojado de qualquer conotação trasmundana. Para o Nietzsche, uma das questões mais candentes seria o modo de viver em um mundo cujo encanto se perdeu, cujo valor transcendental se apagou. Para Foucault, a soberania da existência cínica expressaria tal ventura, dado que exprime “a alegria de quem aceita seu destino e não conhece, por conseguinte, nenhuma falta, nenhuma tristeza e nenhum temor. Tudo o que é dureza de existência, tudo que é privação e frustração, tudo isso se reverte num exercício de soberania sobre si”.³⁵ Essa postura é cara ao nietzschianismo, expressa na concepção do *amor fati*³⁶, a plena adesão à vida, aceitando-a e afirmando-a sem descontos, com tudo que for característico da mesma: dor, sofrimento, prazer, júbilo.

Ambas apontam para a celebração de um viver autônomo, livre de valorações ou significações supremas que zelem e orientem a vida dos homens. O devir inerente ao mundo seria vivenciado, independente de seus efeitos negativos ou positivos, e não controlado por alguma instância suprema. A postura afirmativa de lidar com a adversidade aponta para a potencialização das capacidades do sujeito, expresso na máxima nietzschiana, “o que não me mata me fortalece”³⁷ e na interpretação foucaultiana, “as pancadas, portanto, fazem crescer. Elas põem a prova, treinam, aperfeiçoam”.³⁸ Assim, o vínculo entre a contra doutrina de Zaratustra e o cinismo é prenhe de possibilidades.

Segundo Foucault, um dos traços característicos do cinismo é sua dimensão prática, enquanto modo de viver. Tal posição é cara à Nietzsche, que incita seus leitores a assumirem uma posição ativa em relação a suas vidas, “somente quem faz aprende”.³⁹ Ou seja, a aprendizagem de seu pensamento se daria pela ação e não só pelo discurso. Apesar de o filósofo alemão ter professado seu pensamento por escritos, a questão ética

³⁵ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p.272.

³⁶ “minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo [...] mas amá-lo!”. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Por que sobu tão inteligente”, §10, p.49.

³⁷ NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, “Máximas e Flechas”, §8, p.10.

³⁸ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 264.

³⁹ NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, “O mais feio dos homens”, p. 253.

é um de seus principais interesses. Ademais, o autor elegeu para sua filosofia qualidades práticas que conduzam à ação e à transformação do próprio modo de viver:

Estimo um filósofo na medida em que ele pode dar um exemplo [...] mas este exemplo deve ser dado não somente por livros, mas pela vida cotidiana, como os filósofos gregos ensinaram, pela expressão do rosto, atitude, o vestuário, o regime alimentar, os costumes muito mais do que pelo que se diz pelo que se escreve. Como nós estamos ainda longe na Alemanha de poder realizar essa corajosa evidência de uma vida filosófica.⁴⁰

Esse trecho possibilita o estabelecimento de uma relação direta com o cinismo. Vimos anteriormente de que maneira a vida filosófica cínica contém as características elogiadas por Nietzsche na citação acima. O filósofo alemão almejou elaborar um pensamento que conduzisse a uma vida filosófica potente o suficiente para confrontar-se com a ordem cultural estabelecida. Daí a coragem inerente a essa atitude, posto que, todo seu agir deveria ser um ataque à sociedade, a fim de transformá-la.

As reflexões nietzschianas questionavam valores totalizantes, colocando em xeque as verdades incondicionais que massificaram os homens em rebanhos. Assim, o leve saber alegre de seu principal personagem seria refratário às tradicionais formas de conhecimento. Tanto que Zaratustra visa a autonomia e independência dos indivíduos: “Este é o meu caminho, – qual é o vosso? Assim respondi aos que me perguntaram pelo ‘caminho’. Pois o caminho – não existe!”.⁴¹ Desse modo Nietzsche propõe uma filosofia que enfatiza a singularidade, evitando novos dogmas conceituais e discursivos, dado que seu interesse é que seu leitor se torne quem ele é, soberano de si.

Nesse sentido, força e luta são traços decisivos no projeto nietzschiano de transvaloração dos valores, para postular novas formas de viver. Os fracos desejariam a antiga existência, agrilhoada à velha divindade, à obsoleta forma de vida pautada nas valorações incondicionais e ser despojado dessa base torná-lo-ia triste, niilista. Somente os fortes celebrariam a ventura desse novo mundo, a felicidade de se pôr à prova e enfrentar a decadente cultura vigente.

Tal característica é intrínseca ao cinismo, conforme Foucault afirma, “o cínico é um filósofo em guerra”.⁴² Ele assume, por seu estilo singular de viver, um ataque direto à cultura de sua sociedade, “o combate dos cínicos [...] é um combate contra

⁴⁰ NIETZSCHE, *Schopenhauer educador*, p. 350.

⁴¹ NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, “Do espírito de gravidade”, p.118.

⁴² FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p.264.

costumes, contra convenções, contra instituições, contra leis, contra todo um estado da humanidade”.⁴³ A prática cínica exige força e domínio de si para o enfrentamento incessante ao modo de vida dominante e para a renúncia dos hábitos sociais convencionais. Assim ele encontra sua felicidade, ao se ocupar de si e dos outros. O cínico luta pelos homens, pela humanidade, dispensando a doutrina e sem massificar os indivíduos com discursos totalizantes. A ascese da vida cínica visa à transformação pelo exemplo de sua singularidade.

Logo, o tema nietzschiano da estética da existência conduziria a uma dimensão prática, à luz das hipóteses foucaultianas sobre o cinismo. As reflexões do filósofo francês abrem novas perspectivas de interpretação sobre o pensamento de Nietzsche na medida em que, via Foucault, seria possível compreender Zaratustra enquanto asceta. Algo de suma importância, e, contraditório à primeira vista, devido à terceira dissertação de *Genealogia da moral*.

A hipótese da ascese de Zaratustra salta aos olhos logo no início da jornada da referida personagem, no entanto, a oposição ao ascetismo feita pelo autor na obra supracitada impede o desenvolvimento dessa argumentação. Todavia, a interpretação de Foucault sobre o cinismo abre a possibilidade de lermos o bufão de Nietzsche enquanto um asceta, cínico. A renúncia ao estilo de vida predominante em sua época, assim como a negação radical dos valores estancos que orientaram seus contemporâneos conduzem a certa forma de ascetismo. É contra essa sociedade, pautada na consolação proveniente dos discursos totalizantes que o filósofo alemão se afasta e declara guerra.

Ao cotejar *A coragem da verdade* com *Assim falou Zaratustra*, a riqueza oriunda das semelhanças é imensa. Malgrado as distinções dos contextos históricos e filosóficos e com as devidas ressalvas conceituais, estabelecer um diálogo entre ambos é possível e fundamental para a compreensão de alguns pontos do pensamento nietzschiano, como a dimensão prática de sua contra doutrina do leve saber alegre.

Conclusão

Nietzsche posterga a confiança de uma vida orientada por valores irrestritos e anuncia a morte de Deus, acontecimento dramático da Modernidade que lançaria os

⁴³ Ibid., p.247.

indivíduos em mundo de caos e puro devir. O resultado fisiológico imediato seria o niilismo, negação da vontade e a angústia em face de um horizonte ausente de sentido.

Para superar o niilismo e suplantar a cultura decadente de sua época, o autor apresenta seu leve saber alegre, a contra doutrina de Zaratustra. Esse novo conhecimento afirmaria a celebração total da vida e da liberdade proveniente do ocaso da velha divindade. Destituído de valores supremos que encerraram sua existência, o indivíduo encontraria a ventura de viver em um lugar com infinitas possibilidades.

Assim, as reflexões de Nietzsche conduziriam a uma ética, a um modo de viver nesse mundo ausente de discursos totalizantes. O autor se preocupou em exprimir uma filosofia que tivesse uma dimensão prática, que incitasse ao ato em face da cultura nociva que envenenaria o sujeito com concepções torpes.

No entanto, não interpreto o pensamento nietzschiano como um discurso de massa, que vise regram as atitudes dos homens. Ao contrário, o filósofo instiga seu leitor a ser autor de sua existência, que assuma uma posição ativa em sua vida e renegue a mentalidade dominante que o arrebanha e o torna cativo de rígidos valores.

Uma das metas do autor é o surgimento de uma nova estirpe de homem: um indivíduo criador e autônomo que atuaria como uma máquina de guerra contra a concepção de mundo orientada por discursos totalizantes, que entorpeceriam a potência criadora singular. Para tornar-se livre e independente, o sujeito deveria praticar certa forma de ascese: renunciar ao modo de viver comumente aceito, recusar e transformar os hábitos que regram a vida coletiva e romper com a visão de mundo pautada nas valorações engessados pelo costume.

As posições filosóficas tomadas por Nietzsche permitem que seja considerado um herdeiro da corrente cínica, na medida em que existem alguns pontos de contato entre as duas filosofias. Portanto, poderíamos considerá-lo um metacínico, visto que realizou variações e interpretações de alguns preceitos e se apropriou, a sua maneira, do que poderia potencializar seu pensamento.

Bibliografia

NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Schopenhauer educador*. São Paulo: Prumo, 2012.

FOUCAULT. *A coragem da verdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

SLOTERDJICK, P. *O quinto “evangelho” de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2004.

A MODERNIDADE 'NA' FILOSOFIA DE DESCARTES: A CRÍTICA DAS FORMAS SUBSTANCIAIS

William Teixeira¹

RESUMO O objetivo desse artigo é mostrar como Descartes elaborou sua filosofia mecanicista. Assim, o primeiro passo para atingir esse objetivo levou Descartes a criticar e abandonar a noção de 'forma substancial', a qual era amplamente empregada pelos escolásticos para explicar todos os acontecimentos relativos aos seres naturais de uma maneira qualitativa. Tendo descartado as formas substanciais, o próximo passo era estabelecer um novo objeto de estudo para a filosofia natural, o qual ele encontrou na matéria corpórea (*res extensa*) e suas propriedades geométricas. Dessas modificações introduzidas por Descartes vai emergir também um novo método de investigar os fenômenos naturais baseado na medição e precisão matemáticas, mais comprometido com a 'epistemologia platônica' do que com a 'epistemologia aristotélica'. Nós concluiremos afirmando que Descartes estava em acordo com muitos de seus contemporâneos, notavelmente Bacon e Galileu, pensadores que estavam engajados em combater a filosofia formalista de Aristóteles. Junto com eles, Descartes deu sua contribuição para a renovação da filosofia ocidental.

Palavras-chaves: Descartes; Escolástica; Filosofia natural; Forma substancial; *Res extensa*.

ABSTRACT The aim of this paper is to show how Descartes worked out his mechanistic philosophy. So the first step to reach this goal led Descartes to criticize and abandon the notion of 'substantial form', which was largely employed by the schoolmen to explain all events concerning natural beings in a qualitative way. Having discharged the substantial form, the next step was to establish a new subject-matter for natural philosophy, which he found in the material body (*res extensa*) and its geometrical properties. From these modifications introduced by Descartes will also emerge a new method of investigating natural phenomena based on mathematical measurement and precision, more committed with a 'Platonic epistemology' than with an 'Aristotelic one'. We will conclude by asserting that Descartes was in agreement with many of his contemporaries, most notably Bacon and Galileo, thinkers who were engaged in fighting against the formalistic philosophy of Aristotle. Together with them Descartes has given his contribution for the renovation of the western philosophy.

Keywords: Descartes; Scholasticism; Natural philosophy; Substantial form; *Res extensa*.

¹ UnB; email: william.unb@hotmail.com

No relato de sua biografia intelectual que se encontra no *Discurso do método*, Descartes se nos apresenta como alguém insatisfeito com sua aprendizagem escolar, estimando que há pouco valor na formação que adquiriu em sua juventude:

Fui nutrido nas letras desde minha infância e, porque me convenceram que, através delas, podia-se adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, eu tinha um extremo desejo de aprendê-las. Mas, assim que eu concluí todo esse curso de estudos ao fim do qual costuma-se ser acolhido entre os eruditos, eu mudei totalmente de opinião. Eu me encontrava, pois, embaraçado por tantas dúvidas e erros, de modo que eu parecia não ter obtido nenhum benefício ao me instruir, a não ser ter descoberto mais e mais minha ignorância².

Como é bem sabido, Descartes estudou no renomado colégio jesuíta de La Flèche, que era, de acordo com seu próprio parecer, “[...] uma das mais célebres escolas de Europa”³, onde acreditava “[...] haver homens sábios”⁴. Nessa instituição, ele se aprofundou no estudo da filosofia escolástica, síntese elaborada por Santo Tomás de Aquino, no século XIII, da teologia cristã com o pensamento de Aristóteles. Visto ser este o responsável principal de suas frustrações acadêmicas, é, pois, precisamente contra o aristotelismo, que se encontrava vigorosamente estabelecido ainda na primeira metade do século XVII, que Descartes se insurge de modo mais veemente⁵.

Dentre as disciplinas, baseadas diretamente nas obras de Aristóteles⁶ e sendo ministradas como comentários a estas, às quais Descartes foi submetido durante

² DESCARTES, *Discurso do método*, AT 6, p. 4. ‘AT’ refere-se a DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. (publiées par Charles Adam & Paul Tannery). Todas as referências às obras de Descartes serão feitas dessa maneira, seguindo procedimento usual entre estudiosos desse autor. “J’ai été nourri aux lettres dès mon enfance, et parce qu’on me persuadait que, par le moyen, on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qu’il est utile à la vie, j’avais un extrême désir de les apprendre. Mais sitôt que j’eus achevé tout ce cours de études, au bout duquel on a coutume d’être reçu au rang des doctes, je changeai entièrement d’opinion. Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d’erreurs, qu’il me semblaît n’avoir fait autre profit, en tâchant de m’instruire, sinon que j’avais décourvert de plus en plus mon ignorance”.

³ DESCARTES, *Discurso do método*, AT 6, p. 5. “[...] l’une des plus célèbres écoles de l’Europe”.

⁴ DESCARTES, *Discurso do método*, AT 6, p. 5. “[...] avoir de savants hommes”.

⁵ A respeito desse fato, é oportuno observar que Descartes não era o único estudante incomodado com o conteúdo demasiadamente aristotélico ministrado pelas Escolas e universidades da época. Locke e Hobbes, por exemplo, também se sentiam deveras incomodados com o formalismo inócuo das obras de Aristóteles. Leibniz, em contrapartida, não compartilhava o mesmo nível de exasperação de seus contemporâneos em relação aos escolásticos, embora considerasse que certos equívocos por eles cometidos deveriam ser corrigidos (cf. LEIBNIZ, *Metaphysische abhandlung*, pp. 24-25).

