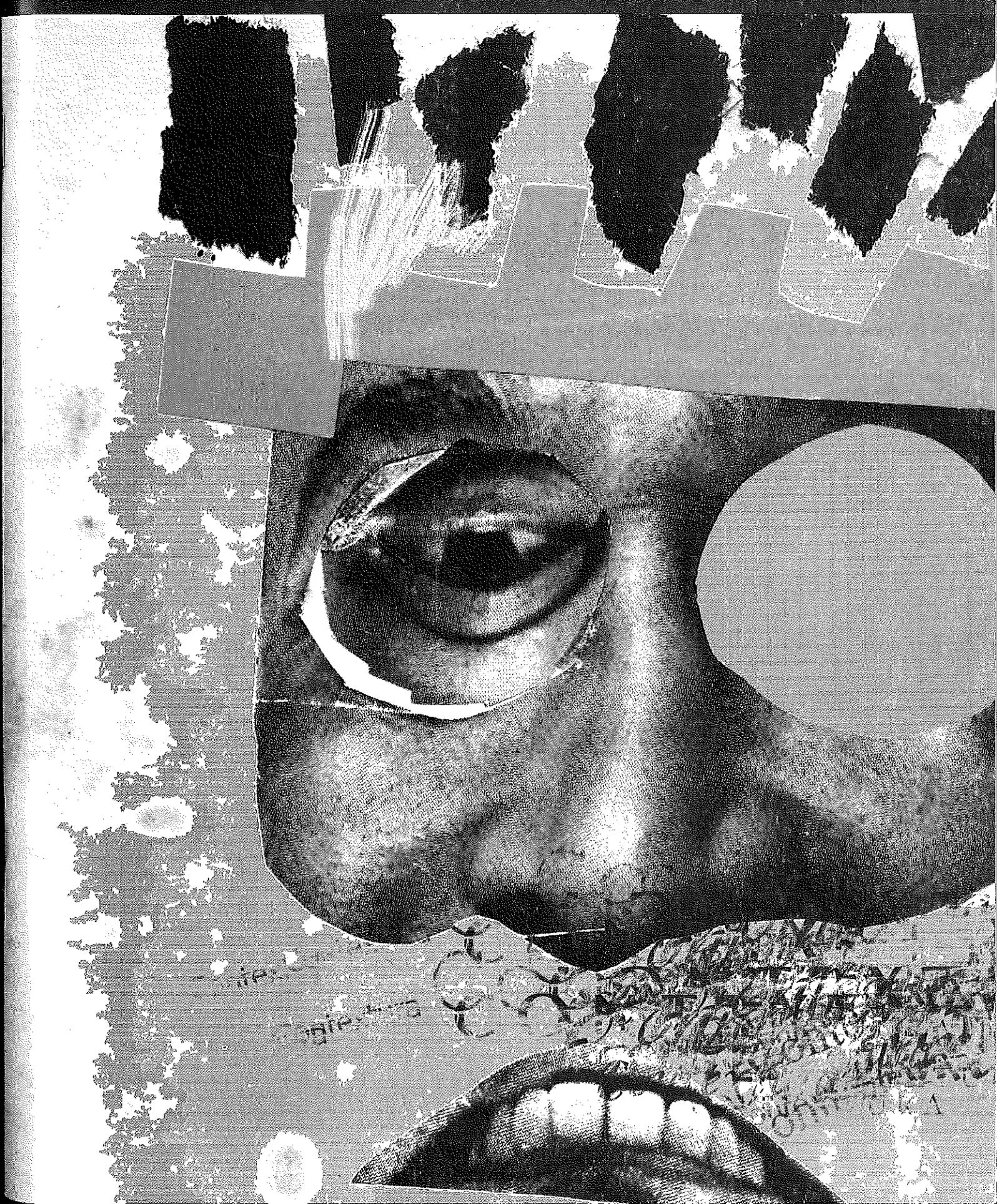


Contextura

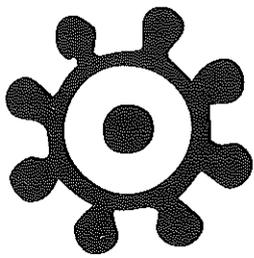
Nº 2 - 1º SEMESTRE 2007

ISSN 1807-6440

REVISTA DO CORPO DISCENTE
DE FILOSOFIA DA FAFICH - UFMG

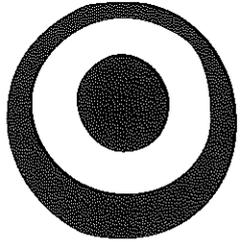


CONTEXTURA: 1. ENCADEAMENTO; MODO COMO ESTÃO LIGADAS ENTRE SI AS DIFERENTES PARTES DE UM TODO ORGANIZADO; CONEXÃO COMPLETA E ORGANIZADA; DIVERSIDADE DE IDÉIAS E EMOÇÕES QUE FORMAM UMA REDE COMPLEXA, UM CONTEXTO. 2. CONJUNTO, TODO, TOTALIDADE; AQUILO QUE CONSTITUI O TEXTO NO SEU TODO. 3. COM-TEXTURA; ATO OU EFEITO DE TECER, TECIDO, TRAMA. 4. TEXTO COM TEXTURA; CONTEXTURA.



cara a cara

entrevista com o prof. Carlos Antônio Leite Brandão
da Escola de Arquitetura UFMG _____ 06.



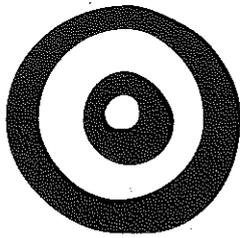
passos contados

Os dogmas de um pirrônico
Felipe Nogueira de Carvalho _____ 17.

*Nietzsche e o ceticismo: elementos céticos
no pensamento de Nietzsche*
William Mattioli _____ 25.

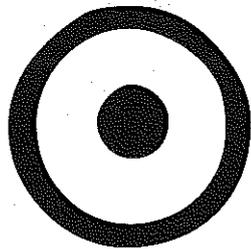
*Incomensurabilidade e o avanço técnico
teórico segundo Paul Feyerabend*
Luiz Henrique L. Abrahão _____ 34.

Regras e significado segundo Kripkenstein
Marcos de Almeida Matos _____ 41.



poética de luz e sombra

Nos pés de um trinca-ferro
Rodrigo Rodarte _____ 50.



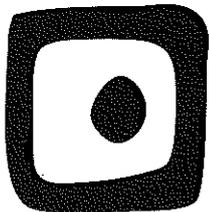
ensaios

Sobre o pradoxo-motor da dinâmica psíquica
Daniel Grandinetti Rodrigues de Souza _____ 56.

*O vivenciar poético. A fenomenologia
da imaginação na redescoberta das cidades*
Mariana Falcão Duarte _____ 67.

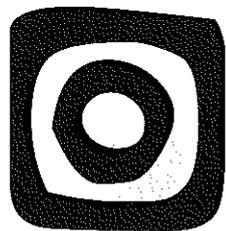
*Ensaio filosófico a respeito da parábola
do Grande Inquisidor de Dostoievski.
O Cristianismo é Humanismo?*
Luciano Gomes dos Santos _____ 72.

Tudo dominado
Miguel Duclós _____ 78.



traduzimos

Um ateu fiel
André Comte-Sponville
Tradução de Elisa Franca Ferreira _____ 80.



(o) grito

aforismos selecionados _____ 88.

Jorge Mautner, numa entrevista, disse sobre a falta de comunicação e relação entre as diversas áreas do saber e da cultura: o músico não conversa com o filósofo, o historiador não conversa com o artista plástico e assim por diante. Estamos tratando a cultura como um grande arquivo metálico onde nas gavetas estão separadas as pastas classificadas de acordo com suas respectivas e determinadas especificidades. Pensar o conhecimento sem comunicação e integração é fazer dele uma mera máquina de apreensão de conteúdos ou de execução de tarefas brutalizadas pela demanda capitalista. Estamos perdendo o sentido de comunidade, de conjunto, de organicidade. Precisaríamos inventar um novo tipo de comunidade, precisaríamos construir uma comunidade de "associações recíprocas", disse Mautner. A revista ConTextura - que pede desculpas às pessoas que ainda esperavam o lançamento do seu segundo número - pensada como um projeto de diálogo entre os saberes, está descobrindo e investindo nessa reflexão.

A idéia que motivou a publicação do primeiro número da ConTextura - apenas lembrando - foi, essencialmente, a subversão da forma de se fazer filosofia que é produzida na Academia. Assumimos, por assim dizer, o compromisso de permitir um canal a mais de divulgação e publicação de pensamentos que partem da academia e que pretendem ir além desta. Mas, além disso, principalmente, nossa intenção sempre foi construir uma revista interdisciplinar, que proporcionasse o encontro; mesmo que o seu resultado, a grosso modo, seja a multidisciplinaridade. Entendo que partindo dessa concepção ampla de conhecimento, a interdisciplinaridade, é possível intercruzar e transitar os conhecimentos entre si. O conhecimento é algo complexo, multifacetado, perspectivístico, que cada vez mais está exigindo uma leitura mais ampla quando trata dos problemas atuais.

Pensar o encontro entre os saberes levado à sua radicalidade, exige uma outra "atitude" - a transdisciplinar. O debate sobre esta questão está presente de forma curiosa e penetrante na entrevista com o professor Carlos Antônio Leite Brandão, da Escola de Arquitetura da UFMG. Atual diretor-presidente do Instituto de Estudos Avançados e Transdisciplinares (que ano passado estabeleceu como tema para os debates transversais a relação entre arte e ciência), Cacá vive e está empenhado nestas reflexões - sobre as possibilidades de se pensar os problemas de hoje que uma disciplina isoladamente não consegue responder por si só.

A revista Contextura ainda apresenta um caráter muito especializado e acadêmico, e pouco acessível a um número maior de pessoas dos diversos campos do saber. É um começo; mesmo com todas as dificuldades de se produzir e manter uma revista. Mas, penso que o que importa mais é a tentativa de se estabelecer vínculos, conversas, constituir um projeto em que estudantes de diversas áreas comuniquem, compartilhem o mesmo espaço. O encontro entre o ensaio fotográfico de um ex-aluno de Filosofia, a produção gráfica e artística de uma aluna de Comunicação, juntamente com uma aluna e um aluno da Escola de Belas Artes, e o ensaio sobre as cidades de uma aluna de Arquitetura, presentes neste número, refletem a dimensão do que pretendemos construir.

Boa leitura a todos | Davi Pantuzza.

* Observação sobre os textos e dados dos autores e editores desta edição de Contextura: os textos que o leitor encontrará nesta revista, assim como os dados dos respectivos autores e dos editores da revista, são referentes ao ano de 2005, ano em que esta foi programada para ser publicada.

cara a cara

ConTextura projeta-se em nosso caminhar... Não temos medo de errar, muito menos de nos criticar. Ao fim dessa entrevista vemos o quanto somos ignorantes e marinheiros de primeira viagem (segunda com sabor de primeira, pois falhas, erros e faltas nos perturbam). Vemos agora que poderíamos ter conversado mais, problematizado mais as grandes questões levantadas pelo professor Carlos Antônio Brandão. Mas, como ele mesmo diz, o transdisciplinar convive com o novo, a errância, o erro. Queríamos discutir, nessa entrevista, questões que abrissem nossos horizontes, que re-fundassem nosso saber. Por isso buscávamos o inter ou o transdisciplinar. Foi Davi que nos trouxe o Suplemento Literário de janeiro de 2006 com o artigo do professor Cacá, *Arquitetura e Filosofia, Eupalinos contra Sócrates*. Caiu como luva! Arquitetura e filosofia, arte e política, epistemologia e técnica, queríamos discutir sem medo de não sabermos. Queríamos aprender e esperamos que os leitores de ConTextura se apaixonem por essa discussão como nós nos apaixonamos. No horário do almoço, entre a fome e o labor acadêmico, Cacá nos recebeu em sua sala. Conversamos pouco, porém muito, ou o suficiente para nos dar mais fome. Conhecendo sua trajetória, queríamos entender como ele chegou à arte de filosofar na arquitetura. Gostaríamos que nossos leitores nos desculpassem as falhas devorando essa entre vista sem moderação.

Davi: Gostaríamos de agradecer sua presença e, primeiramente, gostaríamos que você falasse um pouco de sua história, acadêmica e não-acadêmica, de sua trajetória até chegar à Arquitetura e à Filosofia.

O que te fez ir e transitar até essas áreas?

Cacá: Eu agradeço a honra de realizar essa entrevista e gostaria de parabenizá-los pela iniciativa, porque sei o quanto é trabalhoso fazer uma revista como essa e agradeço pela oportunidade de contribuir. Minha história acadêmica é um pouco errática. Vim do interior, de João Nepomuceno, estudei em Juiz de Fora e vim para Belo Horizonte fazer ensino médio e vestibular. Primeiro fiz Engenharia Mecânica, cursei um ano e meio e larguei; passei em Engenharia Civil, mas não fui à aula; comecei Engenharia Eletrônica, fui um dia na aula, na PUC, e larguei; depois fiz vestibular para Arquitetura. A minha família, cansada de me ver largar tanto curso, aconselhou-me a sair um pouco da engenharia e me aproximar um pouco do campo da arte, visto que eu já tinha uma trajetória muito amorosa com a poesia. A arquitetura surgiu como algo a meio caminho entre as humanidades e a arte, as engenharias e a arte. Logo no início do curso, fiz um desenho e o professor disse que aquilo era um desenho de quem não ia concluir arquitetura; no sexto período, pensei se iria terminar o curso ou mudar: resolvi pegar a arquitetura para valer e me formei relativamente bem. Mas tinha uma certa preguiça de escritório, de contrato e já estava fazendo graduação em Filosofia, pois podia fazer dois cursos ao mesmo tempo. Depois de dois anos cursando a graduação de Filosofia, passei no concurso de mestrado e o iniciei, sem terminar a graduação de filosofia, uma vez que as disciplinas já tinham me bastado. Nessa experiência dos dois anos, a qual devo muito a professores que me deram um certo caminho, como Ricardo Fenati, Ivan Domingues, Newton Bignotto, e, especialmente, no campo da arte, a Sônia Viegas e Moacyr Laterza, encontrei, principalmente pela Sônia, pelo Moacyr

e Ricardo Fenati, uma certa conexão, uma abordagem da arquitetura. Eu que formei em arquitetura sem vontade de nunca mais trabalhar com ela, sob o viés da filosofia da ciência e da filosofia da arte, acabei descobrindo um novo olhar para ela, o qual a escola de arquitetura não havia me dado. Passei a considerar a arquitetura como uma maneira de expressar o mundo, de habitar o mundo, como dizia Heidegger; ou seja, passei a considerá-la como um habitat e não como um mero construir. Nessa perspectiva, fiz o concurso para professor na arquitetura em 81, quando tinha acabado de formar e, em 83, comecei a trabalhar com a ligação entre a filosofia e arquitetura, a ciência e a arte e as humanidades. Em 87, terminei o mestrado e o livro resultante [*A formação do homem moderno vista através da arquitetura*, Editora UFMG] está até hoje sendo adotado por diversos departamentos de arquitetura, sob essa perspectiva de que a arquitetura é uma maneira de habitar o mundo, de relacionar com a natureza que me cerca e com o absoluto. Então, minha trajetória foi muito errática no início e mesmo depois de formado ela continua errando, dentre as várias disciplinas, com muita ansiedade, com possibilidades de erros. Por volta de 89, houve uma montagem do Grupo Galpão com Gabriel Vilela da peça "Romeu e Julieta" e eu já havia participado de uma montagem com eles em 79 e em 83. Eles precisavam de alguém que entendesse de Shakespeare, escrevesse bem e conhecesse barroco, tendo em vista que o Gabriel queria montar um "Romeu e Julieta" um pouco com esse teor da cultura barroca, mineira, da arquitetura desse período, de barroco. Como eu entendia de Shakespeare, devido aos estudos em história da arte, e de adaptação de textos, fui para Ouro Preto dar aula de barroco. Desse modo, comecei essa outra trajetória, além da filosofia e da arquitetura: a dramaturgia, com as peças do Galpão ["Molière Imaginário", "O Partido", "O Inspetor Geral"]. Então, fechei outro campo nesse caminho errático, freqüentando essas áreas e, sobretudo, entre essas disciplinas. ▶▶

Davi: O quê que você acha de importante nessa visão errática ou transversal do conhecimento? E queria que você a ligasse ao IEAT (Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares). O que é esse Instituto? O que você faz aqui? Porque você está aqui?

O transdisciplinar é como uma metáfora de um montinho de terras cercados por água, por um oceano: é algo que está além das disciplinas, que as conecta, que está no meio delas. Para freqüentar esse campo, você tem que freqüentar as disciplinas, tem que morar nas ilhas e fazer delas as ligações, por esse mar de disciplinas, e voltar para se ancorar nelas. Então, a transdisciplinaridade é um pouco esse mar no qual se navega, fazendo pontes, ligações. O pensamento do navegante é um pouco diverso do da fundamentação: é um pensamento que irá se verticalizar para os fundamentos primeiros, como diz Ivan Domingues (professor da Filosofia da UFMG, ex-presidente do IEAT), para o grau zero de conhecimento e, nesse sentido, é muito semelhante ao pensamento renascentista porque o Renascimento é o momento em que o sujeito deposita seu olhar sob o horizonte, condicionado para o alto e o baixo, o céu e a terra e tem-se a perspectiva da vida eterna que está no céu, tendo, portanto, o olhar direcionado na vertical. A partir do Renascimento, de Petrarca e dos árabes no final da Idade Média conhecemos esse olhar no horizonte, pintar as montanhas atrás dos santos, os quais são pintados com um olhar mais humano. A natureza, digna de interesses, deixa de habitar o céu e começa a habitar as coisas. Então, esse olhar no horizonte, nesse mar das disciplinas, distingue-se da verticalidade do conhecimento saturnino, do conhecimento com fundamento, que mergulha rumo às causas próximas das razões do ser: é um olhar, como diz o Italo Calvino, mais mercurial - com um conhecimento regido por Mercúrio, que faz o vôo rápido entre as várias disciplinas, como aquele sujeito que, para atravessar o mar, vai pisando nas tartarugas e deixando-as para trás afundadas, mas, dessa forma, ele atravessa mares. Assim, o olhar, o pensamento da

transdisciplinaridade é o pensamento veloz - de um pássaro rápido - que navega pelas disciplinas. Ele é um pensamento rápido como a figura do Ariel, o mensageiro do próspero, do mágico, e, nessa transição das disciplinas, ele é capaz de ligar, a política com a filosofia; é capaz de ver relações entre contextos espaciais e temporais diversos de relações. Dessa maneira, é um olhar muito dedicado a apreender, a compreender relações nesses contextos espaço-temporais e campos disciplinares tradicionalmente afastados pela modernidade. Isso me atraiu e atrai muito nessa trajetória intelectual. Embora não se possa prescindir de um bom rigor, é comum as pessoas verem a transdisciplinaridade como uma espécie de disciplina de coisa nenhuma, mas não é isso, pois para você ser transdisciplinar, precisa estar além das disciplinas. Logo, é um olhar sempre matizado pelo rigor, pela ancoragem - não se pode abandonar as disciplinas. As pessoas confundem-na com o intuitivo ou até com religiosidade e com o absoluto. Ela é importante como uma alternativa para as disciplinas e para o pensamento, já que sem a transdisciplinaridade não resolvemos as questões complexas colocadas pela contemporaneidade como a violência, a cidade, a transposição da água do rio São Francisco. Por exemplo, não se consegue resolver o problema da cidade só com engenharia de tráfego, é necessário trabalhar o problema da violência. A transdisciplinaridade é uma alteridade, um outro exigido pelos contemporâneos, pelos problemas complexos em relação às disciplinas, as quais são o outro da alteridade e aquele lugar sem o qual esse mar transbordaria, esse mar e essa ilha perderiam o horizonte e seria um eterno errante. A questão da errância é importante, mas deve-se ter um porto: temos que transitar pensando que há portos que se atinge ao fim da navegação; há portos que foram criados pela navegação nesse mar, como a bioquímica e a mecatrônica. De qualquer forma, a metáfora do Ariel e do pensamento veloz, feito de metáforas é uma alternativa a esse pensamento lógico causal que domina a modernidade, ou seja, é um pensamento

indicativo capaz de mostrar verdades novas e descobrir coisas que estavam ocultas com mais força que o pensamento meramente demonstrativo, e isso faz parte do pensamento metafórico, que desvela e não só demonstra as verdades, isto é, ele é um pensamento mágico e, por isso, a conexão das ciências com as artes é importante. Giordano Bruno define a mágica, a magia branca dos renascentistas como um vínculo *vinculorum* - que caminha para o vínculo dos vínculos - exatamente pela idéia de relação, já que tudo se relaciona. Por exemplo, como as fases da lua se relacionam com as árvores, o homem as corta conforme essas épocas e, por isso, tem-se o que está embaixo das árvores e, conseqüentemente, o edifício construído ali terá mais resistência ou não e isso influi no modo de habitar, garante a proteção ou não; o número 3 confere proteção, outros atraem raios, portanto, os números não são meros símbolos matemáticos, mas são providos de poderes mágicos. É porque faço astrologia que irei fazer astronomia e é porque faço alquimia que inauguro a física. Esse saber tem sabor uma vez que se relaciona determinado conhecimento com várias instâncias da vida humana, práticas, das ações, instâncias artísticas; por isso ele é mágico ao estabelecer vínculos entre campos separados, entre o eu e a natureza, entre o edifício e a natureza, o edifício e eu. O pensamento mágico é renascentista, mas devidamente atualizado e matizado, também é transdisciplinar e, portanto, o Renascimento é a pré-história da transdisciplinaridade, ainda que as fronteiras esqueçam as disciplinas e que as humanidades ainda não tenham sido constituídas no século XV. Ele permite ao sujeito, como Leonardo da Vinci, Alberti, Montaigne - a "Apologia de Ramon Sebond" (um dos ensaios do livro II dos *Ensaaios*) é um belo exemplo disso quando ele compara os homens com os animais - e Einstein, construir um saber em que tudo se relaciona; é porque tudo se relaciona que os renascentistas retomam os Antigos e os vêem relacionados com o século XV, por exemplo. Tudo isso é um convite a rever esses momentos, esse alvorecer da modernidade

que é o Renascimento, que começa a nos fornecer uma série de caminhos e, a partir do século XVI, seguimos um mesmo caminho, mais consolidado, o do racionalismo moderno, sobretudo. Agora, no século XXI, temos vários outros abertos e temos que revisitá-los onde as fronteiras não estavam abertas para enfrentar, cujos problemas, como a cidade, o meio ambiente, a adolescência, a violência, são caminhos que exigem a transdisciplinaridade. Disso surgiu o IEAT para tentar dar conta não só do avançado, do que está na ponta das disciplinas, mas também do transdisciplinar, porque o que está na ponta delas provavelmente está fazendo conexão com outros campos. Na questão dos genomas, a biologia conecta-se com a física, que se conecta com a computação e com o mundo das humanidades, sobretudo pela questão ética. O século XXI coloca todos esses problemas: existe limite para a tecnologia?, ela continuará se desenvolvendo sem freios?, onde entra as humanidades e aí vai... O IEAT foi criado para isso, para dar conta desses problemas. Ainda por volta de 1999 para 2000, na gestão do César, juntamente com o Ivan, começou-se a embrionar essa idéia. Na primeira gestão era praticamente apenas uma idéia, mas nós já participávamos dando opiniões em conselhos científicos, que trabalham nesses vários campos: as artes, o teatro, a arquitetura, as ciências e a filosofia. Depois eu entrei no conselho diretor, na presidência do Ivan, e agora estou substituindo o Alfredo assumindo a direção do IEAT. ►►

Luiz Felipe: Qual é a diferença entre a transdisciplinaridade e a interdisciplinaridade?

Resumindo, o conceito de transdisciplinaridade é um conceito em construção e ainda é instável. O interdisciplinar é quando há várias perspectivas colocadas lado a lado, por exemplo, temos esse gravador diante de nós e cada um tem uma visão sobre ele, sendo que as áreas abordadas irão se conectar, vincular. As várias abordagens, quando eu não saio do meu mundo é a interdisciplinaridade, é o momento em que as disciplinas começam a conversar e eu começo a estabelecer pontos comuns entre elas até constituir a bioquímica, por exemplo. Biólogos e químicos começam a fazer uma coisa só, algo em comum, mas sem que saiam de suas condições. Já o transdisciplinar eu sou obrigado a usar a metodologia do outro, tenho que mudar a minha maneira de ver as coisas. É transdisciplinar quando uso um conceito como o de política e o transporte para definir o que é um tipo de arquitetura e, assim, não uso mais o conceito de forma, mas o de solidez, para usar um outro que vem de outro campo e que sou obrigado a traduzi-lo para o meu, no qual passo a operá-lo. Logo, não é uma mera transportação de conceitos, mas uma hermenêutica deles. Ela tem uma outra diferença: ela refuta, e isso é ainda uma investigação já que é um conceito muito instável, consolidar-se em uma metodologia *a priori* para afirmar os objetos. Ela constitui uma metodologia através da qual, a cada problema, eu tenho que elaborar uma espécie de abordagem que a faculde. Em outros termos, ela é colocada para resolver problemas complexos e parece que ela exige sua metodologia própria de abordagem cujos operadores são sugeridos pelo próprio problema colocado, parece que ela exige uma certa metodologia *ad hoc* para cada um deles. Nesse sentido, ela se recusaria a ser propriamente um procedimento científico, organizado e metodologizado, pois, quando ela o for, ela constituirá um campo disciplinar e deixará de ser transdisciplinar. A meu ver, ela é mais uma questão de atitude do que de procedimento e de metodologia transdisciplinar *a priori*,

que seria uma espécie de propedêutica ou de um preparo capaz de abordar vários problemas. Não acredito num curso de transdisciplinaridade que nos permitiria, depois, abordar diversos problemas: é melhor trabalharmos com uma boa ancoragem transdisciplinar e dentro dos problemas transdisciplinares nós seríamos obrigados a transitar por vários pontos e trabalhar no meio deles. Ela não é uma disciplina, tal como a bioquímica, é uma atitude diante de determinado problema e é por isso que ela é difícil, pois ela é arriscada e nunca tem a plena segurança de um procedimento metodológico.

Luiz Felipe: Você está falando de uma perspectiva transdisciplinar dentro de uma universidade que possui seus cursos e disciplinas, como se dá essa tensão real dentro da universidade?

Essa é uma das grandes questões, um dos grandes valores e um dos grandes lugares que o IEAT deve e vem ocupando. O IEAT é algo que funciona para pensarmos aquilo que a universidade não pode pensar ou ainda não consegue pensar. Um dos lugares fundamentais do IEAT é o lugar no qual ele legitima sua existência dentro da UFMG. Toda universidade tem a obrigação pensar por si própria e isso implica fazer prospecções daquilo que ela não consegue pensar, além de seu hábito. Ele é o lugar que a própria universidade institui para renovar, sendo que o que não consigo fazer na UFMG, na universidade tal como ela está estruturada, o IEAT deve abrigar, pois é o lugar para isso, é o lugar do risco e o lugar que deve fazer a universidade ir para além do que ela é e para o que ela deve e deveria ser. Ele é, sobretudo, um instituto de pesquisa, de pesquisar esse avanço e tem riscos como toda pesquisa. A universidade e o saber de amanhã, aquilo que não tem lugar na universidade hoje, que está fora do ambiente acadêmico sem ser incorporado, é função do IEAT, que tenta fazer essa ponte. Um exemplo que escapa às disciplinas, ao conhecimento acadêmico, à universidade e é muito maior do que eles é a vida. Ora, o IEAT é essa chance de tentar fazer entrar esse campo da vida dentro da universidade. Nesse ponto, a universidade

inscreve uma interrogação permanente sobre si mesma e essa é uma das questões que começaram a ser pensadas na gestão do professor César, com o Ivan e reforçado pela da Ana Lúcia e agora do Ronaldo e da Heloísa. O IEAT é um ponto, um desafio constante para a universidade. Meu papel como diretor-presidente é um pouco esse: manter essas questões, como num outro livro que eu tenho, o *Quid Tum? - Combate da arte em João Baptista Alberti* (Editora UFMG), no qual eu tenho essa pergunta, *Quid Tum?*, e então? e daí? para quê que serve isso? Uma pergunta sempre colocada para a Universidade: e esse conhecimento transdisciplinar?

Davi: Cacá, então, me parece que esse é um problema principalmente político, de estrutura dos departamentos. Estou me lembrando da palestra que o Prof. Alfredo (ex-presidente do IEAT) deu na abertura da Semana da Graduação no ano passado, na qual ele fala do problema do avanço do conhecimento.

Os professores estão ministrando a mesma disciplina há anos, não abrem mão disso, quer dizer, eles mantêm uma posição política determinada que acaba mesmo afetando o conhecimento, que não se desenvolve. Eles se fecham, não querem dialogar. Isto é um problema político, não é?

É um problema político, mas não só. Esse problema que você levantou é sério. É um problema estrutural. Nossas universidades foram pensadas a partir da compartimentarização do saber. É um problema político no sentido que as pessoas assumem um determinado lugar de poder, seja em disciplinas, seja em departamentos. É um problema acadêmico na medida em que, por exemplo, os currículos são engessados; tenta-se flexibilizá-los, mas não se consegue. O Fenati levanta uma pergunta boa: o que confere *cidadania científica* a uma pessoa? Qual é o saber relevante que nós teríamos que possuir? Isso vale para a universidade inteira. Isto é um problema curricular. Será que é possível admitir professores mestres, doutores na UFMG que nunca leram um Guimarães Rosa, um Shakespeare? Será que é possível

nós falarmos realmente de um professor que domina tudo daquele "nichozinho" do conhecimento? E é ali que ele fica? Será que é essa a cultura que interessa? Nós estamos falando de mestres, doutores avançados. Isso é interessante de se ver. Eu imagino, e aqui não vai ofensa nenhuma, porque é essa a própria estrutura do conhecimento que nós alimentamos, que 70, 80 % dos professores carecem um pouco dessa cidadania nos vários campos. Isso vale também para os alunos, e para mim mesmo que estou ministrando a disciplina *Arquitetura e urbanismo* há anos. Como que faz? Eu quero me conectar com determinados campos do saber, quero unir com outras disciplinas, quero entrar em contato com um sujeito da história e fazer junto um trabalho sobre a República... mas naquela estrutura departamental existe uma grade curricular fechada... Então é importante tratar esta questão do ponto de vista político, acadêmico, curricular, estrutural, intelectual - pois as pessoas estão cada vez mais fechadas.

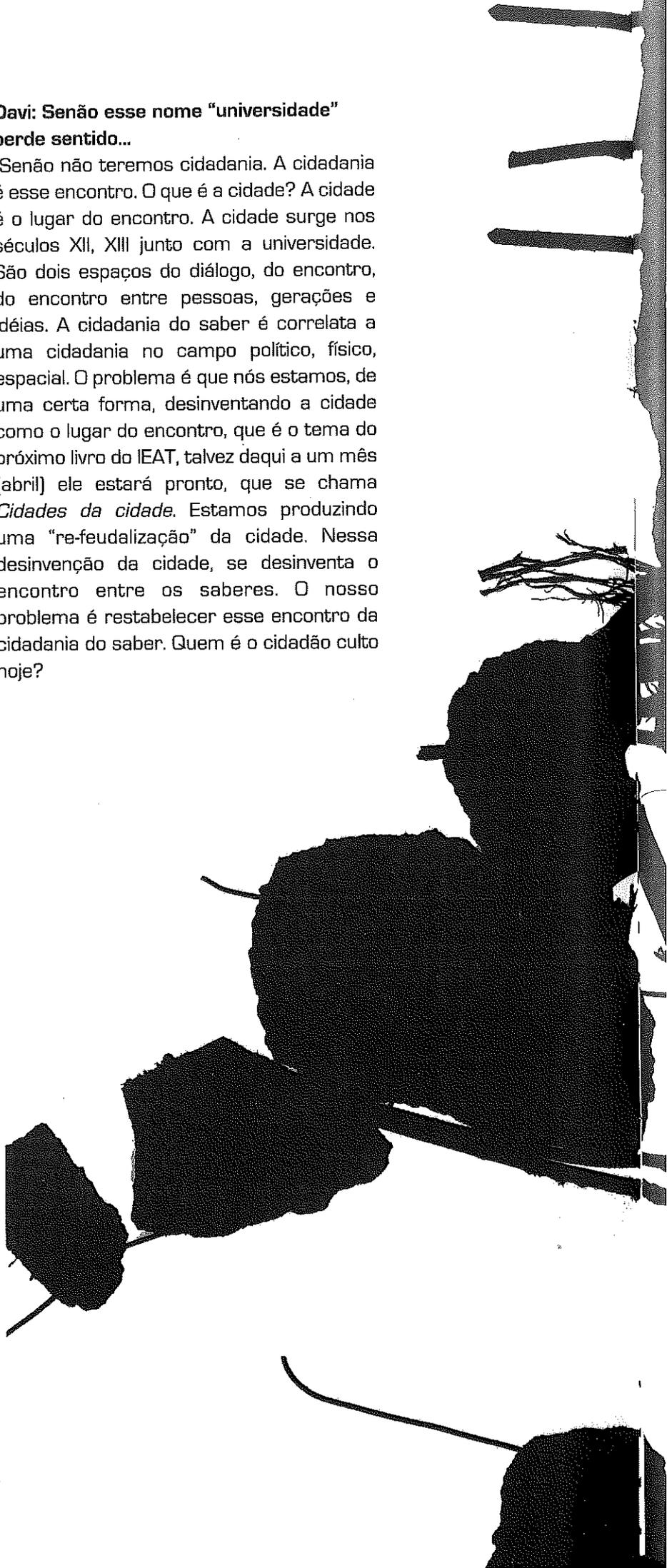
Davi: Essa flexibilização está acontecendo, não é?

Está acontecendo. A Universidade tem ido para o outro lado, mas está muito incipiente, pois começa a haver conflito entre estruturas dos departamentos. Você que é da Filosofia, sua grade curricular te permite ir para outro campo. Eu acho que a Filosofia, a Arquitetura e as Artes, que são áreas que eu trabalho, são, como o Moacyr Laterza (ex-professor do departamento de Filosofia) falava, ciência da imanência, ou seja, elas são ciência da complexidade: é a vida toda resumida. No teatro se fala que ali está a vida concentrada. Existe uma frase do Peter Brook, que é talvez o maior encenador vivo de Shakespeare, que no teatro está toda a vida concentrada, ali estão presentes a luz, o sujeito, o espaço, o tempo, a roupa, a retórica, que é tão importante para vocês filósofos, a força do discurso, a capacidade de se persuadir o público... tudo se concentra ali em duas horas de espetáculo. A arquitetura também. Ela é essa mistura entre ciência e arte o tempo todo. Se ela for apenas arte, ela se transforma em artes-plásticas,

ela perderia sua propriedade fundamental que é servir de habitação às pessoas. Se ela for apenas tecnologia, ela se torna engenharia - ela criaria abrigos, mas não habitações, atenderia apenas ao pragmático da vida e não levaria os homens, como falava Aristóteles, a serem melhores do que são, que era o papel da Tragédia, pois a Tragédia retrata os homens tal como eles deveriam ser; enquanto a Comédia retrata os homens como eles são. Então a arquitetura, o teatro e a filosofia são essas espécies de ciências da imanência. Vocês (da filosofia) são privilegiados nesse ponto. E talvez a minha formação em arquitetura tenha me ajudado a trafegar em outras disciplinas; ou, pelo menos, talvez ela tenha me dado um suporte para a minha errância, que é muito angustiante, muito ansiosa - uma errância de campos entreabertos, sempre sendo obrigado a ter que decidir por um campo ou outro. Mas pensa o contrário disso: um determinado aluno que está naquele "nichozinho" de conhecimento técnico, por exemplo. Os alunos da Engenharia que ficam apenas no cálculo, que não têm nenhum convite à sedução, ao humano, às humanidades, a habitar o mundo das artes, são pessoas importantes em termos disciplinares, mas sem aquilo que o Fenati dizia, sem essa cidadania na cultura. O que é o saber? O que seria importante, para qualquer aluno que entra na universidade, ler, ver, para que ele tenha uma certa sabedoria, uma certa cidadania no saber, nas ciências, nas artes, na cultura? Isso vale para qualquer aluno, sobretudo numa universidade pública federal. As universidades particulares se concentram em formar mão-de-obra para o mercado, técnica. São as universidades públicas federais que têm que providenciar essa cidadania. Então, às vezes, um aluno vai aprender uma técnica de catalogar livro e ele será um bibliotecário. No âmbito geral, não, nós devemos encontrar esse novo percurso, de encontro entre pessoas vivas, um encontro entre os vivos e os mortos e aqueles que irão nascer. Devemos buscar uma república também inter-relacional: eu encontro com a Antigüidade, com os Antigos. Um encontro com os que irão nascer, aqueles que me herdarão, portanto um encontro inter-geracional também. Um encontro entre saberes.

Davi: Senão esse nome "universidade" perde sentido...

Senão não teremos cidadania. A cidadania é esse encontro. O que é a cidade? A cidade é o lugar do encontro. A cidade surge nos séculos XII, XIII junto com a universidade. São dois espaços do diálogo, do encontro, do encontro entre pessoas, gerações e idéias. A cidadania do saber é correlata a uma cidadania no campo político, físico, espacial. O problema é que nós estamos, de uma certa forma, desinventando a cidade como o lugar do encontro, que é o tema do próximo livro do IEAT, talvez daqui a um mês (abril) ele estará pronto, que se chama *Cidades da cidade*. Estamos produzindo uma "re-feudalização" da cidade. Nessa desinvenção da cidade, se desinventa o encontro entre os saberes. O nosso problema é restabelecer esse encontro da cidadania do saber. Quem é o cidadão culto hoje?



Luiz Felipe: Nesse diálogo interessante que você está fazendo entre a arquitetura, as artes e a filosofia, e dentro do que você citou sobre o problema da desinvenção e dos problemas da cidade, como que você vê hoje a cidade de Belo Horizonte? Como que você vê essa construção do sujeito nessa transdisciplinaridade entre a filosofia, a arquitetura e as artes? Pois nós sabemos que Belo Horizonte foi uma cidade planejada no período da República, com os ideais republicanos. O arraial Curral Del'Rei foi destruído para se "fundar" um novo cidadão com uma nova identidade cultural que apagasse a passada. Pensando nesse sentido que você colocou no seu artigo (publicado no Suplemento Literário de janeiro deste ano) do espaço não apenas como uma manifestação da forma física, mas como a manifestação de uma filosofia ou de uma ideologia que (in)forma o sujeito, o que é nossa cidade, ou seja, como a vida se manifesta nesse espaço?