⁶ Cf. ARIEW, *Descartes and scholasticism: The Intellectual Background to Descartes’ Thought*, p. 60 “Em *La Flèche*, como em outros colégios jesuítas da época, o currículo [do curso] de filosofia durava três anos (os três últimos anos de formação do estudante, a partir do 15 anos de idade). Ele consistia em preleções, duas vezes por dia com a duração de duas horas, baseadas primariamente nas obras de Aristóteles e Tomás de Aquino. No tempo de Descartes, o primeiro ano era devotado à lógica e à ética, consistindo em comentários e questões baseadas na *Isagoge* de Porfírio e nas *Categorias*, no *Sobre a interpretação*, nos *Primeiros analíticos*, nos *Tópicos*, nos *Segundos analíticos* e na *Ética a Nicômacos* de Aristóteles. O segundo ano era devotado à física e à metafísica, baseado primariamente na *Física*, no

seus anos de aprendizagem, aquela que mais lhe desagradou ou, ao menos, contra a qual ele se opôs de modo mais enfático, foi à filosofia natural⁷. Essa disciplina escolástica à qual Descartes foi apresentado por seus mestres jesuítas em La Flèche era praticamente a mesma que era ensinada nas universidades francesas do século XIII e XIV, isto é, o sistema de explicação da natureza herdado da Idade Média pelos jesuítas continuava intacto ainda no século XVII⁸, século este que paradoxalmente assistia à emergênica da Revolução Científica, da qual Descartes será um dos principais esteios.

A filosofia natural escolástica, em suas explanações, sustentava-se amplamente em justificações de caráter qualitativo. O mundo, segundo essa interpretação, era formado por uma grande diversidade de substâncias, cada qual com suas próprias qualidades ou essências. Nesse sistema, os objetos do mundo físico tinham sua especificidade determinada por um elemento ‘formal’ que compunha sua estrutura, presidia sua atividade e definia seus caracteres acidentais. Eis um exemplo proveniente de um famoso pesquisador da filosofia medieval: “O peso e a leveza tornam-se, pois, qualidades decorrentes de faculdades que derivam da forma substancial que a causa geradora do corpo lhe conferiu”⁹. Tomás de Aquino justifica esse fato assim: “Com efeito, todo corpo natural tem alguma forma substancial determinada, e visto que à forma substancial sigam-se os acidentes, é necessário que a determinada forma sigam-se determinados acidentes”¹⁰. Assim, a verdadeira natureza de cada corpo natural é a sua ‘forma’, de modo que, seguindo-se a doutrina hilemórfica de Aristóteles,

Sobre o céu, no livro I do *Sobre a geração e a corrupção* e no livros I, 2 e II da *Metafísica*. O terceiro ano do [curso de] filosofia era o ano das matemáticas, consistindo em aritmética, geometria, música e astronomia [...] “At La Flèche, as in other Jesuit colleges of the time, the curriculum in philosophy would have lasted three years (the final three years of a student’s education, from about the age of fifteen on). It would have consisted of lectures, twice a day in sessions lasting two hours each, from a set curriculum based primarily on Aristotle and Thomas Aquinas. During Descartes’ time, the first year was devoted to logic and ethics, consisting of commentaries and questions based on Porphyry’s *Isagoge* and Aristotle’s *Categories*, *On Interpretation*, *Prior Analytics*, *Topics*, *Posterior Analytics*, and *Nicomachean Ethics*. The second year was devoted to physics and metaphysics, based primarily on Aristotle’s *Physics*, *De Caelo*, *On Generation and Corruption* book I, and *Metaphysics* book I, 2 and II. The third year of philosophy was a year of mathematics, consisting of arithmetics, geometry, music and astronomy [...]”

⁷ Cf. MENN, *Descartes and Augustine*, p. 4 “A atitude de Descartes em relação à filosofia escolástica é claramente hostil. Especialmente em sua física, sua filosofia vai diretamente de encontro à filosofia de Aristóteles, a qual ele espera substituir nas Escolas”. “Descartes’ attitude towards scholasticism is clearly hostile. Especially in its physics, his philosophy runs directly counter to the philosophy of Aristotle, which he hopes to replace in the schools”.

⁸ Cf. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 143.

⁹ GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 161. “La lourdeur et la légèreté deviennent donc des qualités dues à des facultés, qui dérivent de la forme substantielle que la cause génératrice du corps lui a conférée”.

¹⁰ AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 7, art. 3. “Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam, cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia”.

quando esta se une a aquele, ao corpo, entendido como princípio material de individuação, tem-se uma 'forma substancial', o que constitui o princípio de movimento ou mudança (κίνησις, na terminologia do Estagirita¹¹) dos entes que existem *por natureza* (τὰ φύσει ὄντα)¹², a qual no homem, por exemplo, identifica-se com a alma racional ou espírito¹³. Desse modo, a física escolástica¹⁴ que fora ensinada ao jovem Descartes, em seu profundo acordo com o pensamento de Aristóteles, se atribuía como tarefa primária a identificação e classificação das 'formas substanciais'¹⁵, isto é, da natureza (φύσις) ou essência dos entes corpóreos, elementos estes, vale dizer, eminentemente qualitativos.

É, pois, à noção de 'forma substancial' que Descartes dirigirá sua crítica mais severa¹⁶, uma vez que era sobre ela que repousava todo o sistema da física escolástico-aristotélica. Sua supressão determinaria necessariamente a ruína de toda aquela ciência e, ao mesmo tempo, condicionaria a própria elaboração da física cartesiana que deveria lhe substituir¹⁷. Com efeito, Descartes considerava a física que lhe fora ensinada inaceitável. Para ele, uma ciência que se baseava sobre um tal princípio como o de forma substancial não possuía nenhum poder real de explicação ou

¹¹ Aristotle, *Physics*, II, 1, 192b12-15.

¹² Aquino endossa essa opinião de Aristóteles: “[...] Muitas coisas existem por natureza, uma vez que têm o princípio de seu movimento em si” (AQUINO, *Commentaria in libros physicorum*, II, l. 1, n. 8). “[...] Multa sunt a natura, quae habent principium sui motus in se”.

¹³ “Portanto, esse princípio pelo qual primeiramente entendemos, que ele seja nomeado intelecto ou alma intelectual, é a forma do corpo” (AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 76, art. 1). “Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectualis, est forma corporis”. Esta será, com efeito, a única forma substancial que Descartes admitirá em seu sistema, elevada, entretanto, ao *status* de substância – a *res cogitans*.

¹⁴ É importante ter em mente que essa exposição da física escolástica se pretende apenas como um esboço para melhor situar a crítica de Descartes às formas substâncias, não sendo de nenhum modo exaustiva ou completa.

¹⁵ A física escolástica era efetivamente uma disciplina “taxonômica”, descrevendo e classificando os fenômenos, mas nunca capaz de descobrir leis gerais que desse conta da explicação e previsibilidade da natureza dos mesmos, assim como o foi a *historia natural*, em especial, a biologia, até o princípio do século XIX.

¹⁶ “[...] Todas as qualidades e formas, às quais tenho horror [...]” (DESCARTES, *Correspondência a Ciermans*, AT 2, p. 74). “[...] Qualitates omnes, et formas, a quibus abhorreo [...]”.

¹⁷ A crítica às formas substanciais, na verdade, ocupa um lugar fundamental em todo o sistema de Descartes, não se restringindo meramente à refutação da filosofia natural escolástica, isto é, a uma disciplina particular: “[...] A crítica às formas substanciais confere seu sentido pleno às *Meditações metafísicas* por completo; porque integralmente centradas na distinção real da alma e do corpo, elas contêm precisamente aquilo que era necessário para estabelecer essa conclusão da metafísica, que é, ao mesmo tempo, o princípio de uma física do movimento e da extensão” (GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 189). “[...] La critique de formes substantielles donne son sens plein aux *Méditations métaphysiques* tout entières, parce que intégralement centrées sur la distinction réelle de l'âme et du corps, elles ne contiennent que ce qu'il fallait pour établir cette conclusion de la métaphysique, qui est en même temps le principe d'une physique de l'étendue et du mouvement”.

de predição¹⁸, dado que “[...] a Forma se torna uma espécie de tela invisível entre o observador e seu objeto de estudo, a qual impede-no de agarrá-lo, mensurá-lo e pesá-lo”¹⁹. Em sua visão, inversamente, era necessária uma abordagem que focasse não em variáveis qualitativas, mas em fatores quantitativos e passíveis de mensuração. Dessa perspectiva, ao invés das ‘formas substanciais’ e ‘qualidades reais/formas acidentais’, o universo cartesiano será constituído, após a supressão do hilemorfismo aristotélico, representado por seu famoso ‘dualismo’ corpo-alma²⁰, por um material singular e homogêneo, ao qual ele denominará *res extensa*²¹. Assim, Descartes recusa a noção de forma substancial como princípio explicativo do mundo natural e, em seu lugar, vai estabelecer um princípio puramente material, representado pela noção de *res extensa*, com as consequentes qualidades primárias que considera ser-lhe inerente – figura, movimento, grandeza, número – como objeto de estudo da filosofia natural, reduzindo, assim, o objeto da física à geometria.

¹⁸ Leibniz, apesar de contrariado com o fato de as formas substanciais se encontrarem tão desacreditadas, uma vez que as considera, diferentemente de Descartes, úteis em seu aspecto ‘metafísico’, afirma, por outro lado, em acordo com Descartes, que a consideração dessas formas em nada serve ao pormenor da física, não se devendo, por isso, empregá-las para a explicação dos fenômenos particulares: “Os escolásticos, e os médicos do passado a exemplo deles, falharam ao acreditar fornecer a razão das propriedades dos corpos recorrendo às formas e às qualidades, sem se darem ao trabalho de examinar sua maneira de operação, como se alguém se contentasse em dizer que um relógio tem a qualidade de indicar as horas devido a sua forma [substancial], sem considerar em que isto consiste” (LEIBNIZ, *Metaphysische abhandlung*, pp. 20-22). “Et c’est en quoi nos scholastiques ont manqué, et les Médecins du temps passé à leur exemple, croyant de rendre raison des propriétés des corps, em faisant mention des formes et des qualités, sans se mettre en peine d’examiner la manière de l’operation, comme si on se voulait contenter de dire qu’une horloge a la qualité horodictique provenant de sa forme, sans considerer en quoi tout cela consiste”.

¹⁹ ALLAN, *The philosophy of Aristotle*, p. 115. “[...] the Form becomes a kind of invisible screen between the observer and the object of his study, which prevents him from grasping and measuring and weighing it”.

²⁰ Forlin esclarece as verdadeiras intenções de Descartes ao propor o seu ‘dualismo’ corpo-alma: “É comum afirmar que, quando na Descartes, na *Meditação segunda*, opera uma distinção radical entre corpo e alma, o interesse cartesiano seria, sobretudo, o de mostrar que a alma é puramente imaterial e completamente independente do corpo. Na verdade, Descartes está interessado é na contrapartida dessa distinção: seu interesse é mostrar que o corpo é puramente material e completamente independente de qualquer alma ou forma, como pressupunham os tomistas-aristotélicos. Tal condição é necessária para se justificar metafisicamente a elaboração de uma ciência da natureza que tem como objeto apenas a extensão e suas propriedades geométricas e mecânicas, ou seja, é a condição necessária para se validar metafisicamente a realização de uma física-matemática” (FORLIN, *A metafísica cartesiana e a fundamentação da física moderna*, p. 89).

²¹ Ao recusar as ‘formas substanciais’ e as ‘qualidades reais’ ou ‘formas acidentais’ e afirmar que o universo é constituído apenas de *res extensa*, i. e., de um princípio material, Descartes está negando, ao mesmo tempo, assim como já o fizera Galileu, a existência objetiva das ‘qualidades secundárias nos corpos – cores, odores, sabores, etc. Estas, bem como todas as outras sensações serão excluídas dos objetos e corpos e realocados na mente do sujeito, estando na base da inovadora concepção de mente e da revolucionária teoria da percepção cartesianas, todos estes elementos fundamentando o inatismo desse autor. A abordagem desses importantes temas cartesianos, entretanto, não fazem parte do escopo do presente trabalho. Para mais detalhes sobre tais questões, cf. TEIXEIRA, *Teoria das ideias, inatismo e teoria da percepção em Descartes*, pp. 487-515.

O corolário mais imediato dessa alteração feita por Descartes no objeto de estudo da filosofia natural reside no fato que, no âmbito da explicação dos fenômenos, enquanto, para os escolásticos, à maneira peripatética, o movimento e a mudança nos corpos ou entes naturais originavam-se no interior dos mesmos, tendo como princípio originário a forma substancial que constitui sua essência e determina seus atributos, numa física mecanicista de tipo cartesiana, movimento e mudança advêm, exclusivamente, da interação entre os corpos e/ou das partes constituintes dos mesmos, sendo, portanto, fatores exteriores a eles, donde resulta que todos os fenômenos que lhes são atinentes podem ser explicados segundo padrões de causa e efeito, empiricamente verificáveis e, sobretudo, matematicamente mensuráveis.

Na obra *Le Monde ou Traité de la Lumière* (AT 8), onde Descartes apresenta as concepções de sua filosofia natural ou física, o que significa dizer

[...] uma alternativa completamente mecanicista ao sistema de Aristóteles, efetivamente derivando heliocentrismo²² a partir de princípios primeiros, oferecendo uma nova e aparentemente viável concepção de matéria [*res extensa*] e formulando leis fundamentais do movimento²³ – leis que são claramente passíveis de quantificação²⁴,

Encontra-se, desde o princípio, a condenação que o filósofo francês efetua em relação às formas substanciais, considerando-nas o obstáculo que impede aquela disciplina de se tornar uma verdadeira ciência. Nessa obra, vê-se a recusa de Descartes em compreender os fenômenos físicos através de noções como ‘forma’, ‘qualidade’, ‘ação’ e outras semelhantes, tão caras à física escolástica. Para ele, uma física que se queira verdadeiramente ciência deve estudar os entes da natureza mediante a análise de suas partes extensas e do movimento que se estabelece entre elas:

“Que um outro, diz ele, numa clara alusão aos escolásticos, pois, imagine, se quiser, nessa madeira, a Forma do fogo, a Qualidade do calor e a Ação que a queima, como coisas totalmente diversas; para

²² À ocasião da condenação de Galileu pela Inquisição, Descartes escreve a Mersenne acerca do comprometimento do *Le Monde* com o modelo copernicano: “[...] Se ele [o movimento da Terra] é falso, todos os fundamentos de minha Filosofia também o são, pois ele se demonstra por eles de forma evidente. E ele está tão ligado com todas as partes de meu Tratado, que eu não o poderia excluir dele sem tornar o restante totalmente defeituoso” (DESCARTES, *Correspondência a Mersenne*, AT 1, p. 271). “[...] S’il est faux, tous les fondements de ma Philosophie le sont aussi, car il se demonstre par eux évidemment. Et il est tellement lié avec toutes les parties de mon Traité, que je ne l’en saurait détacher, sans rendre le reste tout defectueux”.

²³ Cf. DESCARTES, *Le Monde*, AT 11, pp. 38 e 41 e *Principia*, AT 8, pp. 62-66 .