Essa pergunta sua dá um curso, um livro... Eu só posso abordá-la por alguns lados, mesmo porque nós só temos uma apreensão humana do real quando nós não o apreendemos absolutamente, ao contrário do que pensaria uma filosofia generalista, idealista, ou uma arquitetura de sobrevôo, ou como na pintura holandesa ou flamenga do século XIV, XV e nós não vemos tudo. Essa pergunta sua tem mil faces, ele é um poliedro e eu só posso abordar algumas partes. Justamente porque a resposta é parcial, finita, limitada, contextualizada, porque ela tem apenas minhas perspectivas para a sua pergunta, é que ela é uma resposta humana, e não divina. O que é outra semelhança com o Renascimento. Vamos por partes. Existem mil maneiras de se fundar uma cidade. Belo Horizonte, como você mesmo disse, foi uma cidade do futuro, da república, contraposta ao passado colonial de Ouro Preto, uma cidade que nega esse passado. Uma cidade que nega aqueles caminhos tortuosos de Ouro Preto, que propõe a sede do poder laico como sendo o lugar que substitui o espaço do poder religioso, como é o caso das igrejas de Ouro Preto. Então, ela é uma

cidade que está em contraste com este passado. Na mesma época, no início do século, a reforma do Rio de Janeiro não procura contrastar com o passado, mas articular com ele. Este é um tipo de articulação que está nos textos de Machado de Assis, que vê na República a repetição dos vícios da colônia, e daí o ceticismo machadiano. O Machado de Assis escreve como Molière faz teatro, com a pena da galhofa e a tinta da melancolia. Isto que é transdisciplinar. Eu apenas consigo entender e montar Molière lendo Machado de Assis, sobretudo *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Apenas a partir de quando eu entendi Molière lendo Machado de Assis, que eu fui capaz de escrever *O Doente Imaginário* e *O Molière Imaginário* que foi uma peça do Grupo Galpão. O transdisciplinar é esse deixar-se contagiar, mas enfim... voltando... Com a fundação e a mudança do Rio de Janeiro, funda-se outra perspectiva de tempo, ela funda um tempo que se articula com o passado. Belo Horizonte é moderna nesse sentido, ela propõe uma ruptura com o passado. Uma outra cidade que se funda é Brasília, na década de 60. Ela é um pouco do futuro, ela imagina uma sociedade do futuro e joga dentro do presente, como diz Lúcio Costa, uma cidade que veio de avião. Estas são duas maneiras de se fundar uma cidade. Há talvez outras duas maneiras. O cemitério, que talvez seja a primeira república, onde todos são iguais perante a lei, existe antes da cidade se constituir. Para as tribos da pré-histórica ele é um lugar simbólico comum, onde todos se reúnem sob a lei. A metáfora do cemitério é importante, pois a república se faz, sobretudo, a partir desses interesses comuns compartilhados pelas pessoas, que estão sob mesma lei. Há outra maneira, que é a utopia. É o caso da cidade ideada no Renascimento, quando há cidades projetadas fora do tempo, além do tempo e pensa-se as cidades a partir de um ponto de vista de imaginários que são capazes de direcionar o presente. Há um texto interessante do Newton Bignotto (Newton Bignotto, professor do departamento de Filosofia, estudioso do Renascimento) sobre Florença, que diz sobre três maneiras de fundar uma cidade: uma que é rearticulando

o parentesco da cidade com o passado, como Florença e como Roma e onde se projeta um sentido de liberdade e, outra à maneira de Savonarola, que é religiosa, e à maneira de Alberti. São várias maneiras. Esse problema da cidade é importante, porque a cidade é tanto esse espaço físico como também esse espaço da *polis*, de encontro. Este espaço do encontro circunda na cidade e na universidade no séc. XII, que é o texto de abertura desse livro *Cidades* do João Antônio de Paula, professor da FACE (Faculdade de Ciências Econômicas). Talvez este seja outro processo que está em curso, que é o da desinvenção da cidade. Quando eu vejo um filme como o *Blade Runner*, da Los Angeles em 2017, é a perda completa do espaço público. Este é aquilo que sobra do mundo das corporações que fabricam os andróides, o espaço público é a sobra do espaço privado. O espaço público é apenas o espaço da feira, onde pessoas compram, debaixo daquela chuva-ácida...

Davi: De passagem...

De passagem. Onde que as pessoas que se encontram são da mesma tribo. Não há o encontro dos diferentes, mas o encontro dos iguais. Então, a cidade está sendo um pouco ameaçada por isso. Os *shoppings*, por exemplo, são espaços fechados onde não há propriamente o encontro entre os diferentes, mas entre os iguais, que se fazem com a ruptura com o mundo público; ou os condomínios fechados. Há essa reversão do encontro, criada pelo encontro virtual em contraste com o encontro real, com o apreço pelo outro. Essa história do espaço público é a história do espetáculo visual, e não do encontro com outro. O que é bem próximo do nazismo. A arquitetura do nazismo e do fascismo foi pensada enquanto espaço da contemplação; enquanto nós deveríamos pensar a cidade como o espaço da ação, do encontro. O filme *O Selvagem da Motocicleta* mostra isso bastante. O mundo é um pouco esse lugar onde o encontro com o diferente ficou difícil, árido. Isso vale para a política externa americana, a maneira pela qual se travaram as antigas colônias francesas,

inglesas, italianas, ou dentro da própria França com aquela revolta recente em Paris. Essa perda do encontro é também a perda do encontro no sentido físico. Temos que pensar se nós queremos isso ou não. Se não tivermos projetos, nós estaremos sujeitos a esse destino de não haver cidade, que é uma re-feudalização. Essa preocupação com a segurança é medieval: trocava-se tudo em nome da segurança que o senhor feudal garantia, que é o problema crônico de hoje.

Davi: Ficando um pouco mais na filosofia. O quê que você acha que a filosofia tem de peculiar e de interessante para pensar esses problemas transdisciplinares? Porque a visão que eu tenho cada vez mais da filosofia é que ela é uma abertura para todas as disciplinas. Ela é um lugar muito fértil de ponte para as diversas disciplinas. Como você vê a filosofia na universidade? Existem caminhos? Qual é o filósofo do século XXI? É possível pensar isso? Um estudante que está formando hoje, que possibilidades e potencialidades ele tem como profissional em filosofia para pensar os problemas contemporâneos?

É claro que a filosofia é um bom caminho para isso, e é do próprio espaço filosófico fazer essa ponte. O De Waelhens que está na abertura desse texto meu do *Suplemento Literário*, diz que a filosofia é a própria repercussão sobre alguma coisa não-filosófica. Uma das boas coisas da filosofia e aprendi isso muito com o Fenati e é o tomar para si a experiência não-filosófica. Nesse sentido é que, digamos assim, ela tem que ser um pouco mais amadora mesmo, menos técnica. Isso foi muito bom na filosofia do século XX, assim como ocorreu no Renascimento. Ela deve pegar essas experiências e trazer para o pensar. Isso é muito bom. Veja o sabor das palavras no campo da arte. Adorno diz que Kant foi o último filósofo a falar de arte sem saber nada de arte. O filósofo para falar de filosofia da arte deve ter experiência, vivência, conexão direta com a arte, assim como na filosofia da ciência... Foi por isso que eu ministrei esse curso ano passado: a arquitetura como introdução ao filosofar. Eu posso começar a filosofar a partir de tudo...

Que curso foi esse?

Um curso na especialização da Filosofia. Não se trata de uma introdução à filosofia, mas ao filosofar, que é a emergência das perguntas: quem somos, para onde vamos, onde estamos - a partir da experiência não-filosófica. Começa-se a fazer filosofia a partir do tapete atrás da porta, como diz o Chico Buarque numa música sua. Esse é o convite que a filosofia faz. Está implícito aí uma conexão da filosofia com o viver, com a sabedoria, com a experiência concreta. Quem eu tenho admirado muito e que tem feito essa aproximação da filosofia com o viver é o Sponville (André Comte-Sponville, filósofo francês contemporâneo). Ele tem essa definição de que filosofia é viver o pensamento e pensar a vida, o resto é tagarelice. É isso mesmo. Eu acho que chega de tagarelice na filosofia, como em outras áreas da cultura: a forma pela forma - a arquitetura tem um tipo de tagarelice -, ou a função pela função. Essa sua questão é legal, essa aproximação com a sabedoria, com os vários outros campos do conhecimento: trazer a vida para a universidade, que é aquilo que justamente a universidade não dá conta: a própria vida na sua completude, na sua mistura de campos; ou seja, pensar a vida e viver o pensamento, o que propõe uma dimensão ética. Montaigne seria o melhor filósofo quando ele desconfia da razão, do saber técnico, da filosofia; ele mostra que a vida é muito maior que a filosofia. Nós damos conta daquela, enquanto filósofos - essa é uma metáfora que a Sônia Viegas utiliza que está presente num vídeo sobre ela, produzido pelas suas filhas, Ângela e Mônica - apenas até onde nossos braços abertos vão, de uma ponta à outra de meus dedos, quer dizer, na limitação, nesse limite. Aqui vale também uma metáfora do Renascimento: um pintor renascentista pinta sob determinada perspectiva humana, ele não vê tudo do objeto, ele vê aquilo que está dentro do seu olhar, do seu contexto cultural, temporal, de um olhar posicionado, de parte da realidade, que vai até aquela porção, aquela finitude. Mas é por isso que ela não é uma captura da totalidade, da infinitude: ela é uma perspectiva humana. A aproximação do real dentro de uma perspectiva humana, que não é uma grande síntese ou uma grande totalização, como em Hegel, é a perspectiva da filosofia.

Luiz Felipe : Só uma pergunta para terminar, mas acho que você já respondeu em parte. Como que é essa perda do espaço, a perda do encontro entre os diferentes na estrutura da Universidade? Repete-se essa idéia aqui no campus da UFMG?

Não, não vejo. O espaço da cidade na república é quando o espaço público tem primazia sobre o privado. O que é o espaço público do centro de Belo Horizonte? É o resíduo do espaço privado. O bairro Belvedere, por exemplo, o que se chama de público é o que sobra das construções individualizadas. Suba num prédio alto do centro da cidade e você verá, no miolo dos quarteirões, espaços de lixo, degradados. Mas vemos coisas surpreendentes como uma quadra de salão dentro do edifício Acaiaca. Isso é bacana ver. No campus da UFMG, não. Ele talvez seja um dos melhores campus federais que eu conheço. O espaço público é bem cuidado, e não um espaço largado como o do centro. O próprio Fundão, da UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro), é um espaço largado. Eu acho o campus da UFMG bem cuidado. Veja a Avenida Mendes Pimentel ou o Vanessão: as outras partes do campus se articulam em função desses centros simbólicos do todo. A catedral de Florença, por exemplo, é o espaço daquilo que é o resultado de um esforço coletivo, de uma tradição intergeracional, ela se projeta como o símbolo de toda cidade. O que hierarquiza e estrutura o espaço são os espaços públicos: as grandes avenidas, o Vanessão. Talvez o que nós precisemos nas grandes metrópoles seja uma descentralização cada vez maior. Para além do hiper-centro da Praça Sete, por exemplo, devemos procurar outros centros, como o centro intelectual da Praça da Liberdade que está virando circuito cultural. A república talvez seja impossível de ser realizada em cidades com cinco, dez milhões de habitantes. É preciso criar vários pontos, talvez criar várias cidades dentro da mesma cidade. A Universidade poderia se constituir como uma nova centralidade, seria uma nova maneira dela se inserir na cidade. É o que atualmente está se constituindo na região de Nova Lima, que não vai se sustentar. ►►

Luiz Felipe: Mas você não acha que o campus universitário centralizou a Universidade ao invés de diluí-la dentro da cidade?

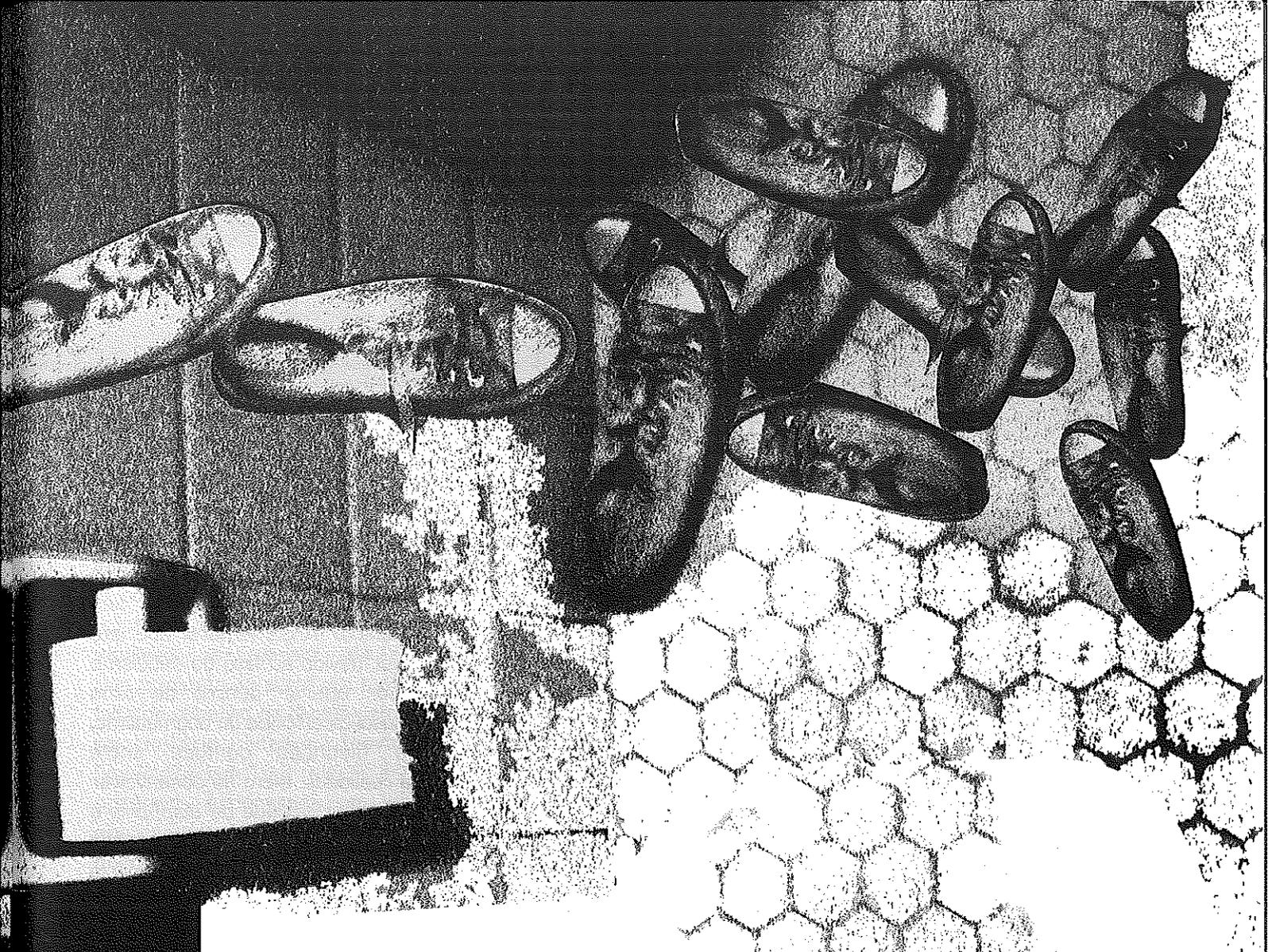
Não. Eu acho que isso não foi ruim. Para essa conexão entre os vários saberes é fundamental que se possa visitar os vários prédios que estão próximos um dos outros, o que um aluno da Arquitetura não pode fazer, que fica impossibilitado de renovar seu saber.

Luiz Felipe e Davi: Pena que o tempo é curto. Mas, muito obrigado Cacá.

Luiz Felipe: Espero com muita ansiedade a próxima publicação do IEAT.

É muito importante para nós divulgar o IEAT dentro do âmbito dos alunos. É importante ele ir a vocês, e vocês irem ao IEAT. Inclusive existem várias conferências do IEAT filmadas. Nós vamos montar um lugar para as pessoas verem esses vídeos, mas enquanto isso nós emprestamos por dois, três dias mediante apresentação de algum documento pessoal. Existem vários vídeos com muitas conexões com a filosofia. Divulguem isso... □



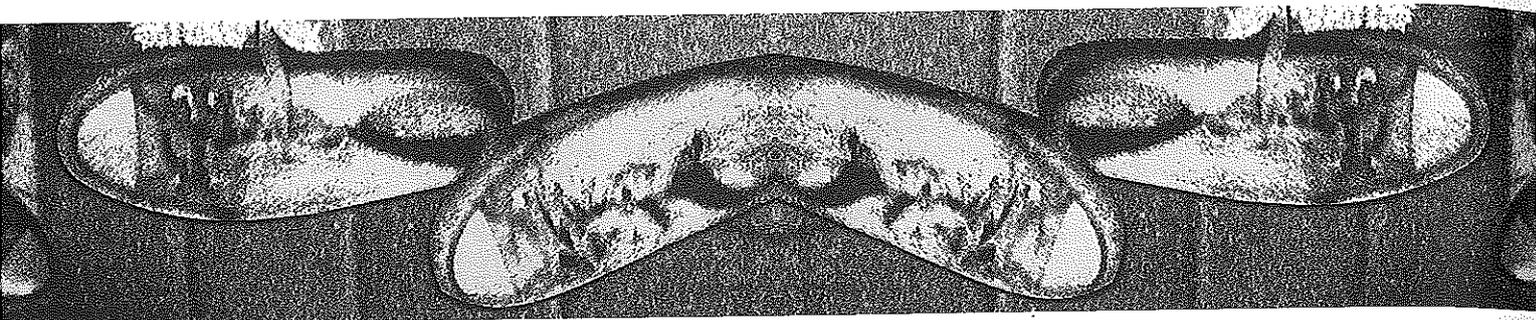


OS DOGMAS DE UM PIRRÔNICO

Felipe Nogueira de Carvalho

(Filosofia, UFMG)

resumo: Realizemos o seguinte teste: podemos fazer sentido de um determinado autor ou corrente filosófica do passado fora de seu contexto histórico-cultural, simplesmente por uma análise cuidadosa do conteúdo postulado por ele e de sua estrutura argumentativa? Se só pudermos fazer sentido de uma corrente de pensamento de modo interno e limitado a um período específico no tempo, se não pudermos encontrar relevância alguma nesta corrente para o modo como fazemos filosofia hoje, tal corrente deverá, sem constrangimento, ser relegada aos estudos históricos (que em si possuem grande mérito, mas devem ser distinguidos). Contextualização histórica não pode, nunca, conferir invencibilidade a um argumento filosófico passado, ou ele perderá grande parte de seu interesse. Argumentarei aqui que o ceticismo pirrônico não é capaz de sobreviver a este processo interpretativo; não só seus termos carecem de suporte e definição, mas como operam dentro de uma concepção filosófica equivocada e ocupam seu espaço devido a uma escolha espúria dentro desta mesma concepção. ►►



¹ Não estou dizendo que as duas vias são auto-excludentes, ou que é necessário a escolha entre uma e outra (nem mesmo que se trata de fato de uma escolha). Tudo o que estou dizendo é que é possível privilegiar uma ou outra em determinada interpretação.

² Apesar de Sexto não fazer referência direta à *eudaimonia* como resultante da suspensão pirrônica, podemos pensar que uma vida tranqüila era, para o pirrônico, uma vida feliz.

³ A partir deste momento usarei os termos "cético" e "pirrônico" sem distinções; céticos acadêmicos não serão mencionados neste texto.

Ao nos depararmos com o desafio de interpretar determinado autor ou corrente filosófica do passado, podemos fazê-lo através de duas vias¹; podemos relacioná-la com os fatores históricos de sua época, determinar que espaço pretendia ocupar dentro de seu contexto histórico-cultural, e propor uma interpretação historiográfica limitada a um período determinado no tempo. Podemos também, ao invés disso, não nos ocuparmos de fatores históricos específicos, e, tomando a filosofia com um discurso que pretende analisar e clarificar relações e estruturas de pensamento e interação com [e *no*] mundo, procurar através de uma análise cuidadosa das próprias palavras usadas pelos pensadores antigos em questão, tentar fazer sentido de um determinado discurso exclusivamente pelo conteúdo postulado por ele.

É claro que nada nos impede, neste processo analítico, de tomar determinados fatores históricos como relevantes à compreensão de termos usados em textos antigos, ao mesmo tempo em que uma interpretação histórica examinará com cuidado os conceitos envolvidos no estudo em questão. O problema não é esse. A questão é, se só pudermos fazer sentido de uma corrente de pensamento de modo interno e limitado a um período específico no tempo, se não pudermos encontrar relevância alguma nesta corrente para o modo como fazemos filosofia hoje, tal corrente deverá, sem constrangimento, ser relegada aos estudos históricos (que em si possuem grande mérito, mas devem ser distinguidos). Contextualização histórica não pode, nunca, conferir invencibilidade a um argumento filosófico passado, ou ele perderá todo o seu interesse.

O propósito deste artigo é passar o ceticismo pirrônico por este mesmo processo interpretativo; poderá uma filosofia de suspensão do juízo sobreviver a este escrutínio? Poderá ele reter alguma inteligibilidade para nós, fora de seu contexto helênico? Argumentarei que isto não é possível, devido ao fato do ceticismo pirrônico, por operar dentro de uma concepção filosófica errônea do dogmatismo, fazer uma distinção confusa entre aparência e realidade, além de desenvolver uma concepção equivocada de *diaphonia* e equípolência; e que ocupa seu espaço filosófico devido a uma escolha espúria dentro desta mesma concepção.

Para o pirrônico, o filósofo investiga pela "esperança de obter tranqüilidade" (PH I 12); o fim máximo da filosofia é caracterizado por Sexto Empírico pela tranqüilidade (*ataraxia*) e felicidade (*eudaimonia*)². Baseados nesta premissa, os céticos³ concebiam a filosofia como uma tentativa de "resolver a contradição dos fenômenos", ou "apreender o que neles é falso ou verdadeiro" (PH I 26); somente se a filosofia fosse capaz de prover uma teoria completa e incorrigível da verdade, que resultaria em julgamentos sempre verdadeiros, poderia ela trazer tranqüilidade ao indivíduo perturbado. O mel tem sabor ora doce, ora amargo; o mesmo vento é para uma pessoa, frio, e para outra, quente; quando então podemos dizer que "o vento é frio" é uma proposição verdadeira? Os céticos ficavam confusos perante esta decisão, e, sem conseguir adotar um critério (é o Sábio que dirá quando é verdadeiro? O melhor observador? A pessoa a proferir o enunciado?), suspendiam o juízo sobre a possibilidade de um critério de decisão frente a este problema. Desta suspensão, o cético dizia experimentar uma inesperada

paz de espírito. Sexto Empírico descreve o caminho percorrido pelo filósofo pirrônico da seguinte maneira: Céticos começaram a filosofar para decidirem-se entre as aparências e apreender quais as verdadeiras e quais as falsas, para então atingir tranqüilidade. Mas eles se depararam com uma disputa eqüipolente, e, não sendo capazes de chegar a uma decisão, suspenderam o julgamento. E, quando o fizeram, tranqüilidade em questões de opinião seguiu-se inevitavelmente.

Assim, o pirrônico propõe um estilo de vida considerado por ele como mais apto a lhe proporcionar felicidade, em oposição à concepção filosófica do “sábio” e sua felicidade alcançada através de critérios infalíveis e gerais de julgamento. Sua proposta consiste em mostrar que, na falta de sucesso da filosofia em estabelecer tal critério infalível (devido a uma “indecidibilidade” em relação aos diferentes critérios propostos), é melhor nos abstermos desta prática filosófica precipitada e ficarmos apenas com enunciados de *aparência*, que em si não necessitam de um critério de verdade (“pois dependem de sensações passivas e não são objetos de investigação” – PH I 22). Desta maneira, os pirrônicos acreditavam evitar toda a precipitação do filósofo dogmático, algo que o traria perturbação.

O que há de errado com essa figura? Em primeiro lugar, a idéia fundamental que iniciou o caminho do pirrônico e que provocou sua *diaphonia*, ou que a filosofia deve “decidir” a “contradição” entre os fenômenos. A idéia de que as diferentes aplicações de conceitos aos objetos é feita de modo variável não implica que estas variações sejam qualitativamente indistinguíveis, como argumentarei a seguir.

Vejamos como o argumento cético é estruturado: basicamente, a idéia é que, se a mesma torre aparece quadrada vista de perto, mas redonda vista de longe (PH I 32), como podemos nos decidir entre a perspectiva de cada um dos observadores, para afirmarmos da torre que ela é quadrada ou redonda? Certamente algo não pode ser quadrado e redondo ao mesmo tempo; a solução dos céticos era afirmar somente como a torre *aparece*,

e suspender o juízo sobre como ela é. Afinal, se nesse caso a introdução de um outro ponto de vista pode nos dar uma observação completamente diferente, o que nos garante que o modo como as coisas nos aparecem seja de fato o modo como são? Quem garante que eliminamos todas as possibilidades de haver um ponto de vista que ainda não consideramos? Evitemos portanto a precipitação de querer afirmar como as coisas *são*, e fiquemos apenas com o modo como nos *aparecem*. Mas esta idéia de que devemos eliminar todas as possibilidades de algo ser *não-f* antes de afirmar que ele seja *f* vem de uma concepção equivocada do que seja pensar na aplicação de um conceito *f*, e torna ininteligível qualquer idéia de verificação ou evidência. Porque *provar* o mel e dizer “ele é doce”, se for este o caso, não é uma evidência? Porque acrescentar que as coisas podem muito bem ser completamente diferentes do que são? Se for este o caso, não posso imaginar *o que seria* então dizer que ele é doce – como disse Wittgenstein, respondemos a pergunta “como você sabe que isto é vermelho?” com a resposta: eu aprendi português⁴. Se não tivesse autoridade para afirmar que o mel é doce neste caso, estaria disposto a questionar minha própria aprendizagem do português correto, do que significa usar as palavras “doce” e “amargo”. A pergunta “como você sabe que as coisas não são fundamentalmente diferentes?” não me impede de usar um conceito, até porque, de um modo global, é impossível conceber o que seria uma evidência para mostrar que as coisas de fato não são fundamentalmente diferentes (ou mesmo porque tenho de fazer esta verificação infinita e global antes de afirmar qualquer coisa), a não ser de modo local e contextual, através de uma dúvida *relevante* suscitada de modo igualmente local e contextual. Se víssemos a torre ao longe e disséssemos “há um objeto redondo naquela colina”, uma dúvida local poderia ser produzida, contra a qual teríamos um método de verificação: “tem razão – estou longe demais para saber – vou chegar mais perto”. A recíproca, no entanto, é altamente contra-intuitiva; decerto uma dúvida do tipo “mas como você sabe que este objeto tem

⁴ WITTGENSTEIN, L.
Investigações
Filosóficas, § 381.

esta forma? Talvez seja completamente diferente visto do alto de um edifício de 20 andares?” não nos é minimamente relevante no contexto em questão. Não saberíamos como proceder frente a uma dúvida deste tipo, a não ser descartando-a. De fato, o contexto já está inserido no próprio argumento cético, mas parece que foi totalmente esquecido da circunstância de avaliação. “A mesma torre parece redonda *de longe* mas quadrada *de perto*”. Porque os contextos de percepção foram tirados da figura? A idéia de que devemos “decidir” entre as duas percepções da torre só entraria em questão se as duas fossem qualitativamente indistinguíveis – o que é absolutamente falso, dada a própria formulação do argumento – se são duas percepções qualitativamente distintas, não há o que decidir, e muito menos não há retração a ser feita a um enunciado de aparência. Argumentarei ainda que não há nada de especial neste tipo de enunciado que o torne mais seguro, e que a retraída pirrônica a esta classe de proposições é feita de modo espúrio.

Enunciados de aparência são usados em casos especiais, em que *sabemos* o que seria julgar corretamente, mas não o fazemos por não estarmos em circunstâncias particularmente favoráveis. Não há nada de estranho em “aquilo me *parece* um porco, mas está longe demais para que diga com certeza”, mas certamente há algo completamente estranho em ter um porco a poucos palmos do meu nariz, examiná-lo cuidadosamente, saber o que é um porco, falar bem o português, e ainda insistir em dizer “isto me *parece* um porco”. *O que mais* seria necessário para que se afirmasse algo como “a realidade” do porco? Os pirrônicos tampouco tinham idéia do que seria uma resposta a esta pergunta. Austin diz:

“A função de “real” não é contribuir positivamente para a caracterização de alguma coisa, mas excluir possíveis modos de algo *não* ser real – e estes modos são numerosos para tipos particulares de coisas, e passíveis de serem totalmente diferentes para coisas de tipos diferentes”.⁵

Em outras palavras, usar “realidade” ou “natureza” de modo totalmente abstrato

é distorcer tais palavras de modo a ficarem totalmente irreconhecíveis, é usá-las de modo errôneo e irresponsável sem nenhum contexto de aplicação. “Este é um porco *real*” só é inteligível se usado em um contexto onde, por exemplo, em um mesmo chiqueiro se encontrarem misturados porcos vivos e empalhados. Nesse mesmo contexto, posso retrair e dizer “examinando melhor, ele não está se movendo; apenas *parece* um porco”. Mas fazer uma retração desse tipo onde não há nenhum motivo, nenhuma circunstância que a sugira, não faz sentido. A confusão está no fato de que um enunciado de aparência não é, como o pirrônico gostaria que fosse, um ponto de partida, um porão seguro, de onde, com a inferência correta, progredimos, mas sim uma *retraída* que fazemos em circunstâncias particulares de avaliação.

Retrair a um enunciado do tipo “X me aparece *f*” não torna as coisas melhores para o pirrônico, pois não há nada inerente a este tipo de enunciado que o torne mais cauteloso, mais correto, ou menos “precipitado” [algo importante para o pirrônico] que não possa igualmente ocorrer em “X é *f*”. O determinante aqui não é o tipo de enunciado, mas a circunstância em que ocorre, onde tanto um quanto o outro podem ser correta ou incorretamente aplicados. Se o pirrônico comprar a idéia de que os enunciados sobre “objetos externos existentes” não são nunca capazes de confirmação e verificação, e que devem *sempre* serem reduzidos a enunciados de aparência, ele elimina completamente qualquer noção que estas palavras possam nos dar, eliminando-as inclusive de seus próprios enunciados de aparência. Austin novamente:

“Se possuo ou não, ou se necessito ou não, de evidência para o que digo, não é uma questão do tipo de sentença que enuncio, mas das circunstâncias nas quais me encontro; e se alguma evidência é produzida, ou requerida, não há nenhum tipo especial de sentença, nenhuma forma de palavras, através das quais isto deve ser feito.”⁶

Michael Frede tenta dar a enunciados “X aparece *f*” um estatuto idêntico a enunciados do tipo “X é *f*”, introduzindo

⁵AUSTIN, p.29.

⁶AUSTIN, p.140.

uma terceira classe de enunciados, a saber, "X é realmente f".⁷ Mas será que podemos fazer uso de uma distinção desse tipo?

Frede atribui ao cético crenças sobre como as coisas são, no sentido de que parecem ser assim – o cético suspende o juízo, segundo ele, sobre como as coisas *realmente* são.⁸ O que isto significa é explicitado por Frede da seguinte forma:

"Acreditamos que os objetos à nossa volta são coloridos; *na realidade*, contudo, eles apenas refletem a luz de certos comprimentos de onda, que os fazem *parecer* coloridos. É no sentido *desta* distinção que o cético suspende o juízo sobre como as coisas *realmente* são."⁹

O que Frede está de fato nos dizendo é que *realidade* é um conceito misterioso, de aplicação duvidosa, que usamos para descrever a estrutura subjacente do universo. Sendo assim, parece que afinal eram os céticos que estavam certos em descrever toda a experiência sensorial como aparente; afinal, o que sabemos nós desta estrutura subjacente? "Isto me parece um porco – mas, *na realidade*, talvez seja melhor descrito como um conglomerado de células, carboidratos, proteínas, aminoácidos, etc., com pigmentos de certas características que refletem a luz de certos comprimentos de onda que me fazem ter a *aparência* de um tom rosado..." Que a *realidade* deve ser descrita desta maneira me soa extremamente problemático, prática e filosoficamente, além de destituir esta palavra de qualquer sentido que possamos fazer dela, tornando *impossível* qualquer aplicação sua. Como saberemos descrever a realidade? Até onde temos que ir? Como saber se fomos longe o suficiente? Realidade, neste uso, destrói a si mesma; como disse Austin, uma distinção que não somos capazes de fazer é uma distinção que simplesmente não vale a pena ser feita.¹⁰ Segundo Frede, em um julgamento perceptual, por exemplo, sobre uma maçã, "o cético suspende o juízo se ela é *na realidade, na natureza das coisas*, vermelha, ou doce."¹¹ Além de me sentir extremamente suspeito com a idéia de como atribuir uma propriedade à *realidade* de alguma coisa ["esta maçã é doce em sua realidade"???], tenho

a impressão de que esta definição, este "determinado aspecto" em que o cético suspende o juízo, é uma introdução artificial de um uso ilegítimo da palavra, que a força até seus limites para finalmente perder todo o seu sentido. A distinção tripla de Frede entre "X aparece f – X é f – X é na realidade [em sua natureza] f" me soa totalmente *ad hoc*, um artifício usado para conceder ao pirrônico crenças "intermediárias" do tipo "X é f", mas que na verdade não pode ser feito de modo minimamente inteligível. Se tudo o que o pirrônico estiver dizendo é "só estou suspendendo meu juízo quanto à estrutura última do mundo físico", ele cai na trivialidade, e não precisamos escutá-lo; ele perdeu o interesse, e não temos nenhum uso para sua *epoché* (o que torna ainda mais problemático explicar como uma suspensão desse tipo poderá ser a base de toda uma concepção de felicidade!). Frede dá o exemplo de um cético que, encontrando-se dentro de casa, tem a crença de que está chovendo; o que ele *não* acredita, diz, "é que esteja *realmente* chovendo"¹², pois a crença do cético não é devida a uma "intuição quanto à verdadeira natureza das coisas". "Pois a razão," continua Frede, "provê um ilimitado número de possibilidades sobre como pode ser o caso que não está mais chovendo, sem ela mesma ser capaz, como o cético com frequência descobriu, de eliminar estas possibilidades."¹³

Esta passagem deixa-me verdadeiramente perplexo quanto ao que significaria dizer "*realmente* está chovendo" em contraposição a "está chovendo" fora de qualquer contexto de avaliação (que um estóico malicioso possa estar molhando a casa com uma mangueira, por exemplo). O argumento de Frede se alimenta precisamente da generalidade da questão – que a razão do cético pode pensar em *qualquer* possibilidade sobre o que isto seja – mas em que exatamente Frede está pensando? Certamente há uma idéia de racionalidade que impede que *qualquer* tipo de dúvida seja suscitada em *qualquer* circunstância, mesmo na total ausência de motivo. Um contexto como o do dogmático brincalhão com uma mangueira pode ser facilmente verificado simplesmente indo lá

⁷ FREDE, 1997.

⁸ FREDE, p.9

⁹ FREDE, p. 10.

Os itálicos são meus, com exceção de "É no sentido *desta* distinção..."

¹⁰ AUSTIN, p. 77.

¹¹ FREDE, p. 10.

Os itálicos são meus.

¹² FREDE, p. 22.

¹³ *Ibid.*

fora e olhando para o céu; porque a razão “ela mesma” deve “eliminar todas as possibilidades” sem o cético sair de casa desafia qualquer idéia racional que possamos ter de “verificação” e “evidência”. Não é de se admirar que ele não consiga se decidir entre duas possibilidades - a própria idéia de confirmarmos ou rejeitarmos uma possibilidade se dá através de *outros tipos* de evidências que não a pura plausibilidade de cada uma delas, abstraída de qualquer contexto de avaliação. Se a indecidibilidade do cético se apóia em duas hipóteses puramente especulativas frente a um problema trivial cuja solução *não* é obtida hipoteticamente, toda a sua concepção de equípolência e *epoché* está prejudicada. Hipóteses simplesmente não são decididas desta maneira, e o cético se vale de um princípio equivocado de escolha para forçar uma falsa indecidibilidade. Mesmo que houvesse algo como uma “compatibilidade” entre diferentes teorias filosóficas, não vejo como isto nos forçaria ao lado oposto, não vejo como isto nos levaria à concepção de que praticar a habilidade cética de opor argumentos e retrair a enunciados de aparência seriam melhores maneiras de se atingir a felicidade. Isto me soa como mais uma daquelas escolhas espúrias tão comuns na filosofia, em que uma má posição parece nos conduzir a uma aceitação de sua contraposta, sem ao menos considerarmos como a própria dicotomia pode ser questionada. Se o único argumento do pirrônico for que sua ataraxia foi alcançada de modo “fortuito”, como uma consequência, ou uma característica, psicológica, de sua *epoché*, apoiar toda uma concepção e proposta de um estilo de vida em um aspecto psicológico de um argumento epistemológico me parece fraco demais, instável demais, de pouco valor persuasivo.

Bruno Pettersen oferece uma explicação de como a posição pirrônica pode trazer tranqüilidade¹⁴; basicamente, sua idéia é a de que não somos nunca justificados na adoção de uma tese filosófica (pois para isso é necessário que se rejeite completamente sua tese oposta; e como há certas coisas em ambas que não estamos

dispostos a descartar, tal escolha depende mais de fatores psicológicos do que epistêmicos]. Isto traz perturbação, pois, ou postulamos que nossa escolha de teses filosóficas é não-filosófica, ou nunca fazemos nossa escolha, nunca adotamos uma posição. Mas, continua, enquanto a filosofia nos traz toda esta perturbação, as escolhas que fazemos na vida ordinária não exigem tanto de nós, não exigem justificação total nem rejeição da escolha oposta; desta maneira, aceitemos a vida comum como mais apta a nos proporcionar uma vida feliz, juntamente com nossos antigos companheiros pirrônicos.

Em primeiro lugar, como o pirrônico que se recusa a sair de sua casa para decidir se está chovendo, Pettersen parece estar submetido a uma escolha espúria, fruto de uma concepção errônea da própria atividade filosófica. Fazer filosofia não significa “escolher” entre teses pré-estabelecidas; não consigo ver nada inerente ao fazer filosófico que imponha ao filósofo a exigência de escolher um determinado conjunto de pressupostos, objetivos e proposições, como se isto esgotasse sua própria atividade de pensar nossas relações e interações com o mundo de forma racional. Qualquer impasse que possa surgir entre diferentes teorias e estruturas de pensamento não pode ser resolvido desta forma dialética e reducionista, mas sim, seguindo Davidson, “através do recurso a modos de análise e aderência a padrões de clareza que sempre distinguiram a melhor filosofia, e que, com sorte e esforço, continuará a fazê-lo.”¹⁵ Não temos nenhum uso para um conceito como “integridade intelectual” fora de um contexto como o sugerido por Davidson, de um exame cuidadoso a uma superação racional de impasses que possam eventualmente surgir. Até mesmo o abandono de certos problemas exige que isto seja feito de modo racional, através de *argumentos* que mostrem que a pergunta está formulada de modo equívoco, e que devemos pensar nestes problemas de forma diferente. Reduzir a filosofia a uma “escolha” entre diferentes posições me parece privá-la de toda uma racionalidade tão cara a ela, me parece limitar nossa

¹⁴ PETERSEN, 2005.

¹⁵ DAVIDSON, p.

atividade filosófica a meros consumidores de teorias enfileiradas em um supermercado. Equípólencia, *epoché*, e finalmente, *ataraxia*, só são conseguidas dentro desta concepção errônea da filosofia. O que exatamente significa dizer “não consigo me decidir entre o racionalismo/empirismo, entre internalismo/externalismo”? Em relação a que? Dentro de qual contexto? Porque tal escolha se impõe ao filósofo? Isto parece ser fruto do que Michael Williams chamou de “realismo epistemológico”¹⁶, ou a idéia de que podemos tratar de temas como “justificação” e “conhecimento” como entidades de tratamento teórico uniforme, como se, ao falarmos sobre essas coisas, estivessemos identificando objetos claros e distintos de análise e avaliação. Segundo Williams, ao abandonarmos o realismo epistemológico, abandonamos a idéia de que podemos teorizar e identificar os fatores relevantes à justificação em abstração de toda circunstância específica e contexto de investigação¹⁷. Vejamos Pettersen:

“É irrelevante aqui saber se estão corretos os externalistas ou os internalistas, o que nos interessa aqui é que para *uma mesma questão*, qual seja, *a da justificação das crenças*, temos duas possibilidades distintas. Este conflito entre filosofias plenamente defensáveis perturba-me.”¹⁸ A escolha dá a impressão de se impor apenas se tomarmos a justificação como objeto de análise teórica completamente destacado de seus possíveis contexto de investigação.

Tampouco consigo entender a recusa de Pettersen em aceitar que uma escolha desse tipo não pode ser tratada “de fora do problema”¹⁹ devido ao fato de que “tendemos a adotar ao longo da vida certas posições e inclinações pessoais que nos inclinam a aceitar uma ou outra tese”²⁰. Não vejo como esta caracterização da psicologia humana pode nos prender dentro de uma concepção errônea da filosofia; pensar o princípio do terceiro excluído dentro de uma generalidade teórica artificial é forçar uma escolha espúria fora de qualquer contexto de investigação. Escolhas são sempre feitas dentro de situações e circunstâncias específicas,

não podem ser feitas em abstrato. Se não há *A* justificação, *O* conhecimento, *O* internalismo ou *O* externalismo, não há impasse, não há, como diz Pettersen, “impossibilidade de se afirmar qualquer uma das posições”²¹. Qualquer relevância para a posição pirrônica desapareceu, pois, como diz Pettersen, “essa indecidibilidade é uma questão fundamental da *sképsis* cética”²²; não havendo uma decisão a ser tomada, não há *sképsis* cética. A vantagem que a vida ordinária parecia levar, isto é, sua “camaradagem” ao não nos forçar a uma escolha, é então perdida.

Mas o ceticismo pirrônico possui em si mesmo uma peculiaridade, que é o caráter estritamente terapêutico de seus argumentos. Toda a argumentação de Michael Williams para desarmar o cético através da recusa do “realismo epistemológico” não apresentaria problema algum para o pirrônico, que ficaria mais do que satisfeito em ver todo um emaranhado de problemas filosóficos desfeitos, para então ter sua *ataraxia* na experiência da vida ordinária. O pirrônico nem ao menos diz acreditar nos argumentos que usa, de modo que, se forem de fato inválidos, tanto melhor para ele. Sexto Empírico, na introdução dos 10 modos, diz que não fará afirmações sobre seus “poderes”, e que eles inclusive podem ser implausíveis (PH I 35). Um pouco mais além nos *Esboços do Pirronismo*, diz que os argumentos pirrônicos não são usados com a pretensão de serem verdadeiros – devem funcionar como “purgantes”, destruindo-se a si mesmos juntamente com os argumentos que combatiam (PH I 206) – o mecanismo de Austin e Michael Williams funcionou apenas como catalisador, fazendo com que os argumentos pirrônicos fossem eliminados ainda mais rapidamente. Os pirrônicos tinham uma concepção de argumentos como “remédios”, isto é, determinados medicamentos que poderiam agir sobre a mente perturbada de modo a induzi-la ao ceticismo. Sexto admite em PH III 280 que usa deliberadamente argumentos bons e ruins (ou melhor, que não se compromete com a validade dos argumentos que usa), dependendo da severidade da doença. Um sofisma falacioso bastará frente a um

¹⁶ WILLIAMS, M.

¹⁷ WILLIAMS, p. 209.

¹⁸ PETERSEN, p. 2.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 3.

◎ passos contados

dogmático confuso, mas ao se deparar com um filósofo teimoso, necessitará de invocar um complexo modo lógico.

Mas isto só torna as coisas piores para o cético pirrônico, pois sua terapia depende essencialmente de um tom de generalidade e abstração contextual que o permite opor essas teses fora de suas circunstâncias de investigação e, mostrando uma "impossibilidade de decisão" totalmente espúria, é capaz de privilegiar a vida ordinária. Argumentos como remédios pode ser uma boa metáfora para a proposta pirrônica, mas não nos esqueçamos de que isto ainda não passa de uma metáfora - remédios são remédios, e uma analogia funciona até certo ponto; argumentos são essencialmente racionais, e não podem ser analisados e discutidos dessa forma. O pirrônico não só privilegia a vida ordinária e a experiência pura devido a uma escolha espúria dentro de uma concepção errônea da filosofia, como o faz de modo totalmente irracional, propondo argumentos implausíveis e inválidos com o único propósito de causar confusão em seu oponente.

Nada nos impede de questionar a própria atividade filosófica, e de fato isto é algo que fazemos até os dias de hoje; podemos até concebê-la como uma espécie de terapia *a la* Wittgenstein e não propor nenhuma teoria esquematizada específica. Mas que isto seja feito de forma racional, através de uma argumentação e discussão racionais, ou não teremos porque pensá-la de forma diferente. Posso até aceitar uma certa caridade ao cético pirrônico, no sentido de que, em seu contexto histórico, era para ele muito difícil questionar toda a concepção filosófica que considero errônea, sair de seu paradigma histórico-filosófico; mas então voltamos ao primeiro ponto: a impossibilidade de se pensar "pirronicamente" fora do período histórico helênico.

Bibliografia:

- AUSTIN, John Langshaw. *Sense and Sensibilia*; Oxford Univ Pr., 1964.
DAVIDSON, Donald. "Afterthoughts". *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford Univ. Pr., 2002.
FREDE, Michael. "The Sceptic's Beliefs" In: BURNYEAT, Myles; FREDE, Michael (eds.). *The original sceptics: a controversy*. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1997.
PETTERSEN, Bruno. "A aceitação da vida comum" In: *II Encontro de Pesquisa UFMG [CD ROM]*. Belo Horizonte, 2005.
SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Scepticism*. Tr. J. Annas, J. Barnes. Cambridge University Press, 1994.
WILLIAMS, Michael. "Realism and Scepticism", in *Reality, Representation, and Projection*, Haldane, John (ed). New York: Oxford Univ Pr., 1993.
WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. 2ª edição. Os Pensadores. Abril Cultural. São Paulo. 1979.

□





NIETZSCHE E O CÉTICISMO: ELEMENTOS CÉTICOS NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE

William Mattioli

(Filosofia, UFMG)

resumo: O objetivo do presente trabalho é realizar uma análise comparativa entre a filosofia de Nietzsche, juntamente com seu contexto histórico, e o ceticismo, com intenção de buscar alguns elementos céticos no pensamento do filósofo. Considerando sua postura filosófica perspectivista, seu compromisso com a integridade intelectual, sua crítica às doutrinas filosóficas pretendentes à verdade e instituidoras de valores morais, sua aceitação e afirmação do mundo de aparências e seu contexto histórico; e relacionando-o com a postura cética e o paradigma cultural que deu origem ao ceticismo, analisaremos a possibilidade de encontrar em Nietzsche uma postura cética relativa ao seu próprio tempo e à atmosfera cultural do século XIX.

Introdução

Podemos considerar Nietzsche como um cético filho de seu tempo? Seria ou não possível derivar da crítica nietzscheana à verdade e às doutrinas dogmáticas metafísicas uma postura cética? A filosofia de Nietzsche sempre foi considerada polêmica por sua crítica violenta a grandes doutrinas filosóficas, à moral vigente, e pelo fato de “desmascarar”, de colocar à mostra muitos aspectos da cultura e do pensamento que a maioria dos filósofos negligenciou por muito tempo. Sua luta mais ferrenha é contra o cristianismo e a moral cristã, que fundamentam a vida da civilização ocidental. Mas não é só contra a moral cristã que Nietzsche empreende sua luta; é, antes, contra o caráter dogmático e metafísico de todas as doutrinas que se pretendem portadoras da verdade e instituidoras de valores morais baseados num mundo transcendente.

Assim como a filosofia nietzscheana, a filosofia cética provocou polêmica desde o seu surgimento na Grécia antiga, também por sua crítica às doutrinas dogmáticas e pelos problemas que ela comportava. Ainda assim, é inegável a influência que essa corrente de pensamento teve sobre

a história da filosofia. Muitos filósofos, desde a Antigüidade, têm se colocado numa posição de dúvida e de questionamento em relação aos valores morais, à existência ou não de uma providência, à capacidade de nossos sentidos e de nossa razão; e diante dos questionamentos levantados contra tantos discursos filosóficos, se negam a admitir que algum deles tenha realmente alcançado a verdade.

Ao fazermos a análise de possíveis elementos céticos no pensamento de Nietzsche estaremos, de certa forma, propondo uma chave de leitura, uma perspectiva de interpretação de sua filosofia, que ainda não foi vastamente considerada pelos estudiosos desse filósofo. Não se encontram facilmente, entre os artigos e livros desses estudiosos, uma aproximação entre a filosofia nietzscheana e o pensamento cético; assim como elucidações sobre se Nietzsche poderia ser considerado um cético, ou se sua postura poderia se aproximar de uma postura cética. Isso provavelmente porque o próprio Nietzsche não se considerava adepto de uma doutrina específica pré-estabelecida, sendo também o ceticismo objeto de sua avaliação crítica. ►

Esse trabalho não tem, contudo, a pretensão de esgotar o assunto e considerar todos os pontos passíveis de análise. Antes, pretende introduzir a possibilidade de encontrarmos em Nietzsche uma postura cética, uma vez que tal análise não foi ainda objeto de estudo por parte de muitos pesquisadores, sem, entretanto, estudar exaustivamente todas as formas de refutação dessa análise.

Nosso trabalho se baseará, primeiramente, na relação entre a atmosfera cultural e histórica na qual se situa o pensamento de Nietzsche e o contexto histórico que deu origem ao ceticismo. Num segundo momento, analisaremos as obras *Humano, demasiado humano*² e *A gaia ciência*³ com o objetivo de buscar, dentro dessas obras, alguns elementos céticos, comparando a forma como esses elementos aparecem no corpus nietzscheano e como eles são considerados dentro da filosofia cética. Para estabelecer tal análise, dividimos a trajetória cética em duas fases: a primeira diz respeito ao momento de contato com as contradições das doutrinas, impossibilidade de um critério de verdade e a conseqüente desconstrução do conhecimento e suspensão do juízo. A segunda se inicia a partir da crítica dos dogmáticos, que perguntam como o cético poderá agir se não dá o assentimento a nada. Assim, a segunda fase se constitui na aceitação da aparência na vida prática.

O niilismo como causa do ceticismo

Nessa primeira parte do trabalho, utilizamos como referência a tese de Victor Brochard contida em seu livro *Les sceptiques grecs*. É interessante lembrar que Nietzsche leu esse livro e o admirou bastante, como pode ser indicado por seu comentário no *Ecce Homo*⁴, no qual diz que esse é um dos poucos livros que leu ultimamente e que os céticos são "o único tipo respeitável entre essa gente cheia de duplicidade - de quintuplicidade - que são os filósofos!" (E.H. II 3)

O apodrecimento de uma cultura, seja por fatores externos, seja por fatores internos, é elemento fundamental do niilismo, o qual possibilita a superação dessa decadência cultural através da atividade do pensar. Foi assim que um contexto histórico de decadência cultural deu origem à filosofia

cética na Grécia antiga. Claro que não se trata de um niilismo nos termos que usamos para designar uma tendência contemporânea de decadência, mas não podemos deixar de considerar a grande semelhança entre os aspectos sociais inerentes a esses momentos da história cultural.

Além da grande variedade e oposição entre os sistemas filosóficos da antigüidade, os céticos vivenciaram um momento histórico de depreciação social que não pode deixar de ser considerado ao se falar no contexto que deu origem ao ceticismo. Durante esse período, de acordo com Victor Brochard, "todas as idéias mais caras ao espírito grego foram desmentidas pelos fatos mais cruéis."⁵ Enquanto a tirania era considerada a pior e mais execrável forma de governo pelos mais diversos filósofos, era ela que estava sendo imposta por toda parte. Enquanto a liberdade era exaltada como uma das mais belas virtudes, ela era cortada da vida das pessoas pela força bruta dos governantes. "Em toda parte a traição, a fraude, o assassinato, crueldades vergonhosas, desconhecidas até então no Ocidente" (BROCHARD, 1969). Isso tudo se deu em função da ascensão de Alexandre ao poder na Grécia, o grande tirano que assassinou muitos daqueles que se lhe opuseram resistência, e espalhou pela Grécia a força bruta e a decadência das idéias de justiça e liberdade.

Dentro de todo esse contexto de declínio de idéias é que surge o cético, não aderindo mais às doutrinas que discursam sobre a virtude, a verdade, o bem e outros dogmatismos metafísicos que se mostram tão sem sentido diante de um momento de negação total da liberdade, pois como diz Brochard: "a árvore está podre na raiz" (*Idem*). A partir de então, a atitude do cético é a conseqüência de um momento histórico de decadência, e ela será o fundamento de uma postura epistemológica e moral na qual se sustentará a doutrina cética num momento posterior.

Analisemos agora as influências da atmosfera cultural do século XIX no pensamento de Nietzsche, e nos ficará mais clara a semelhança entre o niilismo europeu e a decadência social de Atenas. No caso da Europa do século XIX, a sociedade estava

² H.H.

³ G.C.

⁴ E.H.

⁵ BROCHARD, Victor.
Les sceptiques grecs.
Trad. para uso interno
do departamento de
filosofia da UFMG.
Paris: Vrin, 1969.
Livro I, Cap. II.

impregnada com um germe que pode ter se desenvolvido com a Reforma, se fortaleceu durante a Revolução Francesa e se manifestou violentamente como fenômeno com as guerras e movimentos sociais que marcaram a época, gerando, na sociedade, um sentimento de insegurança política e instabilidade social. Esse era o germe do niilismo, e Nietzsche, como nenhum outro pensador, diagnosticou de forma profética esse fenômeno. O pensamento do filósofo trata de dar expressão ao seu desprezo pela modernidade, tanto no âmbito religioso e social, como no filosófico. Ele despreza a metafísica que se pretende portadora da verdade transcendente, fugindo do mundo através de um niilismo negativo; ele despreza o homem de sua época que se prende a valores ilusórios e não sabe lidar com a vida quando esses valores entram em declínio; enfim, ele despreza toda a atmosfera decadente de niilismo de sua época, a qual as pessoas não são capazes de enxergar, e seu desprezo está relacionado, justamente, com a preocupação de superação desse niilismo.

De acordo com Oswaldo Giacóia, é em torno do conceito de *décadence* que se orienta a reflexão de Nietzsche sobre a cultura do ocidente.⁶ Sua crítica contra o cristianismo, religião triunfante no ocidente, se sustenta nesse conceito de decadência no sentido de atacar a negação cristã da vida, assim como a filosofia metafísica, acusando-a de negar o mundo em prol de um *além mundo*, imprimindo essa decadência na cultura através de um sentimento negativo em relação à vida. Tais valores, porém, se perdem num processo de declínio, e as pessoas, não sabendo onde buscar apoio para sua mísera existência, acabam por cair num niilismo absoluto, numa completa falta de sentido; *Deus está morto!* As conseqüências desse niilismo encontramos bem retratadas nos romances russos da época. O sofrimento, sentimento de culpa, assassinato, suicídio, miséria, solidão do homem consciente; todos esses elementos de uma cultura em declínio podem ser encontrados nas palavras de Dostoiévski, por exemplo. Não é de se espantar que Nietzsche, um homem de conhecimento de sua época, e por isso mesmo, um solitário, tenha se sentido

maravilhado ao deparar com o livro *Notas do subterrâneo*, desse romancista russo.

"Duas partes", escreve a Peter Gast, dando-lhe conta do seu achado, sem demora. "A primeira, um relato, uma espécie de música desconhecida. A segunda, um traço de gênio, uma exploração de psicólogo. Assustadora e cruel irrisão, traçada com uma audácia ligeira... Estou encantado." O acaso tinha feito bem as coisas: a confissão de Ordinov é uma das grandes páginas de Dostoiévski, uma daquelas em que ele está mais próximo dos problemas nietzscheanos.⁷

Esse encontro inesperado entre Nietzsche e Dostoiévski deixou nosso filósofo com o sentimento de que finalmente havia encontrado alguém como ele, alguém que pensava como ele e também diagnosticava o niilismo europeu, expondo-o sob a forma literária. Ele não estava tão sozinho assim, afinal. Todo seu desprezo pelo homem de sua época, toda sua visão sobre o momento em que vivia a Europa, toda sua crítica à metafísica dos idealistas alemães; tudo isso Nietzsche encontrou nas palavras de Dostoiévski.

"O sofrimento é a única fonte da consciência"⁸, diz o romancista russo nas palavras de seu *homem do subsolo*. Encontramos esse mesmo pensamento no Nietzsche de *Humano, demasiado humano*, no título de um aforismo: "*Sufrimento é conhecimento*" (H.H, § 109), e no decorrer dessa obra, na qual o filósofo sugere que quanto mais o homem conhece, mais deve sofrer com a verdade mortífera.

Nas palavras do personagem de Dostoiévski encontramos também um sentimento de solidão que caracterizava o homem de conhecimento do século XIX; o homem que, no meio de todo um contexto de niilismo, diagnosticava uma decadência cultural, que as pessoas não conseguiam enxergar, e por isso permanecia na clausura do desprezo pelo homem de seu tempo; aquele homem que, para Nietzsche, deveria ser superado a qualquer custo. Assim, as palavras do homem do subsolo fascinaram Nietzsche com seu retrato da cultura européia. E esse retrato que

⁶ GIACÓIA, O. "O anticristo e o romance russo". 1994. pág. 3.

⁷ HALÉVY, D. Nietzsche, uma biografia. 1989. pág. 320.

⁸ DOSTOIEVSKI, F. Notas do subterrâneo. 1998. pág. 48.

Dostoiévski faz da decadência do século XIX só pode ter fascinado tanto nosso filósofo porquê ele é a imagem de uma cultura que foi o referente primordial de sua reflexão.

Portanto, assim como o pensamento cético se originou na Grécia antiga a partir da decadência de uma cultura vigente e do declínio de todos os valores que sustentavam o conceito de virtude para os filósofos, a reflexão de Nietzsche se desenvolveu em torno da expressão do niilismo europeu do século XIX, fazendo com que o pensamento do filósofo diagnosticasse a morte de Deus e a perda dos valores morais que, tanto o cristianismo, como a filosofia metafísica, haviam instituído.

Nietzsche, é claro, não foi um cético como o foram os gregos antigos diante de seu contexto; ele não era um *grego antigo*. Ele pode ter sido, no entanto, e de certa forma, um cético *filho de seu tempo*. É isso que tentaremos analisar daqui pra frente.

A primeira fase do ceticismo em Nietzsche: a desconstrução do conhecimento e a crítica ao dogmatismo metafísico em *Humano, demasiado humano*

É em *Humano, demasiado humano* que Nietzsche faz seu maior ataque contra a filosofia metafísica. Nessa obra o filósofo expõe sua idéia sobre o filosofar histórico, que revelaria o fato de que todas "as suposições metafísicas, tudo que as criou, é paixão, erro e auto ilusão" (H.H; § 9). É nela ainda que se encontra a crítica ao gênio metafísico, a crítica à arte como expressão de uma verdade metafísica e o pensamento de que o *conhecimento* é conhecimento do fato de que todas as verdades metafísicas nas quais se acreditava não passam de erros da razão. Essa atitude de desconstrução do conhecimento é o que caracteriza o primeiro elemento cético dentro do pensamento de Nietzsche. Ela se fundamenta numa postura filosófica perspectivista, que permite uma análise crítica de aspectos da filosofia, sem o comprometimento com nenhuma doutrina pré-estabelecida. O filósofo é capaz de contemplar um mesmo aspecto por vários ângulos diferentes, tornando possível uma argumentação não comprometida com uma postura dogmática, o que reflete um

forte compromisso com a integridade intelectual que, para Nietzsche, é fundamental para a filosofia.

Encontramos esse mesmo compromisso na desconstrução do conhecimento através de uma postura perspectivista do pensamento cético. Podemos dizer que o cético se caracteriza por ser capaz de argumentar contra ou a favor de uma mesma tese, de acordo com uma certa perspectiva, com o objetivo de não se comprometer com nenhuma doutrina dogmática estabelecida, pois assim sua argumentação não pecaria pela parcialidade. Carnéades, o acadêmico, sendo chamado para discursar sobre a justiça em Roma, falou, num dia, a favor de tal virtude, e no outro, contra a mesma. É dessa forma que o cético defende sua integridade intelectual. De acordo com Sexto Empírico, "o ceticismo é uma habilidade que opõe as coisas que aparecem e que são pensadas de todos os modos possíveis"⁹. O fato de Sexto se utilizar do termo *habilidade* para falar do ceticismo nos mostra como seu discurso não se compromete com nenhuma doutrina anterior para estabelecer sua argumentação. Assim, a crítica cética à pretensão de verdade pelas doutrinas dogmáticas se fundamenta no compromisso com essa integridade do pensamento e com nada mais.

A desconstrução do conhecimento feita pelo cético se constitui, basicamente, na impossibilidade de confiarmos em nossos sentidos e em nossa razão para estabelecermos um critério de verdade. Não assentir, portanto, nem às doutrinas que tomam por verdade as sensações nem àquelas que as negam tomando por verdade a razão, é a postura cética. Sendo assim, é certo que o cético não aceita as doutrinas filosóficas dogmáticas, mas sua postura, entretanto, não é de negação absoluta da veracidade de tais doutrinas, pois isso levaria a um dogmatismo negativo. Sua postura é, antes, de refutação dessas doutrinas sob várias perspectivas. A posição final é de suspensão do juízo.

Muito próximo dessa postura cética, Nietzsche critica violentamente a metafísica, mas aceita que não podemos negar com certeza a existência de um mundo dessa natureza. Em suas palavras:

⁹ Sexto Empírico. Hipotiposes Pirrônicas. Livro I, Cap. IV. Doravante, H.P.



“É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse realmente cortada”. (H.H., § 9)

Essa posição do filósofo diante da metafísica se insere também, de forma bastante elucidativa, em sua postura perspectivista. O que Nietzsche pretende aqui não é negar absolutamente que exista um mundo metafísico, esse não é seu problema principal. Sua posição sob esse prisma pretende, antes, esclarecer que não podemos fazer nada com a mísera possibilidade de existência desse mundo, muito menos depender dela para sustentar nossa vida. É uma questão de fundamentação de valores e de verdades. Em outra passagem da obra, Nietzsche nos indica de que forma a sociedade olharia para o mundo sob a influência de um *ceticismo* em relação ao pensamento metafísico; se não tivéssemos uso para todas as explicações metafísicas dentro desse mundo, que é o único mundo que *conhecemos*; se não tivéssemos nenhuma *prova científica* de qualquer mundo metafísico, a desconfiança em relação a tal mundo resultaria em uma refutação dessa possibilidade, e não seria mais lícito acreditar nela. Essa seria uma *“presumível vitória do ceticismo”* (H.H., § 21).

Com isso, Nietzsche propõe nessa obra que o dogmatismo metafísico não é, de forma nenhuma, o fundamento da verdade e do conhecimento. O filósofo está, aqui, muito mais voltado para a ciência na sua forma mais fria e crua, do que para o sentimento metafísico. Sua desconstrução do conceito de verdade é a expressão mais forte dessa fase de seu pensamento. Ilusão, fuga, erros da razão; foi sobre essas bases que se ergueu o conceito de verdade, e esse conceito deve, portanto, ser destruído pelo homem do conhecimento a partir de então.

Dessa forma, o compromisso com a integridade intelectual como fundamento de uma desconstrução do conhecimento, fruto de uma visão crítica e não comprometida com doutrinas dogmáticas, é o elemento

comum entre uma primeira fase do pensamento cético e uma primeira fase de um percurso do pensamento de Nietzsche, que já anuncia, nessa mesma obra, o que restaria para fundamentar a vida após a queda dessas verdades morais. De acordo com ele, esse conhecimento de que “toda a vida humana está profundamente embebida na inverdade” poderia levar a uma “filosofia da destruição”; mas também poderia levar o homem a viver consigo e com os outros, “tal como na *natureza*, sem louvor, censura ou exaltação, deleitando-se com muitas coisas, como um espetáculo do qual até então se tinha apenas medo (H.H., § 34)”.

Essa postura de serenidade já anunciada nessa mesma obra de *destruição*, é o elemento em torno do qual se desenvolverá a segunda fase desse percurso do pensamento nietzscheano, que se encontra refletida também num segundo momento do pensamento cético: a afirmação da aparência.

A segunda fase do ceticismo em Nietzsche: a afirmação da aparência em *A gaia ciência*

O que pretendemos nessa parte do trabalho é tentar estabelecer um acordo entre Nietzsche e os céticos de que a vida não deve orientar-se por uma *verdade absoluta*, mas sim pela aceitação e vivência da aparência.

A obra *A gaia ciência*, juntamente com *Humano, demasiado humano*, forma uma corrente de pensamento que constitui um importante ponto da reflexão nietzscheana. Primeiro, Nietzsche critica violentamente o dogmatismo metafísico e desconstrói todo o conhecimento com base na idéia de que a verdade, a partir de uma investigação histórica e psicológica da filosofia, se mostra como a forma mais frágil de conhecimento; ela foi construída a partir de erros da razão, e tudo que se acreditava até agora como sendo a verdade não passa de uma falsa ilusão. Após essa destruição do conceito de verdade sustentado pela metafísica, Nietzsche nos indica de que forma poderemos viver para não sucumbir frente à gélida face do conhecimento; de que forma poderemos sustentar, a partir de então, nossa existência e nossa filosofia. ►►

O filósofo sugere, então, a fusão entre a filosofia e a arte. A arte entendida como a capacidade contemplativa necessária para tornar possível a vivência e a afirmação da aparência, do *mundo apolíneo* na sua forma mais sublime. Nietzsche transforma sua possível *filosofia da destruição* numa dança que representa o *dever* da vida, onde se fundem arte e conhecimento, e fundamenta sua filosofia numa afirmação da aparência. A afirmação deve ser entendida aqui, não categoricamente, como assentimento a um estatuto de verdade; essa seria, na verdade, uma falsa afirmação, pois sua afirmação está relacionada com a vontade que quer dizer *sim* à vida, justamente enquanto *fenômeno estético*, e não como veracidade do *real*¹⁰. Nesse sentido, a arte da dança como o movimento da vida é metáfora para o conhecimento. Se não existe conhecimento estático, pois não existem verdades eternas, a dança representa essa flexibilidade que deve caracterizar o conhecimento, e o filósofo deve ser, por conseguinte, um artista e um dançarino. Um artista enquanto capaz de contemplar o mundo da aparência, e um dançarino enquanto capaz de acompanhar os passos da vida na afirmação dessa aparência¹¹. Vale lembrar que o contemplativo, para Nietzsche, não se resume ao simples espectador da vida. Ao contrário, ele é justamente aquele artista capaz de ser o mestre desse *grande espetáculo*, dessa grande dança, inventando e criando, a todo o momento, as próprias condições para que o espetáculo continue.

Para entender, nesse sentido, qual o estatuto concedido à aparência pelo cético, analisemos o que é dito por Sexto Empírico nas *Hipótiposes Pirrônicas*. No início dessa obra, Sexto declara que tudo o que se encontra na obra não diz respeito a uma afirmação sobre a verdade das coisas, mas simplesmente a uma descrição de como as coisas aparecem para ele. Em suas palavras:

"...as nossas asserções futuras não devem ser entendidas como afirmando positivamente que as coisas são tais como dizemos, mas simplesmente registramos, como um cronista, cada coisa tal como nos aparece no momento" (H.P., I, I).

De acordo com seu discurso, o cético não se compromete em afirmar a verdade das coisas, pois essa verdade não se apresenta para nós, sendo apenas a aparência aquilo que somos capazes de descrever. Portanto, o que se fará em sua obra é uma descrição de como as coisas aparecem, e não uma explicação a respeito da aparência. Também Nietzsche sugere que não somos capazes de ir além da descrição da aparência, por mais que pensemos explicar algo sobre a verdade ou "essência" das coisas. Isso porque tornamos tudo imagem antes de dizer algo sobre elas; a percepção já se faz condicionada por nossos sentidos e disposições anteriores, o que torna possível falarmos apenas sobre a imagem (aparência) que se apresenta para nós: "'Explicação', dizemos; mas é 'descrição' o que nos distingue dos estágios anteriores do conhecimento e da ciência. Nós descrevemos melhor - e explicamos tão pouco quanto aqueles que nos precederam" (G.C., § 112). O que Nietzsche nos indica é nossa incapacidade de explicação no que diz respeito à verdade das coisas, pois estamos no âmbito da aparência; tudo o que percebemos é aparência e nada podemos afirmar sobre a "essência" das coisas. Assim como a postura cética de descrever o que aparece sem fundamentar tal descrição na *explicação da aparência*, a postura nietzscheana pretende afirmar a aparência sem buscar uma sustentabilidade na *veracidade* da mesma, pois somos incapazes de transpor tal âmbito.

Considerando, portanto, que o ceticismo não concede às aparências o estatuto de verdade, qual é então o lugar que ocupam as sensações dentro de sua filosofia? Esse lugar é mais importante do que pode parecer à primeira vista. É da aparência que deriva o critério de ação do cético, ou melhor, é ela própria esse critério. De acordo com Sexto, esse critério de ação [a aparência], consiste nas sensações e afecções involuntárias, e que estas, por sua vez, pelo fato de não estarem sujeitas ao questionamento, tornam possível a vida de acordo com o senso comum (H.P., I, XI). As sensações não estão sujeitas ao questionamento nem tem o estatuto de verdade ou falsidade, pois o que pode ser considerado como verdadeiro

¹⁰ A esse respeito, cf. Deleuze, G. Nietzsche e a filosofia, sobre o sentido da afirmação, no capítulo

"O super-homem: contra a dialética".

¹¹ cf. MARTON, S. Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche, no capítulo "A dança desenfreada da vida".

ou falso são os discursos referentes a elas, aquilo que se diz delas. De acordo com Danilo Marcondes, "o cético dá o assentimento às impressões que se impõem a ele. Mas aceitar a impressão com que ficamos não envolve considerá-la verdadeira..."¹² Agir de acordo com aquilo que aparece é, portanto, o critério de ação do cético. A forma como o cético se guia na vida comum se constitui a partir da aceitação da aparência, de forma a não querer justificar suas ações por meio de uma verdade absoluta, como o fazem os dogmáticos.

Como dito anteriormente, a afirmação da aparência como fundamento da vida é o elemento principal que sustentará a filosofia de Nietzsche após sua desconstrução do conhecimento e da verdade. Dessa forma, uma passagem de sua obra nos parece bem elucidativa:

"Oh, esses gregos! Eles entendiam do *viver!* Para isso é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – *por profundidade!*" (G.C., Pr 4)

Ainda nesse mesmo aforismo, Nietzsche nos sugere como os gregos eram artistas nessa vida de aparências e como nós, enquanto buscamos novamente essa aceitação da aparência, essa *superficialidade*, deixando de lado aquela vontade incansável de fundamentar a vida numa *verdade absoluta*, somos também artistas. É notável como nosso filósofo costuma se voltar para o ideal de vida grego como um molde para a filosofia; e talvez ele esteja se referindo, nesse caso, justamente aos céticos, pois ele nos dirá num aforismo mais adiante intitulado "*Céticos*":

"Receio que as mulheres que atingiram a velhice sejam, no recôndito de seu coração, mais céticas do que todos os homens: elas crêem na superficialidade da existência como a própria essência, e toda virtude e profundidade, para elas, é apenas encobrimento dessa "verdade"...(G.C. § 64)

Podemos sugerir, por esses aforismos, que uma característica que Nietzsche vê como primordial nos céticos, é justamente sua capacidade de aceitação da aparência, da superficialidade, vivendo a vida em sua

plenitude, naquilo mesmo que sentimos: o *fenômeno estético*. O termo *superficialidade*, na relação com o conceito de *essência*, pode ser destacado nos dois aforismos como sendo o núcleo em torno do qual se desenrola sua concepção da vida. Esses aforismos podem nos dar uma dica da forma pela qual Nietzsche entendia a filosofia cética no que diz respeito à sua aceitação da aparência, e como essa interpretação pode ter influenciado seu pensamento. Entretanto, o que os céticos entendem por aparência engloba ainda alguns aspectos que não estão presentes na concepção de Nietzsche, a saber, que o cético deve se guiar pela tradição e cultura de seu país, na ausência de um critério que estabeleça qual cultura deve ser seguida verdadeiramente. Mas como imaginar que Nietzsche se deixaria levar por uma *cultura de nihilismo*, a cultura da Europa de sua época, se é justamente contra ela que ele investe toda sua filosofia? Além disso, o cético tem como ideal seguir as tradições, mas isso não implica que ele deva se tornar indiferente quando essa tradição se mostra oposta a tudo aquilo que é saudável para a vida. Nesse caso ele pode, mais ainda, *deve* posicionar-se contra tal tradição em busca de uma melhora nas condições indispensável para a vida e para o pensamento.¹³

Portanto, como pode ser sugerido a partir dessas passagens, a postura de Nietzsche diante da vida é, de certa forma, uma postura cética de aceitação do fenômeno. Juntamente com a crítica nietzscheana ao dogmatismo metafísico, o caráter estético de sua filosofia, sustentado pela capacidade artística de contemplar a aparência, nos dá margem para comparar sua atitude com a do cético.

A afirmação da aparência na filosofia de Nietzsche vai ainda mais longe quando descobrimos, no centro do seu pensamento, o conceito de *amor fati*. Esse conceito é um dos pontos centrais em torno do qual se desenrola grande parte de sua filosofia. O pensamento do *amor fati* se constitui como uma afirmação incondicional da vida e de todas as fatalidades necessárias imanentes a ela, por mais terríveis que essas fatalidades possam apresentar-se. Essa afirmação daquilo que é necessário

¹² MARCONDES, D. "A 'felicidade' do discurso cético: o problema da auto-refutação no ceticismo" 1994. pg.138.

¹³ A esse respeito cf. o artigo de Danilo Marcondes, "O mundo do homem feliz: considerações sobre ceticismo e valores". O que nos faz pensar.

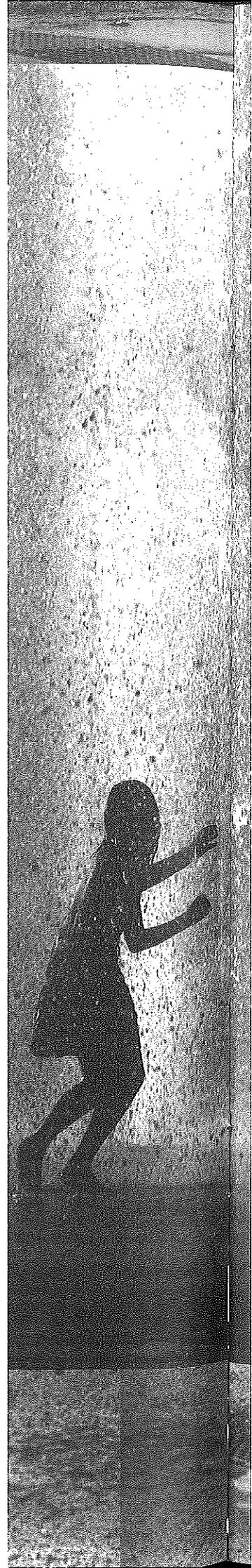
e o amor a tudo que provém dessa necessidade é consequência de uma habilidade artística de arrumar os acontecimentos de tal forma que eles sempre possam tornar-se vantajosos para nós, ou sempre mostrar-se como belos diante de nosso olhar. Saber contemplar as fatalidades de forma a ver nelas a sua nova face de beleza é a habilidade artística fundamental que possibilitará o filósofo ter uma atitude *dionisiaca* diante da vida e alcançar a serenidade e jovialidade tão almejada por tantas doutrinas filosóficas. A serenidade na vida, portanto, é também a necessidade artística que visa o pensamento de Nietzsche. Como dito anteriormente, Nietzsche costuma se voltar para o ideal de vida grego como um molde para a filosofia, o que nos leva a sugerir, a partir de seus aforismos, que essa *serenidade* pode estar relacionada com a tranqüilidade visada pelos gregos antigos, a *ataraxia*. De acordo com Sexto, “a finalidade do cético é a tranqüilidade em questões de opinião e a sensação moderada quanto ao inevitável” (H.P., I, XII). A busca do cético, assim como dos adeptos das doutrinas helenísticas, como o epicurismo ou o estoicismo, é, portanto, a *ataraxia* (tranqüilidade). Ele busca, antes de tudo, essa tranqüilidade, e a encontra na suspensão do juízo; no não assentimento a uma ou a outra doutrina dogmática. É possível sugerir que a filosofia de Nietzsche visa uma serenidade, uma jovialidade, em outras palavras, uma tranqüilidade, assim como o homem do helenismo, e ele encontrará essa tranqüilidade a partir da afirmação da vida na contemplação da aparência. É dessa forma que o filósofo busca a *sua* “sensação moderada quanto ao inevitável”. Se ele não se julga capaz de afirmar que algo seja bom ou ruim por si mesmo, ele será capaz de ver nesse algo, por mais terrível que possa parecer, sua face de beleza. Dessa forma ele aprende a “ver como belo aquilo que é necessário nas coisas (G.C., § 276)” e pode, portanto, alcançar sua serenidade e jovialidade, *sua* tranqüilidade.

Consideremos também que Nietzsche analisa as doutrinas filosóficas helenísticas enquanto pretendentes dessa tranqüilidade, analisando criticamente a forma como cada uma delas busca alcançá-la:

“O epicúrio escolhe a situação, as pessoas e mesmo os eventos adequados à sua constituição intelectual altamente suscetível, renunciando ao resto [...] Já o estóico se exercita em engolir pedras e vermes, estilhaços de vidro e escorpiões, e não sentir nojo: seu estômago deve se tornar indiferente a tudo o que o acaso da existência dele despeja...” (G.C., § 306)

O filósofo, porém, se limita a falar sobre o estoicismo e o epicurismo, dando ênfase aos aspectos que diferenciam sua postura em busca da tranqüilidade – *o amor fati* – da postura dos filósofos seguidores de tais doutrinas. Em relação ao epicúrio, fica bastante clara a sua diferença com a atitude de Nietzsche. Enquanto o epicúrio escolhe a situação adequada, o filósofo do *amor fati* recebe todas elas de braços abertos para aceitá-las, suportá-las e amá-las. Já em relação ao estoicismo, a diferença é um pouco mais tênue. Enquanto o estóico trata de *engolir* tudo o que se apresenta a ele, sendo indiferente em relação às fatalidades, o filósofo dionisiaco não só engole e se torna *indiferente* à dor e ao sofrimento, mas *digere* e aprende a *amar* essa dor e esse sofrimento, tendo em vista que essas fatalidades não são um *mal em si mesmas*, mas sim necessidades da vida. É interessante notarmos, entretanto, que Nietzsche não fala sobre o ceticismo durante esse breve discurso sobre o que o diferencia das doutrinas helenísticas em busca da tranqüilidade. O que isso significa em última instância para o filósofo é difícil afirmar, mas podemos levantar a hipótese de o ocultamento do ceticismo nesse breve discurso ter sido intencional e vê-lo como uma sugestão de alguma semelhança entre sua postura e a cética.

É dessa forma, portanto, que podemos encontrar, na afirmação nietzscheana da aparência, uma ressonância da afirmação cética do fenômeno como critério de ação. É possível sugerir que haja acordo entre Nietzsche e os céticos, de que a vida não deve orientar-se por uma *verdade absoluta*, mas sim pela vivência da aparência. Além disso, a postura cética de busca da tranqüilidade, através da crítica à postura dogmática que se pretende anterior à ação,



encontra também essa ressonância no pensamento de Nietzsche quando este critica o dogmatismo metafísico como instituidor de valores morais para a vida, sugerindo que a serenidade deve ser alcançada pela contemplação da aparência.