²⁴ GAUKROGER, *Descartes’ system of natural philosophy*, p. 18. “[...] a fully mechanist alternative to Aristotelian systems, one which effectively derives heliocentrism from first principles, which offers a novel and apparently viable conception of matter and which formulates fundamental laws of motion – laws which are clearly open to quantitative elaboration”.

mim, que temo me enganar se aí suponho qualquer coisa além do que necessariamente deve haver, me contento em conceber o movimento de suas partes^{25,26}.

Em suma, a filosofia natural cartesiana opõe-se, por um lado, aos obscuros princípios que Aristóteles usara na explicação do mundo fenomenal – e que são sistemática e ostensivamente empregados pelos escolásticos – e, por outro, busca construir uma sistema de explicação do mundo natural apelando apenas a princípios claros e evidentes, isto é, tangíveis e mensuráveis, tal como o faria um geômetra. Apoiando-se sobre esses pressupostos, ele afirma:

[...] Notei que absolutamente nada pertence à natureza do corpo, exceto que seja somente uma coisa comprida, larga e profunda, capaz de várias figuras e de vários movimentos e [que] as figuras e os movimentos são apenas modos dele, que sem o mesmo através de nenhuma [outra] faculdade podem existir²⁷.

Desse modo, Descartes elimina da ciência natural todas as explicações baseadas em princípios anticientíficos e obscurantistas, tais como ‘qualidades sensíveis’, ‘faculdades físicas’²⁸ e ‘formas substanciais’, empregados fartamente pelos escolásticos em suas investigações naturais. Em seu lugar, surge a mera extensão e as qualidades primárias como fatores explicativos dos fenômenos da natureza, de modo que todo o universo passa a ser visto como um grande “engenho mecânico”. Essas inovações implementadas por Descartes representaram um enorme ganho de simplicidade e precisão, o que contribuiu significativamente para o estabelecimento da física como uma ciência baseada no método experimental e no raciocínio matemático,

²⁵ A física mecanicista de Descartes está evidentemente comprometida com a teoria do corpuscularismo, como se aduz da mencionada passagem. Cf. DESCARTES, *Principia*, AT 8, pp. 323-325.

²⁶ DESCARTES, *Le Monde*, AT 11, p.7. “Qu’un autre donc imagine, s’il veut, en ce bois, la Forme du feu, la Qualité de la chaleur et l’Action que la brûle, comme des choses toutes diverses; pour moi, qui crains de me tromper si j’y suppose quelque chose de plus que ce que je vois nécessairement y devoir être, je me contente d’y concevoir le mouvement de ses parties”.

²⁷ DESCARTES, *Meditações acerca da filosofia primeira, Sextas respostas*, AT 7, p. 440 e AT 9, p. 239. “[...] Adverti nihil plane ad rationem corporis pertinere, nisi tantum quod sit res longa, lata et profunda, variarum figurarum, variorumque motuum capax; ejusque figuras ac motus esse tantum modos, qui per nullam potentiam sine ipso possunt existere [...]”.

²⁸ Em *Le malade imaginaire* (1673), Molière, ao lado de Racine, La Fontaine, Corneille, Boileau, Bossuet, um dos mestres do Classicismo francês, aquele movimento estético da literatura francesa de forte inspiração cartesiana (com efeito, ordem, clareza, razão, análise, verdade, equilíbrio, perfeição são valores do Classicismo), como que, de maneira irônica, fazendo eco à crítica de Descartes à noção de forma substancial, explora os efeitos cômicos das explicações escolásticas aplicadas à medicina. Na cena em questão, um futuro bacharel em medicina é questionado por um dos membros do corpo docente daquele faculdade a respeito da “[...] causa e razão pela qual o ópio faz dormir [...]”. Ele ‘escolasticamente’ responde: “Porque há nele uma virtude dormitiva, cuja natureza é embotar os sentidos” (MOLIÈRE, *Le malade imaginaire*, scène XIV et dernière, troisième intermède, p. 70). “[...] causam et rationem, quare Opium facit dormire [...]. Quia est in eo [opio] Virtus dormitiva. Cujus est natura Sensus assoupire”

impulsionando, assim, sua separação de sua matriz filosófica²⁹. Ainda que o modelo de física proposto por Descartes tenha sido superado por Newton nos decênios seguintes – os *Principia* do inglês foram publicados em 1686 –, a abordagem matemático-quantitativa, em oposição à descritivo-qualitativa veiculada pelos escolásticos, permanece incontestavelmente um dos mais importantes pilares da atividade científica.

Embora veemente e implacável em sua crítica, Descartes não foi o primeiro, nem o único pensador moderno a rejeitar as formas substanciais como fator explicativo dos fenômenos naturais³⁰. Antes dele, as formas substanciais já tinham sido execradas da filosofia natural por pensadores do quilate de Francis Bacon (1561-1626) e Galileu Galilei (1564-1642). O inglês, motivado pelo ideal de apresentar um novo método para a ciência, propôs, em seu *Novum Organum*, uma completa reforma dos procedimentos investigativos vigentes, que se fundamentavam nos preceitos aristotélicos, dando ênfase ao método experimental e à consequente verificação empírica dos fatos. De acordo com ele, “é melhor dissecar a natureza do que abstraí-la; [...] É melhor considerar a matéria, sua conformação, sua ação própria, e as leis de sua ação e movimento, pois formas são uma mera ficção da mente humana, a não ser que se chame por esse nome as leis [que regem sua] ação”³¹. Não há como negar que Descartes, em sua crítica aos escolásticos, estivesse motivado por princípios similares aos propostos por Bacon, ainda que se deva conceder que este, fiel ao espírito empiricista britânico, fosse o ‘arauto’ do indutivismo, ao passo que Descartes propugnava um método mais hipotético-dedutivo, de índole racionalista. O italiano, por seu turno, ignorou as práticas científicas aristotélicas filiando-se à uma epistemologia ‘platônica’ como sustentado pelo renomado historiador da ciência Alexander Koyré, por acreditar que “o livro da natureza está escrito em língua matemática”³². Ou seja, em Galileu, assim como em Descartes, a quantificação e

²⁹ A introdução do fator quantitativo cartesiano (e galilaico) em detrimento do fator qualitativo escolástico cria, finalmente, condições para que a física se desvencilhe do ranço aristotélico e possa progredir enquanto ciência: “O fato de que ele [Aristóteles] insiste na mudança qualitativa como um dado último e não percebe o valor da mensuração é uma falta grave e uma das principais razões para a estagnação da ciência durante a Idade Média” (ALLAN, *The philosophy of Aristotle*, 162). “[...] The fact that he insists on qualitative change as an ultimate datum, and does not realize the value of measurement, is a grave fault and is one of the main reasons for the stagnation of science during the Middle Ages”.

³⁰ O que diferencia a crítica às formas substâncias cartesiana daquela realizada por seus contemporâneos é, como observado na nota 16 acima, o fato dela servir, em Descartes, para estabelecer a distinção real entre alma e corpo, estando, assim, na base do argumento do *cogito* ou, em outras palavras, na base de sua metafísica e também na base da física, devido ao estabelecimento simultâneo da *res extensa*.

³¹ BACON, *Novum organum*, I, 51. “[...] It is better to dissect than abstract nature; [...] It is best to consider matter, its conformation, its own action, and the law of its action or motion; for forms are a mere fiction of the human mind, unless you will call the laws of action by that name.

³² “A filosofia está escrita nesse grandíssimo livro que continuamente abre-se diante de nossos olhos (refiro-me ao universo), mas não se pode entendê-lo se antes não se aprende a entender a língua e

a mensuração, em uma palavra, a busca por precisão – que se realiza através da geometrização da natureza –, são as bases da atividade científica³³, o que exclui, naturalmente, avaliações de caráter qualitativo à maneira dos escolásticos.

Esse aspecto da obra do filósofo francês evidencia aquilo que poderíamos designar de a modernidade ‘na’ filosofia de Descartes. Com efeito, é fato plenamente reconhecível que Descartes estava tacitamente congregado aos muitos autores contemporâneos seus que combatiam o aristotelismo ainda hegemônico das Escolas e universidades, de modo que a crítica às formas substanciais não caracteriza uma singularidade em sua obra; na verdade, ela mostra que o nosso autor estava respirando os novos ares que estavam sendo insuflados na filosofia ocidental. Outro aspecto relevante que situa a modernidade ‘na’ filosofia de Descartes é a adoção de ferramentas matemático-geométricas para a solução de problemas de filosofia natural, em particular, e, ao mesmo tempo, conscientemente ou não, a tomada de partido a favor da ‘epistemologia platônica’, que, à época, emergia como um antídoto à onipresença do peripatismo na cultura européia – uma fortaleza quase inexpugnável³⁴. Nas atuais circunstâncias, negar Aristóteles significava, quase que necessariamente, afirmar Platão:

Não há mais que duas grades vias abertas à especulação metafísica: a de Platão e a de Aristóteles. Pode-se ter uma metafísica do inteligível, que desconfia do sensível, de método matemático e que se prolonga por uma ciência que mede; ou uma metafísica do concreto, que desconfia do inteligível, de método biológico e que se prolonga por uma ciência que classifica. [...] Como ele tinha acabado de sair do

conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em lingua matemática e os caracteres são triângulos, círculos e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender por via humana as palavras” (GALILEU, *Il saggiaiore*, pp. 16-17). “La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l’universo) ma non si può intendere se prima non s’impara a intendere la lingua, e conoscer i caratteri, ne’ quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola”.

³³ Não obstante sua repreensão à ausência de fundamentos metafísicos na filosofia natural de Galileu, que este elaborou “[...] sem ter considerado as causas primeiras da natureza [...]”, Descartes aquiesce ao modo de proceder do cientista italiano: “Eu acho que no geral ele filosofa muito melhor que o vulgo ao se afastar, o máximo que ele pode, dos erros da Escola e se aplicar a examinar as questões da física através de raciocínios matemáticos. Nisto eu estou inteiramente de acordo com ele e acredito que não há outro meio para encontrar a verdade” (DESCARTES, *Correspondência a Mersenne*, AT 2, p. 380). [...] “Sans avoir considéré les causes premières de la nature [...]”. “Je trouve en général qu’il philosophe beaucoup mieux que le vulgaire, en ce qu’il quitte les plus qu’il peut les erreurs de l’École, et tâche à examiner les matières physiques par des raisons mathématiques. En cela je m’accorde intérieurement avec lui et je tiens qu’il n’y a point d’autre moyen pour trouver la vérité”.

³⁴ “Talvez a mais interessante lição que possa ser aprendida ao observar a relação de Descartes com a escolástica é o absoluto poder e autoridade do aristotelismo durante o século dezessete” (ARIEW, *Descartes and scholasticism: The Intellectual Background to Descartes’ Thought*, p. 58). “Perhaps the most interesting lesson that can be learned by looking at Descartes’ relations with scholastics is the sheer power and authority of Aristotelianism during the seventeenth century”.

aristotelismo, no qual seus mestres tentaram o engajar, Descartes podia apenas dirigir-se ao platonismo [...]”³⁵.

Jolley, em obra mais recente, corrobora essa opinião: “Os filósofos no período [século dezessete] não estavam realmente virando as costas à tradição como um todo; eles estavam, antes, eclipsando Aristóteles para trazer à luz Platão”³⁶.

De qualquer modo, a partir das considerações feitas acima, é lícito concluir que Descartes foi um ferrenho crítico da tradição. De sua insatisfação como aprendiz de filosofia escolástica, elevou-se à condição de renovador da filosofia natural aristotélica que ainda dominava o currículo acadêmico na Europa do século XVII. Com efeito, em sua própria época, Descartes já era visto como um opositor da filosofia ensinada nas Escolas, o que acabou por resultar na inclusão de suas obra no *Index de Livros Proibidos*, em 1663, com a seguinte notação “até que sejam corrigidos”³⁷ e, na década, seguinte, assistia-se à proibição, pelo governo francês, do ensino das doutrinas cartesianas. Ambas ações foram impetradas pelos opositores da filosofia de Descartes. Descartes tinha mesmo como objetivo ‘implodir’ a filosofia escolástica e para tal propósito chegou a escrever uma obra que pudesse substituir os manuais até então utilizados para o ensino da filosofia – os *Principia Philosophiae* (cf. AT 8), obra incompleta que pretendia ser um compilação de todo o seu sistema de pensamento³⁸.

Bibliografia

ALLAN, Donald James, *The philosophy of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1970, 2nd. ed.

AQUINO, Santo Tomás de. *Commentaria in libros physicorum*. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>.

³⁵ GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 199. “Il n’y a guère que deux grandes voies ouvertes à la spéculation métaphysique: celle de Platon et celle d’Aristote. On peut avoir une métaphysique de l’intelligible, méfiante à l’égard du sensible, de méthode mathématique et se prolongeant par une science qui mesure; ou une métaphysique du concret, méfiante du intelligible, de méthode biologique et se prolongeant par une science qui classe. [...] Puisqu’il venait de sortir de l’aristotélisme où ses maîtres avaient essayé de l’engager, Descartes ne pouvait que rentrer dans la platonisme [...]”.

³⁶ JOLLEY, *The light of the soul: Theories of ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*, p. 11. “philosophers in the period [seventeenth-century] were not really turning their back on the tradition as a whole; rather, they were casting down Aristotle in order to raise up Plato”.

³⁷ (ARIEW, *Descartes and scholasticism: The Intellectual Background to Descartes’ Thought*, p. 80). “donec corrigantur”.

³⁸ Agradeço ao professor Enéias Forlin, da Unicamp, pelos comentários e sugestões, que muito contribuíram para o aperfeiçoamento desse texto.

_____. *Summa theologiae*. Disponível em:
<<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>.

ARIEW, Roger. “Descartes and scholasticism: The Intellectual Background to Descartes’ Thought”. In: COTTINGHAM, John (Ed.). *Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

ARISTOTLE. *Physics*. Disponível em: <http://www.loebclassics.com/view/aristotle-physics/1934/pb_LCL228.109.xml>.

BACON, Francis. *Advancement of learning; Novum organum; New atlantis*. Chicago: Encyclopaedia Britannica (Great books of the Western world, 28), 1994, 2. ed.

DAVIES, Brian. *The Thought of Tomas Aquinas*. Oxford: Clarendon, 1992.

DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. (publiées par Charles Adam & Paul Tannery). Disponível em:
<<http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/ctolley/texts/descartes.html>>.

FORLIN, Enéias. “A metafísica cartesiana e a fundamentação da física moderna”. *Perspectiva filosófica*. Vol. 2, No. 34, (jul.-dez., 2010), pp. 81-95.

GALILEU, Galilei. *Il saggiaiore*. Disponível em:
http://www.dominipublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.do?select_action=&co_autor=412.

GAUKROGER, Stephen. *Descartes’ system of natural philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2002.

GILSON, Étienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Metaphysische abhandlung*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1962 (Philosophische bibliotek, 260).

JOLLEY, Nicholas. *The light of the soul: Theories of ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*. New York: Oxford University Press, 1998.

MOLIÈRE, Jean Baptiste Poquelin. *Le malade imaginaire*. Disponível em:
<<http://www.toutmoliere.net/oeuvres.html>>.

TEIXEIRA, William. "Teorias das ideias, inatismo e teoria da percepção em Descartes".
Cadernos Espinosanos. São Paulo: Grupo de Estudos Espinosanos, N° 35, pp. 487-515,
Jul-Dez. 2016.

FECHAMENTO EPISTÊMICO

Steven Luper¹

A maioria de nós pensa que pode seguramente aumentar a sua base de conhecimento aceitando coisas que são implicadas (ou logicamente implicadas) por aquilo que sabemos. Aproximadamente falando, o conjunto de coisas que sabemos é fechado sob implicação (ou sob dedução ou implicação lógica), de modo que sabemos que uma determinada afirmação é verdadeira reconhecendo e, como resultado, aceitando que ela se segue daquilo que sabemos. Isso não quer dizer que o modo pelo qual usualmente aumentamos o nosso conhecimento é simplesmente através do reconhecimento e aceitação daquilo que se segue daquilo que já sabíamos. É claro que há muito mais coisas envolvidas. Por exemplo, coletamos dados e construímos explicações para eles e, sob circunstâncias apropriadas, aprendemos com os outros. Mais precisamente, quando alegamos saber que alguma proposição é verdadeira, essa própria alegação está sujeita ao erro; geralmente, ver aquilo que se segue de uma alegação de conhecimento nos permite reavaliar e até mesmo abandonar a nossa alegação de conhecimento, ao invés de concluir que sabemos aquilo se segue dela. Contudo, parece razoável pensar que se, *de fato*, sabemos que alguma proposição é verdadeira, então estamos em posição de saber que as coisas que se seguem dessa proposição são também verdadeiras. Todavia, alguns teóricos têm negado que o conhecimento seja fechado sob implicação lógica. Os argumentos contra o fechamento incluem os seguintes:

O argumento da análise do conhecimento: dada a análise correta, o conhecimento não é fechado. Por exemplo, se a análise correta inclui uma condição de rastreamento, então o fechamento falha.

¹ Traduzido por Luiz H. M. Segundo: Doutorando em epistemologia (UFSC); Departamento de Filosofia (UFOP); email: luizhelveciosegundo@gmail.com. Artigo originalmente publicado em: LUPER, S. "Epistemic Closure". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/closure-epistemic/>.

O argumento do não-fechamento dos modos de conhecimento: uma vez que os modos de se obter, preservar e aumentar o conhecimento, tal como a percepção, o testemunho, a demonstração, a memória, a indicação e a informação não são individualmente fechados, também não é o conhecimento.

O argumento das proposições incognoscíveis (ou não facilmente conhecíveis): certas proposições não podem ser conhecidas (sem meios especiais); dado o fechamento, elas poderiam ser conhecidas (sem capacidades especiais) a partir da dedução de afirmações mundanas que sabemos, de modo que o conhecimento não é fechado.

O argumento do ceticismo: o ceticismo é falso, mas seria verdadeiro se o conhecimento fosse fechado; de modo que o conhecimento não é fechado.

Embora os proponentes do fechamento tenham respostas para esses argumentos, eles também argumentam, mais ou menos ao estilo de G. E. Moore (1959), que o fechamento é um dado firme – é bastante óbvio para excluir qualquer compreensão do conhecimento ou de noções correlatas que minem o fechamento.

Uma ideia bastante próxima é a de que nos é racional (justificável) acreditar em tudo aquilo que se siga daquilo que nos é racional acreditar. Essa ideia está intimamente relacionada à tese de que o conhecimento é fechado, uma vez que, de acordo com muitos teóricos, saber que p implica acreditar justificadamente que p . Se o conhecimento implica a justificação, a falha no fechamento dessa última poderia conduzir à falha no fechamento daquele.

1. O Fechamento do Conhecimento

O que significa precisamente dizer que o conhecimento é fechado sob implicação? Uma resposta é que o seguinte princípio direto de fechamento do conhecimento sob implicação é verdadeiro:

SP: Se uma pessoa S sabe que p , e p implica q , então S sabe que q .

A condicional envolvida no princípio direto poderia ser a condicional material, a condicional subjuntiva ou a implicação, produzindo três possibilidades, cada uma mais forte do que a outra:

SP1: S sabe que p e p implica q somente se S sabe que q .

SP2: Se S soubesse algo, p , que implicasse q , S saberia que q .

SP₃: É necessariamente o caso que: S sabe que p e p implica q somente se S sabe que q .

Porém, cada uma das versões do princípio direto é falsa, uma vez que podemos saber algo, p , mas não ver que p implica q , ou por alguma outra razão não acreditar em q . Uma vez que o conhecimento implica crença (de acordo com quase todos os teóricos), não sabemos que q . Uma preocupação menos óbvia é que poderíamos raciocinar mal e vir a acreditar que p implica q . Talvez pensemos que p implica q porque pensamos que qualquer coisa implica qualquer coisa, ou porque temos um formigamento no dedão do pé. Hawthorne (2005) levanta a possibilidade de que, ao aprender que p implica q , S deixe de saber que p . Ele também nota que **SP₁** é defensável sob a suposição (desviante) de que um pensamento, p , é equivalente a outro, q , se p e q valem em todos os mundos possíveis. Suponha que p implica q . Então, p é equivalente à conjunção de p e q , e assim o pensamento de que p é idêntico ao de que p e q . Por conseguinte, ao saber que p , S sabe p e q . Supondo que, ao saber p e q , S sabe que p e S sabe que q , então quando S sabe que p também sabe que q , como diz **SP₁**.

O princípio direto precisa de qualificação, mas não precisamos nos preocupar com isso já que tais qualificações apresentam-se naturalmente dada a ideia que estamos tentando captar, nomeadamente, que podemos aumentar o nosso conhecimento através do reconhecimento e da aceitação daquelas coisas que se seguem daquilo que sabemos. As qualificações introduzidas no seguinte princípio (interpretado como uma condicional material) parecem bastante naturais:

K: Se, ao saber que p , S acredita que q porque S sabe que p implica q , então S sabe que q .

Como nota Williamson (2000), a ideia de que podemos aumentar o nosso conhecimento deduzindo a partir daquilo que sabemos apoia um princípio de fechamento que é mais forte do que **K**. É um princípio que diz que sabemos coisas que acreditamos com base em serem conjuntamente implicados por vários itens que sabemos separadamente. Suponha que eu saiba que Maria seja alta e que é canhota. **K** não nos autoriza a juntar esses dois itens de conhecimentos de modo a saber que Maria é alta e é canhota. Mas o seguinte princípio generalizado de fechamento cobre deduções envolvendo itens conhecidos separados:

GK: Se, ao saber várias proposições, S acredita que p porque S sabe que elas implicam p , então S sabe que p .

Alguns teóricos distinguem entre aquilo que chamam “fechamento de premissa única” daquilo a que chamam “fechamento de múltiplas premissas”. Tais teóricos negariam que **K** capte o fechamento de “premissa única”, pois **K** diz que *S* sabe que *q* se *S* sabe que duas coisas são verdadeiras: que *p* é verdadeira tanto quanto *p* implica *q*. O fechamento de “premissa única” é geralmente formulado como se segue (segundo Williamson 2002 e Hawthorne 2004):

SPK: Se, ao saber que *p*, *S* acredita que *q* por deduzir competentemente *q* a partir de *p*, então *S* sabe que *q*.

Está longe de ser claro, porém, que podemos deduzir competentemente *q* a partir de *p* sem depender de qualquer conhecimento afora *p*. Felizmente, parece que nada depende dessa possibilidade, exceto talvez para aqueles que estejam interessados em se podemos identificar algo que possa ser apropriadamente chamado de “princípio de fechamento de premissa única”.

Os proponentes do fechamento poderiam aceitar tanto **K** quanto **GK**, talvez qualificados de modo natural (mas poderiam não aceitar: veja as questões sobre o fechamento da justificação na seção 6). Em contraste, Fred Dretske e Robert Nozick rejeitam **K** e **GK**. Eles rejeitam qualquer princípio de fechamento, não importa o quão restrito, que garanta que saibamos que hipóteses céticas (*e.g.* de que sou um cérebro numa cuba) sejam falsas com base em alegações mundanas de conhecimento (*e.g.* que não estou numa cuba). Além de rejeitarem **K** e **GK**, eles negam o fechamento do conhecimento na instanciação e na simplificação, embora não na equivalência (Nozick 1981: 227-229):

KI: Se, ao saber que todas as coisas são *F*, *S* acreditar que uma coisa particular *a* é *F* porque *S* sabe que isso é implicado pelo fato de que todas as coisas são *F*, então *S* sabe que *a* é *F*.

KS: Se, ao saber que *p* e *q*, *S* acredita que *q* porque *S* sabe que *q* é implicado por *p* e *q*, então *S* sabe que *q*.

KE: Se, ao saber que *p*, *S* acredita que *q* porque *S* sabe que *q* é equivalente a *p*, então *S* sabe que *q*.

Voltemo-nos para seus argumentos.

2. O Argumento a partir da Análise do Conhecimento

O argumento a partir da análise do conhecimento diz que a abordagem correta do conhecimento leva à falha de **K**. Podemos distinguir duas versões. De acordo com a primeira, **K** falha porque o conhecimento requer rastreamento de crença. De acordo com a segunda, qualquer abordagem das alternativas relevantes, tal com as de Dretske e Nozick, leva à falha de **K**. De acordo com Dretske (2003: 112-3; 2005: 19), qualquer abordagem das alternativas relevantes conduz “naturalmente” embora “não inevitavelmente” à falha de **K**.

2.1. Falhas de Fechamento devido à Condição de Rastreamento ao Conhecimento

Em linhas gerais, a primeira versão envolve a defesa da análise rastreadora do conhecimento de Dretske ou de Nozick, e em seguida mostra-se que ela mina **K** (versões da abordagem rastreadora são também defendidas por Becker 2009, Murphy e Black 2007, e Roush 2005, esse último modifica a abordagem rastreadora de modo a preservar o fechamento; para críticas veja Brueckner 2012). Podemos pular a defesa, que consiste amplamente em mostrar que o rastreamento se sai melhor em lidar com as nossas intuições epistêmicas em casos de suposto conhecimento do que seus competidores. Podemos também simplificar as análises. De acordo com Nozick, saber que p é, grosso modo (ignorando sua amplamente desacreditada quarta condição, criticada, *e.g.*, em Luper 1984 e 2009, e em Kripke 2011), ter uma crença de que p que satisfaça a seguinte condição (“**BT**” para crença rastreadora [*tracking belief*]):

BT: fosse p falsa, S não acreditaria que p .

Isto é, nos mundos mais próximos ao atual nos quais *não- p* é o caso, S não acredita que p . O mundo atual é a situação em que alguém se encontra quando adquire a crença de que p . **BT** exige que em todos os mundos *não- p* próximos S não acredite que p . (A semântica das condicionais subjuntivas é clarificada em Stalnaker 1968, Lewis 1973, e modificada por Nozick 1981 nota 8). De acordo com a perspectiva de Dretske, saber que p é, aproximadamente, uma questão de ter uma razão R para acreditar que p que satisfaz a seguinte condição (“**CR**” para razão conclusiva):

CR: fosse p falsa, R não seria o caso.

Isto é, nos mundos próximos ao atual em que *não- p* é o caso, R não é o caso. Quando R satisfaz essa condição, Dretske diz que R é uma razão conclusiva para acreditar que p .

Dretske observa (2003, n. 9; 2005, n. 4) que a sua perspectiva não enfrenta uma das objeções que Saul Kripke (2011, 162-224; Dretske tinha acesso a um rascunho

que circulava anterior à sua publicação) apresenta contra a abordagem de Nozick. Suponha que eu esteja dirigindo por uma vizinhança na qual, desconhecido a mim, celeiros de papel machê estão espalhados, e que eu vejo que o objeto à minha frente é um celeiro. Também noto que é vermelho. Porque tenho perceptos diante de mim que são como celeiros, acredito que *celeiro*: o objeto diante de mim é um celeiro (comum) (o exemplo é atribuído a Ginet em Goldman 1976). As nossas intuições sugerem que não sei que *celeiro*. E assim dizem **BT** e **CR**. Mas suponha agora que a vizinhança não tenha quaisquer celeiros falsos *vermelhos*; apenas os azuis são falsos. (Chamemos de caso do celeiro vermelho). Assim, de acordo com a perspectiva de Nozick, posso rastrear o fato de que há um celeiro vermelho, uma vez que eu não acreditaria que houvesse um celeiro vermelho (via perceptos de celeiros vermelhos) caso não houvesse qualquer celeiro vermelho, muito embora eu não possa rastrear o fato de que há um celeiro, uma vez que eu poderia acreditar que houvesse um celeiro (via perceptos de celeiros *azuis*) ainda que não houvesse qualquer celeiro. Dretske disse que essa justaposição, na qual sei algo e mesmo assim não sei uma segunda coisa que está intimamente relacionada à primeira (haver um celeiro vermelho, o que sei, implica haver um celeiro, o que não sei), “é um embaraço”, e quanto a isso, pensava ele, a sua perspectiva é superior à de Nozick. Seja R, a minha base para a crença, o fato de que tenho perceptos de celeiros vermelhos. Se não houvesse qualquer celeiro, R não seria o caso, de modo que sei que há um celeiro. Além disso, se não houvesse qualquer celeiro *vermelho*, R ainda não seria o caso, de modo que sei que há um celeiro *vermelho*. Desse modo, Dretske consegue evitar a justaposição objetável. Contudo, é surpreendente que Dretske cite o caso do celeiro vermelho como base para se preferir a sua versão do rastreamento em detrimento da de Nozick. Primeiro, o próprio Dretske aceitou justaposições de conhecimento e ignorância que são pelo menos tão bizarras quanto, como veremos. Segundo, Nozick evita a própria justaposição discutida por Dretske ajustando sua abordagem de modo a fazer referência aos métodos pelos quais viemos a acreditar nas coisas (Hawthorne 2005). De acordo com uma versão mais polida, Nozick disse que saber que *p* é, grosso modo, ter uma crença de que *p*, obtida através de um método M, que satisfaz a seguinte condição (“**BMT**” para rastreamento do método da crença):

BMT: fosse *p* falsa, S não acreditaria que *p* via M.

Se não houvesse qualquer celeiro vermelho eu não acreditaria nem que houvesse um celeiro, e nem que houvesse um celeiro *vermelho*, via perceptos de celeiros vermelhos.

Terceiro, o caso do celeiro vermelho é um caso em que as intuições variam. Não é óbvio que eu saiba haver um celeiro vermelho, nas circunstâncias que Dretske esboça, que diferem das do exemplo original de Ginet (em que consigo saber *celeiro*) apenas nas estipulações de que vejo um celeiro vermelho e que nenhuns dos simulacros de celeiro são vermelhos. Além do mais, ambas as abordagens, de Dretske e Nozick, têm a estranha implicação de que sei que há um celeiro caso eu baseie a minha crença nos perceptos de celeiro vermelho, e que não sei, quando, ao baseá-la em meus perceptos de celeiro, ignoro a cor do celeiro. Presumivelmente, a cor do celeiro não é relevante para que ele seja um celeiro.