Conclusão

Esse trabalho teve como objetivo realizar uma análise comparativa entre a filosofia de Nietzsche e o ceticismo, a fim de buscar, dentro do pensamento nietzscheano, alguns elementos céticos. Foram analisados alguns aspectos da filosofia de Nietzsche como o perspectivismo, a crítica ao dogmatismo metafísico e a afirmação da aparência, sendo traçado um paralelo entre tais aspectos e alguns elementos fundamentais da doutrina cética.

Como pôde ser sugerido, a filosofia de Nietzsche possui elementos que podem se conciliar com os parâmetros presentes no ceticismo, tais como a afirmação da aparência como fundamento da vida, em contraposição à busca por uma verdade absoluta para sustentá-la, e a crítica ao dogmatismo como instituidor dessa verdade. Além disso, é necessário que consideremos também a filosofia de Nietzsche a respeito da vida cotidiana, da alimentação, nutrição, relação entre pessoas, o que rompe com uma busca incansável de *verdade a todo custo* para lidar com a vida fenomênica.

O filósofo nos fala também sobre a importância das observações psicológicas e históricas dentro da filosofia. Sendo assim, a avaliação de seu contexto histórico numa análise comparativa com o contexto histórico do ceticismo, mesmo que superficialmente, se fez necessária em nosso trabalho, indicando como uma atmosfera de niilismo, tomada em diferentes moldes, pode ter sido a mola propulsora do pensamento cético de desconstrução do conhecimento e do conceito de verdade.

Não queremos, entretanto, e de forma nenhuma, reduzir o pensamento desse filósofo contemporâneo, tão rico em avaliações críticas e diagnósticos, a uma doutrina pré-estabelecida. Nietzsche não se faz adepto de nenhuma doutrina anterior, nem mesmo do ceticismo. Ele não se preocupa com o compromisso cético de nunca

afirmar nada, estabelecer a equípolência e ser levado à suspensão do juízo. Isso o levaria a se tornar um adepto do ceticismo como doutrina filosófica e iria de encontro a uma de suas próprias posturas sobre a qual tentamos indicar alguma semelhança com o ceticismo, a de não se comprometer com doutrinas anteriores, mas apenas com a integridade intelectual. Como foi dito, Nietzsche não foi um cético como os gregos antigos; afinal não era um grego (por mais ele que os admirasse)! Gostaríamos de caracterizar, no entanto, a atitude de Nietzsche diante de seu próprio tempo como uma atitude cética; e talvez até mesmo sugerir, como em uma ousada imagem, que se o ceticismo nunca tivesse existido, talvez o pensamento dele o inaugurasse de uma forma bastante peculiar.

Bibliografia:

Primária:

CICERÓN, M. T.. Cuestiones Académicas. Trad. Para o espanhol de Julio Pimena Álvarez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

SEXTO EMPÍRICO. Hipótipos Pirrônicas. Trad. Danilo Marcondes. In: "O que nos faz pensar". Rio de Janeiro, n.12, jun. 1997.

NIETZSCHE, F. W.. A gaia ciência. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

NIETZSCHE, F. W.. Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Secundária:

BROCHARD, Victor. Les sceptiques grecs. Trad. Para uso interno do Departamento de Filosofia da UFMG. Paris: Vrin, 1969.

DOSTOIEVSKI, Fiodor. Notas do subterrâneo. Trad. Moacir Werneck de Castro. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1998.

GIACÓIA, Oswaldo. "O anticristo e o romance russo". Primeira versão. Campinas, SP. IFCH/UNICAMP. Julho, 1994.

HALÉVY, Daniel. Nietzsche: uma biografia. Trad. Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989.

MARCONDES, Danilo. "A 'Felicidade' do Discurso Cético: O Problema da Auto-Refutação do Ceticismo". O que nos faz pensar. Rio de Janeiro, n.8, nov. 1994.

MARTON, Scarlet. Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo Discurso Editorial; Ijuí: Ed. Da UNIJUI, 2000.



INCOMENSURABILIDADE E AVANÇO TEÓRICO SEGUNDO PAUL FEYERABEND*

Luiz Henrique de Lacerda Abrahão
(Filosofia - UFOP)

resumo: Trata-se de apresentar a tese da incomensurabilidade teórica segundo a formulação de Paul Feyerabend e discutir como tal noção emerge essencialmente da contraposição que o filósofo faz aos ideais neopositivistas que entendem o processo do avanço teórico como um movimento contínuo, linear, gradativo e cumulativo. Com isso, vemos de que maneira a defesa de teorias tais na história da física acarreta a rejeição das condições de consistência e invariância semântica, ditames que podem ser depreendidos da teoria de redução teórica de E. Nagel como aspectos marcantes da racionalidade do desenvolvimento científico. Alguns esclarecimentos sobre as primeiras formulações da idéia, suas origens e definição também são esboçados no curso do texto.

"Mas o homem tem uma tal paixão pelos sistemas e pelas conclusões abstratas que não hesita em deformar deliberadamente a verdade, em deixar de ver o que está vendo e de ouvir o que está ouvindo, só para justificar a lógica" (F. Dostoievski, Notas do Subterrâneo, I, §7)

Introdução

Em virtude do *status* privilegiado que nutre na sociedade contemporânea, pesquisadores de diferentes áreas atualmente têm voltado sua atenção para o *pensamento científico* e suas variadas dimensões. Hoje, inclusive, os estudos transdisciplinares são fomentados tendo em vista o aprofundamento, com o devido rigor, dos aspectos filosóficos, técnicos, históricos, antropológicos e sociológicos daquela atividade (Scheps, 1996). Ora, se até meados do século passado os debates a propósito da ciência concentraram-se prioritariamente na lógica dos sistemas teóricos, de modo que os textos disponíveis gravitavam em torno das discussões com o dogmatismo cientificista da corrente positivista, as publicações mais recentes (pós-1960) estão direcionadas para a ampliação de perspectivas, inserindo, por

consequente, a *scientia* em um espectro de estudo bem mais amplo e intrincado. Entretanto, embora certas arestas com a visão positivista já tenham sido acertadas, a tese da *incomensurabilidade teórica*, cuja difusão é tributária aos esforços de Thomas Kuhn e Paul Feyerabend, "dois dos mais influentes filósofos da ciência do século vinte" (Putnam, 1981, p. 114), ainda causa inquietação e consternação em certos domínios. Afinal, entende-se que a referida idéia suscita questões inéditas acerca do *valor* da ciência. Mas, em especial, traz um novo fôlego para as questões concernentes à racionalidade e ao processo de desenvolvimento do conhecimento, temas esses que foram desenvolvidos à exaustão no decorrer do século XX nos terrenos da epistemologia e da historiografia da ciência (Lakatos & Musgrave, 1979).

O propósito desta exposição é apresentar, de maneira sucinta, alguns contornos importantes que envolvem a tese da incomensurabilidade segundo a rubrica do pensador austríaco Paul Feyerabend (1924-1994). Para o devido cumprimento da tarefa proposta, além dos trabalhos mais conhecidos do autor, teremos como

suporte bibliográfico os artigos "Explanation, Reduction and Empiricism" (1962), "How to be a Good Empiricist: a Plea for Tolerance in Matters Epistemological" (1963), "The Structure of Science" (1964), "Reply to Criticism - Comments on Smart, Sellars and Putnam" (1965) e "Consolations for the Specialist" (1969-70). Como podemos notar, todos eles são publicações anteriores ao livro *Contra o Método* (1975), o principal escrito de Feyerabend. Assim, seria valioso desde já dizer que a questão da incomensurabilidade tem sua formulação em um período que antecede à proposição do "anarquismo epistemológico" feyerabendiano propriamente dito - ainda que o tema seja debatido com maior vigor e amplitude naquele trabalho. Com efeito, cumpre doravante apresentar brevemente seu descordo com os modelos normativos para o progresso científico que atribuem ao desenvolvimento do conhecimento um perfil empírico-cumulativista. Por fim, a fecundidade da discussão que buscamos reportar a seguir reside na rejeição de uma perspectiva epistemológica e histórica continuísta para o avanço teórico, saldo assegurado após nos inteirarmos da crítica endereçada pelo autor às regras de *consistência* e *invariância do significado* que depreendemos da teoria neopositivista de *redução lógica* de Ernest Nagel.

Desenvolvimento cumulativo da ciência e a teoria de redução lógica de E. Nagel

O padrão encontrado pela tendência empirista para explicar o progresso científico e defender que teorias sucessivas são comensuráveis, isto é, são um *desdobramento lógico-linear* umas das outras, considerava que tal conhecimento se expandia em um movimento ininterrupto, cuja marcha consistia essencialmente na ampliação e acumulação do conteúdo empírico de uma certa teoria ($T - T', T'' \dots T_n$). Nesta perspectiva, o neopositivismo do Círculo de Viena apostou que tal desenvolvimento se processava pela coincidência das previsões de eventos de duas teorias rivais (T e T') referentes a um mesmo domínio empírico, D' , ou seja, por acumulação da "fatos". Por exemplo, a história da ciência proposta no livro

Augustine to Galileo (Londres, 1952) de Crombie é construída sob essa perspectiva da continuidade entre sistemas, métodos e técnicas sucessivas. Uma forma esquemática para ilustrar esse movimento crescente, gradativo e constante de "dados gnosiológicos" seria: "Sejam T e T' duas teorias científicas diferentes, T' a teoria a ser explicada ou o *explanandum*, T a teoria explicativa ou o *explanans*. A explicação (de T') consiste na *derivação* de T' a partir de T e condições iniciais que especificam o domínio D' em que T' é aplicável" (Feyerabend, 1999, p. 89).

Em "Consolations for the Specialist" (1969-70) Feyerabend insiste em uma visão distinta àquela dos empiristas lógicos para descrever a dinâmica científica e o processo de sucessão teórica. Ele procura então um modelo que não seja voltado para o "exame das classes de conseqüências" de duas teorias concorrentes (Feyerabend, 1981a, p. 153). Nos trabalhos escritos entre os anos sessenta e setenta do século terminado o filósofo vai sugerir que o vértice neopositivista daquela tendência se encontra mais visível na teoria de *redução lógica* de E. Nagel, pensamento que vamos sumariar a seguir e que seria, ao menos para alguns estudiosos (Ray, 2002), uma síntese dos propósitos empiristas de Carnap, Reichenbach e Hempel.

O volumoso livro *The Structure of Science* (1961) de Ernest Nagel defende que as observações possuem um papel fundamental no pensamento científico, que a tarefa essencial dessa prática é compreender a regularidade dos eventos empíricos e que a epistemologia é a disciplina responsável pela a estrutura das explicações científicas (Nagel, 1961, pp. 15, 75). É importante para ele que *a redução das conseqüências lógicas de duas teorias sucessivas seja uma relação explicativa entre teorias*. No mais, Nagel (1961, p. 337-38) pensa que este "fenômeno de uma teoria ser absorvida ou reduzida a uma outra teoria mais inclusiva" é uma forma estrutural do conhecimento e "há todas as razões para acreditar que tal redução continuará ocorrendo no futuro". Notemos ainda que o ideal reducionista nageliano retoma a visão segundo a qual o avanço científico consistiria essencialmente no esforço de ampliar o conteúdo empírico de uma teoria T , o que, em última análise, significaria produzir teorias (T' , T'' , etc.)

* Este estudo é fruto de um dos trabalhos sobre a filosofia da ciência de Paul Feyerabend que empreendemos junto ao Dep. de Filosofia da UFOP/MG, sempre sob esmerada orientação do prof. Olímpio Pimenta Neto e sob financiamento do PIBIC/CNPq. Uma versão resumida deste artigo foi apresentada no "III Encontro de Pesquisa em Filosofia da UFMG" (Setembro de 2005) e em formato um pouco modificado do mesmo foi encaminhado para o "X Encontro Nacional da Sociedade Brasileira de História da Ciência" (Outubro, 2005). Neste percurso, contamos ainda com o inestimável auxílio do prof. Mauro Condé (História - UFMG), do prof. Renan S. Freitas (Sociologia e Antropologia - UFMG) e de membros [matemáticos, físicos, historiadores etc.] do grupo *Scientia*, do Dep. de História da UFMG. Em particular, as agradáveis conversas com a prof. Patrícia Kauark Leite (Filosofia - UFMG) e os debates com os colegas do curso "Problemas Filosóficos da Física Contemporânea", por ela ministrado, têm se mostrado da maior importância para a continuidade da reflexão que aqui, introdutoriamente, ganha corpo.

logicamente consistentes com T.

No entanto, quanto aos *termos descritivos* de teorias sucessivas, Nagel percebe que uma derivação lógica pode apresentar certas variações, as quais marcam dois tipos de redução. As *homogêneas* ocorrem quando a teoria sucessora (T') emprega o mesmo vocabulário que T. Assim, a ampliação da teoria consistiria na *substituição* de T por teorias mais abrangentes (T', T''), mas relacionadas com o conteúdo da mais antiga (T). Porém, nas *heterogêneas* acontece um tipo de *incorporação* ou *subsunção* de T em uma teoria mais inclusiva, T'. Neste caso, T' emprega em suas formulações de leis um vocabulário distinto, cujos enunciados elementares "não são incluídos nos termos teóricos básicos ou nas regras de correspondência associadas à primeira ciência [T]" (Nagel, 1961, p. 342).

É muito importante aclarar que, privilegiando o estudo sobre as reduções da segunda espécie, o exame projetado em *The Structure of Science* busca uma economia lexical no intuito de evitar uma descontinuidade entre as teorias concorrentes (Jacob, 1980, p. 242). Sobretudo por isso T' deveria ser logicamente reduzida de T e os termos descritivos de ambas teorias deveriam ser definidos com o mesmo vocabulário. Por tais razões, as teorias neopositivistas de redução teórica trabalhariam sob duas suposições-base: uma primeira, que focaliza a relação de coerência lógica entre a teoria a ser reduzida (*explicandum*) e aquela a partir da qual se reduz (*explicans*), e outra, corolário desta, concentrada na permanência do significado dos termos descritivos do *explicandum* e do *explicans* no processo de redução (cf. Nagel, 1961, pp. 301, 345, 352). Donde: para que a derivação lógica de uma teoria (T'), partindo de outra teoria (T), efetue-se com rigor é preciso que enunciados básicos ocorram da mesma maneira tanto em T quanto em T'. Ou ainda: "os significados dos termos teóricos relativos a teorias sucessivas são invariáveis com relação ao processo de explicação e redução lógica" (Feyerabend, 1981b, p. 49).

Sintetizando, existem duas condições formais fundamentais envolvidas no processo de *redução teórica*. São elas: [1] (a) *Condição de Invariância do Significado*

ou (b) *Condição dos Significados Comuns*: que estipula a coincidência entre um grande número de termos e expressões que devem ser associados com o mesmo significado nas teorias concorrentes; e [2] (c) *Condição de Consistência* ou (d) *Condição de Derivação*: para a qual as leis fundamentais da teoria reduzida devem se demonstrar como *conseqüências lógicas* da outra teoria. A conseqüência imediata desta regra é que, para a explicação científica, apenas são admissíveis as teorias que contenham fatos corroborados ou que sejam coerentes com teorias já estabelecidas em um determinado domínio. (Feyerabend, 1981b, p. 55).¹

A crítica de Feyerabend às condições de consistência e invariância do significado

Ora, a crítica que o austríaco fará aos dois principais ditames do neopositivismo de Nagel que expomos há pouco pretende demonstrar que, quando encaramos a disputa de duas teorias rivais, T e T' (onde T' sucede T como resultado de crítica), percebemos que:

- a) T não pode ser incorporada em T' (se T' é a teoria sucessora de T);
- b) T não pode ser explicada nas bases de T';
- c) T não pode ser reduzida em T': "simplesmente porque T', sendo crítica a T, é também inconsistente com T" (Feyerabend, 1981b, p. 111).

Justamente: visando desalojar as condições de consistência e de invariância como normas inescapáveis da seleção teórica e da racionalidade científica, ele diz que uma adesão irrestrita aos dois ditames "teria tornado impossíveis muitos avanços decisivos na teoria física" (Feyerabend, 1999, p. 89). Segundo o autor, "a mudança das regras que acompanham a transição T — T' é uma mudança fundamental e o significado de todos os termos descritivos das duas teorias [...] serão diferentes: T e T' são *teorias incomensuráveis*" (Feyerabend, 1981b, p. 115).

A) O argumento contra as condições de consistência e invariância se coloca em duas frentes: uma histórica, outra epistemológica (Preston, 1997). Com relação à orientação de que apenas as teorias coerentes com as teorias estabelecidas e fatos corroborados sejam

¹ Note-se: cruzando (a), (b), (c) e (d) chega-se à conclusão de que (a) e (c) estão implícitas em (b) e (d). Ademais: (d) implica ou conduz a (c) e (a) está implícita em (b). Apresentados, portanto, os pontos de vista que são comuns às teorias de redução lógica, Feyerabend diz que em ambas (1) a redução e explicação são (ou devem ser) por derivação lógica e que (2) os significados dos termos (observacionais) são invariáveis em relação aos processos de derivação.

admitidas, a aproximação é mais simples e está ancorada no fato, há muito sabido, de que “um e mesmo conjunto de dados observacionais é compatível com teorias bastante diferentes e mutuamente consistentes” (Feyerabend, 1981b, p. 59). Pensemos historicamente e veremos que o “argumento da Torre”, em princípio empregado pelos aristotélicos contra a mobilidade do planeta, foi utilizado por Galileu para tornar *plausível* a tese heliocêntrica (Motz & Weaver, [1992]; Feyerabend, 1993, caps. VIII-XI).²

B) É semelhante a situação com a condição de *invariância* – que, da mesma maneira, foi infringida no curso da prática científica, especialmente nos períodos de “revolução científica”. Na redução da mecânica clássica à teoria da relatividade, o termo “massa” sofreu uma considerável variação em seu significado: enquanto na primeira aquele conceito significava uma *quantidade* de matéria extensa pertencente a um certo espaço, a qual pode ser modificada a partir de interferências físicas, na segunda o termo implicava uma *relação* entre o objeto e um certo quadro referencial, relação esta que não pode sofrer modificação com interações físicas (Feyerabend, 1999, p. 86). Então, como nos faz lembrar Suppe (1974, p. 174), “o termo ‘massa’ possui, nas duas teorias, um significado diferente e inclusive incompatível”.

Além de demonstrar sua incompatibilidade histórica, a crítica feyerabendiana à condição de permanência semântica defendida pelos neopositivistas decorre ainda da influência da filosofia de Wittgenstein contida nas *Investigações Filosóficas*. Na pormenorizada resenha que empreende sobre o livro para a revista *Philosophical Review*, em 1955, Feyerabend afirma que podemos encontrar uma “nova” teoria do significado no pensamento maduro do autor do *Tractatus Logico-Philosophicus*. “A teoria da linguagem de Wittgenstein”, escreve ele, “pode ser entendida como teoria construtivista [pragmatista, contextual ou instrumentalista] do significado, isto é, um construtivismo válido não apenas para as expressões matemáticas, mas para os significados

em geral” (Feyerabend, 1981a, p. 111, n.12). Contrapondo-se às concepções *representacionistas*, para as quais o sentido das palavras estaria assegurado por sua correspondência biunívoca com os objetos, o “segundo” Wittgenstein sustenta que é o emprego das palavras, dentro de certos contextos, que estipula qual seu significado – ou mesmo se elas têm sentido. Diante disso, Feyerabend desaloja o modelo de redução lógica para o avanço científico inspirado na idéia de que “o significado de um termo não é uma propriedade intrínseca [à palavra], mas depende do modo como o termo foi incorporado na teoria” (Feyerabend, 1981b, p. 74). Como ele escreve em “How to do a good empiricist” (1963):

“o significado dos termos que usamos dependem do contexto teórico em que eles ocorrem. Portanto, se consideramos dois contextos com princípios básicos que ou se contradizem ou conduzem a conseqüências inconsistentes em certos domínios, é de se esperar que alguns termos do primeiro contexto não ocorrerão no segundo com o mesmo significado” (Feyerabend, 1999, p. 97).

Sobre a noção de incomensurabilidade segundo Paul Feyerabend

No livro *The Rationality of Science* (1981, p. 148), Newton-Smith apresenta uma definição geral da tese da incomensurabilidade que é bastante alusiva da maneira como essa noção vem sendo difundida pelos textos que constituem a bibliografia primária do ciclo básico em filosofia da ciência. Segundo ele, a referida idéia sustenta que “teorias simplesmente não podem ser comparadas”. Por conseguinte, “não pode haver qualquer motivo justificado racionalmente para considerar que uma teoria é superior a outra”.

Supomos que esta leitura se baseia no trecho do “Posfácio” (1970) do célebre *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1962) no qual se lê que “a superioridade de uma teoria sobre outra não pode ser demonstrada através de uma discussão” (Kuhn, 2001, p. 244). *Grosso modo*, no livro de 1962 Kuhn apresenta sua versão de

² Os “estudos de caso” são um capítulo à parte, mas fundamental, da pesquisa sobre a incomensurabilidade. Feyerabend faz uma série deles: as transições das concepções de “massa” da física clássica para a física moderna são vistas em [1981a, p. 59], [1981b, p. 115] e [1999, p. 86]. A mecânica clássica e a teoria quântica são estudadas em [1981b, p. 100 e ss.]. Sobre as concepções de “movimento” na filosofia aristotélica e a concepção inercial da física clássica [Galileu e Newton], veja-se Feyerabend [1981b, pp. 62-69].

incomensurabilidade pautado na união de três constatações a respeito dos *paradigmas*, os quais: (i) empregam *conceitos* que não podem ser reduzidos segundo regras lógicas, (ii) conduzem a uma *percepção* diferente da realidade (*Gestalt*) e (iii) contêm *métodos* (instrumentos) próprios para avançar a pesquisa e avaliar seus resultados (Hoyningen-Huene, 1993, p. 208-212).³ Contudo, remetendo-se ao longo debate que Niels Bohr e Einstein mantiveram a propósito da possibilidade ou não de se determinar a velocidade e a posição de uma partícula, em "Intellectuals and the Facts of Live" (2001, p. 267) Feyerabend répele a idéia kuhniana de que as mudanças científicas se assemelham a "conversões religiosas". Assim, conquanto possamos estabelecer uma certa "semelhança de família" entre os usos que os dois filósofos fazem da tese da incomensurabilidade, é prudente indicar que o termo não possui, neles, uma acepção homóloga.⁴ Ainda a propósito do enfrentamento das duas posições, pode-se dizer que Feyerabend não está disposto a consentir ponto-a-ponto com a idéia kuhniana de que mudanças conceituais são sempre acompanhadas de mudanças perceptivas – idéia que, segundo ele, entrea em desacordo com investigações de caráter psicológico.

Pelos motivos mencionados, não lhe poderiam ser imputados os ônus que ocasionalmente são aferíveis da teoria da ciência de Kuhn. Ademais, o conceito de incomensurabilidade supracitado não tem amparo nas páginas de Feyerabend. E não é preciso um mergulho muito profundo na obra do filósofo para constatar isso. Na seguinte passagem de *A Ciência em uma Sociedade Livre* (1988, p. 76) ele é bastante claro: "minha versão aponta unicamente para a irreducibilidade [lógico-dedutiva entre teorias sucessivas rivais], nunca tendo inferido dela a incomparabilidade".

Pois então: o trecho que se presta como nosso guia – e que devemos, portanto, enxergar como a definição da noção de *incomensurabilidade* formulada pelo autor – foi escrito em 1981 na "Introdução" aos

dois primeiros volumes dos seus *Philosophical Papers* (Cambridge, 1981). Ele nos comunica o seguinte: "uma teoria é incomensurável com uma outra teoria se suas conseqüências ontológicas são incompatíveis com as conseqüências ontológicas da outra" (Feyerabend, 1981b, p. xi). Feyerabend enfatiza que, dependendo do caso analisado, uma irreducibilidade teórica pode ocasionar variações lógicas e conceituais as quais impediriam o leitor atento de aduzir das mudanças científicas o desdobramento contínuo esperado pela teoria reducionista de Nagel – esta sob o amparo das normas de consistência e invariância semântica. Mas, "se tomada seriamente, essa disparidade conceitual contamina até as situações mais 'ordinárias'" (Feyerabend, 1981a, p. 154). E de quando em quando, escreve Feyerabend (1981b, p. 45) no influente artigo "Explanation, Reduction and Empiricism" (1962), "introduzir uma nova teoria envolve (...) mudanças correspondentes nos sentidos e mesmo nos termos 'fundamentais' da linguagem empregada".

Oclusão

A esta altura é importante ressaltar que a revisão feyerabendiana dos modelos aludidos para a acumulação teórica não deve ser entendida unicamente como mais um resultado da aplicação de uma teoria contextual do significado às ciências naturais, como pode acontecer se dermos excessiva importância para o papel que as "mudanças semânticas" jogam em sua argumentação.⁵ Na verdade, a amostra de uma visão descontinuista da ciência à *la* Koyré e a construção da tese da incomensurabilidade em termos teóricos estão longe de ser simples. Não possuem, no autor aqui estudado, uma origem centrada apenas na "segunda" filosofia de Wittgenstein ou nas teorias da *Gestalt*. Trata-se, antes, de um apanhado de muitas outras leituras e influências – constantemente negligenciadas por seus críticos –, as quais atravessam os debates com o Círculo de Viena e a concepção instrumentalista dos enunciados científicos, penetram nos domínios da psicologia

³ Cumpre notar que a própria concepção de Kuhn sobre a incomensurabilidade sofreu importantes revisões desde que foi apresentada no livro de 1962 até seus últimos escritos. Para um detalhamento desse percurso, ver Sankey (1993), além do próprio livro de Kuhn (2002).

⁴ Um caso ilustrativo da visão míope que não distingue as leituras dos dois proponentes da tese é o artigo "Incommensurability and Rationality of Development of Science", de L. Szumilewics (1977). Como este, há um outro incontável número de livros, artigos ou leitores que não se preocupam com tal precisão conceitual.

⁵ Supomos que a inadequação da crítica de Putnam (1981) à tese da incomensurabilidade decorre dessa caracterização superficial, típica de filósofos que "preferem modelos simplistas à análise de fatos históricos complexos" (Feyerabend, 1993, p. 350). Ver também Feyerabend (1991, cap. X) sobre esse diálogo.

de Piaget, do pensamento de Victor Kraft, da antropologia de B. Lee Whorf e E. E. Evans-Pritchard e se reportam, não menos, ao sem-número de encontros mantidos com a wittgensteiniana Elizabeth Ascombe⁶ em 1950, quando Feyerabend leu, ainda em manuscrito, as *Investigações Filosóficas* e uma fotocópia das *Observações Sobre os Fundamentos da Matemática*, ambos de Wittgenstein. Outras bases teóricas relevantes para o correto entendimento da tese são os livros *The Discovery of Mind* de Bruno Snell, *Principles of Egyptian Art* de Heinrich Schafer e *Optics, the Science of Vision*, de Vasco Ronchi (Feyerabend, 1996, p. 148). Todavia, uma análise mais detalhada do quadro indicado acima aguarda um estudo ulterior.

Prima facie, o cerne da tese da incomensurabilidade teórica, desde suas origens mais remotas nos anos cinquenta com os estudos de Feyerabend sobre a teoria da complementaridade, até sua versão mais acabada, na edição de 1993 de *Contra o Método*, consiste no afastamento da postura positivista que entende o avanço teórico como um percurso linear, com acumulação progressiva de dados empíricos e continuidade conceitual, de maneira que noções diferentes poderiam ser utilizadas para desenvolver exatamente a mesma espécie de argumentação. Porém, não se trata de dizer que teorias não podem ser “comparadas” ou mesmo “dialogar entre si”, como muitas vezes, às pressas, afirma-se. Feyerabend está absolutamente ciente de que a *gramática* e as “regras” que orientam o “jogo de linguagem” da ciência (de resto, de qualquer outro sistema lingüístico-conceitual) são abertas e passíveis de mudanças. Onde: a *mobilidade* que pode ser verificada no decurso da história física – esta tomada como ciência paradigmática – é, com efeito, o maior antídoto contra a leitura de que, sendo teorias interpretadas como incomensuráveis, elas *não* poderiam manter contato ou ser traduzidas em outros vocabulários. Tais “possibilidades de transformações”, escreve ele (1993, p. 328), “anunciam-se na estrutura das línguas,

formas profissionais e artísticas, todas elas contendo regras a par de mecanismos (raramente especificáveis) de transformação das regras e critérios (mutáveis) de identificação do mesmo até nas transformações mais radicais”. Além disso, teorias incomensuráveis são fenômenos singulares na história do pensamento científico. Ou, para dizer de outra forma, trata-se de uma *rara avis in terris* – envolvendo apenas teorias que são suficientemente globais (ou não instanciais) para estipular sua “distinção entre a verdade e o engano” (Feyerabend, 1993, p. 328). Revelam-se somente quando sistemas globais como a dinâmica aristotélica, a teoria medieval do *impetus*, a mecânica celeste de Newton, a teoria da relatividade ou a mecânica quântica (cf. Feyerabend, 1981b, p. 44) estão em confronto e “as condições básicas de significação plena dos termos de uma teoria não permitem o uso dos termos descritivos dos termos de uma outra teoria” (Feyerabend, 1991, p. 316). Por isso, não seria qualquer grau de diferença semântica que levaria a tal quadro (cf. Suppe, 1974, pp. 199-208).

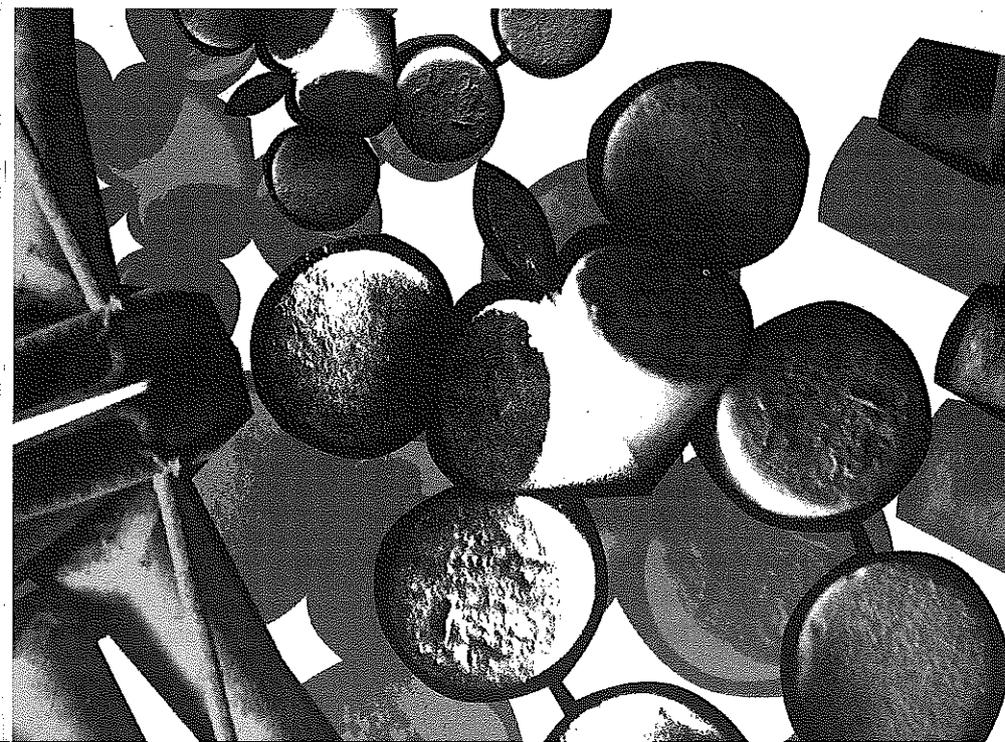
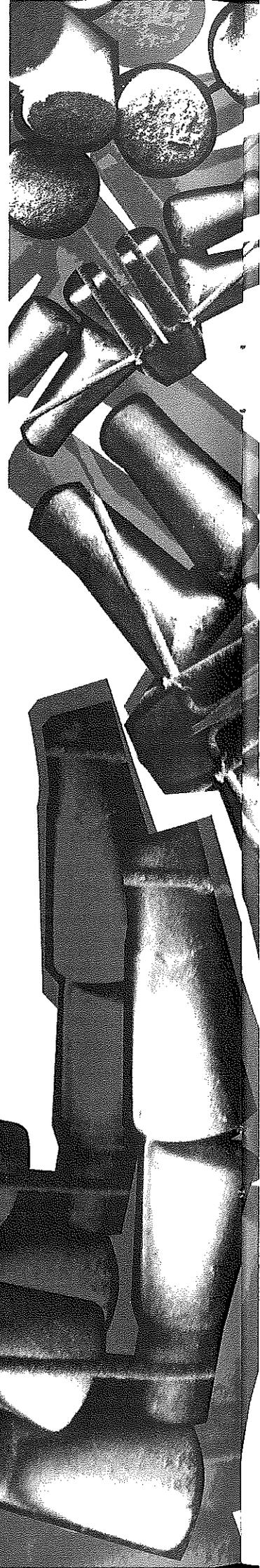
Assim, a tese que buscamos reportar neste breve trabalho indica que o avanço em termos teóricos “obedece leis e modelos que têm pouco em comum com modelos inocentes que filósofos da ciência construíram para aquele propósito” (Feyerabend, 1981b, p. 16). A transição de uma teoria T para uma outra teoria (T’), esta mais geral e capaz de explicar T e seus fenômenos, é um evento mais radical do que um tipo de incorporação ou subsunção que deixa a primeira teoria “intocada”, como supunha Nagel. Quando da substituição de uma teoria geral por outra teoria geral, pode acontecer um tipo de *substituição* da ontologia de T pela ontologia de T’. Sendo assim, conclui Feyerabend, ao modificarem profundamente os sistemas teóricos em jogo, teremos “uma correspondente mudança dos significados dos elementos descritivos do formalismo” de T e esta substituição “afeta não apenas os termos teóricos [de T] mas também alguns dos termos observacionais que ocorreram em seus testes” (Feyerabend, 1981b, p. 44-5). ▶▶

⁶ Partindo do questionamento da filósofa E. Ascombe, Feyerabend (1993, p. 353) diz ter aprendido com Wittgenstein “como a nossa concepção [até mesmo nossas percepções] de fatos bem definidos e aparentemente delimitados por si próprios poderiam depender de circunstâncias não patentes neles”.

Bibliografia:

- FEYERABEND, P. (2001), *Conquest of Abundance - A Tale of Abstraction versus the Richness of Being*. Edited by Bert Terpstre. Chicago; London: University of Chicago Press.
- _____. (1993), *Contra o Método*. Trad. Miguel S. Pereira. Lisboa, Relógio D'Água.
- _____. (1988), *La Ciencia en una Sociedad Libre*. Trad. Alberto Elena. México: Siglo Veintiuno.
- _____. (1996), *Matando o Tempo: uma autobiografia*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: UNESP.
- _____. (1999), *Knowledge, Science and Relativism*. Edited by John Preston. Cambridge, Cambridge University Press. (Philosophical Papers, v. 3)
- _____. (1981a), *Problems of Empiricism*. New York, Cambridge University Press. (Philosophical Papers, v. 2)
- _____. (1981b), *Realism, Rationalism & Scientific Method*. New York, Cambridge University Press. (Philosophical Papers, v. 1)
- HOYNINGEN-HUENE, P. (1993), *Reconstructing Scientific Revolutions: Thomas Kuhn's Philosophy of Science*. Transl. Alexander T. Levine; a foreword by Thomas S. Kuhn. Chicago: Chicago University Press.
- JACOB, P. (1980), *L'Empirisme Logique - ses Antécédents, ses Critiques*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- KUHN, T. (2001), *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Editora Perspectiva.
- _____. (2000), *The Road since Structure; Philosophical Essays, 1970-1993, with an autobiographical interview*. Edited by James Conant and John Hangeland. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- LAKATOS, I. & MUSGRAVE, A. (1979) *A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento*. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix; UNESP
- MOTZ, L. & WEAVER, J. H. (1992), *The Story of Physics*. New York: Avon Books.
- NAGEL, E. (1961), *The Structure of Science - Problems in the Logic of Scientific Explanation*. New York; Chicago; Columbia University Press.
- NEWTON-SMITH, W. H. (1981), *The Rationality of Science*. London; New York: Routledge & Kegan Paul.
- PRESTON, J. (1997), *Feyerabend: Philosophy, Science and Society*. Cambridge: Polity Press.
- PUTNAM, H. (1981), *Reason, Truth and History*. London: Cambridge University Press.
- RAY, C. (2002), *Logical Positivism*, in, *A Companion to the Philosophy of Science*. W. H. Newton-Smith [Org.]. Massachusets: Blackwell Publishers: 243-251.
- SANKEY, H. (1993), *Kuhn's Changing Concept of Incommensurability*, in, *Brit. J. Phil. Sci.* 44: 759-774.
- SCHEPS, R. (1996), *O Império das Técnicas*. F. Bayle... [et al.]; entrevistados por Ruth Scheps. Tradução de Maria Lúcia Pereira. Campinas, São Paulo: Papyrus.
- SUPPE, F. (1974), *The Structure of Scientific Theories*. Urbana; Chicago; London, University of Illinois Press.
- SZUMILEWICS, I. (1977), *Incommensurability and the Rationality of the Development of Science*, in, *Brit. J. Phil. Sci.* 28: 345-350.

□



REGRAS E SIGNIFICADO SEGUNDO KRIPKENSTEIN

Marcos de Almeida Matos
(Filosofia-UFMG)

resumo: O ensaio de Saul Kripke *Wittgenstein on Rules and Private Language* provocou uma intensa discussão sobre aspectos da obra wittgensteiniana que até então não ocupavam um lugar de destaque. O texto apresenta um argumento na forma de um paradoxo, que tem como solução o abandono da imagem individualista do significado. Kripke sugere que devemos assumir uma posição comunitarista, que entende o núcleo da racionalidade lingüística como uma espécie de correlação de comportamentos publicamente observáveis (imagem onde a noção central é a de *condições de assertabilidade*). Neste artigo exporemos brevemente a dialética do argumento cético que Kripke põe em movimento, para então examinar se aquilo que resulta do texto se oferece como uma imagem aceitável da linguagem e da compreensão.

Muito do interesse suscitado pelo conceito de regra na filosofia anglofônica relativamente recente se deve à publicação, em 1982, do ensaio de Saul Kripke *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Este ensaio chamou atenção para um núcleo temático da filosofia tardia de Wittgenstein, que é distinto dos temas enfatizados pela produção exegética clássica sobre o autor nos anos 60.

Uma das razões para o sucesso do texto de Kripke está na clareza com que ele discute uma rede de problemas ligados a uma dimensão da vida humana cuja generalidade mal podemos esboçar. Com efeito, problemas filosóficos sobre a constituição de regras emergem de qualquer prática que implique uma concordância entre os indivíduos, através da distinção entre correto e incorreto, entre certo e errado. O texto kripkeano apresenta uma excelente porta de entrada para o exame da normatividade inerente a qualquer prática comum.

Da intrincada rede de problemas suscitados pelo ensaio *Wittgenstein on Rules and Private Language*, discutiremos aqui se podemos aceitar a solução kripkeana para o problema cético extraído das *Investigações Filosóficas*.

Examinaremos se o Wittgenstein que emerge do texto kripkeano nos oferece uma imagem aceitável daquilo que chamamos de significado.

Brevemente, o texto kripkeano nos coloca o seguinte problema: é natural considerarmos² que usamos as palavras corretamente quando as usamos de acordo com aquilo que elas significam. Quando ensinamos o significado de uma palavra a outrem, pressupomos que o significado é algo diferente da palavra usada, que determina sua compreensão. Nos usos das palavras nosso curso de ação é guiado pela compreensão de um conteúdo, em relação ao qual estes usos serão ditos corretos ou incorretos. Compreender uma expressão é perceber as regras que governam seu uso, com as quais devemos estar de acordo para que nossos enunciados façam sentido.

Aprender o significado de uma expressão consistiria nisso: a partir de certo número de exemplos, através da minha representação simbólica externa e da minha representação mental interna, apreendo uma regra, e me torno capaz de aplicar a palavra nas inumeráveis situações futuras nas quais seu uso é pertinente (Kripke 1982: 7). O ponto fundamental

¹ Talvez seja útil notar que o uso que fazemos dos termos *significado* e *sentido* é um tanto livre (grossamente, os usamos como análogos do termo inglês *meaning*, usado por Kripke).

² Como qualquer argumento paradoxal, o argumento kripkeano depende de uma concepção pressuposta e tomada como natural, de onde se seguirão as premissas que assentam o paradoxo. Kripke sugere a naturalidade da pré-concepção na qual o paradoxo deita suas raízes várias vezes no decorrer do texto (p.ex.: Kripke 1982: 7, 10, 17, 21).

dessa idéia é enfatizar que as intenções relacionadas a uma expressão determinam um curso de ação específico para inumeráveis situações futuras, nas quais o uso desta é pertinente (Kripke 1982: 8).

Kripke apresenta como exemplo o domínio de uma função matemática simples, que é menos dependente de contextos empíricos de uso que um substantivo normal: suponhamos que eu tenha aprendido a somar há pouco tempo, de modo que nunca havia realizado cálculos com números maiores que 57. Assim, me deparo com a conta "68+57". Prontamente, demonstrando que aprendi o significado do sinal "+" (a operação matemática "soma"), respondo "125". Estou seguro que dei a resposta certa, em dois sentidos: 1) no sentido propriamente matemático, de que se eu refizer a conta, ou conferi-la por qualquer procedimento, constatarei que fiz a conta certa; 2) no sentido metalingüístico, de que, ao realizar a operação "57+68", usei o sinal "+" segundo o modo como aprendi a usá-lo, isto é, pressupus que o sinal "+" tinha um significado específico, que aprendi como sendo seu (Kripke 1982: 8).

O paradoxo cético que Kripke extrai das *Investigações* incide justamente neste segundo sentido: o cético questiona o que me leva a crer que atribuí o mesmo significado ao sinal "+" que vinha atribuindo-lhe nos usos passados, e que aprendi como sendo seu.³ Ele pergunta por algo que poderia fundamentar minha certeza de ter usado o sinal em conformidade com a regra que aprendi como determinante do seu significado. Para ilustrar o paradoxo, Kripke cria uma função, que ele batiza de "quadição"⁴, simbolizada por " \approx ", e definida: $x \approx y = x+y$ se $x, y < 57 / = 5$ de outro modo (a operação *quadição* realizada para x e y é idêntica à operação *adição* caso x e y representem valores menores que 57, caso contrário o resultado é sempre 5).

Dado que as duas funções (a de "quadição" e a de "adição") geram resultados idênticos para números menores que 57, e uma vez que eu nunca havia operado com valores maiores que este, o cético pergunta: "como você pode saber, ao instanciar a função aprendida

neste caso inédito, que deve responder '125' e não '5'?. Segundo o cético, eu posso estar interpretando mal o meu uso anterior do sinal "+" (talvez sob a influência de LSD – Kripke 1982: 9). O objeto de seu questionamento é o que possibilita diferenciar um caso do outro, de modo a fornecer a orientação necessária para a realização do cálculo nessa nova instância. O desafio é que eu especifique um fato sobre minha história mental ou comportamental em virtude do qual meu uso presente do sinal "+" (em "57 + 68 = 125") pode ser tomado como correto. Se o cético está errado ao alegar que interpreto mal minhas intenções passadas, deve existir um fato que possa ser explicitado contra a sua hipótese.

O cético lança dúvidas sobre a possibilidade da especificação de tal fato: ele diz que, mesmo supondo um ser onisciente a respeito da minha história mental e comportamental, ele não seria capaz de apontar algo que garanta que pelo sinal "+" signifiquei a operação "soma", e não "quoma". Segundo ele, a minha história é igualmente compatível com eu ter significado "mais" ou "quais". Trata-se então de um paradoxo lógico (ou ontológico), que diz respeito à *existência* de um fato-significado específico, e não de um paradoxo epistemológico, sobre *nosso acesso* a este fato (Kripke 1982: 21).

Se não conseguimos apontar tal fato, e se toda regra admite interpretações conflitantes (de modo que qualquer curso de ação poderia ser interpretado como estando conforme a regra), a relação de uma regra com os atos que se pretendem de acordo com ela resta totalmente indeterminada. Caso exista algo como seguir uma regra corretamente, diria o cético, deve haver fatos que sirvam à justificação de um ato que se pretenda conforme uma regra, e que indiquem quais os requerimentos que a regra relevante nos impõe em dado momento. O que garantiria uma interpretação final e certa, que indicasse o que devemos fazer?

Esse modo de apresentar o paradoxo é uma espécie de interpretação dramática daquilo que emerge, segundo Kripke, das pp.139-242 das *Investigações Filosóficas*,

³ O cético não questiona inicialmente meu uso presente enquanto tal. Ele concorda que, de acordo com meu uso presente, "68 + 57" denota 125. O que ele questiona é que este uso seja conforme minhas intenções passadas com relação ao sinal "+". Kripke enfatiza este ponto porque, para que a própria questão seja possível, a dúvida cética deve se restringir à adequação com o passado. Se a dúvida se estendesse ao uso presente, não seria possível colocar a questão de maneira inteligível (Kripke 1982: 12). Posteriormente, admite-se que a questão incide sobre a relação de qualquer uso (passado ou presente) com o significado do sinal.

⁴ Uso "quadição", "quoma" e "quais" como tradução de "quadiation", "quom" e "quus", termos usados por Kripke em seu texto (cf. Kripke 1982).

e que encontra uma expressão paradigmática na p. 201:

“Esse era nosso paradoxo: nenhum curso de ação pode ser determinado por uma regra, porque todo curso de ação pode ser feito estar de acordo com uma regra. A resposta era: se tudo pode ser tido como estando de acordo com a regra, então pode também ser tido como em conflito com ela. Assim não haveria nem acordo nem conflito.”⁵

Se, ao usar o sinal “+”, não posso justificar minha ação recorrendo a algo que constituiria o significado deste sinal, e se um sinal pode sempre ser interpretado como significando algo distinto do que eu acreditava, tampouco posso estar certo de ter efetivamente significado algo ao usá-lo. Em outras palavras, parece que não podemos dizer que um sinal tenha qualquer significado, uma vez que ele pode ser interpretado como tendo qualquer um. A observação wittgensteiniana parece nos levar à conclusão de que não é verdade de nenhum símbolo que ele expresse um significado ou um conceito particular e não outro qualquer. Como diz Kripke:

Não há fato algum sobre mim que distinga entre eu ter significado uma função definida por “mais” (que determina minhas respostas em casos novos) e eu não ter significado nada em absoluto (Kripke 1982: 21).⁶

Notemos que o paradoxo não se restringe apenas ao referido exemplo matemático, mas incide sobre todo uso significativo de qualquer sinal (Kripke 1982: 7, 19, 58), de qualquer categoria semântica (nomes, advérbios, conectivos sentenciiais...). Aprendemos a usar uma palavra através de um número limitado de aplicações. Sendo assim, frente um novo caso no qual somos requeridos a usá-la, como podemos estar certos do modo como devemos fazê-lo segundo seu significado? Como posso me sentir justificado ao usar uma palavra de certo modo, ao ponto de sentir-me autorizado a corrigir alguém que usa a palavra de um jeito diferente do meu?

O significado de um sinal deveria nos guiar a cada instância de seu uso. Esta seria a diferença entre alguém que enuncia os resultados de uma conta segundo uma

função específica, e alguém que enuncia aleatoriamente qualquer número. Mas, se não podemos mostrar ao cético algo que fundamente a coerência de nossa história do uso de uma expressão (radicada na interpretação correta de uma regra), parece que o “ser guiado por uma regra” não passa de uma ilusão.

Qualquer solução a ser proposta para o paradoxo deve então satisfazer dois pontos interligados, que podem ser convertidos em condição de adequação para uma concepção filosófica do significado⁷:

1) caso a solução consista em apontar um fato-significado, deve-se mostrar como este pode, a partir da dimensão finita do aprendizado, determinar as inumeráveis situações futuras de aplicação. A idéia de significar algo através de uma palavra ou sinal apresenta um caráter de infinidade – se eu signifiquei *mais* por “+”, não há limite para o número de vezes que seria capaz de determinar, segundo a função significada, um valor específico dessa função para dois argumentos quaisquer. Isso é verdade não apenas para uma função aritmética, mas também para qualquer palavra (se aprendi o significado da palavra *carro* devo ser capaz de usá-la corretamente em qualquer situação onde seu uso é pertinente).

2) a resposta ao cético deve incluir a normatividade necessária do conceito de regra. Especificar o que constitui o significado de um sinal não pode consistir meramente na descrição de um estado (anímico, fisiológico, disposicional), mas deve mostrar a relação de constrangimento que este exerce sob os atos futuros que se pretendam de acordo com ele. A relação entre a regra e o ato que se faz conforme a ela é normativa e não descritiva. Devemos ser capazes de usar o significado de um termo como critério de correção dos usos deste, e como aquilo que ajuda a estabelecer as condições de verdade (ou de correção) para os proferimentos nos quais este termo figura.

Kripke discute, grosso modo, cinco tentativas de resposta à questão⁸, e sustenta que nenhuma delas é satisfatória, pois nenhuma delas satisfaz os quesitos apontados acima. ►►

⁵ Optamos por traduzir esta passagem da versão inglesa do texto citada por Kripke (cf. Kripke 1982: 7).

⁶ Todas as citações do texto de Kripke são traduções de minha autoria.

⁷ Como foi enfatizado por Boghossian (1989: 509).

⁸ São elas: uma resposta disposicionalista (e uma variante); o imperativo epistemológico de simplicidade; a idéia de que significar é um estado qualitativo, introspectivo e irreduzível; a idéia de que significar é um estado *sui generis*, primitivo e irreduzível, não assimilável nem a sensações, nem a estados qualitativos, nem a disposições; e o que ele chama de realismo matemático, que postula a existência não mental das entidades significadas e relega o problema para a elaboração de uma epistemologia da compreensão plausível, que explique a relação dos falantes empíricos particulares com tais entidades significadas.

Se não podemos apontar um fato que consista no significado de uma expressão, parece que somos obrigados a aceitar a paradoxal conclusão de que não há o que distinga entre eu ter significado uma função definida por "mais", e não ter significado nada. É a própria idéia de significar alguma coisa por um sinal que se dissolve.

II

Os signos não determinam o modo como devemos usá-los: isso depende de seus significados. Figuramos nossa relação com os significados desses signos como uma relação contratual⁹: ao compreendê-los, nos obrigamos a agir de certo modo, como guiados por um padrão de uso. O paradoxo cético questiona essa idéia, ao insinuar uma indeterminação entre a compreensão e o uso do signo "+". "Pois, diz o cético, segundo o significado que você reconheceu no signo anteriormente, você deveria responder '5' a '57+68'". Como posso provar que a hipótese do cético está errada? O que fundamenta minha confiança de que "125" é a resposta correta àquele problema de adição, caso deseje permanecer coerente com minha história de uso daquele sinal? Para Kripke, Wittgenstein mostra que qualquer curso de ação pode ser interpretado conforme uma regra, assim como a compreensão de uma regra admite interpretações variadas, que geram conjuntos de resultados distintos.

Tal é o paradoxo cético. A impossibilidade de especificar um fato que fixa o significado intencionado na história de uso de um signo leva Kripke a adotar ao paradoxo uma resposta cética. Ela começa com o reconhecimento de que o cético tem razão: significar não é uma questão de fato. Não existe um fato especificável na minha mente ou na minha história que possa constituir eu significar adição por "mais", e que determina assim o que eu devo fazer no futuro para estar de acordo com este significado [Kripke 1982: 68].

Mas essa conclusão deve nos levar à tese autofágica de que não significamos nada pelas nossas palavras? Se não, devemos especificar a base das sentenças que atribuem um conteúdo específico a um ato de fala. Para Kripke, podemos fazê-lo caso admitamos que nossa crença

ordinária [de que significamos uma coisa definida ao empregar um sinal] está certa justamente porque não precisa da justificativa que o cético prova ser impossível [Kripke 1982: 66]. A necessidade de especificar tal fato, decorrente do conceito ordinário de significado, é baseada em uma má-compreensão filosófica de expressões do tipo: "ele quis dizer 'ruim'", ou "ele significou 'ruim' ao dizer 'paia'" [Kripke 1982: 65].

Kripke sugere a adoção de uma outra perspectiva, uma outra concepção do sentido lingüístico. Não é um estado de coisas factual que deve ser pensado como justificando a atribuição de um significado. Neste sentido, uma atribuição de significado não tem condições de verdade. O que garante um valor de verdade para essas atribuições é o contexto de uso e a utilidade que elas têm em uma comunidade. O que torna uma atribuição de significado verdadeira é estarmos justificados ao expressá-la.

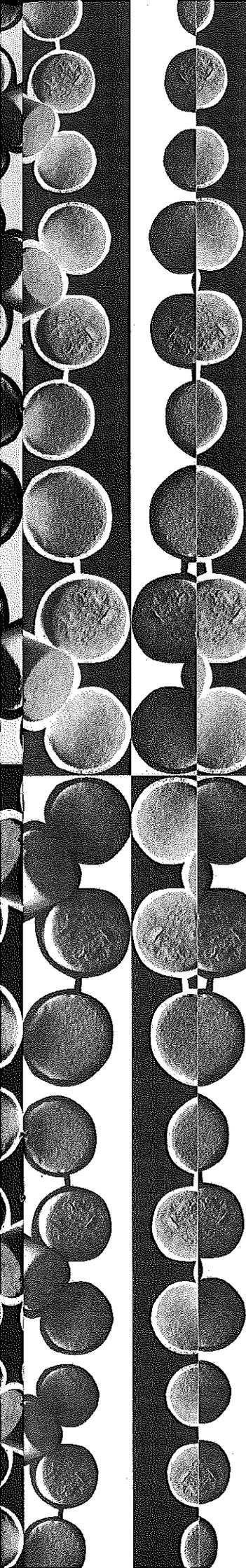
Essa mudança de perspectiva é sugerida por Kripke porque:

se supomos que fatos ou condições de verdade são a essência da asserção significativa, se seguirá da conclusão cética que as asserções segundo as quais qualquer pessoa significa alguma coisa são sem sentido (*meaningless*). (...) Tudo que é preciso para legitimar asserções que dizem que alguém significa algo é que existam circunstâncias grossamente especificáveis (*roughly specifiable*) onde tais asserções são legitimamente proferíveis, e que o jogo de proferi-las desempenhe algum papel em nossas vidas. Nenhuma suposição de que fatos correspondam a tais asserções é necessária [1982: 77-78].

Kripke argumenta que a conclusão cética pode ser aceita sem que ameace nossas práticas ordinárias de linguagem caso adotemos, no lugar da semântica realista das *condições de verdade*, uma semântica não realista, de *condições de assertabilidade*. Fazendo isso, transferimos para a comunidade circundante aquilo que procurávamos na história mental ou comportamental do indivíduo: a normatividade constituinte do significado, que determina quais atos estarão, e como

⁹ Cf. McDowell 1984: 221.

¹⁰ A primeira versão desse artigo foi publicada em 1959, em *Philosophical Review*, vol. LXVIII. Kripke reconhece Dummett como fiador de sua interpretação do desenvolvimento do pensamento de Wittgenstein [Kripke 1982: 73, 85n]



eles deverão estar, de acordo com uma regra.

Limitados a olhar apenas para a psicologia ou o comportamento de um indivíduo sozinho, não temos espaço para dizer se ele segue ou não uma regra. O mesmo não ocorre quando observamos as ações do indivíduo no seio da comunidade de que ele faz parte. Neste caso, temos condições suficientes para dizer se ele segue ou não a regra corretamente, se ele significa "mais" ou "quais" ao usar o sinal "+". A normatividade inerente às atribuições de significado e de compreensão é capturada pela distinção entre aquilo que está em concordância com as ações da comunidade, e aquilo que repousa apenas nas inclinações momentâneas de um indivíduo. Na comunidade de falantes não estamos obrigados a aceitar a autoridade individual como a única instância de justificação.

A concordância nas ações dos indivíduos fornece assim a base para o estabelecimento de condições de correção, e de significação. A concepção comunitária da atribuição de significado tem o seguinte caráter:

Smith julgará que Jones significa adição por 'mais' apenas se ele julgar que as respostas dadas por Jones aos problemas particulares de adição concordam com aquelas que ele está inclinado a dar, ou, se elas ocasionalmente discordam, ele pode interpretar Jones ao menos como seguindo o procedimento próprio. [...] Se Jones falha constantemente em dar respostas em concordância [neste sentido amplo] com as de Smith, Smith julgará que ele não significa adição por 'mais' (Kripke 1982: 91).

A concordância nas ações dos indivíduos é suposta fundar a noção de normatividade exigida pelo conceito de significado e de regra. Nesta perspectiva, agir de modo errado é desviar do caminho seguido pelos outros falantes da língua. O papel da concordância frente aos comportamentos é normativo e avaliativo: se alguém dá a um problema aritmético uma resposta diferente daquela dada pelos seus companheiros, não dizemos simplesmente que ele contrariou nossas expectativas, mas que ele fez a conta

errada, ou que ele não compreendeu o problema por algum motivo.

Nos casos públicos de uso de um termo, condições de assertabilidade garantem conteúdo para as atribuições de significado, com base na concordância do comportamento da comunidade circundante. A comunidade provê assim aquilo que é necessário para diferenciar entre o que uma pessoa está inclinada a responder, e aquilo que ela deve responder.

Frases do tipo "Jones significa adição por '+'" marcariam a aceitação desse indivíduo no seio do grupo cujos indivíduos usam o sinal "+" da mesma maneira. Esta seria a utilidade desse tipo de asserção. Ela registra, por exemplo, a confiança que depositamos em alguém relativamente às atividades ligadas ao uso do sinal "+".

Essa exposição de Kripke da solução ao paradoxo se assenta em certa interpretação do desenvolvimento do pensamento de Wittgenstein, que dá ao paradoxo cético sua direção e função. Tal interpretação, expressa no influente artigo de Michael Dummett *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*¹⁰, baseia-se na postulação de uma mudança radical entre uma primeira e uma segunda filosofia de Wittgenstein, mudança que acontece sobre o eixo das condições de correção (isto é, de significatividade) de nossos proferimentos.

Para essa interpretação, no *Tractatus Logico-Philosophicus* Wittgenstein teria desenvolvido uma teoria da relação entre linguagem e mundo, segundo a qual uma sentença declarativa adquire sentido em virtude de suas condições de verdade, isto é, em virtude de sua correspondência com os fatos que ela assegura, se verdadeira [Kripke 1982: 71-72].

As *Investigações Filosóficas* rejeitariam a visão clássica do *Tractatus* e de Frege, de que a forma geral de explicação do sentido de uma sentença é a explicitação de suas condições de verdade. Wittgenstein proporia agora uma outra visão, e substitui a pergunta "o que deve ser o caso para que a sentença seja verdadeira?" por outras duas perguntas: a) sob quais condições essa formação de palavras pode ser proferida?; b) qual o papel e a utilidade nas

nossas vidas da prática de proferir essa formação de palavras sob tais condições [Kripke 1982: 73]?

Em contraposição a uma semântica realista (que atribui sentido para as expressões que tem lugar no interior de uma forma representativa análoga à forma dos fatos representados), Wittgenstein defenderia agora que expressões adquirem sentido ao fazerem parte de nosso cotidiano, o que sugere uma teoria não das condições de verdade, mas de *condições de assertabilidade* (entendidas como as condições nas quais uma forma de expressão lingüística pode ser proferida em um jogo de linguagem – Kripke 1982: 74). A concordância entre o uso de um signo e seu significado não seria fixada por fatos, mas pelo lugar desse uso em um jogo de linguagem.

A consequência imediata dessa mudança de perspectivas seria que, no caso de um falante considerado isoladamente, sem relação com uma comunidade, o máximo que podemos lhe atribuir é a propensão para agir de determinado modo, sem nenhuma justificação ulterior. Um falante não está justificado ao usar um termo, ou ao atribuir um significado a uma sentença, através da habilidade de interpretar intenções passadas. O conceito de seguir uma regra, ou de significar alguma coisa específica pelo uso de um sinal, não tem lugar no âmbito exclusivamente individual. Para o indivíduo considerado isoladamente¹¹, tudo aquilo que lhe parecer correto será correto, o que torna a distinção entre correto e incorreto irrisória (Wittgenstein 1975: § 258). Nestes casos, como diz Kripke, “a noção de uma regra como guiando a pessoa que a adota não pode ter nenhum conteúdo substantivo” (1982: 89). Isso significa que não podemos mais dizer que esse indivíduo domina uma linguagem, compreendida como uma atividade norteada por regras e significados.

Este seria, segundo Kripke, o lugar do argumento contra a linguagem privada, consequência direta das observações wittgensteinianas acerca da atividade de seguir uma regra (por exemplo: “acreditar seguir uma regra não é seguir a regra.

E daí não podermos seguir a regra ‘privadamente’; porque, senão, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra” – Wittgenstein 1975: § 202). O argumento contra uma linguagem privada decorre da resposta à pergunta: “como podemos mostrar, contra o cético, que o significado lingüístico é possível?” [Kripke 1982: 60, 62, 68].

III

Para Goldfarb (seguido por Boghossian) devemos distinguir entre um “argumento contra uma linguagem privada” (tal como encontramos nas *Investigações*), e um “argumento contra uma linguagem solitária”, alvo mais imediato do paradoxo de Wittgenstein-Kripke, e que consiste na impossibilidade de atribuirmos a um falante considerado isoladamente condições de assertabilidade (isto é, de correção, e assim de significação – cf. Goldfarb 1985: 100; Boghossian 1989: 518n).

Há um relativo consenso de que o argumento das *Investigações* nos impossibilita de conceber uma linguagem onde a aplicação de conceitos e regras é justificada por experiências privadas de uma consciência, isto é, por objetos que só podem ser conhecidos por aquele que os experiencia. O privatófono¹² deveria poder atribuir um conteúdo aos seus juízos inteiramente por si mesmo, um conteúdo completamente subjetivo.

O argumento de Kripke é então mais geral e radical: a base dos significados e das normas de uma linguagem deve ser compreendida exclusivamente como resultado de uma concordância entre os indivíduos. É sobre essa concordância que a comunidade atribui a compreensão de um conceito a um indivíduo, na medida em que ele exhibe uma conformidade com o comportamento da comunidade (Kripke 1982: 96). Sem relação com ela, considerado sem o seu metro, um sujeito não tem condições de fixar para seus atos e palavras um significado específico. No argumento kripkeano, a diferença entre a linguagem do privatófono e a linguagem cotidiana é o contexto comunitário de avaliação, e não a natureza dos critérios e objetos da linguagem. Uma vez que é este contexto que determina plenamente as

¹¹ Notemos que, para Kripke, “a falsidade do modelo privado não precisa significar que um indivíduo *fisicamente isolado* não pode ser dito como seguindo regras, mas antes que um indivíduo *considerado isoladamente* não pode ser dito como tal” (1982: 110).

¹² Para usar uma expressão de Charles Travis (2003: 167).

normas e os significados da língua, o fonema não pode ser concebido como falante de uma linguagem.

Blackburn argumenta que se o indivíduo sozinho não consegue fazer o cético apreciar um fato que comprova que ele é fiel a uma regra ou significado intencionado, tampouco poderia fazê-lo alojado em uma comunidade (1984: 38). Pois o cético poderia bem questionar o que faz aquele grupo ter tanta certeza de que adota um curso de ação coerente com o significado adotado no passado. Desde que isso significa que um curso de ação é tão certo quanto qualquer outro (mediante uma interpretação), continuaríamos sem poder explicar a normatividade da linguagem. Como a menção de uma comunidade forneceria subitamente a certeza de agirmos segundo uma regra?

Ao aceitar o paradoxo, Kripke deve admitir que, para o caso da comunidade em seu conjunto, não há padrão de correção (não há a distinção entre o *parece correto* – *é correto*). No caso de um indivíduo considerado em sua relação com o grupo de falantes, é justamente a diferença potencial entre as respostas que ele está disposto a dar e as que o grupo aceita que permite dizer qual regra está determinando (e deve determinar no futuro) o curso de ação pertinente.

Visto assim, o comunitarismo kripkeano começa a nos mostrar a fragilidade de sua concepção de normatividade. Nele parece não haver espaço para uma idéia substantiva de correção, ou de regra lingüística. Kripke diz:

“Não podemos dizer que nós todos respondemos como o fazemos a “68+57” *porque* apreendemos o conceito de adição do mesmo modo, que nós partilhamos respostas comuns a problemas de adição particular *porque* nós partilhamos um conceito comum de adição. (...) Para Wittgenstein, uma explicação desse tipo ignora seu tratamento do paradoxo cético e a sua solução. Não há fato objetivo – que nós todos significamos adição por “+”, ou que um dado indivíduo o faz – que explica nossa concordância em casos particulares. (...) [Nada sobre ‘apreender conceitos’

garante que essa concordância não irá se romper amanhã]” (Kripke 1982: 97).

Concedido esse tanto ao cético, é difícil ver como podemos nos recuperar e forjar um conceito suficientemente sólido de correção, de seguir uma regra, e de racionalidade. Nesta imagem, parece que somos levados a reconhecer que os constrangimentos aos quais a compreensão lingüística nos obriga não passam de um modo tortuoso de perceber a coincidência de comportamentos. Com efeito, diz Kripke, não há fato objetivo (nem subjetivo) que fundamenta a compreensão e o uso de uma expressão.¹³ Devemos então perguntar se a autoridade comunitária kripkeana é suficiente, se ela faz justiça àquilo que colocamos em jogo toda vez que reconhecemos um significado em um curso de ação, toda vez que corrigimos alguém, ou que ensinamos o significado de uma palavra a uma criança. Se, como diz Cavell, uma das qualidades da filosofia da linguagem ordinária é que ela põe em movimento todo o nosso conhecimento cotidiano da linguagem, temos razão em sentir desconforto no interior dessa imagem resultante.

Reduzindo deste modo os significados às disposições de uma comunidade, é muito difícil ver como podemos chegar a uma concepção do intercâmbio lingüístico que represente algo mais que a idéia da emissão de barulho específico e a coincidência de propensões comportamentais. Se não há no indivíduo nada que o comprometa com os padrões de uso de um termo, como podemos ainda dizer que seu comportamento é guiado por uma regra?

Ao abraçar a conclusão cética, e fugir assim das confusões ligadas às idéias de linguagem privada, e de uma concepção mentalista da linguagem, Kripke dissolve as relações internas de constrangimento que a compreensão de uma língua exerce sobre os atos daquele que a compreende. Ele nos deixa com uma imagem da comunidade de falantes como um agregado de indivíduos, que apresentam, na melhor das hipóteses, um comportamento historicamente coincidente. Tal concepção priva a linguagem de qualquer recurso

¹³ “de fato, ele [Wittgenstein] concorda com seu hipotético cético que não existe tal fato, não há tal condição nem no mundo interno, nem no mundo externo” (Kripke 1982: 69).

◎ passos contados

verdadeiramente normativo, uma vez que nada pode garantir que tal concordância continuará a acontecer. Parece-nos que nesta concepção a própria noção de significado se torna um modo enganador de falar sobre a concordância comportamental. O máximo que sei de alguém a quem atribuo a compreensão da minha língua é que ele apresenta um comportamento que aceito como o de quem a compreende.

A solução kripkeana possui um apelo familiar, pois localiza a compreensão no domínio público da interação intersubjetiva. Mas para isso paga um preço muito alto. A dificuldade de se elaborar uma concepção ao mesmo tempo pública e normativa da linguagem tem origem em uma imagem do que é a compreensão lingüística. Mesmo procurando atribuir a normatividade da linguagem para uma comunidade, o comunitarismo que Kripke toma como resposta ao cético tem sua origem na aceitação do paradoxo, que faz do entendimento de uma expressão algo relacionado à apreensão de um tipo de especial de objetos, juntamente com a posse de uma interpretação determinada [McDowell 1984: 237, 238].

Uma regra lingüística seria como um sinal localizado na mente de uma pessoa, que deve guiar-lhe naquilo que ela faz, caso ela pretenda agir segundo o significado em questão [McDowell 1992: 264]. Se assumirmos com o cético kripkeano que fatos sobre o significado assim concebidos devem fundamentar uma compreensão das nossas expressões lingüísticas, somos levados a exigir uma interpretação que preencha o espaço entre a apreensão de um significado e um ato realizado de acordo com ele. A dimensão normativa do significado fica assim refém de uma interpretação, que é aquilo que fará a ponte entre a compreensão e a aplicação de um termo. É essa exigência que nos leva ao dilema compulsório de oscilar entre um regresso infinito de interpretações [todo curso de ação pode ser interpretado como conforme uma regra], e a exigência de uma interpretação final ela mesma não ulteriormente interpretável (como no caso

de uma concepção platônica das regras de nossa linguagem).

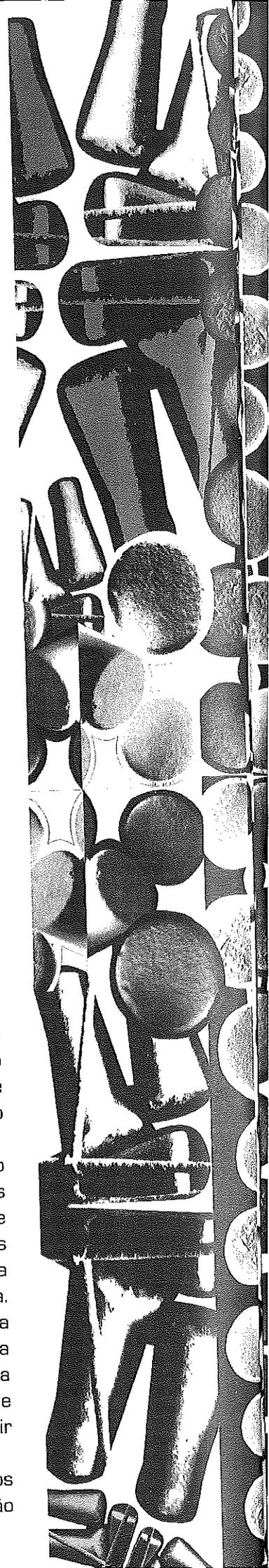
Assumindo que toda compreensão é uma interpretação, e falhando em especificar um fato que fundamente uma interpretação unívoca e final, não temos escolha para evitar as paradoxais conclusões céticas, senão a de reduzir a idéia de significado a algo que, em nossa imagem, não seria interpretável: a aceitação ou recusa dos atos do indivíduo pela comunidade, na base da coincidência ou não dos comportamentos.

A melhor resposta ao paradoxo não consistiria em aceitá-lo, mas antes voltar atrás e corrigir o mal-entendido sobre o qual ele repousa, através da percepção de que existe um modo de compreender uma regra que não consiste em uma interpretação [McDowell 1984: 231]. O paradoxo cético representaria a radicalização de um mal entendido, pelo abandono da idéia de que há algo que constitua entender uma expressão de um determinado modo; assim como a concepção que atribui uma autonomia e uma transcendência radical para as regras de nossa linguagem – que determinariam automaticamente e de modo independente o que está ou não de acordo com elas – representa uma resposta categórica motivada pelo mesmo mal entendido.

Como mostra McDowell [1984: 229], a raiz do problema é identificada na mesma seção 201 das *Investigações*, onde Kripke encontra uma expressão paradigmática do paradoxo. Wittgenstein fala de um tipo de compreensão de uma regra que não consiste em uma interpretação:

"vê-se que isto é um mal-entendido já no fato de que nesta argumentação colocamos uma interpretação após a outra; como se cada uma delas nos acalmasse, pelo menos por um momento, até pensarmos em uma interpretação novamente posterior a ela. Com isto mostramos que existe uma concepção de uma regra que não é uma interpretação e que se manifesta, em cada caso de seu emprego, naquilo que chamamos de 'seguir uma regra' e 'ir contra ela' "[1975: § 201].

Isso quer dizer que, em vários casos onde dizemos que seguimos uma regra, não



existe entre uma ordem e o seu cumprimento, ou entre um proferimento e a sua compreensão, uma interpretação. Trata-se dos casos em que usar uma palavra sem justificação não implica usá-la de maneira errada (Wittgenstein 1975: §289). Isso envolve uma outra concepção do que é o significado das palavras, e do que é agir segundo este significado.

Kripke ressalta acertadamente que devemos situar nossa concepção de significado e de compreensão no interior das práticas de uma comunidade. Para McDowell, a exigência pela comunidade surge como uma condição de inteligibilidade para um tipo de compreensão não individualista, que não envolve necessariamente uma interpretação. A idéia de que seguir uma regra é uma prática, que não pode ser efetuada privadamente (como diz Wittgenstein na § 202 das *Investigações*), é um modo de tornar inteligível o fato de existir uma apreensão de uma regra que não é uma interpretação (McDowell 1984: 238). Assim, no lugar de ser o ponto de chegada de um argumento que começa com a aceitação do paradoxo cético, a exigência da publicidade do significado é uma condição para escaparmos desse tipo de dilema, que tem como uma face o paradoxo, e outra a concepção absolutamente transcendente e rígida de regra.

A concordância necessária à consistência normativa de uma linguagem é uma concordância de modos de vida (Wittgenstein 1975: §241), o que é algo mais do que a concordância de comportamentos. O tipo de concordância de que tratamos aqui está em um nível além de qualquer justificação ou interpretação.¹⁴ Um ato qualquer só conta como uma aplicação de um conceito se mantém uma relação interna com certos constrangimentos que o conceito deve impor. Ser governado por esses constrangimentos não é ser levado por um significado autônomo, mas antes agir no bojo de um costume. Entender uma língua deve consistir (também) na compreensão de um padrão que governa o uso de nossas expressões, como devemos conceber

o significado em sua dimensão normativa, para que ele não seja apenas um conceito ilusório. Mas os constrangimentos a que o significado de um termo nos expõe devem ser despidos da autonomia radical que a concepção transcendente e rígida lhes atribui.

Essa explicação do modo como somos capazes de seguir as regras de nossa linguagem aponta para uma compreensão não-psicologista e anti-platonista do pensamento. Se há alguma razão no argumento cético, que nos leva a criticar um tipo de visão factualista da nossa linguagem (no sentido da crença na existência de fatos aos quais a compreensão pode ser reduzida), isso não deve implicar uma rejeição do caráter substantivo do significado (em favor de uma outra classe de fatos, por exemplo, o comportamento comunitário).

Aquilo que entendemos por linguagem mantém uma relação íntima com as noções significado e de entendimento, de modo que não é possível construir uma teoria positiva que, partindo somente das interações comportamentais humanas, alcance uma explicação para aquelas noções, e assim para a linguagem. O que une uma comunidade lingüística não é a mera coincidência de comportamentos externos, a partir dos quais atribuímos ou não compreensão a alguém. Antes disso, trata-se da capacidade de conhecer o significado de um comportamento ou de uma fala diretamente: o ouvimos nas nossas palavras e nas dos outros, sem precisar atribuir ou interpretar. O que partilhemos numa interação lingüística é o significado mesmo. Ser membro de uma comunidade é ser capaz de pensar pelos mesmos conceitos, de percebê-los nas ações e palavras dos outros. Devemos olhar para a linguagem e para o pensamento, e assim para os constrangimentos com os quais a compreensão nos compromete, com um *espírito realista* (Cora Diamond, 1991). ►►

¹⁴ Trata-se daquilo que Wittgenstein chama, nas *Investigações*, de "rocha dura" (§241), ou o "leito do rio", no *Da Certeza*.

Bibliografia:

BLACKBURN, S. (1984) 'The Individual Strikes Back', in: Miller, A., & Wright, C. (eds.), *Rule-Following and Meaning*. McGill-Queen's University Press, 2002.

BOGHOSSIAN, P. (1989) 'The Rule-Following Considerations', in: *Mind* 98, pp. 507-549.

DIAMOND, C. (1991) 'Realism and the Realistic Spirit', in: *The Realistic Spirit*. Cambridge: MIT Press.

GOLDFARB, W. (1985) 'Kripke on Wittgenstein on Rules', in: Miller, A., & Wright, C. (eds.), *Rule-Following and Meaning*. McGill-Queen's University Press, 2002.

KRIPKE, S. A. (1982) *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge: Harvard

University Press, 1995.

MCDOWELL, J. (1984) 'Wittgenstein on Following a Rule', in *Mind, Value and Reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

_____ (1992) 'Meaning and Intentionality in Wittgenstein's Later Philosophy', in *Mind, Value and Reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

TRAVIS, C. (2003) 'Transcendence', in: *Les Liaisons Ordinaires*. Paris: Librairie Philosophique.

WITTGENSTEIN, L. (1975) *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1ª ed.