As abordagens rastreadoras permitem contraexemplos a **K**. A ilustração mais conhecida de Dretske é o caso da zebra: suponha que você está num zoológico em condições comuns de frente a uma jaula marcada “zebra”; o animal na jaula é uma zebra e você acredita que *zeb*, o animal na jaula é uma zebra, pois você tem perceptos visuais de uma zebra na jaula. Ocorre a você que *zeb* implica *não-mula*, não é o caso que o animal na jaula seja uma mula disfarçada ao invés de uma zebra. Você então acredita que *não-mula* deduzindo-a de *zeb*. Você sabe isso? Você sabe *zeb*, uma vez que, se *zeb* fosse falsa, você não teria perceptos visuais de uma zebra na jaula; ao invés, você teria perceptos de uma jaula vazia, ou perceptos de um orictéropo, ou algo parecido. Você sabe que *não-mula*? Se *não-mula* fosse falsa, você ainda teria perceptos visuais de uma zebra na jaula (e você ainda acreditaria que *zeb*, e ainda acreditaria que *não-mula* deduzindo-a de *zeb*). Assim, você não sabe que *não-mula*. Mas note que temos:

- a. Você sabe que *zeb*
- b. Você acredita que *não-mula* por reconhecer que *zeb* implica *não-mula*
- c. Você não sabe que *não-mula*.

Por conta de (a)-(c) temos um contraexemplo a **K**, que implica que se (a) você sabe que *zeb*, e (b) você acredita que *não-mula* por reconhecer que *zeb* implica *não-mula*, então você sabe *não-mula*, contrário a (c).

Tendo rejeitado **K** e negado que sabemos coisas como *não-mula*, Nozick também negou o fechamento através da simplificação. Pois se alguma proposição *p* implica outra proposição *q*, então *p* é equivalente à conjunção *p & q*; de acordo com isso, dado o fechamento através da equivalência, que Nozick aceita, se sabemos que *zeb*, podemos saber a conjunção *zeb & não-mula*, mas se também aceitamos o fechamento através da simplificação, seremos capazes de saber que *não-mula*.

Em resposta à primeira versão do argumento da análise do conhecimento, alguns teóricos (e.g., Luper 1984, Bonjour 1987, DeRose 1995) argumentaram que **K** é tão plausível (o que Dretske reconheceu em 2005: 18) que só deveria ser abandonado frente a razões fortes, muito embora não haja tais razões.

A fim de mostrar que não há fortes razões para abandonar **K**, os teóricos têm fornecido abordagens do conhecimento que (a) lidam com as nossas intuições pelo menos tão bem quanto as análises rastreadoras e ainda (b) subscrevem **K**. Uma maneira de ser fazer isso é enfraquecer as análises rastreadoras de modo que saibamos as coisas que rastreamos ou que acreditamos porque sabemos que se seguem de coisas que rastreamos (esse tipo de opção foi usada contra Nozick por vários teóricos; Roush a defende em 2005, 41-51). Outra abordagem é a que se segue. Saber que *p* é grosso modo uma questão de ter uma razão **R** para acreditar que *p* que satisfaz a seguinte condição (“**SI**” para indicação segura [*safe indication*]):

SI: se **R** fosse o caso, *p* seria o caso.

SI requer que *p* seja verdadeira nos mundos **R** próximos. Quando **R** satisfaz essa condição, dizemos que **R** é um *indicador seguro* de que *p* é verdadeiro. (Versões diferentes da condição de segurança têm sido defendidas; veja, por exemplo, Luper 1984; Sosa 1999, 2003, 2007, 2009; Williamson 2000; e Pritchard 2007). **SI** é a contraposição de **CR**, embora a contraposição de uma condicional subjuntiva não seja equivalente à original.

Suponhamos sem um argumento que **SI** dá conta dos casos de conhecimento e ignorância assim como intuitivamente **CR** dá. Por que dizer que **SI** subscreve **K**? O ponto principal é que se **R** indica seguramente que *p* é verdadeira, então indica seguramente que *q* é verdadeira, quando *q* é alguma das consequências de *p*. Posto de outro modo, o ponto é que o seguinte raciocínio é válido (sendo uma instância do fortalecimento da consequência):

1. Se **R** fosse o caso, *p* seria verdadeiro (*i.e.*, **R** indica seguramente que *p*)
2. *p* implica *q*
3. Assim, se **R** fosse o caso, *q* seria verdadeiro (*i.e.*, **R** indica seguramente que *q*)

Assim, se uma pessoa **S** sabe que *p* com base em **R**, **S** está em posição de saber que *q* com base em **R**, quando *q* se segue de *p*. **S** está também em posição de saber que *q* com base na conjunção de **R** junto do fato de que *p* implica *q*. Assim, se **S** sabe que *p* com base em

R, e acredita em q com base em R (em que p repousa) junto do fato que p implica q , então S sabe que q . Novamente: se

- (a) S sabe que p (com base em R), e
- (b) S acredita que q por reconhecer que p implica q (de modo que S acredita que q com base em R, em que p repousa, junto do fato de que p implica q), então
- (c) S sabe que q (com base em R e o fato de que p implica q), como **K** requer. Para ilustrar, usemos o exemplo de Dretske. Tendo baseado a sua crença de que *zeb* em seus perceptos de zebra na jaula, você sabe *zeb* de acordo com **SI**: dadas suas circunstâncias, tivesse você outros perceptos, *zeb* seria verdadeira. Além do mais, quando você acredita que *não-mula* por primeiro acreditar que *zeb* com base nos seus perceptos de zebra na jaula e então deduz *não-mula* de *zeb*, você sabe *não-mula* de acordo com **SI**: se você tivesse esses perceptos não apenas *zeb* seria o caso, como também sua consequência *não-mula*.

Desviemo-nos um pouco a fim de notar que algumas versões da abordagem da segurança não preservam o fechamento (Murphy 2005 apresenta essa objeção contra a versão de Sosa da abordagem da segurança). Por exemplo, até certo ponto Ernest Sosa discutiu a seguinte versão da condição:

Se S acreditasse que p , p seria verdadeira.

Isso é exigir que a *crença* de uma pessoa indique seguramente a sua verdade. Contudo, é inteiramente possível estar numa situação em que a crença indique seguramente a sua verdade, muito embora a condição exigida não seja satisfeita para algo que se siga de tal crença. O ponto pode ser ilustrado através de uma versão do caso do celeiro vermelho. Suponha que (com base em meus perceptos de celeiro vermelho) acredito que *celeiro vermelho*: há um celeiro vermelho em minha frente. Suponha também que há de fato um celeiro vermelho em minha frente. Contudo (você adivinhou) muitos celeiros falsos foram espalhados pela vizinhança, todos eles azuis, e não vermelhos. Nos mundos próximos nos quais acredito que *celeiro vermelho*, estou correto, e, portanto, satisfaço a condição exigida para saber *celeiro vermelho*, que é a de minha crença em *celeiro vermelho* indicar seguramente a sua própria verdade. Ora, *celeiro vermelho* implica *celeiro*: há um celeiro em minha frente. Mas, de acordo com a perspectiva proposta, a condição exigida para saber *celeiro* não é que a minha crença de que *celeiro vermelho* indique seguramente que *celeiro* é o caso. O que é exigido, ao invés, é que a minha crença de que *celeiro* indique seguramente sua *própria* verdade. Supondo que eu acreditasse que *celeiro* caso eu visse

um dos celeiros azuis falsos, então a minha crença de que *celeiro* não indica seguramente sua verdade.

Retomando: **K** falha se o conhecimento implica **CR**, mas não se o conhecimento implica **SI**, mas pode não ser possível subscrever **K** meramente por substituir **CR** por **SI**, uma vez que alguma outra condição para o conhecimento poderia bloquear o fechamento. Podemos subscrever o fechamento se supusermos que acreditar que *p* em bases “seguras” é *suficiente* para saber que *p*, mas essa suposição é duvidosa. Do modo como entendemos a segurança, podemos acreditar nas coisas com bases seguras sem as saber. Um exemplo óbvio é qualquer verdade necessária: porque elas são o caso em todos os mundos possíveis, podemos acreditar seguramente nelas por qualquer razão. Como outro exemplo, lembre-se do caso de celeiro vermelho discutido anteriormente: a despeito dos muitos celeiros azuis falsos na vizinhança, os meus perceptos de celeiro vermelho são indicadores seguros de que o objeto em minha frente é um celeiro e que é um celeiro vermelho, de modo que nenhuma *justaposição* objetável (tal como, sei que *há um celeiro vermelho* mas não sei que *há um celeiro*) ocorre, embora alguns teóricos insistirão que, nas circunstâncias delineadas, não sei nem que o objeto é um celeiro nem que é um celeiro vermelho.

2.2. Falhas do Fechamento de acordo com a Abordagem das Alternativas Relevantes

A segunda versão do argumento a partir da análise do conhecimento diz que qualquer perspectiva das alternativas relevantes, não apenas as abordagens rastreadoras, está em tensão com **K**. Uma análise é uma abordagem das alternativas relevantes quando satisfaz duas condições. Primeiro, produz uma compreensão apropriada de “alternativa relevante”. A abordagem de Dretske se qualifica assim, uma vez que ela nos permite dizer que uma alternativa *A* a *p* é relevante se, e somente se:

CRA: fosse *p* falsa, *A* poderia ser o caso.

De acordo com a segunda condição, a análise tem de dizer que saber que *p* requer excluir todas as alternativas *relevantes* a *p*, mas não todas as *alternativas* a *p*. A abordagem de Dretske se qualifica como tal novamente. Ele diz que uma alternativa *A* é excluída com base em *R* se, e somente se, a seguinte condição é satisfeita:

CRR: se *A* fosse o caso, *R* não seria o caso.

E, de acordo com a abordagem de Dretske, uma alternativa *A* tem de ser excluída se, e somente se, *A* satisfaz **CRA**.

Assim, a abordagem rastreadora é uma abordagem das alternativas relevantes. Mas por que dizer que as abordagens das alternativas relevantes ao conhecimento estão em tensão com **K**? Diremos isso se, como Dretske, aceitarmos o seguinte princípio crucial: a negação de uma proposição p é automaticamente uma alternativa relevante a p (não importa o quão bizarra ou remota $não-p$ possa ser) embora geralmente $não$ seja uma alternativa relevante às coisas que implicam p . Para um teórico das alternativas relevantes, esse princípio sugere que podemos saber que p somente se pudermos excluir $não-p$, mas podemos saber coisas que implicam p ainda que não possamos excluir $não-p$, o que abre a possibilidade de haver casos que violem **K**. Pois, embora a nossa incapacidade de excluir $não-p$ nos impeça de saber que p , ela não nos impede de saber coisas que impliquem p . E já temos um exemplo pronto em mãos: o caso da zebra. Talvez você não possa excluir *mula*; mas isso lhe impede de saber que *não-mula*, não que saiba *zeb*. Esses pontos podem ser reformulados em termos da abordagem das razões conclusivas. Para Dretske, a negação de uma proposição p é automaticamente uma alternativa relevante, uma vez que a condição **CRA** é automaticamente satisfeita; isto é, é vacuamente verdadeiro que:

Fosse p falsa, $não-p$ poderia ser o caso.

Portanto, *mula* é uma alternativa relevante a *não-mula*. Ademais, você não saberá *não-mula* uma vez que não puder excluir *mula*: você acredita que *não-mula* com base em seus perceptos de zebra na jaula, mas ainda os teria caso *mula* fosse o caso, contrário a **CRR**. Contudo, você sabe *zeb* a despeito de sua incapacidade de excluir *mula*, pois fosse *zeb* falsa, você não teria os perceptos de zebra na jaula.

De acordo com a segunda versão do argumento da análise do conhecimento, qualquer perspectiva das alternativas relevantes está em tensão com **K**. O quão persuasivo é esse argumento? Como reconheceu Dretske (2003), é de fato um ataque fraco a **K**, uma vez que algumas abordagens das alternativas relevantes são completamente consistentes com **K**. Como exemplo, temos apenas de adaptar a perspectiva da indicação segura tornando claro que ela é uma abordagem das alternativas relevantes (Luper 1984, 1987c, 2006).

A perspectiva da indicação segura pode ser adaptada em dois passos. Primeiro, dizemos que uma alternativa a p , A , é relevante se, e somente se, a seguinte condição é satisfeita:

SRA: Nas circunstâncias de S , A poderia ser o caso.

Assim, qualquer possibilidade que seja remota é automaticamente irrelevante, falhando **SRA**. Segundo, dizemos que *A* é excluída com base em *R* se, e somente se, a seguinte condição é satisfeita:

SIR: fosse *R* o caso, *A* não seria o caso.

Esse modo de entender as alternativas relevantes mantém **K**. O ponto central é que se *S* sabe que *p* com base em *R*, e é por isso capaz de excluir as alternativas relevantes a *p*, então *S* pode também excluir as alternativas relevantes a *q*, em que *q* é algo implicado por *p*. Se *R* não fosse o caso, as alternativas a *q* não seriam também.

Aparentemente, a abordagem das alternativas relevantes pode ser interpretada de modo que apoie **K**, tanto quanto de modo que não apoie. Assim, Dretske não está na melhor posição ao dizer que a perspectiva das alternativas relevantes leva “naturalmente” à falha do fechamento.

2.3 Fechamento e Confiabilismo

De acordo com uma versão do confiabilismo (defendida por Ramsey 1931 e Armstrong 1973, dentre outros), alguém sabe que *p* se e somente se adquire (ou sustenta) a crença de que *p* através de um método confiável. Está o confiabilista comprometido com **K**? A resposta depende precisamente de como a noção relevante do confiabilismo é entendida. Se entendermos a confiabilidade como os teóricos do rastreamento entendem, rejeitaremos o fechamento. Mas há outras versões do confiabilismo que sustentam **K**. Por exemplo, a abordagem da indicação segura é um tipo de confiabilismo. Poderíamos também dizer que uma crença verdadeira de que *p* é confiavelmente formada se, e somente se, for baseada num evento que *geralmente* ocorreria somente se *p* (ou uma crença do tipo *p*) fosse verdadeira. Nesse sentido, qualquer evento que indique confiavelmente que *p* é verdadeira também indicará confiavelmente que as conseqüências de *p* são verdadeiras.

3. O Argumento do Não-Fechamento dos Modos de Conhecimento

Dretske argumentou (2003, 2005) que deveríamos esperar que **K** falhe porque nenhum dos modos de obter, preservar e aumentar o conhecimento são individualmente fechados. Dretske apresenta seu argumento na forma de uma pergunta retórica: “de que modo

alguém poderia fechar algo quando todos os modos de obtê-lo, estendê-lo e preservá-lo estão em aberto?” (2003: 113-4)

3.1. Modos de Conhecimento e Não-Fechamento

Como exemplos de modos de obter, sustentar e aumentar o conhecimento, Dretske sugeriu a percepção, o testemunho, a demonstração, a memória, a indicação e a informação. Dizer que esses itens não são individualmente fechados é dizer que os seguintes princípios de fechamento para modos, com ou sem qualificações parentéticas, são falsos:

PC: Se *S percebe* que *p*, e (S acredita que *q* porque S sabe que) *p* implica *q*, então S percebe *q*.