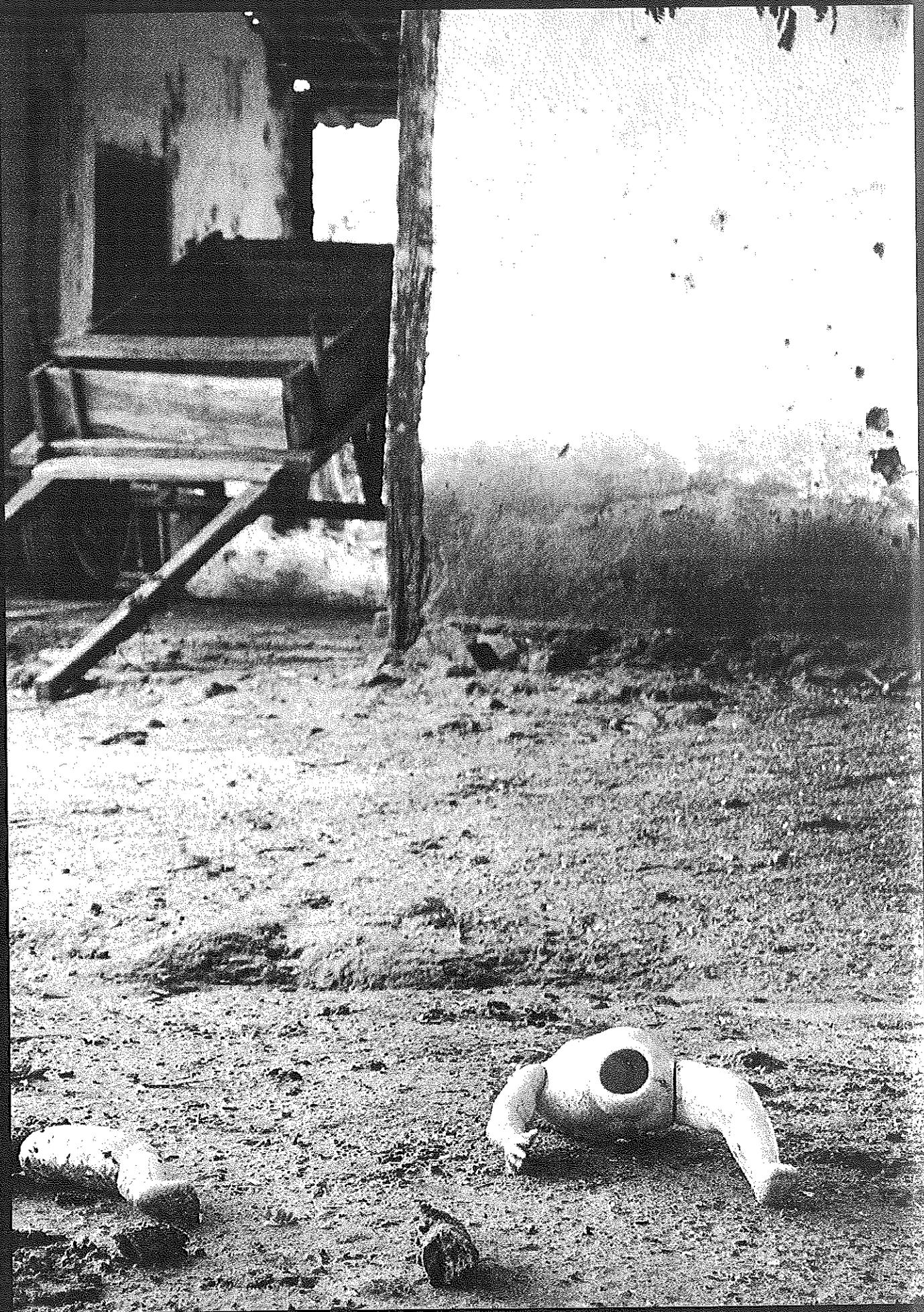
□

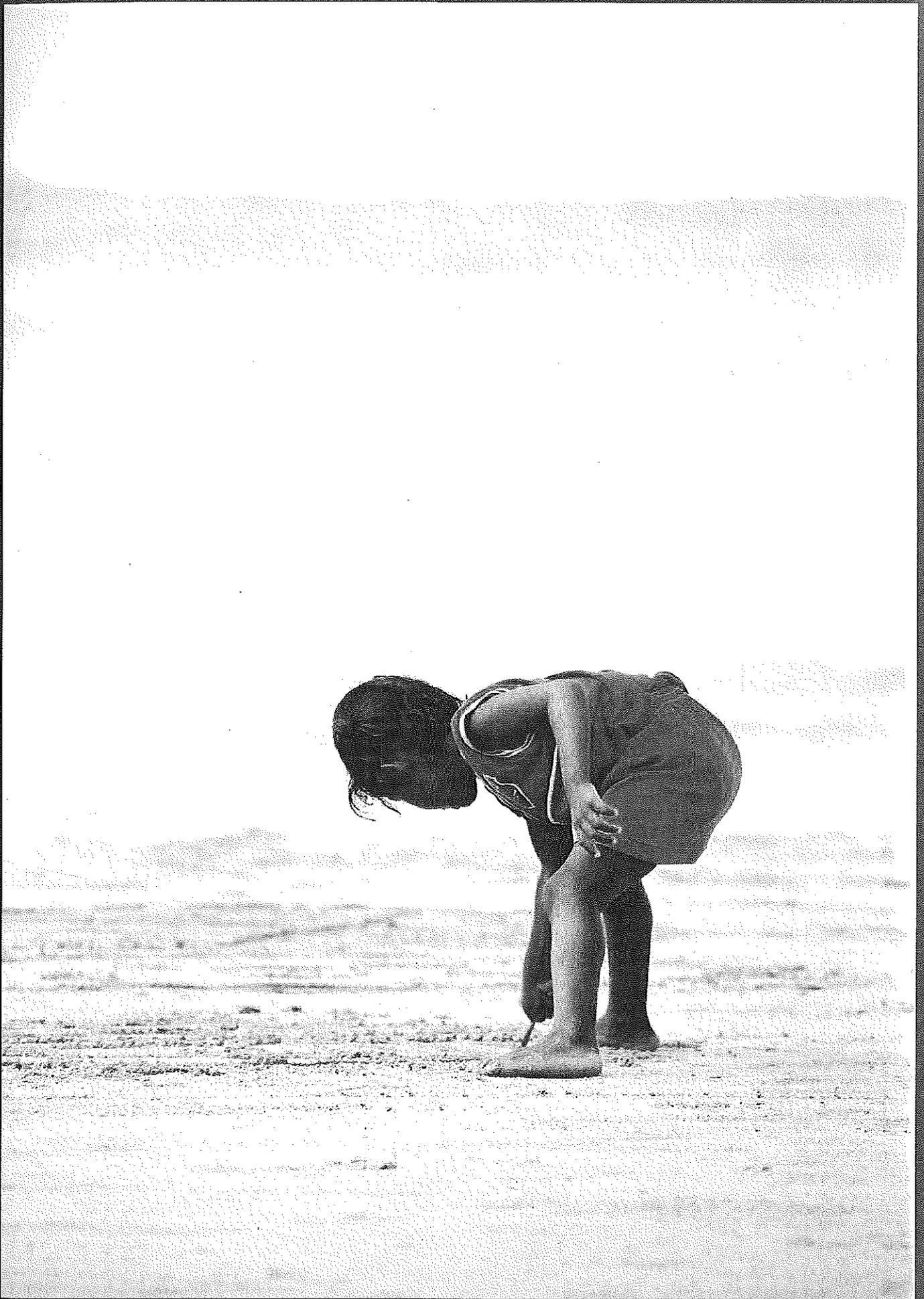
"NOS PÉS DE UM TRINGA-FERRO"

por Rodrigo Rodarte

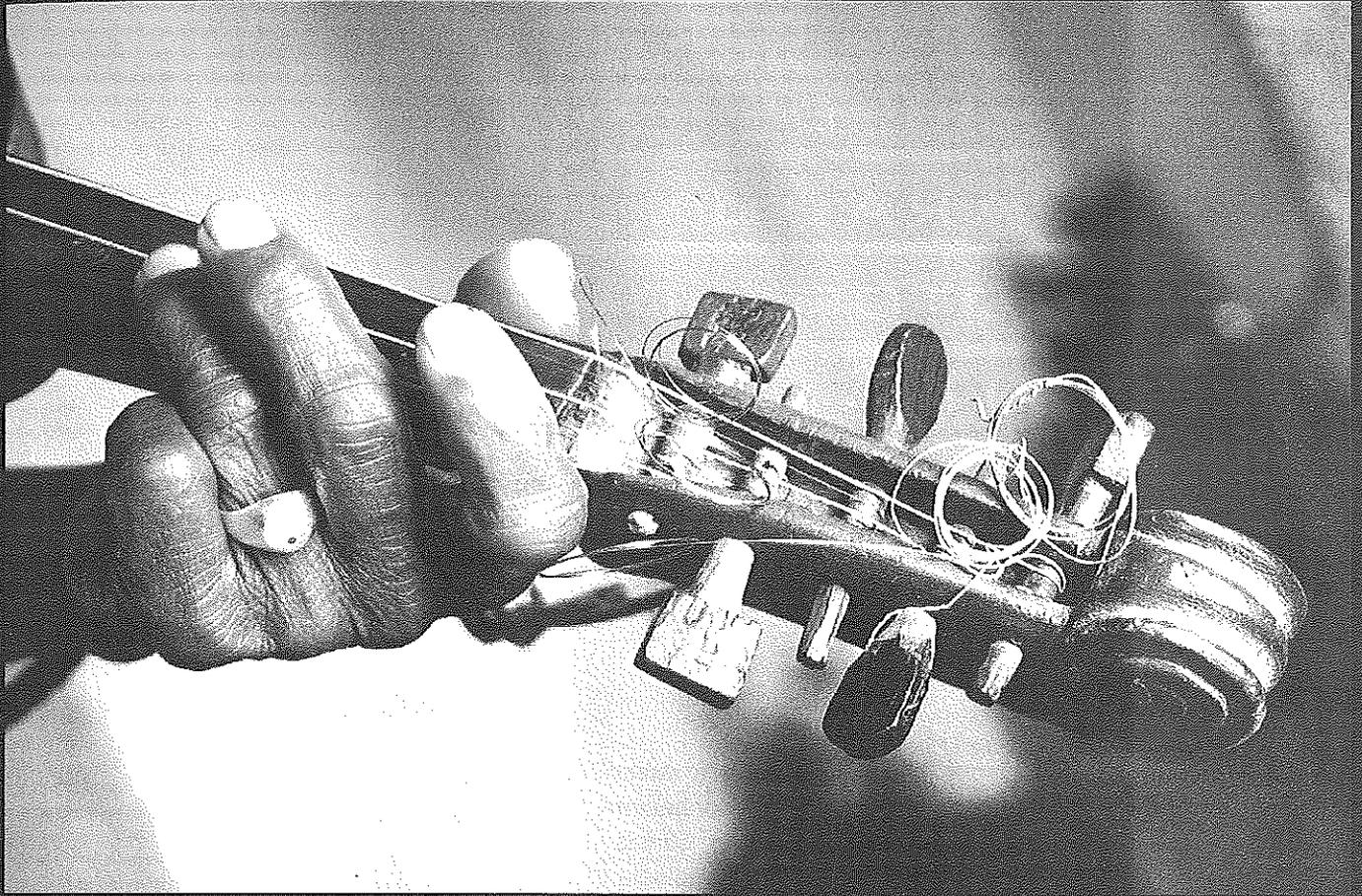












S O B R E
P A R A D O X O
M O T O R **D A**
D I N Â M I C A
P S Í Q U I C A

Daniel Grandinetti R. de Souza
(Filosofia, UFMG)

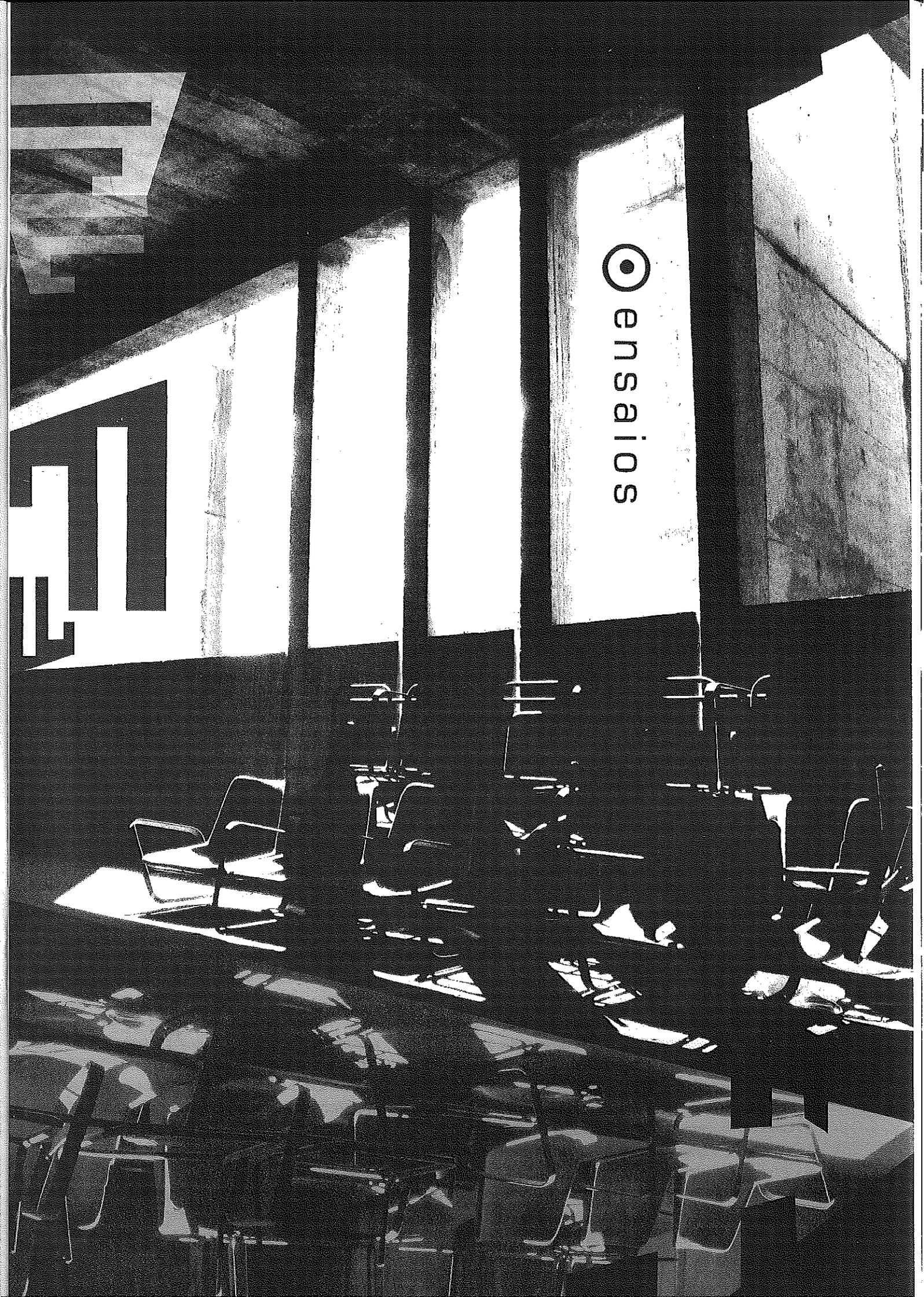
A elaboração conceitual e a descrição mecânica na constituição do conhecimento

Desde sua fundação como ciência em 1879 por Wilhelm Wundt, a Psicologia vem vivendo o dilema de procurar sua identidade entre dois pólos distintos: a Filosofia e a Fisiologia, esta última como representante do modelo das ciências naturais. A busca por esta identidade entre referenciais que hoje se encontram tão distantes um do outro produziu uma diversidade de Escolas de pensamento onde um ou outro destes referenciais foi privilegiado, tornando a unidade teórica e prática da Psicologia um ideal cada vez mais difícil de alcançar. Mas a grande dificuldade para se encontrar esta unidade está num equívoco que não é privilégio da Psicologia e que permeia tanto o pensamento científico quanto o filosófico contemporâneo. Este equívoco surgiu no momento da separação entre Ciência e Filosofia e consiste na noção de que os dados experimentais substituem os conceitos na produção do conhecimento. Dessa forma, a simples coleta de dados experimentais através do método científico se colocou como substituta da elaboração conceitual filosófica, sendo usada, inclusive, como argumento para refutá-la e colocá-la de lado. Entretanto, a coleta de dados experimentais e a elaboração conceitual são esferas complementares do conhecimento, e o equívoco está justamente em se perder essa dimensão complementar e substituí-la por uma dimensão de oposição.

A simples coleta de dados experimentais através do método científico não pode nos fornecer uma explicação sobre a necessidade do objeto estudado ser de um tal modo e não de outro; de suas partes serem estas e não outras e de estarem organizadas numa tal disposição e não numa outra qualquer. Esta simples coleta de informações também não nos permite afirmar que todo e qualquer objeto similar ao que está sendo estudado possuirá a mesma ordem de organização que foi observada no primeiro e nem nos possibilita inferir uma explicação para as possíveis diferenças encontradas entre eles. Por exemplo, a genética descobriu que a fita de DNA é formada por quatro espécies de nucleotídeos; que ela serve de modelo para a produção do RNA que, por sua vez, é traduzido pelos ribossomos em proteínas e que as proteínas determinam todas as características físicas do indivíduo, suas disfunções hereditárias e sua personalidade. Frente a essa coletânea de dados poderíamos levantar inúmeras questões: por que nosso código genético é formado por uma fita de DNA, que é um ácido, e não por outra substância qualquer? por que esta fita é constituída por quatro espécies de nucleotídeos e não mais ou menos? por que ela serve de modelo para um RNA, que possui uma espécie de nucleotídeo diferente dela, e por que este RNA é traduzido por um ribossomo e não por alguma outra organela? Ainda poderíamos nos perguntar: por que, afinal de contas, possuímos um código genético e por que nossas semelhanças e diferenças com os outros de nossa espécie não são determinadas por quaisquer outros meios?

As perguntas são inumeráveis e não podem ser respondidas. A simples coleta de dados através do método científico nos fornece uma descrição mecânica do objeto onde não se explica por quê as partes desta maquinaria são tais e por quê são organizadas dessa forma, e muito menos nos dizem por quê esta máquina existe. Perde-se a noção de unidade. O objeto torna-se um aglomerado de partes organizadas numa engrenagem que bem poderia ser outra, ou bem poderia não ser de maneira alguma. ►►

ensaios



A unidade do objeto só é alcançada através da elaboração conceitual. O conceito é sempre uno e dispõe as partes num todo necessário. Há diversos níveis de elaboração conceitual. O nível mais alto é aquele alcançado no pensamento metafísico onde o objeto é conceituado como uno e múltiplo, e cuja passagem da unidade para a multiplicidade é imediata. Mas mesmo a descrição mecânica da Ciência já possui alguma elaboração conceitual. Esta é, entretanto, e como já foi dito, uma elaboração que busca a unidade mecânica e não a conceitual propriamente dita onde unidade e multiplicidade são momentos distintos e independentes e ao mesmo tempo tornados idênticos pela passagem imediata de um ao outro. O grande problema em se manter a elaboração conceitual num nível tão elementar é que à medida em que a quantidade de dados experimentais sobre o objeto vai se acumulando e o conhecimento da engrenagem mecânica se tornando cada vez mais fino e complexo, o conhecimento vai se fragmentando e se especializando. Pois se a elaboração conceitual não progride na mesma proporção em que acontece a progressão da descrição mecânica, torna-se impossível mesmo uma elaboração do objeto como um todo mecânico, deixando-a restrita a determinadas partes suas ou dimensões. Quanto mais complexa se torna a engrenagem estudada, maior deve ser o aparato conceitual do investigador para manter sua unidade. Se este aparato permanece rudimentar, a fragmentação do conhecimento torna-se inevitável. Por causa disso, a Ciência vem se dividindo em matérias cada vez mais específicas e cada vez mais distantes uma das outras, pois à medida em que cada uma delas se aprofunda na complexidade de sua descrição mecânica particular, sem desenvolver um aparato conceitual paralelo para dar conta de manter sua unidade intrínseca e o diálogo com outras matérias afins, o sentimento de estranhamento entre elas vai aumentando a ponto de o objeto, que era inicialmente comum a todas, se fragmentar numa multiplicidade de objetos dissemelhantes entre si.

O panorama da Ciência contemporânea é o de um conhecimento que se encontra fragmentado em inúmeras especialidades desconexas, difundido por diversas áreas que perderam a capacidade de diálogo há muito tempo, e que não conseguiram desenvolver um aparato conceitual nem mesmo para manter a unidade de uma descrição mecânica unificada. Na verdade, é preciso dizer, o fraco desenvolvimento desse aparato conceitual não se deve a uma tentativa frustrada em desenvolvê-lo, mas a uma negação explícita em procurar fazê-lo. Desde seu início, a Ciência se posicionou como a substituta da Filosofia, não como sua aliada. Pode-se comparar a Ciência contemporânea a um alterofilista que intencionalmente exercitou ao extremo apenas um de seus braços, deixando que o outro se atrofiasse, na convicção de que o braço por ele deixado sem exercícios em nada poderia servir-lhe, e que bastava-lhe, para todas as suas necessidades, dedicar-se apenas ao exercício do outro. Mais do que isso: esse alterofilista chegou mesmo a acreditar que seria impossível exercitar os dois braços ao mesmo tempo, e que o exercício de um se opunha ao exercício do outro. Seu disparate chegou ao ponto de usar a força de um de seus braços como argumento de que o outro não poderia ser forte também, esquecendo-se que a atrofia deste outro se devia não à força do primeiro, mas à exclusão intencional do segundo de todo e qualquer exercício.

Foi conduzido por este paradigma equivocado que a investigação filosófica, antes conceitual e explicativa, finalmente se transformou numa investigação científica, mecânica e descritiva. O marco desta passagem se situa no surgimento da mecânica clássica levado a seu êxito por Isaac Newton. Naquele instante, completou-se a passagem da física conceitual e qualitativa de Aristóteles para uma física mecânica e quantitativa. Mas o equívoco não se encontra nesta passagem. Ela era necessária para que o conhecimento humano continuasse a progredir. O equívoco se deu na atitude frente a ela: ao invés de ser considerada como a passagem a uma dimensão complementar à conceitual, foi considerada

a passagem a uma dimensão substitutiva a esta, e a física newtoniana passou a ser considerada a refutação da física aristotélica. A partir de então, a elaboração conceitual foi intencionalmente deixada de fora da produção do conhecimento científico, e este hipertrofiou-se no acúmulo de dados experimentais sem a mínima unidade conceitual. No século XX, a mesma ruptura equivocada que aconteceu entre a Filosofia e a Ciência dividiu a própria Filosofia, e à elaboração conceitual do objeto se contrapôs a descrição lógica do próprio instrumento desta elaboração, a linguagem. 'Lógica' e 'mecânica' são dois nomes para uma mesma coisa, e os mesmos problemas que apontei numa Ciência fundamentalmente mecânica são pertinentes a uma filosofia fundamentalmente lógico-descritiva.

Na Psicologia, este equívoco se reproduziu no antagonismo criado entre Escolas de pensamento voltadas à descrição mecânica e outras voltadas à elaboração conceitual. Como exemplo das primeiras temos o *behaviorismo*, e como exemplo das segundas temos a *psicanálise*. Há a presença de elementos mecânicos na psicanálise e de elementos conceituais no behaviorismo. Mas prevalece, em ambos, a orientação para o referencial oposto. Foi o behaviorismo que surgiu como reação à psicanálise e às suas 'ficções explanatórias' numa tentativa de substituir seus conceitos mentalistas por descrições comportamentais oriundas de observações experimentais. Mas a descrição comportamental behaviorista não elimina a explicação conceitual psicanalítica. Ela se compara a um material bruto que ainda não foi elaborado através de um aparato conceitual. B. F. Skinner, o precursor do 'behaviorismo radical', parecia ter noção disso, mas mesmo assim pretendia que sua psicologia pudesse refutar a psicanálise. Sua crítica partia das mesmas premissas que estavam no cerne das rupturas entre a Filosofia e a Ciência, e entre a filosofia continental e a filosofia analítica: não há a necessidade, na construção do saber, de se fazer uso de conceitos que ultrapassem os dados da investigação; pelo contrário, o conhecimento

verdadeiro se alcança na eliminação de quaisquer conceitos que distorçam aquilo que se pode auferir na pura investigação dos dados (no caso da Ciência) ou na pura investigação da estrutura lógica da linguagem (no caso da filosofia analítica).

Onde está o engano destas premissas? Como já foi mostrado, a simples investigação mecânica do objeto, quando não acompanhada do paralelo desenvolvimento de um aparato conceitual correspondente, leva à sua fragmentação em diversas partes ou dimensões que se tornam objetos em si mesmos, desvinculados dos demais. A falta de diálogo entre as matérias científicas assim constituídas têm levado à perda de consciência da unidade, e cada uma destas matérias, especializadas numa parte ou dimensão do objeto original, têm sido muitas vezes consideradas, pelos investigadores que a elas se dedicam, como o objeto total por excelência. A falta de identidade entre estas matérias tem levado inclusive a certa pretensão de totalidade científica, onde algumas delas chegam a questionar a cientificidade e a procedência teórica das demais. Este panorama de cisão e estranhamento vem acontecendo, sob diversos aspectos, nas ciências que investigam o homem como a Psicologia, a Sociologia, a História e a Medicina. Isso para não falar nas já citadas divergências internas da Psicologia, e naquelas entre a Ciência como um todo e a Filosofia. No campo da Física, vamos encontrá-las entre a relatividade e a mecânica quântica. O panorama dos conflitos é complexo. No âmbito teórico, estes estranhamentos podem levar a reduções absurdas, como à redução do conceito de homem à descrição de uma estrutura genética particular que pode nos levar, na prática, a intervenções terapêuticas de efeitos colaterais que não podemos prever, já profetizadas pela vindoura 'terapia gênica'. Na voz de seus profetas e apologistas, esta forma de terapia, quando se tornar viável, nos trará a solução para todos os problemas de saúde (psicológicos, sociais e médicos), já que, através da 'engenharia genética' será possível construirmos pessoas

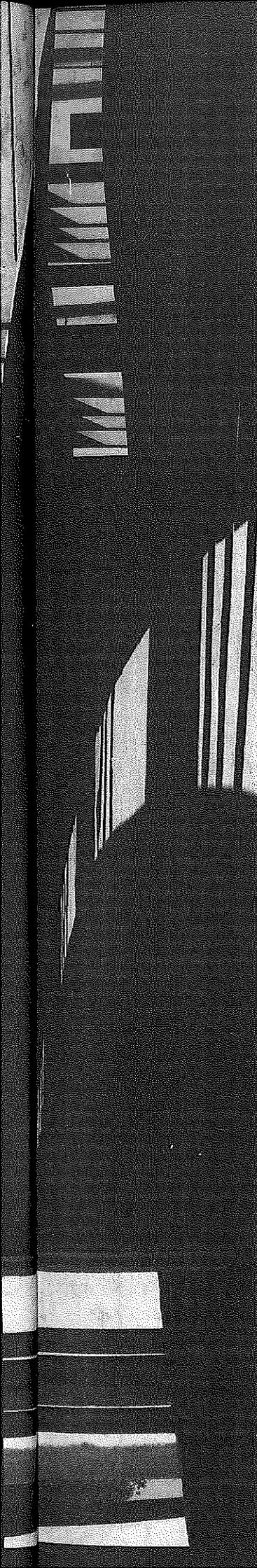
saudáveis e felizes, em harmonia com a sociedade.

Os efeitos colaterais de reduções deste tipo já estamos sentindo, há muito tempo, nos problemas ambientais que nos vêm de uma ciência aplicada à transformação da natureza. Esta ciência se absteve de buscar uma compreensão conceitual global do mundo natural e se fundamentou numa sua abordagem mecanicista e instrumentalista que acabou se fragmentando e se especializando, perdendo o vínculo com a unidade. Ao tomar a parte pelo todo e ao aplicar o conhecimento técnico (mecânico) extraído da experimentação numa das dimensões da natureza na instrumentalização da natureza como um todo, o homem vem produzindo efeitos colaterais, problemas ambientais, que não estavam em seus planos e que não poderiam ter sido previstos a partir dos estreitos limites de uma ciência mecanizada. Esta fragmentação se manifesta no campo das diversas engenharias, que transformam a natureza sem compreendê-la, e substituem o conhecimento conceitual pelo conhecimento técnico. Mas não foi somente nas transformações da natureza que os efeitos destas reduções se fizeram sentir. No campo das transformações políticas e sociais também. O caso mais evidente é o do comunismo marxista que, reduzindo a sociedade a um efeito de relações materiais de produção impostas e mantidas por uma pequena classe dominante, substituiu a unidade social e humana conceitual por um sistema técnico de relações materiais econômicas, deixando de lado, entre outros fatores, toda a dimensão psicológica que, independentemente de questões de classe, é fundamental para uma justa elaboração conceitual da dinâmica social. Os efeitos colaterais desta redução foram trágicos, assim como os efeitos ambientais da redução técnica no campo das ciências naturais, e assim como são esperados que sejam os efeitos da redução genética do homem pela Medicina.

Na Psicologia esta redução foi, num passado recente, uma redução

comportamentalista, operada pelo behaviorismo, e tem sido, atualmente, uma redução de caráter neurológico-cognitivo, da qual um exemplo é a psicologia cognitiva. Reduções desse tipo fornecem o material necessário e indispensável à elaboração conceitual, e, ao invés de refutá-la, devem servir para alimentá-la. Uma pequena comparação entre o método de investigação mecânica e comportamental do behaviorismo e o método de explicação conceitual da psicanálise servirá para ilustrar este ponto. Por exemplo, sobre um homem que possua o costume de nunca ir se deitar sem fazer suas preces, por maior que seja sua exaustão, não conseguindo pegar no sono caso tente deixar de fazê-las, o behaviorista poderia dizer o seguinte: todo comportamento é condicionado, principalmente pelo assim chamado 'condicionamento operante' que é aquele que fornece algum reforço após sua execução. Reforços são punições (reforço negativo) ou gratificações (reforço positivo), ou mesmo promessas de punições e gratificações que fixam um determinado comportamento e o condicionam. Assim, no caso do homem em questão devemos investigar as 'contingências de reforços' que condicionaram o seu comportamento, ou seja, gratificações ou promessas de gratificações caso o comportamento fosse executado, e/ou punições ou promessas de punições em caso contrário.

Já o psicanalista proporia a seguinte linha de investigação: comportamentos obsessivos são rituais com caráter expiatório que tendem a manter fora da consciência pulsões que entram em conflito com os conteúdos conscientes, principalmente pulsões agressivas. Estas pulsões remetem à 'fase anal', fase de início de formação do ego onde este não tem defesas suficientemente estruturadas contra a ameaça do mundo externo e se vale da agressividade para manter intacta sua frágil estrutura. Mas a agressividade pode se tornar, ela própria, fator de dissociação do ego, pois perturba as relações deste com o mundo, fonte de sua identificação e fortalecimento. Esta perturbação é o 'sentimento de culpa'. Assim, o ego se protege de sua própria



agressividade extenuando o fator ameaçador do mundo através da intensificação da identificação com ele na forma da introjeção de certos valores e normas representados, em primeiro lugar, pela aquisição dos hábitos adotados em relação aos excrementos. Com o aprendizado do uso do banheiro, estabelece-se a primeira 'formação de compromisso' entre as pulsões agressivas anti-sociais que estão sendo reprimidas, fonte do sentimento de culpa, e o mundo, fonte da identidade do ego, que numa futura diferenciação tornar-se-á o 'superego'. A espécie dessa formação de compromisso pode se perpetuar no curso do desenvolvimento através da introjeção de sucessivos valores e normas sempre que as pulsões agressivas anti-sociais se tornarem uma ameaça à identificação do ego com o mundo. Tal introjeção resulta em comportamentos repetitivos que, por representarem simbolicamente a união do ego com o mundo, adquirem a função de expiar o sentimento de culpa, sentimento esse que nunca cessa porque nunca cessam de tentar entrar na consciência as pulsões agressivas que são a sua fonte. Assim, não cessando o sentimento de culpa, não cessa a repetição dos padrões de comportamento que objetivam expiá-lo. Dessa forma, na investigação de comportamentos obsessivos procura-se esclarecer a origem e o significado tanto das pulsões agressivas anti-sociais quanto das pulsões objetivas ligadas ao mundo e que encontram a solução para o conflito surgido entre ambas numa 'formação de compromisso' ritualístico-expiatória.

A explicação psicanalítica parte do conceito de que a psique é composta por pulsões em conflito. À caracterização do conceito destas pulsões, deduz-se a origem deste conflito, suas conseqüências e a respectiva dinâmica psíquica que resulta daí. Esta dedução algum dia poder-se-ia tornar necessária caso a elaboração conceitual progredisse suficientemente e em conformidade com os dados da observação. Mas a psicanálise não atingiu esse ponto, e uma considerável parte de seu sistema teórico ainda é constituída por descrições mecânicas cuja necessidade

ainda não foi demonstrada. Entretanto, a tendência da psicanálise está na elaboração conceitual, ou seja, ela objetiva alcançar um conceito da psique para poder deduzir daí, de maneira necessária e universal, toda a teoria da dinâmica psíquica.

Ao contrário, o behaviorismo não parte de nenhum conceito da psique. Ele parte de observações comportamentais e formula apenas os conceitos necessários para expressá-las, sem se preocupar em explicá-las. Dessa forma, no caso acima, aquilo que o behaviorista chamou de 'condicionamento operante', o psicanalista explicaria como sendo uma formação de compromisso entre pulsões antagônicas que possui a função de manter fora da consciência aquelas que comprometem a unidade do ego. Tal formação de compromisso é operada através da intensificação de uma identificação com o mundo, ligada por associação a satisfações prévias relacionadas ao mesmo (o reforço positivo do behaviorismo), com a subsequente introjeção de normas e valores, que almeja satisfazer as pulsões de objeto e evitar o acúmulo da ansiedade e da agressividade, produtos da frustração pulsional (o reforço negativo do behaviorismo). Mas conceitos como 'ego', 'pulsão', 'identificação' e 'formação de compromisso' não são comportamentalmente observáveis, e são excluídos da descrição mecanicista do behaviorista como desnecessários à Ciência. Entretanto, esta descrição comportamental-mecanicista não elimina a explicação psicanalítica, e jamais poderia ser usada no sentido de refutá-la, uma vez que todos os conceitos que o behaviorista usa e todos os processos que ele descreve podem ser desdobrados em explicações psicanalíticas, ou seja, podem ser digeridos por uma elaboração conceitual que almeje alcançar a unidade conceitual da psique e a sua 'essência'. Para a prática terapêutica, a redução do conceito de homem à descrição de seu comportamento observável e o desprezo intencional de seus conflitos intra-psíquicos pode levar a resultados desastrosos. A título de curiosidade, dos dois filhos de Jonh B.

Watson, o criador do behaviorismo, e que serviram de cobaia para os experimentos comportamentalistas de seu pai, um tentou se matar e o outro efetivamente se matou.

Toda esta discussão servirá apenas como justificativa para o que pretendo fazer na segunda parte deste ensaio. Pretendo levar a efeito uma exposição conceitual da psique onde se destaque aquilo que eu considero ser o paradoxo-motor da dinâmica psíquica. Esta dinâmica psíquica é a dinâmica conceitual, e não leva em consideração a dinâmica fisiológica do sistema nervoso humano. Após tudo o que eu mesmo disse acima, não deveria, neste momento, buscar exatamente uma síntese entre o conhecimento mecânico científico da fisiologia neural e uma elaboração conceitual da psique? Em princípio sim, mas não é uma tarefa fácil. Quando começou a descobrir a psicanálise, Freud empreendeu uma tentativa deste cunho. E estava em condições invejáveis de fazer isso já que dispunha dos elementos iniciais de sua teoria psíquica e dos conhecimentos de sua formação como neurologista. Mas o trabalho¹ malogrou e Freud nem mesmo o terminou, e o esqueceu, só sendo publicado postumamente. Para se empreender um trabalho destes, o investigador nele engajado deve possuir tanto um conhecimento amplo da Ciência quanto um aparato conceitual profundo e bem esclarecido. Ao expor minha incapacidade para empreender esta tarefa presentemente, confesso não preencher nenhuma destas condições. Apenas quis me precaver, de antemão, contra críticas a respeito da falta de cientificidade do meu trabalho e/ou contra outras que usem fatos científicos como argumentos para a sua refutação. Creio ter deixado claro que Filosofia não é Ciência e que uma elaboração conceitual não pode ser refutada por uma descrição mecânica, a não ser que a elaboração conceitual em questão contenha alguma descrição desta espécie. Creio ter deixado claro, ainda mais, que a elaboração conceitual e os dados experimentais são dimensões complementares e necessárias na produção do conhecimento e que é preciso progredir nas duas frentes, paralelamente,

para algum dia realizarmos a síntese entre elas. E já que a situação de momento na esfera do conhecimento nos mostra a hipertrofia da acumulação de dados experimentais e a completa atrofia da elaboração conceitual, é preciso que se comece a exercitar esta última capacidade a partir de dados simples da observação se quisermos, algum dia, alcançar a unidade, tão necessária ao progresso do conhecimento, entre estas duas dimensões. O que exponho a seguir é um exercício desta natureza.

O paradoxo-motor da dinâmica psíquica

Partirei da constatação de um fato da vida psíquica muito elementar: O eu busca a si mesmo no mundo. O mundo é composto pelos *objetos*, e são nos objetos do mundo que o eu busca sua identidade. Assim, a resposta à pergunta 'quem sou eu?' é dada através de referências aos objetos.

A identidade do eu se refere imediatamente ao seu próprio corpo. O eu corporal é parte do mundo, é mais um dentre seus objetos, e não equivale ao eu na acepção pura do termo. A seguir, mediada pelos demais objetos, a identidade do eu se refere ao seu nome, sua família, sua pátria, convicção religiosa ou ideológica, etc. Se o eu busca sua identidade no mundo, há entre eu e mundo uma semelhança fundamental. Mas somente isso não é suficiente. Se o eu busca sua identidade no mundo, o mundo deve possuir algo que o eu não possui, mas que ele identifica como seu 'si mesmo'. Assim, há simultaneamente uma diferença fundamental entre eu e mundo. Mas o mundo é o Outro do eu, o mundo é tudo aquilo que o eu não é. Portanto, ao buscar a si mesmo no mundo o eu busca algo que fundamentalmente ele não é.

O eu corporal não pode equivar ao eu na acepção pura do termo porque não há entre ele e os demais objetos diferença fundamental alguma. As diferenças que existem entre o eu corporal e os demais objetos não diferem daquelas que existem nos demais objetos entre si. São todas diferenças acidentais de localização espaço-temporal, tamanho, cor, densidade,

¹FREUD, Sigmund, *Projeto para uma Psicologia Científica* in: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro: Imago, 1996, Volume I, pp. 335-96

formato, etc. O eu corporal não pode buscar nos demais objetos nada que, fundamentalmente, ele já não seja.

Eu corporal e objetos do mundo são *sensíveis*. Se o eu, na acepção pura do termo, deve diferir fundamentalmente deles, então ele deve ser não-sensível. Neste caso, ele deve ser uma idéia, mais precisamente uma *idéia pura*. Assim, o eu, na acepção pura do termo, ou simplesmente *eu puro* é uma idéia pura, e se opõe ao conteúdo sensível do eu corporal e dos objetos.

Se o eu puro busca seu 'si mesmo' no conteúdo sensível do mundo, ele busca tornar-se sensível. Essa busca ele empreende, imediatamente, através do eu corporal, e, a seguir, através dos objetos do mundo. Portanto, o eu puro é *demandado* por realização sensível, e é assim que ele se assemelha fundamentalmente ao eu corporal e aos objetos do mundo, na medida que a demanda é sempre fundamentalmente igual ao objeto demandado. Entretanto, esta realização sensível deve ser buscada em oposição ao conteúdo sensível do eu corporal e dos objetos (pois o eu puro se define através da oposição ao conteúdo sensível), o que é um paradoxo. E se é demanda, tem que ser constituído pelo conjunto de princípios cognitivos capazes de re-conhecer essa realização, e que se desdobram, ao longo do desenvolvimento individual, nos princípios cognitivos que constituem as habilidades para buscá-la no mundo.

Entretanto, na *percepção*, tanto o eu corporal quanto os objetos do mundo possuem, como forma, princípios cognitivos espaciais. Os princípios cognitivos espaciais são a forma da percepção e são fundamentais para a busca da realização do eu puro (pois sem princípios cognitivos espaciais não há objetos, e não há onde o eu puro possa buscar a 'si mesmo'), e portanto, fazem parte de sua constituição. Assim, se o eu puro é a forma tanto do eu corporal quanto dos objetos do mundo, aquilo ao qual ele se opõe é o conteúdo da percepção. Esse conteúdo é a *sensação*. A sensação é o Outro do eu puro; Outro que ele identifica como seu 'si mesmo', fundamentalmente semelhante e

fundamentalmente diferente dele.

Dessa forma, o eu puro mantém, simultaneamente, uma semelhança e uma diferença fundamentais com o seu Outro, a sensação. Premido pela semelhança, é impulsionado a buscar no Outro aquilo que ele ainda não é, aquilo que difere dele fundamentalmente mas que, no entanto, denomina de 'si mesmo'. Este 'si mesmo', entretanto, é o Outro a partir do qual o eu puro se define como diferente, pois o eu puro somente é 'si mesmo' por não ser o Outro. Ao buscar a si mesmo no Outro, o eu puro é impulsionado a se tornar sua própria negação. Ao buscar no Outro aquilo que ele ainda não é, o eu puro se torna o Outro de si mesmo. Ele se torna aquilo que fundamentalmente difere de si. Premido por esta diferença fundamental, o eu puro é impulsionado a repelir o Outro e voltar sua busca para 'si mesmo'. Mas seu 'si mesmo' é o Outro. Por isso, a busca do eu puro por si em si mesmo é, imediatamente, um retorno do eu puro em sua busca de si no Outro.

Ao buscar a si no Outro, o eu puro se torna o Outro de si e volta sua busca imediatamente para si mesmo. Mas seu 'si mesmo' é o Outro, é a sensação, e portanto, ao voltar-se para si o eu puro se torna, novamente, o Outro de si mesmo. Volta-se imediatamente, mais uma vez, para a sensação, e o processo prossegue indefinidamente.

A volta do eu puro a si mesmo representa, imediatamente, uma volta do eu puro à sensação, pois seu 'si mesmo' é a própria sensação, e a volta do eu puro à sensação representa, de maneira igualmente imediata, uma volta do eu puro a si mesmo, uma volta do eu puro ao próprio eu puro. A imediatez desta transição entre eu puro e sensação configura uma relação ambígua onde o eu puro, simultaneamente, é impelido à sensação e a repele. Além do mais, esta mesma imediatez não permite que eu puro e sensação se distingam inteiramente: ambos são um e o outro e não são, ao mesmo tempo, também um e o outro. O nome que esta relação ambígua recebe é *tensão*.

'Tensão' é o nome que se dá a uma relação material em que dois fatores nunca

se distinguem, e nunca se igualam, e sustentam entre si, simultaneamente, dois vetores-força convergentes e dois divergentes. Numa tensão, os dois fatores em jogo são um *continuum* onde cada um deles, ao determinar-se como diferente do outro, torna-se, por isso mesmo, esse mesmo outro; torna-se, por isso mesmo, extensão do outro que negou em sua determinação. Numa tensão, os dois fatores em jogo formam uma *unidade-par dinâmica*: um par unificado através da continuidade indefinida que os iguala e os distingue e que, devido à impermanência desta igualdade/diferença, está sempre em movimento. A tensão entre eu puro e Outro é um paradoxo, e não tem solução. Entretanto, este paradoxo é o motor da dinâmica psíquica, e não haveria psiquismo sem ele.

'Percepção' é o nome que esta unidade-par dinâmica recebe em sua aparição imediata, onde o eu puro é a forma e a sensação é o conteúdo tanto do eu corporal quanto dos objetos do mundo (elementos do campo da percepção). No campo perceptual, a unidade-par dinâmica eu puro/sensação se desdobra no eu corporal e nos objetos, que também constituem uma unidade-par dinâmica e são indefinidamente distintos e igualados entre si. A organização perceptual busca a determinação do eu corporal dentro do campo dos demais objetos, pois o eu corporal se define como tal através da oposição aos objetos do mundo. Mas a organização perceptual também busca a determinação da igualdade entre eu corporal e mundo, já que o mundo é o 'si mesmo' do eu corporal. Dessa forma, a determinação da distinção sempre inclui, imediatamente, o eu corporal entre os objetos (ou seja: eu corporal = objeto). A distinção realizada torna-se impermanente, já que ela sempre regressa, imediatamente, à igualdade. A igualdade, por sua vez, torna-se também impermanente, já que ela é sempre a igualdade entre entes distintos. Portanto, há a impermanência entre distinção e igualdade, que resulta na *impermanência permanente* entre ambas, ou na impermanência que permanece

impermanência. A busca simultânea pela distinção e pela igualdade, onde uma delas se determina através da oposição à outra, e assim acaba por transformar-se nela, é a impermanência permanente da determinação espacial, que é *passagem permanente*. Esta passagem permanente é o *tempo*.

O tempo é passagem permanente, é impermanência que permanece sempre impermanência. Mas a impermanência é sempre a impermanência de algo que permanece impermanente. Este 'algo' tem que ser permanente em sua impermanência. A permanência do tempo é a impermanência ao longo de si mesmo, o que significa que cada um de seus pontos impermanentes é permanentemente distinto dos demais. Para ser impermanência permanente, cada um dos pontos no tempo tem que ser permanentemente distinto dos demais, cada um tem que ocupar um 'lugar' diferente dos demais. A distinção permanente entre os lugares temporais é a impermanência constante do tempo ao longo de si mesmo. Esta distinção permanente é o *espaço*. O espaço é este 'algo' que é permanente em sua impermanência, pois cada ponto no espaço é permanentemente distinto de todos os outros e o espaço é, por isso, permanentemente impermanente ao longo de si mesmo.

A impermanência que o espaço mantém permanente ao longo de si é a permanência da determinação entre eu corporal e os demais objetos, onde o eu corporal e cada um dos demais objetos ocupam um lugar, e apenas um lugar no espaço, de cada vez. Esta determinação espacial permanente onde eu corporal e demais objetos permanecem distintos redundam, por sua vez, na igualdade entre todos eles, já que tanto o eu corporal quanto os demais objetos se tornam, imediatamente, partes distintas de um e mesmo espaço. A determinação da distinção em oposição à igualdade, que a leva a se transformar imediatamente nela, e da igualdade em oposição à distinção, que a leva a se transformar imediatamente nela, é o *continuum* entre distinção

e igualdade, indefinidamente distintas entre si e igualadas entre si. Esse *continuum* é a *temporalidade* da distinção espacial, que é a impermanência da determinação espacial e a condição para a possibilidade do movimento [objeto de estudo da cinética newtoniana]. Este movimento é possível porque a organização dos objetos no espaço, dentre eles o eu corporal, é indefinidamente determinada, é dinâmica.

A tensão entre eu puro e sensação recebe também o nome de *continuum* espaço-tempo. A mesma estrutura lógica que subjaz à tensão entre eu puro e sensação subjaz também à tensão entre espaço e tempo. O raciocínio a seguir demonstrará com mais evidencia esta igualdade estrutural.

O espaço é a fixidez permanente da extensão; permanência que se determina pela exclusão de qualquer impermanência. O tempo é a impermanência ininterrupta da passagem; impermanência que se determina pela exclusão de qualquer permanência. Mas o espaço, permanente em sua extensão, é impermanente ao longo de si mesmo já que cada ponto espacial é diferente um do outro. Ao distender-se extensionalmente, torna-se permanente nessa extensão, ou seja, permanece distendido, e esse 'permanecer distendido' é o permanecer impermanente ao longo de si mesmo, que é a temporalidade. Ao ser permanentemente impermanente em si mesmo - ou ao ser permanentemente extenso - o espaço se torna tempo. Por sua vez, o tempo, impermanente em seu 'passar', precisa tornar-se permanente nessa passagem, pois toda passagem, para ser passagem, tem que permanecer passagem; do contrário, caso fosse uma passagem absolutamente impermanente, não seria passagem alguma. Para ser permanente, a passagem deve fixar sua impermanência, deve se tornar uma permanência impermanente ao longo de si onde possa passar de si para si mesma e ao mesmo tempo permanecer constante, e ser permanente em sua impermanência. A extensão é permanentemente diferente de si mesma ao longo de si mesma, e é assim que o tempo, para ser tempo, precisa se tornar espaço. Tempo e espaço

se transformam um no outro, um dá continuidade ao outro, um só existe nessa continuidade no e através do outro, e cada um se transforma no outro ao determinar-se como diferente dele. Pode-se então conceituar esta unidade-par dinâmica tanto como um *continuum* espaço-tempo, quanto como um *continuum* permanência-impermanência, como um *continuum* eu puro/sensação ou como um *continuum* eu corporal/mundo, pois se a unidade-par dinâmica manifesta na percepção é imediatamente a unidade-par dinâmica eu corporal/mundo e imediatamente a unidade-par dinâmica espaço/tempo, estas duas unidades-pares são a mesma coisa.

Pela igualdade ora demonstrada torna-se patente que o espaço e o tempo experimentados na percepção não podem ser atribuídos a uma realidade exterior independente da unidade-par dinâmica eu corporal/mundo. Se, por outro lado, para fugir do solipcismo, for necessário admitir que a percepção não pode ser inteiramente independente de uma realidade exterior, a relação entre a percepção e esta realidade deverá ter também a configuração de uma unidade-par dinâmica onde a percepção ocupa o lugar de um dos fatores da tensão e a realidade exterior, o outro.

Em sua forma mediada, a unidade-par dinâmica entre eu puro e mundo recebe o nome de *imaginação*. A imaginação é função da busca do eu puro por sua realização, e compensa o campo perceptivo em sua insuficiência relativa à sua demanda do eu puro. Assim, quando a demanda não é satisfeita no campo da percepção, o objeto adequado à satisfação é *evocado* pela imaginação. Mas a evocação do objeto adequado à demanda pela imaginação tem efeito ambíguo: o 'imaginar' trás o objeto à representação. Entretanto, este imaginar possui pouca intensidade sensorial. A fraca intensidade sensorial satisfaz em parte a demanda, mas ressalta ainda mais o momento 'negação' da sensação relativo ao eu puro. Consequentemente, a intensidade dos vetores-força divergentes entre eu puro e sensação é aumentada, expressando a divergência entre a demanda e o objeto evocado, e aumentando

ainda mais a premência da demanda.

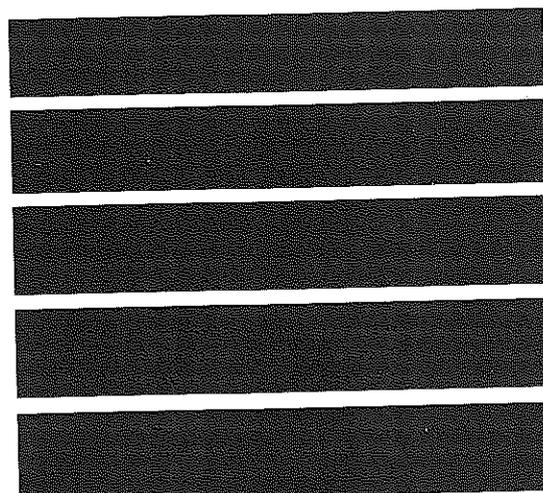
Mas neste caso o aumento na intensidade dos vetores-força divergentes entre eu puro e sensação acontece na forma do aumento da intensidade dos vetores-força divergentes entre imaginação e percepção. A compensação da insuficiência do campo da percepção através da evocação do objeto adequado à demanda pela imaginação é representada por dois vetores-força convergentes entre imaginação e percepção, pois esta compensação tem, por finalidade, objetivar perceptivamente o objeto evocado, ou seja, igualar, fenomenicamente, a evocação da imaginação ao campo da percepção. Mas o campo da percepção é exatamente o campo da insuficiência momentânea para a demanda, e a evocação é exatamente a manifestação do aumento da intensidade dos vetores-força divergentes entre imaginação e percepção através do qual a busca por realização do eu puro diverge do campo perceptivo para se concentrar na imaginação. A concentração da busca do eu puro, que é capaz de se deslocar da percepção para a imaginação, e vice-versa, é a *atenção*.

Assim, entre imaginação e percepção há dois vetores-força convergentes e dois divergentes, ou seja, ambas constituem uma tensão, ou uma unidade-par dinâmica. Ao aumento da divergência entre o eu puro e o conteúdo sensorial da percepção, o eu puro 'cria' o objeto adequado a si na imaginação. Esta criação – ou evocação – pretende satisfazer a demanda, ou seja, pretende tornar o eu puro sensível (perceptualmente), mas sua intensidade sensorial é insuficiente para tanto, ocasionando, mais uma vez, a divergência entre percepção e imaginação. A divergência e a convergência entre imaginação e percepção é imediata, e isso é o que caracteriza a relação de ambas como uma 'tensão'. Esta tensão recebe o nome de *desejo*.

O aumento da intensidade dos vetores-força divergentes entre imaginação e percepção é chamada de *fuga da realidade*, e leva à concentração da atenção na imaginação, em oposição ao campo da percepção. Entretanto, quanto esta

divergência é absoluta, a fantasia da imaginação se perceptualiza, e imaginação e percepção se igualam. Pois toda distinção é equiparada por uma igualdade, e só existe em seu interior. Assim, dois homens distintos são, antes de tudo, homens; e duas cores distintas são, antes de tudo, cores. Mas a distinção absoluta é aquela que não suporta nenhuma igualdade, e se não pode haver igualdade na forma absoluta da distinção, também não pode haver distinção alguma. Portanto, a distinção absoluta é onde a distinção se torna igualdade, e quando a divergência entre imaginação e percepção se torna absoluta, a convergência entre elas também se absolutiza, a fantasia se perceptualiza, e a fuga da realidade se *realiza*. Esta realização recebe os nomes de *alucinação* e *delírio*.

A tensão entre imaginação e percepção recebe o nome de *pensamento*. E se já demos a esta tensão o nome de 'desejo', então desejo e pensamento são sinônimos, e são nomes da 'tensão' que é o paradoxo-motor da dinâmica psíquica e a forma geral da *psique*. □



O VIVENCIAR POÉTICO A FENOMENOLOGIA DA IMAGINAÇÃO NA REDESCOBERTA DAS CIDADES

Mariana Falcão Duarte
(Arquitetura, PUC-MG)

“O inferno dos vivos não é algo que será; se existe, é aquele que já está aqui, o inferno o qual vivemos todos os dias, que formamos estando juntos. Existem duas maneiras de não sofrer. A primeira é fácil para a maioria das pessoas: aceitar o inferno e tornar-se parte deste até o ponto de deixar de percebê-lo. A segunda é arriscada e exige atenção e aprendizagem contínuas: tentar reconhecer quem é o quê, no meio do inferno, e preservá-lo, e abrir espaço.”

Ítalo Calvino in *As cidades invisíveis*.

Caminhando pela cidade mergulhamos em paisagens contidas por infinitas imagens. Carros passando, sinais abrindo, pessoas caminhando, prédios altos, placas, cartazes e luminosos. A cidade se conforma como um emaranhado de informações visuais que nos remetem a um outro emaranhado de significados. Nela, tudo pode desejar apenas aparecer. O equivocadamente denominado “caos urbano” não é nada além de nossos próprios anseios, desejos, realizações e frustrações dentro de um espaço: a cidade é um reflexo de quem nela habita.

Compreender uma paisagem urbana e as imagens inerentes a seu panorama só se torna possível quando

experimentamos a cidade. E esse experimentar abrange uma reflexão sobre essa cidade: observar, sentir o espaço urbano e tudo o que nele habita. O observador, impulsionado por essa necessidade de provar a cidade, deve descobrir-la percebendo suas imagens por diferentes perspectivas, percorrendo seus caminhos como se os mesmos fossem desprovidos de barreiras.

Um urbanista que analisa uma cidade normalmente se vê armado de parâmetros e conceitos comprovados dentro de um contexto teórico. Mas os urbanistas [que talvez deveriam ser os observadores mais aptos a desenvolver uma percepção do espaço urbano] se esquecem algumas vezes de considerar percepções fundamentadas em emoções como elementos indispensáveis a uma compreensão da cidade. O que ocorre em um processo de percepção, principalmente a percepção de um objeto artístico, é que o sentido comunicado por quem produz esses objetos [através das imagens dos mesmos], ganha um segundo sentido imanente ao sensível e que não deve ser ignorado. Este sentido pertence tanto à obra observada quanto ao receptor, o observador que a percebe. Uma análise fenomenológica de teor poético pode dizer muito sobre a arquitetura e a cidade, talvez mais do que uma mera descrição e teorização de suas paisagens.

Ítalo Calvino descreve a leveza? como algo que não se configura como fuga para um sonho ou o irracional. Um estudo fenomenológico, que considera o emocional, gerador da poesia, e o imaginário, condensador das imagens percebidas, fundamentado a partir de um olhar mais leve sobre as imagens, pode sugerir uma via de escape do real. Mas Calvino insiste na idéia de que, diferente de uma fuga, a leveza é uma nova lógica, uma nova perspectiva, um novo meio de conhecimento e controle. Podemos dizer que a leveza permite à fenomenologia uma janela para “um vislumbrar de mundo”. A fenomenologia da imaginação é, segundo Bachelard?, “um estudo do fenômeno da imagem poética quando a imagem emerge na consciência como um produto direto do coração, da alma,

do ser do homem tomado em sua atualidade". É uma busca incessante pela essência dos fenômenos, sejam eles o fenômeno visual da arquitetura-edifício ou o da cidade em si. Essa busca, que se inicia a partir do momento em que tudo surge à consciência, termina em dissecar tal realidade até que se chegue a sua pureza imutável.

Mas que tipo de imagens se apresentam diante de nossos olhos em uma paisagem urbana?

As imagens, reflexos do espaço e da cidade, não são elementos prudentes. Elas são desmedidas e incomensuráveis, invadem nossos olhos e penetram em nossa essência tornando-se parte do que somos de maneira ríspida e brutal. Em nossos cotidianos aflitos fomos levados, cada vez mais, a nos privar de uma visão da cidade como um "ser" a ser contemplado, um "ser" que se deixa contemplar. Nossos olhares perderam a abrangência panorâmica uma vez que massacrados por vivências desconcertantes provocadas, muitas vezes, por essas próprias paisagens que confundem superfície com profundidade, que comportam imagens exageradamente explícitas e que esgotam nossa capacidade para descrever o que se mostra diante de nossos olhos.

As imagens ignoram a prudência e o senso comum porque, indiscutivelmente, tocam a cada indivíduo de maneira hostil, distinta e peculiar. As imagens não são racionais, possuem um romantismo inerente a sua realidade, exaltam os sentidos, atingem o psíquico e explodem os sentimentos. Quando diante de nossos olhos provocam imediatamente uma repercussão em nós, observadores, gerando nostalgia, ressoando sentimentalmente. A partir daí passamos a possuir tais imagens, cada indivíduo passa a tê-las como parte de seu ser devido a todas as ressonâncias que elas invocam. Damos um significado às imagens que absorvemos com nosso olhar e que são, como Calvino sugere?, componentes de uma paisagem invisível porque não mais podem ser descritas através de mera enumeração. A tentativa de fazê-lo não abrangerá, por exemplo, uma cidade em seu simbolismo e significado por completo,

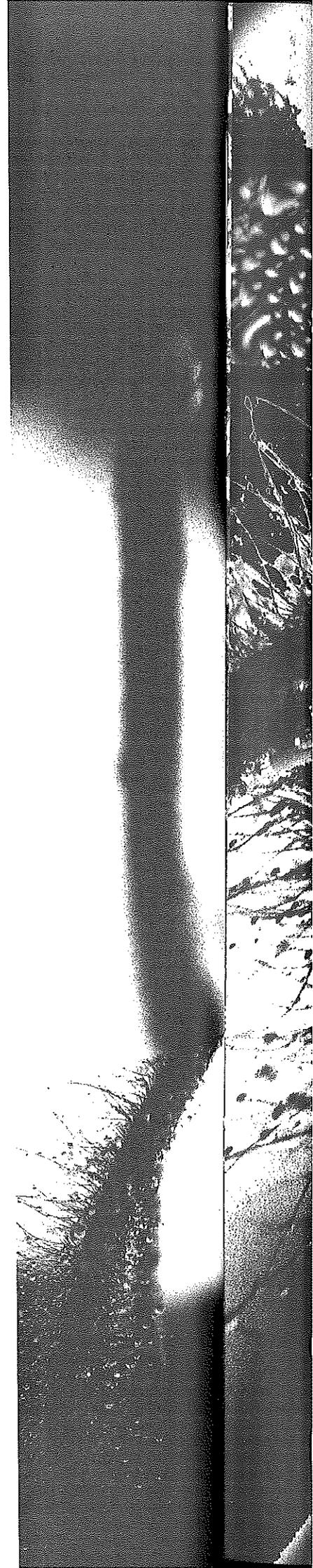
que vai muito além de mera interpretação e exposição de seus objetos e signos. Abafar as repercussões de uma paisagem é rejeitar a profundidade de onde o fenômeno poético primitivo surge.

"As coisas pareciam só desejar: aparecer – e nada mais. 'Eu vejo' – era apenas o que se podia dizer" escreve Clarisse Lispector em "A cidade sitiada". A protagonista da trama, Lucrecia Neves, imagina e deseja uma cidade possível apenas de se ver. Ela não suporta pensar o espaço e deseja desesperadamente ver, assistir as paisagens como se a situação de cada objeto dentro dela fosse passiva de mera descrição.

"Em certos fatos ela acreditava, em outros não – não acreditava que nuvens fossem água evaporada; para que? Pois se lá estavam as nuvens. Nem chegava a gostar de assuntos de poesia. Gostava mesmo de quem contava como as coisas eram, enumerando-as de algum modo: era isso o que sempre admirava, ela que para tentar saber de uma praça fazia esforço para não sobrevoá-la, o que seria tão mais fácil. Gostava de ficar na própria coisa: é alegre o sorriso alegre, é grande a cidade grande, é bonita a cara bonita – e era assim que se provava ser claro apenas o seu modo de ver. Até que, uma vez ou outra, via ainda mais perfeito: a cidade é a cidade. Faltava-lhe ainda, ao espírito grosseiro, a apuração final para poder ver apenas como se dissesse: cidade." (LISPECTOR, C. A cidade sitiada. Rio de Janeiro: Rocco, 1995, pág. 86)

O lugar, como Lucrecia o desejava, deveria se sustentar em sua simples existência de "ser lugar". Para ela o espaço era algo que não podia e não se queria dizer, algo que deixava o olhar oco. Ali, os lugares por eles mesmos eram o que não desejava ser dito e despertavam através do olhar, o vazio.

[...]os olhos sem piedade olhando, a coisa deixando-se olhar sem piedade: um tubo de borracha ligado a uma torneira quebrada, o casaco pendurado atrás, o fio elétrico enrodilhando um ferro. Ver as coisas é que eram as coisas" (LISPECTOR, C. A cidade sitiada. Rio de Janeiro: Rocco, 1995, pág. 88)





No caso da protagonista talvez um olhar que procurasse “essências” fosse mesmo um erro. Mas uma análise fenomenológica, que se funde na imaginação, pode abrir portas para um universo de descobertas que nos levarão ao encontro de uma outra face dos objetos, da arquitetura, da cidade e que irão nos tocar a partir de seu lado mais empoeirado, menos óbvio. As “coisas” em suas formas secas e reais podem ser intransformáveis, restritas, severas, curtas, roucas. Mas não em nossa imaginação, temperada pelo que nosso olhar rouba da cidade invencível, a realidade última que posteriormente se torna a cidade invisível. “A coisa que está ali” pode ser a derradeira possibilidade, mas não em nossos imaginários. Lucrecia também não foi capaz, por fim, de apenas “assistir” as imagens.

Ao percorrer a cidade absorver a fugacidade de um panorama onde tudo é visível demais se tornou tarefa impraticável para um olhar prudente. Tudo é rápido demais, pessoas indo e vindo, a poeira dos carros se perdendo no asfalto. A fenomenologia da imaginação, capaz de transformar tais espaços em poesia, só necessita que sejam acentuadas as virtudes fundadoras desses espaços, apreendendo as essências das imagens em suas originalidades e particularidades. Neste processo, é possível beneficiar-se da produtividade psíquica da imaginação, que ativa de forma criativa o devir de cada indivíduo. A imaginação atenta um futuro que é nosso e a tarefa de compreender o que nos cerca, talvez árdua, nos levará rumo a uma consciência real desses lugares que habitamos e, quem sabe assim, nos tornemos mais conscientes de nossas moradas. Uma fenomenologia da imaginação que estuda as cidades é resultado de um vivenciar poético, é um relato das essências de nossas casas descritas a partir das ressonâncias visuais condensadas em nossos imaginários. São os acréscimos de cada indivíduo ao mundo sensível exteriorizados através da linguagem poética. É a “realidade” subjetiva que não se esclarece e de quem ainda não nos separamos, é a riqueza dos “possíveis” que ainda não foi condensada no “mundo

real”. A imaginação age abrindo portas e acolhendo todas as imagens ofertadas. É, segundo Loubet, “o sentimento que conhecerá a inteligibilidade do sensível, o sentimento estético que, na densidade da expressão, relaciona nosso íntimo com o íntimo das coisas.”

A personagem Lucrecia (assim como muitos habitantes de nossas cidades), não é a única que olha uma cidade e tenta não tirar uma migalha para si mesma, ela não é a única que observa e não deseja ser tocada e transformada pela cidade. Muitos são aqueles que não querem pensar e absorver, que apenas enxergam mas não vêem ao certo.

“[...] agora parecia ter enfim atingido em si o máximo das coisas tranqüilas sob o olhar. Avançando com majestade a própria estupidez até o ponto mais alto da colina, a cabeça dominando o subúrbio.”
(LISPECTOR, C. A cidade sitiada. Rio de Janeiro: Rocco, 1995, pág. 91.)

Bachelard descreve no livro a “Poética do espaço” uma necessidade de abandonar hábitos intelectuais que conferem ao espaço valores meramente contemplativos. Tais valores também conferem à arquitetura uma face errônea no que se refere a sua função social, cultural e política porque ignora todas as ressonâncias espaciais que devem ser consideradas para concluir uma compreensão da mesma. A atitude de se pensar o espaço deve ser digna daqueles que se dispuserem, primeiramente, a vivenciá-lo. O autor, em uma tentativa de reconstruir o olhar do observador habituado a não vivenciar a paisagem, coloca de maneira sutil algo que é, como ele mesmo diz, primordial. A experiência entre o observador e a paisagem é um ato primário e as observações e indagações advindas desse processo são simples porque não possuem e nem necessitam de pré-requisitos, de um conhecimento prévio anterior àquilo que se apresenta ao olhar. É puramente um fenômeno de absorção, a imagem se apresenta antes de qualquer pensamento e a fenomenologia da imagem é o que Bachelard? chama de *fenomenologia da alma*. ▶▶

Seria possível resumir o resultado da influência da imagem no indivíduo considerando apenas questões de cunho racionalista? Podemos entender esse processo através de uma análise de teor estruturalista?

Apenas a fenomenologia, partindo da premissa de que a imagem se inicia na consciência individual, poderá nos auxiliar na compreensão dos efeitos transcendentais e subjetivos das imagens. Trata-se de estudar suas essências e criar um diálogo que absorva e reponha tais essências às imagens visualizadas. Ainda assim, nunca será possível determinar e definir precisamente qual a extensão desses efeitos transcendentais visto que a imagem poetizada possui propriedades variadas.

É necessário que o indivíduo que caminhe entre a paisagem, que o observador disposto a vivenciá-la, não encare esta - ou sua intenção - como algo cuja função é meramente prática, ou como corpo solto no espaço. A arquitetura não deve ser vista como forma destinada exclusivamente à funcionalidade, mas compreendida como expressão capaz de captar sua própria realidade específica através de quem a vivencia. Os arquitetos, produtores dessas formas, devem associar o ato da consciência criadora à imagem poética.

Huyghe, citado por Brissac, mostra que, para compreender, sentir e amar a obra de arte *"devemos lançar-nos no centro, no âmago, no ponto central em que tudo se origina e adquire sentido: e eis que reencontramos a palavra esquecida ou rejeitada, a alma"*. Da mesma forma observamos no âmbito da arquitetura uma necessidade de nos lançarmos em suas conformações espaciais afim de que a alma do espaço, inerente ao objeto arquitetônico, possa ser assimilada. A arquitetura está sujeita a inúmeras interpretações, pode possuir muitas "almas" diferentes, uma para cada um que a vivenciar e a contemplar.

Através da repercussão de uma imagem poética, desperta-se a criação poética na alma do observador. Na atualidade o efeito devastador que uma

arquitetura "equivocada" pode provocar é ignorado. Não apenas o pintor é um produtor de luz, mesmo quando nos é apresentada sua tela conformada de cores e intenções de se recriar signos através de um outro signo. Todos os artistas, por questões inerentes, o são. A obra de arte deve redimir uma alma apaixonada. Mas olhando para a arquitetura contemporânea e, essencialmente a arquitetura do mercado imobiliário, que tipo de percepção poderíamos fazer desses espaços? Onde se esconderam as paixões de nossos arquitetos, as paixões que deveriam ser exaladas pelas construções e exaltadas pelas formas que compõem nossa cidade, nossas paisagens urbanas? Poderíamos captar, ao nos situarmos no âmago dessa arquitetura tão submersa nas leis do mercado, o que supostamente deveriam ser *reflexos de sua própria luz?*

Se um pensar referente ao espaço encontra-se "em suspenso" na atualidade, por consequência está a arquitetura. Mais do que desconcertante, a realidade atual é dramática. Será que espaços sujeitos, fundamentalmente, a "sensatez" de leis de uso e ocupação do solo e a valores capitalistas impostos, podem evocar repercussões e ressonâncias dignas de serem exteriorizadas através de uma linguagem poética que materializa a própria essência da realidade?

A única coisa que conseguimos assumir, ao abarcar essa arquitetura, é um extenso lugar-comum fundamentado em formas incansavelmente ortogonais desprovidas do que deveria se encontrar inerente a qualquer edificação: o "exprimir-se" do arquiteto. Se esta contemporaneidade se apresenta de maneira superficial e infestada de valores capitalistas, nos cabe aprender a enxergar e compreender de que maneira a arquitetura ainda pode ser poetizada. Nos apoiarmos *"sobre o que há de mais leve e dirigir o olhar para aquilo que só pode se revelar por uma visão indireta, toda uma paisagística está contida aí. Capaz de sem deixar de dar concreção e espessura às coisas - subtrair peso do mundo. Retirar o peso é transformar o mundo em paisagens, pinta-lo com*

aquarela, com pastéis. Buscar imagens de leveza - grãos de poeira que turbilhonam no ar". (PEIXOTO, Nelson Brissac. São Paulo: Senac São Paulo, 2004, pg 28)

Saber ver a arquitetura é primeiramente vivenciá-la e posteriormente aprender como se apropriar da essência de suas formas que, através das ressonâncias de suas essências, farão parte de cada um de nós. Se a arquitetura que nos é oferecida é equivocada em seus princípios e valores, podemos, através de um vivenciar poético, repassar a esses valores equivocados alguns de nossos próprios valores e nostalgias mais ricos e valiosos. As palavras advindas da poética de um espaço devem lutar, sem descanso, contra a opacidade e a retratação da paisagem, como se tais paisagens urbanas tivessem que ser resgatadas do limbo escuro em que ficaram confinadas. Palavras que devem se direcionar sempre *"para um ponto onde algo ainda não foi dito, embora tenha sido obscuramente pressentido, que se desenvolve na borda extrema do visível."*

A poesia é um compromisso da alma e no devaneio poético a alma está em constante vigília. No devaneio advindo de um vivenciar poético há a fruição, não somente da arquitetura em si, da arquitetura-imagem, mas da alma do espaço que despensa gozos poéticos para as almas de todos os observadores que a vivenciarão. Para se fazer um poema completo é necessário que o espírito o vislumbre em projetos, mas para se fazer um espaço poético não há projetos; não é necessário ao arquiteto nada além de um movimento da alma. Quando isso não ocorre cabe a nós, observadores, o vislumbrar de um poema através de uma fenomenologia da imaginação, que nos levará ao encontro de todas as essências do espaço. Algumas delas serão inerentes a ele, outras, caberá a cada observador criar em seus devaneios poéticos. No vivenciar poético a alma do espaço afirma sua presença.

bibliografia:

BACHELARD, Gaston. A poética do espaço. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
CALVINO, Ítalo. As cidades invisíveis. Trad. Diogo Mainardi. São Paulo : Companhia das Letras, 1990.
CALVINO, Ítalo. Seis propostas para o próximo milênio: lições americanas. Trad. Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
LISPECTOR, Clarisse. A cidade sitiada. Rio de Janeiro: Rocco, 1995
LOUBET, Maria Seabra. Estudos de estética. Campinas, SP: UNICAMP, 1993.
PEIXOTO, Nelson Brissac. Paisagens Urbanas. São Paulo: Senac São Paulo, 2004.

□

[Redacted]

[Redacted]

[Redacted]

[Redacted]

[Redacted]

[Redacted]

[Redacted]

[Redacted]

[Redacted]

**ENSAIO FI
LOSÓFICO A
RESPEITO DA
PARÁBOLA DO
GRANDE INQ
UISIDOR DE
DOSTOIEVSKI**

Luciano Gomes dos Santos
(Mestre em Teologia, Faculdade Jesuíta
de Filosofia e Teologia - FAJE)

O Cristianismo é Humanismo ?

Esta intrigante pergunta emerge da interrogação filosófica. A Filosofia deseja através do exame investigar se há de fato elementos filosóficos no Cristianismo. O ponto de partida para a realização desta reflexão fundamenta-se na obra "Os irmãos Karamázovi", do grande escritor russo Dostoiévski. Para o estudo escolheu-se a segunda parte do livro V, onde é narrado "A parábola do grande inquisidor". Este texto é profundamente antropológico e é capaz de inspirar dois paradigmas antropológicos, ou seja, um humanista e outro anti-humanista. Portanto, faz-se necessário, uma visão geral do escritor e da parábola, para que se possa adentrar-se na hermenêutica filosófica do texto em questão e discorrer sobre a pergunta.

Fiodor Mikhailovitch Dostoiévski

Fiodor Mikhailovitch Dostoiévski nasceu em 30 de novembro de 1821 na cidade de Moscou. Os primeiros anos de sua infância foram tristes e sombrios, pois viveu ao lado de um pai severo e de uma mãe doentia e melancólica. Em 1834, ele ingressou no liceu de Tchermak em Moscou. Nesta ocasião, ele começou a sentir os primeiros entusiasmos pela literatura, dedicando-se com especial carinho à leitura das grandes obras russas.

Em 16 de janeiro de 1838, Dostoiévski ingressa na Escola de Engenharia Militar de Petersburgo, de onde sai em 1843 como subtenente, para renunciar pouco depois à carreira das armas. A partir de 1845 começa a escrever as suas primeiras obras.

Dostoiévski, envolvido com o movimento revolucionário em Petersburgo em 1849, quase perdeu a sua vida em trabalhos forçados e num possível julgamento e fuzilamento na Sibéria que não ocorreu. Ao voltar para Petersburgo começou uma nova existência, ou seja, afirmou-se patriota, ortodoxo, combateu o nihilismo, fundou uma escola e preconizou para a Rússia um desenvolvimento absolutamente diferente do da civilização européia. Finalmente, preconizou a idéia de regeneração do mundo pelo cristianismo.

Ele sofria de epilepsia e o jogo era um vício. Dostoiévski se casou várias vezes. A realidade de sua vida (desventuras, prisões, jogos, sofrimentos, etc.) teve pernicioso influência sobre a sua atividade literária, tornando-se doentio o seu talento e transformando-se as tendências democráticas da sua juventude em um misticismo extremo. A sua obra principal e fecho de uma gloriosa jornada através de 34 anos de atividade literária foi a obra "Os irmãos Karamázovi" escrita entre os anos de 1879 e 1880. Assim, no ano seguinte, na noite de 28 de janeiro de 1881 morre Dostoiévski na cidade de Petersburgo, deixando para o povo russo e para a humanidade sua contribuição ímpar no mundo da literatura.

Dizia Dostoiévski: "Chamam-me psicólogo; não é verdade, sou apenas um realista no mais alto sentido, ou seja, retrato todas as profundezas da alma humana"¹ e na verdade foi este o principal caminho seguido pelo autor, isto é, descobrir os mais misteriosos artifícios da alma humana. O ciúme, a inveja, o rancor, o desafio ao mistério divino são sentimentos constantes nos personagens de Dostoiévski. Mais que desvendá-los, o autor pretende retratá-los. O Realismo retrata fielmente aquilo que compõe o ser humano, seja instintivo, patológico ou simplesmente humano. Em "Os Irmãos Karamazov" temos um

conflito no seio de uma família da nobreza por meio do qual o autor coloca todo o quadro de decadência e conflitos éticos e sociais da época. Uma das mais belas obras da literatura russa, que, com certeza, abala nossos conceitos sobre eternos laços de família. O Realismo invade a alma dos personagens colocando-os frente ao destino e às escolhas que os modificam ou que os tornam exatamente iguais a todos, ou seja, infelizes e frustrados.

Após esta visão biográfica de Dostoiévski e de sua obra "Os irmãos Karamázovi", pode-se continuar a investigação filosófica na "Parábola do grande inquisidor".

A Parábola do Grande Inquisidor

Em "Os irmãos Karamázovi", valendo-se de uma conversa confessional entre os personagens Aliócha e seu irmão mais velho, Ivan Karamázovi, um intelectual ateu, Dostoiévski, narra a parábola do Grande Inquisidor, compreendida como expressão maior do seu pensamento enquanto romancista e também filósofo. Trata-se de um dos momentos mais instigantes de toda a literatura ocidental moderna, quase uma exclusividade de sua obra, em que o autor russo ataca as raízes do materialismo utilitarista que contaminou até mesmo, pelo agnosticismo prevalecente, da religiosidade cristã no cenário mundial.

Conta Ivan, ao irmão seminarista Aliócha que, na Espanha da Renascença (séc. XVI), mais especificamente na cidade de Servilha, Cristo voltou ao mundo após a queima de uma centena de heréticos "ad majorem dei"² e, ao entrar na cidade, é de imediato reconhecido pela multidão que o louva e segue os seus passos. Na praça, diante de um cego de infância, Jesus, na sua infinita compaixão, restitui a visão do infeliz, que derrama lágrimas de alegria.

Mulheres e crianças lançam flores à Sua passagem. A multidão grita e chora, inebriada. Observando tudo, o Grande Inquisidor, um cardeal do Santo Ofício, manda prendê-Lo numa masmorra e, à noite, passa a interrogá-Lo. O cardeal sente-se ameaçado pela presença de Jesus e esclarece que, em nome Dele, procura consolidar a longa domesticação dos homens, para garantir a felicidade coletiva,

pois os seres humanos aspiram satisfação material e segurança. Em torno de tais conquistas (ordem e conforto), a humanidade abdicará até mesmo a liberdade, sendo entendida como a noção da individualidade suprema. Com sua aparição despropositada, em momento crítico (Inquisição), Cristo só perturba o processo e relembra ao povo a fé na liberdade, posto que, no passado, diante dos seus algozes (Pôncio Pilatos e Caifás), recusou a fazer o Milagre da multiplicação, acenando, com tal gesto, o ideal da existência livre, coisa que, considera, só traz angústia, sofrimento e dor. "Há três forças", diz o Inquisidor, "as únicas que podem subjugar para sempre a consciência desses fracos, a saber: o milagre, o mistério, a autoridade! E Tu [...] diante dos que Ti crucificaram [...] rejeitastes todas três, dando assim um [mau] exemplo". Após dar largo curso às acusações, o Inquisidor exige do Prisioneiro uma resposta, sob pena de enviá-Lo à fogueira. Jesus, no entanto, depois de encará-lo com serenidade, aproxima-se do cardeal e beija-lhe os lábios. É a sua resposta.

O texto da parábola para muitos leitores pode ser um texto teológico. Na verdade, esta narrativa é profundamente antropológica e filosófica. O texto fala do homem, de sua liberdade e da sua consciência. Ajuda a refletir qual paradigma antropológico seguir: humanista ou anti-humanista. Pode-se destacar quatro personagens principais: O Aliócha, irmão de Ivan. Ele é seminarista. Aliócha simboliza o santo e o Homem Russo. Já Ivan, representa o intelectual ateu e o Ocidental. O prisioneiro é Cristo, símbolo da liberdade e do humanismo. Por outro lado, O inquisidor, o cardeal do Santo ofício, é figura da consciência dominadora, da autoridade, da manipulação, da mentira, da força e do anti-humanismo.