TC: Se S *recebeu o testemunho* de que *p*, e (S acredita que *q* porque S sabe que) *p* implica *q*, então S recebeu o testemunho de que *q*.

OC: Se S *demonstrou* que *p*, e (S acredita que *q* porque S sabe que) *p* implica *q*, então S demonstrou que *q*.

RC: Se S *se lembra* que *p*, e (S acredita que *q* porque S sabe que) *p* implica *q*, então S se lembra de *q*.

IC: Se R *indica* que *p*, e (S acredita que *q* porque S sabe que) *p* implica *q*, então R indica que *q*.

NC: Se R *carrega a informação* de que *p*, e (S acredita que *q* porque S sabe que) *p* implica *q*, então R carrega a informação de que *q*.

E, de acordo com Dretske, cada um desses princípios é falso. Podemos perceber que temos mãos, por exemplo, sem perceber que há coisas físicas.

3.2. Respostas a Dretske

Houve várias réplicas ao argumento de Dretske contra o fechamento com base nos modos de conhecimento.

Primeiro, a falha de um ou mais princípios de fechamento para modos não implica que **K** falhe. O que importa é se os vários modos de conhecimento discutidos por Dretske nos deixam em posição de saber as consequências das coisas que sabemos. Em outras palavras, a questão é se o seguinte princípio é verdadeiro:

T: Se, ao saber que p via percepção, testemunho, demonstração, memória, ou algo que indique ou carregue a informação de que p , S acredita que q porque p implica q , então S sabe que q .

Segundo, os teóricos têm defendido alguns princípios de fechamento para modos, tais como **PC**, **IC** e **NC**. Dretske rejeita esses três princípios porque pensa que a percepção, a indicação e a informação são melhores analisados em termos de razões conclusivas, o que mina o fechamento. Mas os três princípios (ou algo muito próximos deles) podem ser defendidos se analisarmos a percepção, a indicação e a informação em termos de indicação segura. Considere **IC** e **NC**. Ambos são verdadeiros se analisarmos a indicação e a informação como se segue:

R indica p sse p seria verdadeiro se R fosse o caso.

R carrega a informação de que p sse p seria verdadeiro se R fosse o caso.

Uma versão de **PC** pode ser defendida se fizermos uso da noção de percepção do próprio Dretske (1969). Considere um cientista que estuda o comportamento de elétrons através da observação das bolhas que eles deixam para trás numa câmara de nuvens. Os elétrons em si são invisíveis, mas o cientista pode perceber *que* os elétrons (invisíveis) estão se movendo de certos modos por perceber que as bolhas (visíveis) deixadas para trás estão dispostas de maneiras específicas. O que percebemos diretamente nos coloca em posição de perceber várias coisas indiretamente. Suponha, pois, que quando percebemos que p direta ou indiretamente, e isso nos causa a crença de que q , quando p implica q , somos deixados numa posição de perceber q indiretamente. Assim, estamos corretos ao aceitar alguma versão de **PC**, como por exemplo:

SPC: Se S percebe que p , e isso causa em S a crença de que q , então S percebe que q .

4. O Argumento das Proposições Não (Facilmente) Conhecíveis

Outro argumento antifechamento é o de que há alguns tipos de proposições que não sabemos a menos que tenhamos capacidades extraordinárias, embora essas proposições sejam implicadas por afirmações mundanas cuja verdade sabemos. Uma vez que isso seria impossível caso **K** estivesse correto, **K** tem de ser falso. A mesma dificuldade é às vezes discutida sob o rótulo de *problema do conhecimento fácil*, uma vez que alguns teóricos (Cohen 2002) acreditam que certas coisas são difíceis de conhecer, no sentido de que não podem ser conhecidas por dedução a partir de conhecimento banal. O argumento tem

diferentes versões dependendo de que proposições dizemos serem difíceis de conhecer. De acordo com Dretske (e talvez Nozick), não podemos saber facilmente que *proposições restritivas* ou *proposições de grande porte* são verdadeiras. Essas proposições se assemelham às proposições que Moore (1959) considerou verdadeiras com certeza e que Wittgenstein (1969) declarou serem incognoscíveis (mas Wittgenstein as considerou incognoscíveis com base nas dúbias razões de que elas têm de ser verdadeiras caso tenhamos de evitar dúvidas). Outra possibilidade é que não podemos facilmente saber *proposições lotéricas*. Um caso especial do argumento das proposições incognoscíveis começa com a alegação de que não podemos saber a falsidade de hipóteses céticas. Consideraremos essa terceira perspectiva na próxima seção.

4.1. O Argumento das Proposições Restritivas

Dretske não delineou claramente a classe das proposições a que chamou “restritivas” (em 2003) ou “de grande porte” (em 2005). Alguns dos exemplos fornecidos por ele são “Há um passado”, “Há objetos físicos” e “Não estou sendo tapeado por uma ilusão engenhosa”. Ele parecia pensar que essas proposições têm uma propriedade a que podemos chamar “esquividade”, em que p é esquiva para mim se e somente se a falsidade de p não mudaria minhas experiências. Mas ser restritivo não coincide com ser esquivo. Se não houvesse objetos físicos, as minhas experiências seriam dramaticamente alteradas, uma vez que eu não existiria. Assim, algumas proposições restritivas não são esquivas. É difícil dizer, porém, se todas as afirmações esquivas são restritivas, por causa da maleabilidade do termo “restritivo”. *Não-mula* é esquiva, mas será restritiva?

Não podemos saber proposições restritivas? Se não, e se sabemos coisas que as implicam, Dretske pensou tivesse apoio adicional para a sua abordagem das razões conclusivas, supondo, como ele fez, que a sua abordagem exclui o conhecimento de proposições restritivas (embora permita o conhecimento de coisas que as implicam). Contudo, essa suposição é falsa (Hawthorne 2005, Luper 2006). Temos razão conclusiva para acreditar em algumas proposições restritivas, tal como a de que há objetos físicos. Contudo, Dretske poderia abandonar a noção de proposição restritiva em favor da noção de proposição esquiva, e citar, em favor de sua abordagem das razões conclusivas e contra **K**, os fatos de que não sabemos afirmações esquivas mas que podemos saber coisas que as impliquem.

A fim de excluir o conhecimento de proposições restritivas/esquivas, Dretske ofereceu dois tipos de argumento, aos quais podemos chamar o *argumento da percepção* e o *argumento da pseudocircularidade*.

O argumento da percepção começa com as afirmações de que (a) não percebemos que afirmações restritivas/esquivas são o caso, e (b) que não sabemos, via percepção, que afirmações restritivas/esquivas são o caso. Uma vez que é difícil ver como de que modo mais poderíamos saber proposições restritivas/esquivas, (a) e (b) são boas bases para se concluir que simplesmente não sabemos que elas são o caso.

Sem dúvida (a) e (b) têm uma plausibilidade considerável. Não obstante, são controversas. Para explicar a verdade de (a) e (b), Dretske contou com sua análise da percepção baseada nas razões conclusivas. Os seus críticos podem citar a abordagem da indicação segura da percepção como base para a rejeição de (a) e (b). Luper (2006), por exemplo, argumentou contra ambas, principalmente com base na razão de que podemos indiretamente perceber e saber algumas afirmações esquivas (tal como *não-mula*) por perceber diretamente afirmações (como *zeb*) que as implicam.

Dretske sugeriu outra razão par excluir o conhecimento de afirmações restritivas/esquivas. Ele pensa que podemos saber fatos banais (por ex., tomamos café da manhã) sem saber as afirmações restritivas/esquivas implicadas por eles (por ex., o passado é real) *na medida em que* tais afirmações restritivas/esquivas são *verdadeiras*, mas não podemos inverter as coisas e empregar as primeiras como base para saber as últimas. Suponha que consideremos saber alguma afirmação, *q*, inferindo-a de outra proposição, *p*, que sabemos, mas que o nosso conhecimento de *p* depende em primeiro lugar da verdade de *q*. Chamemos a isso *raciocínio pseudocircular*. De acordo com Dretske, o raciocínio pseudocircular é inaceitável, e, contudo, é precisamente nele que nos apoiamos ao tentar saber afirmações restritivas/esquivas, tal como a negação das hipóteses céticas, deduzindo-as de alegações comuns de conhecimento que as implicam: não saberemos essas últimas, para início de conversa, a menos que as primeiras sejam verdadeiras. O problema que Dretske levantou aqui foi apresentado anteriormente pelos críticos das abordagens confiabilistas mais amplas do conhecimento, como Richard Fumerton (1995, 178). Jonathan Vogel (2000) a discute sobe o rótulo de *facilitação [bootstrapping]*, o procedimento empregado quando, *e.g.*, alguém que não tem evidência inicial sobre a confiabilidade de um medidor de gasolina, vem a acreditar que *p* em várias ocasiões diferentes porque o medidor indica que *p*, e através disso sabe que *p*, de acordo com as abordagens confiabilistas do conhecimento, e então infere indutivamente que o

medidor é confiável. Através da facilitação podemos passar – ilegitimamente, de acordo com Vogel – de crenças formadas por um processo confiável ao conhecimento de que aquelas crenças foram obtidas por um processo confiável. Alguém pode saber que p usando um medidor somente se o medidor for confiável; por conseguinte, concluir que ele é confiável com base somente em seus registros envolve raciocínio pseudocircular.

Há muito se tem objetado contra alegações de conhecimento cuja verdade depende de um fato que não tenha sido estabelecido, especialmente se esse fato é meramente tomado por garantido. É também comum rejeitar qualquer alegação de conhecimento cujo *pedigree* cheire a circularidade. Ambas as preocupações surgem quando alegamos saber que uma proposição, q , é verdadeira com base nela ser implicada por uma segunda proposição, p , muito embora a verdade de q tenha sido tomada por garantida para se saber que p é verdadeira. Muitos teóricos rejeitarão o raciocínio pseudocircular precisamente por essa razão tradicional. Dretske não partilha da primeira preocupação, mas levantou a segunda, a do raciocínio pseudocircular. Há, contudo, um crescente número de trabalhos que rompe com a tradição e defende algumas formas de circularidade epistêmica (esse trabalho é fortemente criticado, por sua vez, na medida em que está aberto a versões das objeções tradicionais). Max Black (1949) e Nelson Goodman (1955) são exemplos iniciais; outros incluem Van Cleve (1979 e 2003); Luper (2004); Papineau (1992) e Alston (1993). O próprio Dretske rompe com a tradição ao escrever sob a flâmula do “externismo”. Ele explicitamente disse que a maior parte, se não todas, as nossas alegações mundanas de conhecimento dependem de fatos que não estabelecemos. Na verdade, ele citou isso como uma virtude da sua teoria das razões conclusivas. Contudo, nada na natureza da abordagem das razões conclusivas exclui o nosso conhecimento das proposições restritivas usar o raciocínio pseudocircular, o que deixa suas recomendações misteriosas. Um conjunto de experiências de potes pode constituir uma razão conclusiva para se acreditar em *pote*, um pote de biscoitos está em minha frente. Se eu então acredito que *objetos*, há objetos físicos, porque é implicada por *pote*, tenho uma razão conclusiva para acreditar em *objetos*, uma proposição restritiva. (Se *objetos* fosse falsa, *pote* também seria, e eu não teria as experiências de pote).

Dretske poderia ter lançado mão da perspectiva que a abordagem das razões conclusivas exclui o conhecimento de afirmações esquivas, como opostas às restritivas, através do raciocínio pseudocircular, pois carecemos de razões conclusivas para afirmações esquivas não importa que tipo de raciocínio empreguemos. Mas isso não coloca a abordagem de Dretske em perigo no que diz respeito ao raciocínio

pseudocircular. E mesmo essa posição mais restrita pode ser desafiada (adaptando-se um ataque contra Nozick em Shatz 1987). Poderíamos insistir que a própria p é uma razão conclusiva para se acreditar que q quando sabemos que p e que p implica q . Afinal, supondo que p implique q , se q fosse falsa também o seria p . De acordo com essa estratégia, temos um argumento adicional a favor de **K**: se S sabe que p (com base em alguma razão conclusiva R), e S acredita que q porque S sabe que p implica q , S tem uma razão conclusiva para acreditar que q , a saber, p (ao invés de R), e, por conseguinte, S sabe que q .

Outra dúvida sobre conhecer afirmações esquivas dedutivamente via afirmações mundanas é que essa manobra é ampliativa de maneira imprópria. Cohen diz que saber que a mesa é vermelha não nos coloca em posição de saber “Não sou um cérebro numa cuba sendo enganado para acreditar que a mesa é vermelha” nem “não é o caso que a mesa seja branca iluminada por luzes vermelhas” (2002: 313). Na transição da primeira à última, o nosso conhecimento parece ter sido ampliado de maneira imprópria. Essa preocupação pode ser devido, pelo menos, em grande parte à falta de precisão na aplicação do acarretamento ou implicação dedutiva (Klein 2004). Seja *vermelho* a proposição de que a mesa é vermelha, *branco* a proposição de que a mesa é branca, e *luz* a proposição de que a mesa está sendo iluminada por uma luz vermelha. *Vermelho* nada implica sobre as condições sob as quais a mesa é iluminada. Em particular, não implica a conjunção *luz & não-vermelho*. O máximo que podemos inferir é que a conjunção *branco & luz* é falsa, e isso não nos dá qualquer informação sobre as condições de iluminação da mesa. Poder-se-ia facilmente inferir a falsidade da conjunção *branco & não-luz*. Nenhuma ampliação da proposição conhecida original, *vermelho*, veio à tona.

4.2. O Argumento das Proposições Lotéricas

Parece claro que não sei que *não-ganho*, não ganharei a loteria estadual esta noite, muito embora as chances de eu acertar o resultado sejam ridiculamente pequenas. Mas suponha que desejo profundamente possuir uma casa de campo de 10 milhões de dólares na Riviera Francesa. Parece plausível dizer que sei que *não-compro*, não comprarei essa casa de campo amanhã, uma vez que careço de recursos, e sei a condicional se *ganho* então *compro*, *i.e.*, amanhã comprarei a casa de campo se eu ganhar na loteria estadual esta noite. Da condicional e *não-compro* segue-se que *não-ganho*, e, assim, dado o fechamento, saber a condicional e *não-compro* me deixa em posição de

saber *não-ganho*. Como esse raciocínio mostra, a incognoscibilidade de afirmações como *não-ganho* mais a cognoscibilidade de afirmações como *não-compro* nos deixa em posição de lançar outro ataque ao fechamento.

Seja uma *proposição lotérica* uma proposição, assim como *não-ganho*, que pode (pelo menos normalmente) ser apoiada em bases cuja probabilidade é bem alta mas menor que 1. Vogel (1990, 2004) e Hawthorne (2004, 2005) notaram que um grande número de proposições que não envolvem efetivamente loterias se assemelham a proposições lotéricas por possuírem uma probabilidade próxima mas menor que 1. Tais proposições poderiam ser descritas como *loteriescas*. Os eventos mencionados numa afirmação podem ser subsumidos sob indefinidamente muitas classes de referência, e não há uma maneira precisa de se escolher qual dentre elas determina a probabilidade dos eventos subsumidos. Ao selecionar cuidadosamente alguma dessas classes podemos geralmente encontrar modos de sugerir que a probabilidade de uma afirmação é menor do que 1. Considere, por exemplo, *não-roubado*, a proposição de que o carro que você há pouco estacionou de frente à casa não foi roubado: selecionando-se a classe *carros vermelhos roubados de frente à sua casa na última hora* podemos representar a probabilidade estatística de *não-roubado* como 1. Mas selecionando *carros roubados nos EUA*, podemos representar a probabilidade como significativamente menor que 1. Se, como as proposições lotéricas, as proposições loteriescas não são facilmente conhecidas, elas aumentam a pressão contra o princípio de fechamento, uma vez que são implicadas por uma ampla gama de proposições mundanas que se tornam incognoscíveis dado o fechamento.

O quão ameaçadoras são as proposições lotéricas e loteriescas a **K** (e **GK**)? A questão é um tanto controversa. Há, porém, muito a ser dito sobre tratar as proposições lotéricas, por um lado, e as proposições loteriescas, de outro.

Quanto às proposições lotéricas: vários teóricos sugerem que, de fato, não sabemos que são verdadeiras porque sabê-las requer acreditar nelas através de algo que *estabelece* a sua verdade, e nós (normalmente) não podemos estabelecer a verdade de proposições lotéricas. Há vários modos de entender o que se quer dizer por “estabelecer” a verdade de uma afirmação. Dretske, como vimos, pensa que o conhecimento implica ter uma razão conclusiva para pensar como pensamos. David Armstrong (1973, 187) disse que o conhecimento implica ter um estado de crença que “assegura” a verdade. Os teóricos da indicação segura sugerem que sabemos coisas quando acreditamos nelas por conta de algo que seguramente indica a sua verdade. E Harman e Sherman (2004, 492)

dizem que o conhecimento requer acreditar em alguma coisa por conta de algo “que determina a verdade dessa crença”. De acordo com essas quatro perspectivas, não sabemos que uma afirmação é verdadeira quando as nossas únicas bases para crer é que ela é altamente provável. Contudo, a incognoscibilidade das proposições lotéricas não é uma ameaça substancial ao fechamento, uma vez que não é óbvio que haja proposições que sejam tanto conhecidas como verdadeiras quanto que impliquem proposições lotéricas. Considere, por exemplo, a discutida anteriormente: a condicional se *ganhou* então *comprou* mais *não-comprou*. Se sei essas duas, então, por **GK**, sei que *não-ganhou*, uma proposição lotérica. Mas é bastante plausível negar que as sei. Afinal, eu poderia ter ganhado na loteria.

Considere agora as proposições loteriescas. Não podemos defender o fechamento negando que sabemos alguma proposição mundana que implica uma proposição loteriesca, uma vez que é claro que sabemos muitas coisas que são verdadeiras que implicam proposições loteriescas. Para defender o fechamento temos, ao invés, de dizer que as proposições loteriescas são conhecíveis. Elas diferem das proposições lotéricas genuínas por poderem ser apoiadas em bases que estabelecem a sua verdade. Se baseio a minha crença de que *não-roubado* apenas em estatísticas criminais, não saberei se ela é verdadeira. Mas posso, ao invés, baseá-la em observações, tais como a de ter estacionado em minha garagem, e assim por diante, que, sob certas circunstâncias, estabelece que *não-roubado* é o caso.

5. O Argumento do Ceticismo

De acordo com Dretske e Nozick, podemos dar conta do apelo do ceticismo e explicar onde ele erra se aceitarmos as suas perspectivas do conhecimento e rejeitar **K**. Rejeitar o fechamento do conhecimento é, portanto, a chave para resolver o ceticismo. Dada a importância do *insight* no problema do ceticismo, eles pareciam ter uma boa razão para negar o fechamento. Consideremos o caso que eles apresentam e alguns problemas com sua aceitabilidade.

5.1. O Ceticismo e o Anticeticismo

Dretske e Nozick se focaram numa forma de ceticismo que combina **K** com a suposição de que não sabemos que as hipóteses céticas são falsas. Por exemplo, não sei

que *não-biv*: não sou um cérebro numa cuba num planeta distante da terra sendo enganado por cientistas alienígenas. Dada a força dessas suposições, os céticos argumentam que não sabemos todo o tipo de afirmações do senso comum que implicam a falsidade das hipóteses céticas. Por exemplo, uma vez que *não-biv* é implicada por *h*, estou em Santo Antônio, os céticos podem argumentar como se segue:

- (1) **K** é verdadeiro; *i.e.*, se, ao saber que *p*, S acredita que *q* porque S sabe que *p* implica *q*, então S sabe que *q*.
- (2) *h* implica *não-biv*.
- (3) Assim, se sei que *h* e acredito que *não-biv* porque sei que *h* é implicada por *h*, então sei que *não-biv*.
- (4) Mas não sei que *não-biv*.
- (5) Portanto, não sei que *h*.

Dretske e Nozick estavam cientes de que esse argumento pode ser revertido:

- (1) **K** é verdadeiro; *i.e.*, se, ao saber que *p*, S acredita que *q* porque S sabe que *p* implica *q*, então S sabe que *q*.
- (2) *h* implica *não-biv*.
- (3) Assim, se sei que *h* e acredito que *não-biv* porque sei que *h* é implicada por *h*, então sei que *não-biv*.
- (4*) Sei que *h*.
- (5*) Portanto, sei que *não-biv*.

Virar o jogo contra o cético desse modo foi o que fez mais ou menos a estratégia anticética de Moore (1959). (Tendenciosamente, alguns autores chamam agora tal estratégia de *dogmatismo*). Contudo, ao invés de **K**, Moore pressupôs a verdade de um princípio mais forte:

PK: Se, ao saber que *p*, S acredita que *q* porque sabe que *q* é implicada por S saber que *p*, então S sabe que *q*.

Ao contrário de **K**, **PK** subscreve o famoso argumento de Moore: Moore sabe que ele está de pé; ele saber que está de pé implica que ele não está sonhando; portanto, ele sabe (ou pelo menos está em posição de saber) que não está sonhando.

5.2. Rastreamento e Ceticismo

De acordo com Dretske e Nozick, o ceticismo é atraente porque os céticos estão parcialmente corretos. Eles estão corretos quando dizem que não sabemos que as

hipóteses céticas não são o caso. Pois não rastreio *não-biv*: se *biv* fosse verdadeira, eu ainda teria as experiências que me levam a acreditar que *biv* é falsa. Algo similar pode ser dito sobre o anticeticismo: os anticéticos estão corretos quando dizem que sabemos todo o tipo de afirmações de senso comum que implicam a falsidade de hipóteses céticas. Tendo ido longe demais, porém, os céticos recorrem a **K** e argumentam que, uma vez que eu saberia que *não-biv* caso soubesse *h*, então não sei *h* no fim das contas; ao passo que os anticéticos *à la* Moore recorrem a **K** a fim de concluir que sei que *não-biv*. Mas é precisamente aqui que os céticos e os anticéticos estão igualmente errados, pois **K** é falso. Considere a posição do cético. Tendo aceitado a perspectiva rastreadora – como fazem ao negar que sabemos que as hipóteses céticas são falsas – os céticos não podem apelar para o princípio de fechamento, que é falso de acordo com a teoria rastreadora. Rastreamos (e, portanto, sabemos) a verdade de alegações comuns de conhecimento, embora não rastreamos (ou sabemos) a verdade das coisas que se seguem delas, tal como a de que hipóteses céticas incompatíveis são falsas.

Um resultado desse caso é que ele não consegue lidar com todos os tipos de ceticismo. Há duas principais formas de ceticismo (e várias subcategorias): o ceticismo do regresso (ou pirrônico), e o ceticismo da indiscernibilidade (cartesiano). Na melhor das hipóteses, Dretske e Nozick forneceram uma maneira de lidar com o último.

Outra preocupação com a resposta de Dretske e Nozick ao ceticismo cartesiano é que ela nos força a abandonar **K** (tanto quando **GK**, e o fechamento através da instanciação e da simplificação). Dado o apelo intuitivo desses princípios, alguns teóricos têm procurado por modos alternativos de explicar o ceticismo, oferecendo-os então como superior com base em não violarem **K**. Consideraremos duas possibilidades, uma oferecida pelos defensores da teoria da indicação segura e outra pelos contextualistas.

5.3. Indicação Segura e Ceticismo

Os defensores da teoria da indicação segura aceitam o ponto central da explicação que o teórico do rastreamento dá para o apelo do ceticismo, mas mantém o princípio do fechamento. Uma razão pela qual o ceticismo nos tenta é que tendemos a confundir **CR** com **SI** (Sosa 1999; Luper 1984, 1987c, 2003a). Afinal, **CR** – se *p* fosse falsa, **R** não seria o caso – se assemelha intimamente a **SI** – **R** seria o caso somente se *p* fosse verdadeira. Quando colocamos as duas juntas, às vezes aplicamos **CR** e concluímos

que não sabemos que os cenários céticos não são o caso. Então, voltamos à abordagem da indicação segura, e concordamos com os céticos quando apelam ao princípio de acarretamento, que é mantido pela abordagem da indicação segura, e concluímos que as alegações comuns de conhecimento são falsas. Porém, como Moore afirmou, os céticos estão errados quando dizem que não sabemos que as hipóteses céticas são falsas. Grosso modo, sabemos que as possibilidades céticas não são o caso, uma vez que (dadas as nossas circunstâncias) são remotas.

O ceticismo poderia também resultar da suposição de que, se um método de formação de crença *M* estivesse, em alguma situação, a produzir uma crença sem nos permitir saber a verdade dessa crença, então não pode gerar sequer conhecimento *bona fide* (desse tipo de crença), não importa em que circunstâncias ele é usado. (*M* tem de ser reforçado de algum modo, com um método suplementar, ou com evidências sobre as circunstâncias disponíveis, caso se granjeie conhecimento). Essa suposição poderia repousar na ideia de que qualquer crença que *M* produza seja, na melhor das hipóteses, acidentalmente correta, caso em algumas circunstâncias *M* produza uma crença falsa ou acidentalmente correta (Luper 1987c). De acordo com essa suposição, podemos excluir um método de formação de crença *M* como uma fonte de conhecimento apenas por esboçar circunstâncias nas quais *M* produz uma crença que é falsa ou acidentalmente correta. Os cenários céticos tradicionais são suficientes; e também situações gettierescas. Os teóricos externistas rejeitam essa suposição dizendo que *M* pode gerar conhecimento quando usado em circunstâncias sob as quais a crença produzida não é acidentalmente correta. Em circunstâncias altamente gettierizadas, *M* tem de nos deixar numa posição epistêmica especialmente forte caso gere conhecimento; em circunstâncias comuns, métodos menos exatos podem produzir conhecimento. Os padrões que um método tem de cumprir para produzir conhecimento dependem do contexto no qual é usado. Essa perspectiva, segundo a qual as exigências para um sujeito ou agente *S* saiba que *p* variam com o contexto de *S* (*e.g.*, o quão exato o método de formação de crença de *S* tem de ser para produzir conhecimento depende das circunstâncias de *S*), poderia ser chamada de *contextualismo centrado no agente* (ou *sujeito*). Tanto os teóricos do rastreamento quanto os da indicação segura defendem o contextualismo centrado no agente.

5.4. Contextualismo e Ceticismo

Os teóricos que escrevem sob o rótulo “contextualismo”, como David Lewis (1979, 1996), Stewart Cohen (1988, 1999) e Keith DeRose (1995) oferecem uma maneira relacionada de explicar o ceticismo sem negar o fechamento. Por clareza poderíamos chamá-los de contextualistas centrados no *falante* (ou *atribuidor*), uma vez que contrastam sua posição com o contextualismo centrado no agente. De acordo com os contextualistas (centrados no falante), se é correto para um *juiz* atribuir conhecimento a alguém dependerá do contexto desse *juiz*, e os padrões para o conhecimento diferem de contexto para contexto. Quando o homem nas ruas julga o conhecimento, os padrões aplicáveis são relativamente modestos. Mas um epistemólogo leva a sério todo o tipo de possibilidades que são ignoradas pelas pessoas comuns, e, por isso, têm de aplicar padrões mais severos a fim de alcançar as avaliações corretas. O que passa por conhecimento em contextos comuns não se qualifica como conhecimento em contextos em que critérios elevados se aplicam. O ceticismo é explicado pelo fato de que a variação contextual dos padrões epistêmicos é facilmente negligenciada. Os céticos notam que no contexto epistêmico é inapropriado conceder conhecimento a alguém. Porém, os céticos supõem – falsamente – que aquilo que vale no contexto epistêmico vale em todos os contextos. Eles supõem que uma vez que aqueles que levam o ceticismo a sério têm de negar conhecimento a alguém, então deveriam negar conhecimento, a despeito do contexto, a todos. Porém, as pessoas em contextos comuns estão perfeitamente corretas em afirmar que sabem todo o tipo de coisas.

Ademais, o princípio de fechamento está correto, dizem os contextualistas, de modo que tem de ser entendido como operando dentro de determinados contextos, não através de contextos. Isto é, na medida em que permanecemos dentro de um determinado contexto, sabemos as coisas que deduzimos daquilo que já sabemos. Mas se estou num contexto comum, e sei que estou em Santo Antônio, não posso vir a saber, via dedução, que não sou um cérebro numa cuba num planeta distante, já que quando levo a sério a hipótese cética, transformo meu contexto num contexto no qual padrões epistêmicos elevados se aplicam. Quando levo a sério a possibilidade da cuba, tenho de lidar com os padrões exigentes que excluem o meu conhecimento de que não sou um cérebro numa cuba. Do mesmo modo, esses padrões impedem que eu saiba que estou em Santo Antônio. Pensar a sério sobre o conhecimento mina o nosso conhecimento.

6. Fechamento e Crença Racional

Dizer que a crença justificada é fechada sob implicação é dizer que algo como um dos seguintes princípios é correto (ou que ambos são):

J: Se, ao acreditar justificadamente que p , S acredita que q porque S sabe que p implica q , então S acredita justificadamente que q .

GJ: Se, ao acreditar justificadamente em várias proposições, S acredita que p porque S sabe que elas implicam q , então S acredita justificadamente que p .

Contudo, **GJ** gera paradoxos (Kyburg 1961). Para ver por que, note que se as chances de ganhar na loteria são suficientemente remotas, estou justificado em acreditar que o meu bilhete, o bilhete 1, não é o premiado. Estou também justificado em acreditar que o bilhete 2 não é o premiado, e que o 3 não é o premiado, e assim por diante. Contudo, não estou justificado em acreditar na conjunção dessas proposições. Se estivesse, eu acreditaria justificadamente que nenhum bilhete é o premiado. Se uma proposição estiver justificada quando for bastante provável, o exemplo da loteria mina **GJ**. Não importa quão alta seja a probabilidade suficiente para a justificação, a menos que a probabilidade seja 1, em algumas loterias estaremos justificados em acreditar, para qualquer bilhete arbitrário, que ele não é o bilhete premiado, e, por conseguinte, por **GJ**, estaremos justificados em acreditar que todos os bilhetes não são o premiado.

Ainda que rejeitemos **GJ** não se segue que temos de rejeitar **GK**, que diz respeito ao fechamento do *conhecimento*. Considere o exemplo da loteria novamente. O quão justificados estamos em acreditar que o bilhete 1 não é o premiado dependerá do quão provável será ele não ser premiado. Ora, a probabilidade de que o bilhete 2 não seja o premiado é igual à probabilidade de que o bilhete 1 não é o premiado. O mesmo vale para qualquer outro bilhete. Contudo, considere a conjunção, *O bilhete 1 não é o premiado & o bilhete 2 não é o premiado*. A probabilidade dessa proposição conjuntiva é menor do que a probabilidade de suas conjuntas separadamente. Suponha que continuemos a adicionar conjuntas. Por exemplo, a próxima será: *O bilhete 1 não é o premiado & o bilhete 2 não é o premiado & o bilhete 3 não é o premiado*. A cada vez que uma nova conjunta é adicionada, a probabilidade da proposição resultante diminui ainda mais. Isso ilustra o fato de que podemos começar com uma coleção de proposições, cada uma delas excedendo o limiar da justificação (seja lá o que for que seja necessário para que uma crença conte como “justificada” de acordo com **GJ**) e, ao conjuntá-las, podemos terminar com uma proposição abaixo do limiar de justificação. Podemos “acreditar justificadamente” em cada conjunta, mas não na conjunção, e, portanto, **GJ** falha. Contudo, não precisamos rejeitar **GK** por essa razão. Ainda que concedamos que

*acreditamos justificadamente que O bilhete 1 não é o premiado é verdadeira, poderíamos negar que sabemos que essa proposição seja verdadeira. Poderíamos assumir a posição de que se acreditamos em alguma proposição p com base em sua probabilidade, nada menos do que uma probabilidade 1 será suficiente para nos permitir saber que é verdadeira. Nesse caso **GK** não sucumbirá à nossa objeção a **GJ**, pois se a probabilidade de duas ou mais proposições é 1, então a probabilidade de sua conjunção também é 1.*

Podemos rejeitar **GJ**. Deveríamos também rejeitar **J**? O status desse princípio é muito mais controverso. Alguns teóricos argumentam contra ele usando contraexemplos como o caso da zebra de Dretske: porque a zebra está em condições de visão satisfatórias, você parece estar plenamente justificado em acreditar que *zeb*, mas não é tão claro que você esteja justificado em acreditar que *não-mula*, ainda que deduza essa crença de *zeb*. Alguém que rejeite **K** com base em **K** sancionar o conhecimento de proposições restritivas ou de grande porte (discutidas anteriormente) provavelmente rejeitará **J** por razões similares: acreditar justificadamente que temos mãos, poderia parecer, não nos coloca em posição de acreditar justificadamente que há objetos físicos ainda que vejamos que a primeira implica a última.

Uma resposta é que casos como o de Dretske não contam contra **J**, mas antes contra o seguinte princípio (de transmissibilidade da evidência):

E: Se e é evidência para p , e p implica q , então e é evidência para q .

Ainda que rejeitemos esse princípio, não se segue que a justificação não seja fechada sob a implicação, como Peter Klein (1981) apontou. Defensavelmente, tudo o que é necessário para o fechamento da justificação é que quando, dada toda a nossa evidência e relevante, estamos justificados em acreditar que p , também *temos* justificação suficiente para acreditar em cada uma das conseqüências de p . A nossa justificação para as conseqüências de p não precisa ser e . Ao invés, poderia ser a própria p , que é, afinal, uma crença justificada. E uma vez que p implica suas conseqüências, é suficiente para justificá-las. Além do mais, qualquer boa evidência que temos contra uma conseqüência de p conta contra a própria p , nos impossibilitando de estar justificado em acreditar que p , de modo que se estamos justificados em acreditar que p , levando em conta toda nossa evidência, pró e contra, não teremos evidências fortes contra as proposições implicadas por p . (Uma manobra similar poderia ser defendida contra os teóricos do rastreamento quando eles negam o fechamento do conhecimento: se rastreamos p , e acreditamos que q por deduzi-la de p , então rastreamos q se tomamos p como nossa base para acreditar que q). Visto desse ângulo **J** parece plausível. (Há um bibliografia substancial sobre a

transmissibilidade de evidência e sua falha; veja, por exemplo, Crispin Wright (1985) e Martin Davies (1998).

Algumas observações finais podem ser feitas usando a distinção de Roderick Firth (1978) entre justificação proposicional e doxástica. Uma proposição p tem justificação proposicional para S se, e somente se, dada a base que S possui, p contaria como racional. Que p tenha justificação proposicional para S não requer que S efetivamente baseie a sua crença nessa base, ou mesmo que S acredite que p . Se a crença de S tem justificação doxástica depende das bases efetivas de S para acreditar que p : se, nessas bases, p contaria como racional, então p possui justificação doxástica. Considere os seguintes princípios:

JD: Se p está doxasticamente justificada para S, e p implica q , então q está doxasticamente justificado para S.

JP: Se p está proposicionalmente justificada para S, e p implica q , então q está proposicionalmente justificada para S.

JD claramente enfrenta duas objeções fatais. Primeiro, poderíamos não acreditar em algumas das coisas implicadas por nossas crenças. Segundo, podemos ter razões perfeitamente respeitáveis para acreditar que p , e, contudo, não vendo que p implica q , poderíamos não estar cientes de quaisquer bases para acreditar que q , ou pior, poderíamos acreditar que q por razões espúrias. Contudo, nenhuma dessas dificuldades ameaça **JP**. Primeiro, a justificação proposicional não implica crença. Segundo, S poderia estar proposicionalmente justificado com base em p deixe ou não de ver que p implica q , e ainda que S acredite que q por razões espúrias. Como apoio adicional para **JP**, poderíamos citar o fato de que, se p implica q , o que quer que conte contra q conta contra p .

Bibliografia

ALSTON, W. *The Reliability of Sense Perception*, Ithaca: Cornell University Press, 1993.

ARMSTRONG, D. *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

AUDI, R. "Deductive Closure, Defeasibility and Scepticism: A Reply to Feldman." *Philosophical Quarterly*, 45: 494–499, 1995.

BECKER, K. *Epistemology Modalized*, New York: Routledge, 2009.

- BLACK, M. “The Justification of Induction,” *Language and Philosophy*, Cornell University Press, 1949.
- BLACK, T. e MURPHY, P. “In Defense of Sensitivity”, *Synthese*, 154(1): 53-71, 2007.
- BOGDAN, R.J. “Cognition and Epistemic Closure,” *American Philosophical Quarterly*, 22: 55–63, 1985.
- BONJOUR, L. “Nozick, Externalism, and Skepticism,” in Luper 1987a, 297–313, 1987.
- BRUECKNER, A. “Losing Track of the Sceptic,” *Analysis*, 45: 103–104, 1985a.
- “Skepticism and Epistemic Closure,” *Philosophical Topics*, 13: 89–117, 1985b.
- “Transmission for Knowledge Not Established,” *Philosophical Quarterly*, 35: 193–196, 1985c.
- “Roush on Knowledge: Tracking Redux?, in Becker, K. and Black, T., eds, *The Sensitivity Principle in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- COHEN, S. “Knowledge, Context, and Social Standards,” *Synthese*, 73: 3–26, 1987.
- “How to be a Fallibilist,” *Philosophical Perspectives 2: Epistemology*, Atascadero, CA: Ridgeview, 91–123, 1988.
- “Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reasons,” *Philosophical Perspectives 13: Epistemology*, Atascadero, CA: Ridgeview, 57–89, 1999.
- “Basic Knowledge and the Problem of Easy Knowledge,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 65.2: 309–329, 2002.
- DAVIES, M. “Externalism, Architecturalism, and Epistemic Warrant,” in Crispin Wright, Barry Smith, and Cynthia Macdonald eds., *Knowing Our Own Minds*, Oxford: Oxford University Press, pp. 321-361, 1998.
- DEROSE, K. “Solving the Skeptical Problem,” *Philosophical Review*, 104: 1–52, 1995.
- DRETSKE, F. *Seeing and Knowing*, Chicago: University of Chicago Press, 1969.
- “Epistemic Operators,” *Journal of Philosophy*, 67: 1007–1023, 1970.
- “Conclusive Reasons,” *Australasian Journal of Philosophy*, 49: 1–22, 1971.
- “Contrastive Statements,” *Philosophical Review*, 81: 411–430, 1972.
- “Skepticism: What Perception Teaches,” in Luper 2003b, pp. 105–118, 2003.
- “Is Knowledge Closed Under Known Entailment?” in Steup 2005.
- FELDMAN, R. “In Defense of Closure,” *Philosophical Quarterly*, 45: 487–494, 1995.

FIRTH, R. "Are Epistemic Concepts Reducible to Ethical Concepts?" in Alvin Goldman and Jaegwon Kim, eds., *Values and Morals*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1978.

FUMERTON, R. *Metaepistemology, and Skepticism*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1995.

GOLDMAN, A. "Discrimination and Perceptual Knowledge," *Journal of Philosophy*, 73: 771–791, 1967.

— "What is Justified Belief?," in *Justification and Knowledge*, G.S. Pappas (ed.), Dordrecht: D. Reidel, 1979.

GOODMAN, N. *Fact, Fiction, and Forecast*. (4th ed.), Harvard University Press, 1983.

HALES, S. Epistemic Closure Principles, *Southern Journal of Philosophy*, 33: 185–201, 1995.

HARMAN, G. e SHERMAN, B. "Knowledge, Assumptions, Lotteries," *Philosophical Issues*, 14, 492–500, 2004.

HAWTHORNE, J. *Knowledge and Lotteries*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

— "The Case for Closure," in Steup 2005.

JAEGER, C. "Skepticism, Information, and Closure: Dretske's Theory of Knowledge," *Erkenntnis*, 61: 187–201, 2004.

KLEIN, P. *Certainty: A Refutation of Skepticism*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1981.

— "Skepticism and Closure: Why the Evil Genius Argument Fails," *Philosophical Topics*, 23: 213–236, 1995.

— "Closure Matters: Academic Skepticism and Easy Knowledge," *Philosophical Issues*, 14(1): 165–184, 2004.

KRIPKE, S. "Nozick on Knowledge," in *Philosophical Troubles* (Collected Papers, Volume 1), New York: Oxford University Press, 2011.

KYBURG, H. *Probability and the Logic of Rational Belief*, Dordrecht: Kluwer, 1961.

LEWIS, D. *Counterfactuals*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

— "Scorekeeping in a Language Game," *Journal of Philosophical Logic*, 8: 339–359, 1979.

— "Elusive Knowledge," *Australasian Journal of Philosophy*, 74: 549–567, 1996.

LUPER, S. "The Epistemic Predicament: Knowledge, Nozickian Tracking, and Skepticism," *Australasian Journal of Philosophy*, 62: 26–50, 1984.

- (ed.) *The Possibility of Knowledge: Nozick and His Critics*, Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1987a.
- (1987b) “The Possibility of Skepticism,” in Luper 1987a.
- “The Causal Indicator Analysis of Knowledge,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 47: 563–587, 1987c.
- (2003a) “Indiscernability Skepticism,” in S. Luper 2003b, pp. 183–202.
- (ed.) *The Sceptics*, Hampshire: Ashgate Publishing, Limited, 2003b.
- “Epistemic Relativism,” *Philosophical Issues*, 14, a supplement to *Noûs*, 271–295, 2004.
- “Dretske on Knowledge Closure,” *Australasian Journal of Philosophy*, 84(3): 379–394, 2006.
- “False Negatives,” in K. Becker and T. Black (eds.), *The Sensitivity Principle in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- MOORE, G. E. “Proof of an External World,” and “Certainty,” in *Philosophical Papers*, London: George Allen & Unwin, Ltd, 1959.
- MURPHY, P. “Closure Failures for Safety,” *Philosophia*, 33: 331–334, 2005.
- NOZICK, R. *Philosophical Explanations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- PAPINEAU, D. “Reliabilism, Induction, and Scepticism,” *The Philosophical Quarterly*, 42: 1–20, 1992.
- PRITCHARD, D. “Anti-Luck Epistemology,” *Synthese*, 158: 227–298, 2007.
- RAMSEY, F. P. *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, London: Routledge and Kegan Paul, 1931.
- ROUSH, S. *Tracking Truth: Knowledge, Evidence and Science*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- SEXTUS EMPIRICUS *Outlines of Pyrrhonism*, R.G. Bury (trad.), London: W. Heinemann, Loeb Classical Library, 1933.
- SHATZ, D. “Nozick's Conception of Skepticism,” in *The Possibility of Knowledge*, S. Luper (ed.), Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1987.
- SOSA, E. “How to Defeat Opposition to Moore,” *Philosophical Perspectives*, 13: 141–152, 1999.

— “Neither Contextualism Nor Skepticism,” in *The Sceptics*, S. Luper (ed.), Hampshire: Ashgate Publishing, Limited, pp. 165–182, 2003.

— *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge Volume I*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

— *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge Volume II*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

STALNAKER, R. “A Theory of Conditionals,” *American Philosophical Quarterly*, monograph no. 2: 98–112, 1968.

STEUP, M. e Sosa, E. (eds.) *Contemporary Debates in Epistemology*, Malden, MA: Blackwell, 2005.

STINE, G. C. “Dretske on Knowing the Logical Consequences,” *Journal of Philosophy*, 68: 296–299, 1971.

— “Skepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure,” *Philosophical Studies*, 29: 249–261, 1976.

VAN CLEVE J. “Foundationalism, Epistemic Principles, and the Cartesian Circle,” *Philosophical Review*, 88: 55–91, 1979.

— “Is Knowledge Easy—or Impossible? Externalism as the Only Alternative to Skepticism,” in S. Luper 2003b, pp. 45–60, 2003.

VOGEL, J. “Are There Counterexamples to the Closure Principle?” in *Doubting: Contemporary Perspectives on Skepticism*, M. Roth and G. Ross (eds.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.

— “Reliabilism Leveled,” *Journal of Philosophy*, 97: 602–623, 2000.

— “Speaking of Knowledge,” *Philosophical Issues*, 14: 501–509, 2004.

WILLIAMSON, T. *Knowledge and Its Limits*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

WITTGENSTEIN, L. *On Certainty*, G.E.M. Anscombe (trans.), New York: Harper and Row, Inc, 1969.

WRIGHT, C. “Facts and Certainty,” *Proceedings of the British Academy*, 71: 429–472, 1985.

outra **margem**
revista de filosofia