Liberdade e consciência

O que é a liberdade e a consciência para o homem? Na parábola, Cristo pode ser visto como símbolo da liberdade. Sartre defende que "a liberdade é inerente ao ser humano"³. Negar a liberdade é negar

¹ DOSTOIEVSKI, F.

Os irmãos Karamázovi, p. 761.

² "Para maior glória de Deus".

³ ARDUINI, J.

Antropologia - ousar para reinventar a humanidade, p. 129.

a humanidade do homem e manipular as suas escolhas e decisões. A liberdade é o ponto de partida. Funda o existir humano. É originante do ser pessoal e social. É potencialidade criadora. Propõe o inédito. Orienta rumos futuros e ensaia novas formas de vida. A liberdade é espaço antropológico onde o homem se autodestina como participante do processo histórico. Por outro lado, o Inquisidor é símbolo da consciência dominadora e manipuladora do ser humano. A consciência é fato antropológico e pode ser vista como fenômeno do homem. Ela é identidade do homem. Esmagar consciências é atrocidade. É a tentativa de matar a pessoa para destruir o universo humano e histórico que ela conserva e sustenta. Radicalmente, massacrar consciências é devastar vidas, é semear pânico, é derramar sangue. O que os tiranos querem não é apoderar-se do corpo, mas dominar um corpo animado pela consciência.

A consciência garante a identidade pessoal. Perder a consciência é mais do que perder referenciais externos. É perder-se. É desidentificar-se. Sem consciência, o homem continua homem, mas não se sabe homem. Somente consciente, poderá manter-se em nível plenamente humano. Aprofundar a consciência é maturar a especificidade do existir humano. Segundo o filósofo Ernest Bloch, a consciência "é o grande espaço reservado à vida aberta"⁴. A consciência é o olhar obstinado que rasga clareiras na espessura do ser antropológico, em busca de sentido. Dominar a consciência é dominar o sentido e o significado do existir humano.

A liberdade e a consciência são dois movimentos que perpassam o nosso existir humano. No coração da existência humana, o homem traz em sua vida a figura do Cristo ou a figura do inquisidor? São dois pólos que colocam o homem na angústia de delegar a sua liberdade e como consequência, a dominação da consciência. Por outro lado, o homem pode assumir a sua liberdade e vivê-la na permanente angústia da compreensão do ser e na vivência de suas

decisões e escolhas.

Antropologia de Cristo: Humanística

Baseando-se na parábola do grande inquisidor, pode-se perceber que é um questionamento referente à natureza humana. Entretanto, pode-se questionar: Cristo é símbolo do humanismo? O que é humanismo? O cristianismo é humanismo? Por humanismo pode-se compreender "um antropocentrismo refletido que, partindo da consciência do homem, tem por objeto a valorização do homem; exclusão feita daquilo que o aliena de si próprio, seja ao submetê-lo às verdades e aos poderes supra-humanos, seja ao desfigurá-lo por qualquer utilização infra-humano"⁵. O humanismo reconhece o valor do homem em sua totalidade e a tentativa de compreendê-lo em seu mundo, que é o da natureza e da história. A visão humanística reconhece as características efetivas do homem, isto é, valoriza a condição humana em suas fragilidades e potencialidades.

Na parábola, a antropologia de Cristo é humanística. A partir desta afirmação pode examinar que de fato, o cristianismo que Ele apresenta é humanismo. Cristo é símbolo da humanidade do homem. A sua antropologia não definiu o homem. O ser humano é um ser aberto, isto é, não está acabado. Cristo não manipulou o homem. Explicitou o ser humano como ser de liberdade e consciência. Ele não subjulgou a consciência nem a liberdade humana. A antropologia de Cristo fundamenta-se em três questões essenciais: o milagre, o mistério e a autoridade. Esta referência alude às passagens bíblicas dos textos dos Evangelhos de Mt 4,1-11 e de Lc 4,1-13, às quais expressam a experiência de Cristo no deserto. Nesta ótica, Cristo resume a história da humanidade. Ele é acusado pelo inquisidor de ter negado o milagre, o mistério e a autoridade, pois as únicas forças capazes de apaziguar os fracços.

Em primeiro lugar, Cristo não realizou o milagre do pão. Como disse o Inquisidor a Cristo: "Mas, Tu não quiseste privar o homem da liberdade e recusaste, estimando que era ela incompatível com a obediência

⁴ ARDUINI, J.
Destinação

Antropológica, p. 15.

⁵ LALANDE, A.

Vocabulário Técnico e
Crítico da Filosofia,
p.481.

⁶ DOSTOIEVSKI, F.

Os irmãos
Karamázovi, p. 700.

comprada por meio de pães⁶. Acaso, Cristo tivesse realizado o milagre do pão Ele teria destruído a liberdade humana e por fim, teria definido a existência humana. A liberdade provoca medo no homem, pois ele tem que tomar decisões ao fazer escolhas. O pão é símbolo de uma resposta pronta e determinada para a razão humana. Viver na liberdade é viver no medo e na angústia permanente, pois é necessário constante elaboração de questionamentos para o homem viver a existência humana. Mas é através do medo que podemos chegar ao homem. Assim, Cristo não quis resolver o enigma humano, ou seja, a eterna inquietação que o homem traz dentro de si. Ele evitou o milagre para que o homem não se inclinasse diante dele por causa do milagre, mas o homem deve experimentar a liberdade de segui-lo ou não.

O ser humano busca um ser para delegar a sua liberdade. É o medo de ser livre. É o sofrimento insuportável do exame, isto é, da pergunta pelo ser. É tranquilo para consciência delegar a liberdade e viver uma existência pronta e definida. A paz de consciência seria o milagre do pão. Cristo quis demonstrar para a humanidade que não basta viver, é preciso encontrar uma razão para viver. O homem tem necessidade de uma idéia nítida da existência, pois é a falta desta idéia que provoca angústia e sofrimento. No fundo, o homem prefere a paz e a própria morte à liberdade. Ele é capaz de renunciar a liberdade do que experimentar em sua existência o discernimento entre o bem e o mal. Cristo não confiscou a liberdade humana.

Em segundo lugar, é a questão do mistério, ou seja, da fé. Cristo não quis sujeitar o homem novamente por meio de um milagre. A fé deve ser um ato livre de amor e não baseado no maravilhoso. A fé faz parte da condição humana. É da natureza humana crer. Ela é o elemento que ajuda o homem a viver a angústia da existência.

Em terceiro lugar, Cristo rejeitou a autoridade sobre os reinos da terra. Cristo não quis ser o senhor da consciência humana, ou seja, de submeter o homem

à sua autoridade. Ele negou a autoridade para não ser o guarda da consciência humana. Muitos homens desejam um senhor para inclinarem suas consciências e assim, viverem na paz.

Antropologia do Grande Inquisidor: Anti-humanista

O paradigma antropológico do Inquisidor pode-se qualificá-lo de anti-humanismo, pois a resposta a respeito do homem está elaborada e definida. O Inquisidor é símbolo da consciência que domina e manipula. A epifânia antropológica do Inquisidor é também sinal de poder, autoridade, mentira e manipulação da consciência que não suporta a pergunta pelo ser e da própria existência.

O Inquisidor utiliza três forças para subjugar as consciências humanas, ou seja, o milagre, o mistério e a autoridade. A resposta do Inquisidor acalma a inquietação da razão humana e o medo de experimentar a experiência humana de ser e viver com suas próprias características efetivas. Ao dar o pão, o Inquisidor suprime a liberdade humana. O homem torna-se determinado numa resposta elaborada e definida, perante a angústia de viver a própria existência. Assim, o Inquisidor passa a delegar a liberdade humana. O homem deixa de escolher e também de decidir pela sua própria história. O caminho para a razão humana está trilhado.

O mistério é outro artifício do Inquisidor. Ele é utilizado como forma de determinar uma fé sujeita através do milagre, isto é, "eu vejo o maravilhoso, por isso eu creio". O homem deixa de crer livremente e passa acreditar por causa do fantástico. A fé não precisa ser provada, pois deixaria de ser fé. Assim, a fé é ato livre do homem independente de milagre.

A autoridade representa poder. O símbolo do poder é dispositivo empregado pelo Inquisidor. O homem busca algo para se inclinar, delegando a própria consciência. O Inquisidor deseja poder e força. Assim, ele pode conduzir às pessoas conforme o seu interesse pessoal. Cristo não se sujeitou a este tipo de poder. Ele não quis que o homem o seguisse pela autoridade ou pelo poder, mas que fosse um seguimento livre.

O Inquisidor enquadra a liberdade e a consciência das pessoas e quem rejeita o caminho pode ser considerado herético e ser queimado na fogueira. A antropologia do Inquisidor alivia o medo das pessoas que não suportam a pergunta pelo ser. Ele suprime o medo do homem e acalma a consciência angustiada por não encontrar uma resposta definida da existência humana. Entretanto, o homem deixa de ser livre e torna-se objeto de manipulação e de interesse.

O Inquisidor conquista grande número de homens, pois ele acalma a inquietação humana perante o medo da liberdade, porém para esta estratégia ele domina a consciência humana através do pão, do poder, do mistério e da mentira. Ele nega as características efetivas da condição humana. O Inquisidor não ajuda o homem a ser humano. Ele desfigura o homem e o manipula. Já Cristo, quis que o homem experimentasse a sua própria condição humana. O homem é livre. O medo é enigma pelo qual se chega ao homem.

O conceito de fraco para Cristo é o homem que não deseja experimentar a liberdade e prefere uma resposta definida da própria condição humana. Já o conceito para o Inquisidor é o homem que deseja viver na liberdade e na autonomia da consciência, pois ele sentirá o medo e a frustração perante a própria existência. Assim, o homem não suportando viver buscará o pão e a paz de consciência.

Antropologia Dostoievskiana

Ao refletir sobre as antropologias de Cristo e do Inquisidor, pode-se falar da visão antropológica de Dostoievski. Em duas obras jornalísticas ele apresenta a visão do homem em seus escritos e reflexões. Em "Memórias do Subsolo" de 1864, Dostoievski defende que: "O homem é um mistério. Deve ser desvendado, e se tal levar uma vida inteira, não digas que é um desperdício de tempo. Eu estou preocupado com este mistério porque eu quero ser um ser humano [...]". O homem é um mistério que precisa ser desvendado todos os dias. É uma busca incansável. Em sua visão, o homem não está definido. É experimentando a condição humana que

o homem se tornará humano, fazendo valer as suas características efetivas.

Já na obra "Diário de um escritor" de 1873, explicita que: "o que é o homem sem desejos, sem liberdade de desejo e de escolha, senão uma peça num órgão?". Uma peça de órgão é um objeto já definido e sem escolha. Seu papel é viver o que já está escolhido. Assim, ele não teve liberdade de desejo nem liberdade de escolha. Faz parte da condição humana desejar e escolher a sua própria condição de vida.

Portanto, a antropologia Dostoievskiana não define o homem, mas o compreende como mistério que deve ser desvendado fundamentando-se em sua liberdade, na consciência autônoma, no desejo e no ato de poder escolher o próprio caminho.

Conclusão

Cristo ao final do interrogatório beija os lábios do Inquisidor. Ele não diz uma palavra. O Inquisidor ficou estarelecido, perplexo, pois Cristo não deu respostas diante da argumentação do Inquisidor. Cristo deixa o homem ser homem. Deixa a razão humana buscar as respostas para compreender a própria existência. Portanto, Cristo é símbolo da humanidade racional que está na estrada histórica, entre o ser e o não-ser, buscando viver a própria condição humana e fazendo-se senhor da liberdade e da própria consciência. Entretanto, Cristo não defende um cristianismo para alguns eleitos, mas para todos que desejam em liberdade e em sã consciência fazer a experiência do medo e da permanente angústia da pergunta pelo ser: Quem sou eu? De onde vim? Para onde vou?

O homem pode ser Cristo ou Inquisidor. Pode-se escolher a antropologia de Cristo ou do Inquisidor. Porém, uma vida sem liberdade sem consciência autônoma, é uma vida fechada e sem significados. Assim, viver é decisão ímpar de experimentar as próprias escolhas na liberdade, correndo o risco do fracasso ou da vitória. Vivendo no medo e na insuportável pergunta pelo ser, eis a condição humana que nos leva a experimentar a profundidade da condição

humana e na realização da própria existência. Portanto, o cristianismo é humanismo, pois reflete a respeito da liberdade e da consciência que são características efetivas do próprio homem. Cristo não quis extrair essas características do homem, mas mostrou que o homem não é um ser definido. Entretanto, deverá trilhar o seu próprio caminho sem ser subjulgado pelo pão, pelo mistério e pela autoridade.

Bibliografia:

ARDUINI, Juvenal. Destinação Antropológica. SP: Paulinas, 1989.

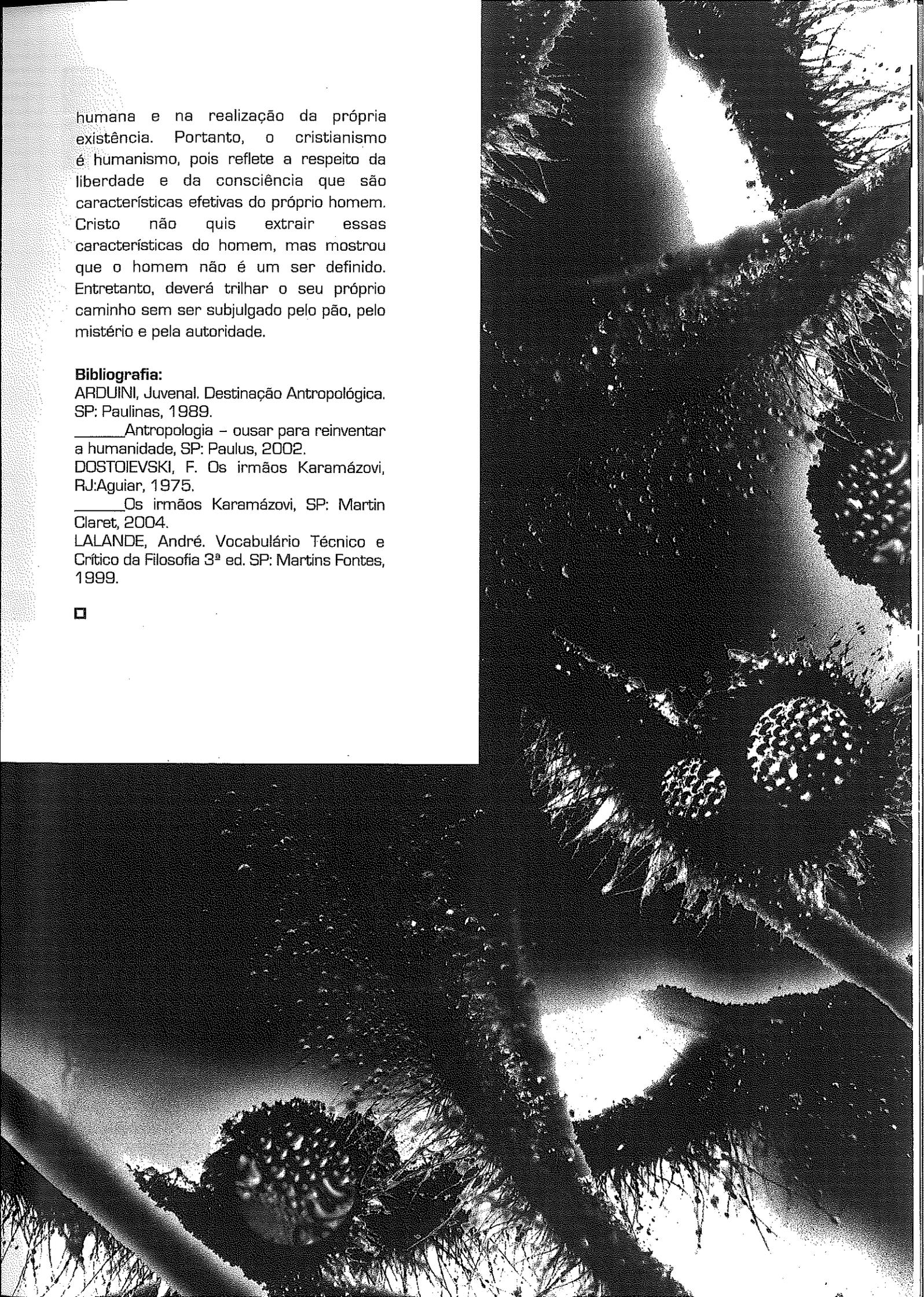
_____. Antropologia – ousar para reinventar a humanidade, SP: Paulus, 2002.

DOSTOIEVSKI, F. Os irmãos Karamázovi, RJ:Aguiar, 1975.

_____. Os irmãos Karamázovi, SP: Martin Claret, 2004.

LALANDE, André. Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia 3ª ed. SP: Martins Fontes, 1999.

□



TU DO DOMINADO

Miguel Duclós
(Filosofia - USP)

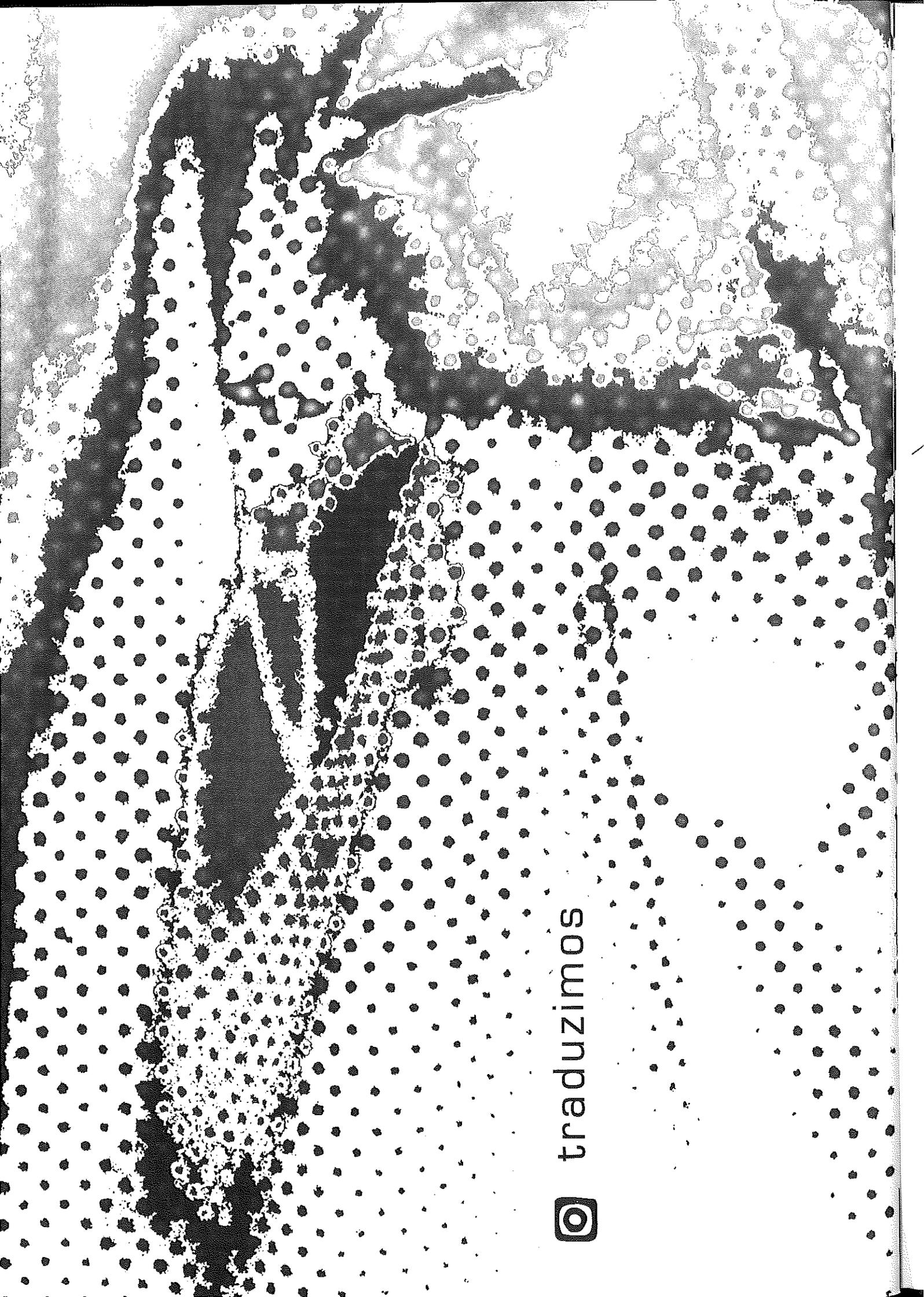
"Shrek 2" é uma animação dos estúdios Dreamworks sobre um ogro simpático e zangado, que fez enorme sucesso de crítica e público. As animações da Dreamwork, desde FormiguinhaZ, tem concorrido diretamente com as da Disney, primaziando um humor adulto e inteligente, e vêm levando a melhor.

O filme é uma sátira ao contos de fadas, parodia todos os clichês da construção da narrativa infantil e é repleto de citações e gags sobre o cinema em geral. Parece dar primazia a uma visão politicamente correta de inclusão social, onde o feio é belo e deve ser aceito: o ogro comete nojeirices e foje dos padrões publicitários de beleza, quebrando todas as regras de bom gosto social.

Essa temática me lembrou as discussões dos ensaios da filósofa norte-americana Nancy Fraser sobre as "demandas por redistribuição" e as "demandas por reconhecimento". Grosso modo, pode-se dizer que para os grupos que a autora identifica, não bastariam apenas a inclusão econômica ao sistema, mas também o reconhecimento e inclusões culturais. Os dois tipos de demanda partem de uma aparente contradição: enquanto a primeira busca homogeneizar, a segunda busca diversificar. Uma minoria como "lésbicas" não tem, em sua forma, uma demanda por redistribuição, mas por reconhecimento, ao passo que a classe operária busca mais a redistribuição.

A redistribuição de renda busca acabar com a desigualdade social e diminuir as acintosas diferenças entre as classes. Já uma política de reconhecimento cultural deve valorizar a identidade de cada grupo, formando um mosaico heterôgeno no espaço público. Como conciliar essa aparente contradição na efetivação de políticas é a questão da autora, que dialoga diretamente com Habermas e a terceira geração da Teoria Crítica. O que mais me chamou a atenção no Shrek 2 é a composição de uma "utopia", a hollywoodiana Far-Far-Away onde a magia já estaria totalmente sob controle e mesmo a serviço do sistema econômico. Isso fica claro quando se revela que a realizadora de sonhos Fada-Madrinha, evocada através do sentimento e emoção de uma lágrima, é na verdade a vilã da história, uma eficiente manipuladora política e inescrupulosa diretora de um complexo industrial químico de fabricação de poções mágicas. Atualmente, isso parece estar bem claro quando consideramos o fim das ideologias e a desilusão política no mundo após a queda do Muro de Berlim. As lutas e perseveranças em defesa das minorias não encontraram um substituto teórico com consistência suficiente para tomar lugar do marxismo, que foi dado como enterrado e demonizado por conta do seu aparente "fracasso prático". Aqui, estendendo a impossibilidade não apenas da magia, mas também das emancipações.

Lembramos aqui da frase do francês Gilles Deleuze de que "a publicidade se apoderou da tarefa da filosofia de criar conceitos". Também notamos esse aprisionamento da abertura, do mágico, quando vemos com que recorrência a mídia usa aspectos irracionais e emocionais para provocar a ilusão de que o lançamento de novos produtos da indústria trazem alguma real "novidade". As propagandas de comida, por exemplo, sempre apelam para o "irresistível" sabor, outras para a inveja, competição, sexualidade e aspectos desse tipo. Sabemos também como a indústria cultural se apropriou de grandes reviravoltas culturais pop, como o rock, amordaçando a sua continuidade e sua inventividade através de uma política de imbecilização musical da massa. Uma arte emancipatória como a de Morrison, Hendrix etc, viraram produtos como qualquer outro: compre o CD, veja o vídeo, vista a camiseta. O ponto dúbio é que essa mesma revolta só irrompeu e se propagou graças a essa mesma indústria cultural. Ao mesmo tempo em que submete uma política corporativa, ela também possibilita a ascensão e divulgação de talentos. Um Beethoven ouvido em elevador não vai deixar de ser Beethoven, embora sua compreensão passe pela ritualística e gravidade de assistir uma orquestra ao vivo. A cena mais impressionante do Shrek 2 ocorre quando, após roubar uma poção mágica de beleza, os personagens Shrek, Burro e Gato de botas começam a discutir sobre ela como se fossem um trio hesitante em tomar alguma droga psicodélica, como o LSD-25. Se vocês lembram, eles discutem sobre os possíveis efeitos catastróficos e profundos que ela possa causar, num crescente de apreensão e respeito. Após finalmente tomar a poção, um efeito de distorção tremendo lembra-nos do potencial psicodélico de uma animação, como no clássico Yellow Submarine. Mas de repente, esse efeito se anuvia, e tudo volta ao normal. Era apenas uma tempestade que começava. Rindo, eles se afastam. Uma gota da poção que havia caído num cogumelo - outro alucinógeno conhecido - o transforma, no entanto, numa linda e inofensiva flor. Bem, nem é preciso dizer, está "tudo dominado". O espaço para a mitologia, para a verdadeira religião, viagem perceptiva, fantasia e criação literária, parece perder o que um dia teve de novidade. Os grandes caíram, e tudo voltou a ser como antes. Devemos viver então sempre na mesmice, nos padrões, falta de surpresa? Ainda bem que o desfecho deste filme parece dizer que não. O perigo que temos é que a própria reflexão crítica e a própria arte emancipatória sejam incorporadas e classificadas nos padrões usuais, perdendo assim a legitimidade que a caracteriza, e tornando-se mais um "caso de consciência" a que se pode recorrer normalmente, na miséria usual. ■



 traduzimos

UM ATEU FIEL

por André Comte-Sponville.

Tradução de Elisa Franca e Ferreira, revisão de Maria Lúcia Jacob Dias de Barros. Título original: "Un athée fidèle". Artigo publicado em *A-t-on encore besoin d'une religion?*. Paris: Les Editions Ouvrières, 2003.

Esta tradução é impressa por cortesia da Editions de l'Atelier.

"Necessitamos ainda de uma religião¹?" A primeira resposta que me vem é: depende para quem. Eu não tenho mais necessidade de uma religião, outros, ainda têm... Se, na questão tal como é formulada, o "nós" designa um indivíduo, podemos seguramente prescindir da religião, o que não significa que devamos fazê-lo. Resta-nos apenas aceitar nossas diferenças.

Em compensação, se o "nós" é tomado em um sentido sociológico, é diferente. Isso nos leva a perguntar: uma sociedade pode prescindir de religião? Nesse caso, depende do que entendemos por religião. Se a religião é entendida no sentido ocidental e tradicional do termo, como a crença em um Deus pessoal, criador e transcendente, então a questão está historicamente resolvida: uma sociedade pode prescindir de religião. O confucionismo e o budismo conferem-nos a prova, pois alimentaram sociedades e civilizações imensas, entre as mais antigas do mundo, civilizações que ainda hoje estão vivas e que, no entanto, não reconhecem nenhum Deus desse tipo.

Mas o que é uma religião? Do ponto de vista etimológico, o termo possui dois significados possíveis.

A religião como elo

Muitos lingüistas pensam que *religio* (de onde certamente vem "religião") vem do latim *religare*, religar. Desse ponto de vista, é claro que nenhuma sociedade pode prescindir de um elo social; e, se todo elo é religioso, então, nesse sentido, nenhuma

sociedade pode prescindir de religião. Resta saber, no entanto, se o único elo social possível é a crença em um Deus pessoal, transcendente e criador. A história provou que não.

É bem verdade que, em uma religião como o cristianismo, as pessoas estão religadas entre si porque estão todas ligadas a Deus. Todavia, o que as une, na minha opinião, não é Deus, cuja existência é duvidosa, mas é que elas comungam da mesma fé. Assim, o verdadeiro conteúdo do laço social é a comunhão. Enquanto comunidade, nenhuma sociedade pode prescindir de comunhão. É a comunhão que cria a comunidade e não o inverso.

Resta saber o que é uma comunhão... Eis minha definição: *comungar é partilhar sem dividir*. Não podemos comungar com um bolo, por exemplo, porque o único modo de compartilhá-lo é dividi-lo. Quanto mais numerosos formos, menores serão as partes de cada um; e se você tem mais, os outros terão menos. Em compensação, podemos comungar do prazer que há em comer um ótimo bolo! Se somos quatro ou oito, o prazer de comê-lo não é menor em relação ao prazer que se teria em comê-lo sozinho, ele seria, até mesmo, maior. No âmbito de uma sociedade, não se comunga na contabilidade nacional: se é dado mais aos agricultores, não se terá menos para os professores, para os aposentados, etc. Em compensação, em uma sociedade democrática e laica como a nossa, a comunhão se faz em torno de um certo

¹ O texto que vamos ler é a transcrição de uma intervenção oral, relida e corrigida, mas sem que eu tenha desejado mudar seu estatuto que me foi imposto pela circunstância (uma mesa redonda) e pela brevidade do tempo que nos foi dado.

número de valores - *liberdade, igualdade e fraternidade* -, no amor pela pátria ou daquele pela justiça, etc. É o que se chama de civilização, que é uma comunhão de espíritos, com certeza historicamente e socialmente determinada, com certeza conflitante [a civilização não é um longo rio tranquilo], mas sem a qual nenhuma sociedade poderia subsistir. Assim, dizer que não existe comunidade sem comunhão, não prova que toda comunhão supõe a crença em um Deus pessoal, transcendente e criador. Podemos comungar através de outra coisa que não a religião.

A religião como releitura

Segunda etimologia possível... Certos linguistas pensam que *religio* viria de *relegere*, que pode significar "recolher" ou "reler". Nesse sentido, a religião não é somente o que *une*, mas o que se *recolhe* e o que se *relê*: textos fundadores, uma Palavra, uma cultura, uma tradição, uma civilização, o que chamo de *fidelidade*, da qual também nenhuma sociedade pode prescindir. Escolho esse termo propositadamente porque origina do termo fé. Isso significa que os dois termos -*fé* e *fidelidade*- têm a mesma origem etimológica (o latim *fides*), mas dois sentidos diferentes. Isso me esclarece. Digo geralmente que *a fidelidade é o que resta da fé quando a perdemos*. Sob o pretexto de que não acreditamos mais em Deus e que nossa sociedade descristianizada, que acredita nele cada vez menos, deveríamos, por conseguinte, jogar o bebê com a água do banho², como se diz familiarmente, isto é, renunciar ao mesmo tempo ao Deus socialmente defunto, como poderia dizer um sociólogo nietzscheano, a todos esses valores morais, culturais e espirituais, os quais sabemos muito bem que nasceram historicamente nas religiões (especialmente nos três grandes monoteísmos, no que se refere às nossas civilizações), que foram transmitidos durante séculos pela religião (especialmente pela igreja católica, no que se refere ao nosso país), mas dos quais nada prova que eles necessitem de um Deus para subsistir? Você tem necessidade

de crer em Deus para achar que a sinceridade é melhor que a mentira, a generosidade melhor que o egoísmo, a coragem melhor que a covardia, a doçura e a compaixão melhores que a violência e a crueldade, o amor melhor que o ódio? É claro que não! Se você crê em Deus, viverá, ao mesmo tempo, sua fé e sua fidelidade. Essa é a figura tradicional e está bem dessa forma, continue! Mas se não crê ou não crê mais em Deus- se não tem mais a fé, resta-lhe ao menos ser fiel a esses valores que recebemos e que temos a incumbência de transmitir.

Assim, uma sociedade pode muito bem prescindir de uma religião no sentido ocidental do termo (a crença em um Deus pessoal, transcendente e criador), mas não da comunhão e da fidelidade.

Consequências do ateísmo

Em se tratando de nossa civilização ocidental, então, a verdadeira questão que é, pois, a seguinte: o que resta do ocidente cristão quando ele não é mais cristão? De duas uma. Ou você pensa que não resta nada - e então não há mais a fazer. Não temos mais nada a opor nem ao fanatismo, no exterior, nem ao niilismo, no interior. E, creia-me, o niilismo é, de longe, o principal perigo. Ou então, uma segunda possibilidade, e não vejo outra, você pensa que resta alguma coisa do ocidente cristão, quando ele não o é mais. E se o que resta dele não é uma *fé* comum- pois ela deixou, de fato, de ser comum: atualmente, um francês em dois é ateu ou agnóstico, do que sou parte, um em catorze é muçulmano, etc-, se o que resta desse Ocidente cristão não é uma fé comum, só pode ser uma *fidelidade* comum, isto é, uma vínculo compartilhado- uma comunhão- desses valores que recebemos e que temos a incumbência de transmitir.

Eis porque me ocorre de me definir como ateu fiel. Ateu, já que não creio em nenhum Deus; mas fiel porque me reconheço em um acerta tradição, uma certa história e nesses valores judaico-cristãos (ou greco-judaico-cristãos) que são os nossos valores.

Isso não significa que o fato de ser ateu não muda nada. Para mim, que fui

crente nos anos mais importantes de minha vida- infância e adolescência-, tenho refletido muito sobre essa questão. A conceitualização de Kant me ajudará a explicar isso.

Kant resumia o campo da filosofia a três perguntas: "O que posso conhecer? O que devo fazer? O que me é permitido almejar?" O conhecimento, a moral, a religião.

Perder a fé não muda o conhecimento em nada. As ciências permanecem as mesmas, com os mesmos limites.

Isso não muda em mais nada ou quase nada, também, em relação à moral. Não é porque você perdeu a fé que irá, de repente, trair seus amigos, roubar, assassinar, violar ou torturar crianças! Se digo "quase" nada, é que sobre questões menos relacionadas com a moral que com a teologia, por exemplo, o preservativo, haverá algumas pequenas diferenças. O aborto é um problema moral, tendo-se ou não fé; mas o preservativo não é muito um problema moral: se você não tem fé, a questão de saber se é bom ou não utilizá-lo para se proteger e proteger o outro contra a Aids é resolvida rapidamente! Em resumo, o preservativo não é um problema moral: é teológico. Mas deixemos essas ninharias. Em relação a todas grandes questões, o respeito pela vida e pelo outro, a superioridade do amor sobre o ódio, da sinceridade sobre a mentira, etc, crer ou não crer em Deus, essencialmente, não muda nada. Em resumo, um ateu pode ser virtuoso tanto quanto um crente pode não sê-lo.

Em compensação, perder a fé muda muitas coisas quanto à terceira pergunta: "O que me é permitido almejar?" Porque se você não crê ou não crê mais em Deus, não lhe é permitido almejar nada- em todo caso, nada de absoluto ou de eterno, nada além do "fundo muito obscuro da morte", como dizia Gide, de tal modo que todas nossas esperanças nessa vida, sejam legítimas ou não, depararam-se e se extinguem com esse nada derradeiro. Pascal tinha razão ao dizer que um ateu lúcido não pode escapar do desespero; é o que busquei o tempo todo em meus primeiros livros, principalmente no

"Tratado do desespero e da beatitude". Em compensação, nada prova que esse desespero seja uma infelicidade. As tradições de sabedoria antigas e orientais ensinam, ao contrário, que pode existir algo como um desespero alegre, como uma felicidade desesperada, que é, talvez, a única verdadeira felicidade- já que, enquanto a esperamos, não a temos e, quando somos felizes, não temos mais nada que almejar.

O amor, virtude suprema

Estava nesse ponto da minha reflexão há uns dez anos atrás. Pensando bem, não estou tão certo hoje que a questão da esperança, por mais importante que ela seja, esgote a questão das relações entre a religião e o ateísmo.

Há cerca de seis anos, eu fazia uma conferência sobre a idéia da espiritualidade sem Deus na região oeste da França. Ao terminá-la, algumas pessoas vieram me cumprimentar. Entre elas, um homem já bem idoso, que se apresentou a mim como padre católico (ele portava uma pequena cruz dourada na lapela³). "Venho lhe agradecer, disse-me ele; gostei muito de sua conferência". Depois acrescentou: "Estou de acordo com tudo". Eu lhe agradei, mas o repreendi: "Entretanto, meu padre senhor, quando o senhor me diz que está de acordo com tudo, me surpreende um pouco... O senhor não pode estar de acordo comigo sobre o que eu disse a respeito da existência de Deus, da imortalidade da alma, nas quais não acredito!" O velho padre sorriu suavemente: "Sabe, tudo isso, respondeu ele, não têm tanta importância assim!"

Tratava-se da existência de Deus e da imortalidade da alma e ele era um padre católico... Não sei o que teria pensado seu bispo, que teria talvez encontrado o propósito de uma ortodoxia ou de uma catolicidade duvidosas... Mas sei que vi essas palavras como verdadeiramente evangélicas... No fundo, ao se ler os evangelhos, o que faz uma vida humana ter valor é o fato de a pessoa em questão crer ou não em Deus, crer ou não em uma vida após a morte? Tratando-se dessas duas questões, a única verdade, para você

² "jeter le bébé avec l'eau de bain"

³ "boutonnière"

e para mim, é que não sabemos nada de nada! Crentes e não-crentes, o que nos separa é o que ignoramos. Seria paradoxal conferir mais importância ao que ignoramos, que pode parecer nos separar do que conhecemos muito bem, por experiência, e o que nos aproxima: o que faz uma vida humana ter valor não é a fé, não é a esperança, mas a quantidade de amor e de coragem de que somos capazes.

Desse ponto de vista, fui levado a considerar que o abismo que eu imaginara ter visto ao abandonar a igreja, não era tão grande como eu havia pensado de início. A questão parecia-me, na verdade, cada vez menos importante. Pensando bem, é o que vi também no cristianismo, ao menos tal como o interpreto hoje.

Lembre-se do hino à caridade, na primeira epístola aos Coríntios [1 Co 13]. É aquele belo texto em que São Paulo evoca o que chamaremos mais tarde de as três virtudes teológicas, a fé, a esperança e a caridade (ou o amor, *agape*). A maior das três, explica São Paulo, é o amor: posso ter o dom das línguas, o das profecias, uma fé a mover as montanhas, se eu não tiver a caridade, não sou nada. Em seguida, São Paulo acrescenta: "Todo o resto passará, só a caridade não passará". Ouvimos esse texto dezenas de vezes sem nos perguntar seu significado. Já Santo Agostinho, ao reler esse texto, interroga-se. Isso quer dizer que a fé passará? Que a esperança passará? E Santo Agostinho responde que sim: no Reino, no paraíso, não haverá mais fé - não haverá mais lugar para crer em Deus porque *saberemos* Deus e *estaremos* em Deus. Também não haverá mais esperança, porque, no Paraíso, não haverá mais nada a esperar. Assim, o Reino é esse espaço espiritual onde não há mais nem fé nem esperança - onde existe apenas o amor e a verdade.

O Reino, aqui e agora

Do meu ponto de vista de ateu fiel, o Reino é aqui e agora. Estamos no Reino. Restamos habitar este espaço, ao mesmo tempo, material e espiritual, onde não existe nada para se crer, já que tudo é para se conhecer, onde nada é para se esperar,

já que tudo é para fazer ou amar - para *fazer* no que depende de nós e para *amar* no que não depende de nós.

Pelo fato de estarmos aqui e agora no Reino, a questão que consiste em saber se este Reino continua ou não após a morte torna-se algo um pouco irrisório e anedótico; ela só tem importância na proporção do interesse nascido que prestamos a nós mesmos, a ponto de que eu mediria, com muito prazer, o grau de elevação espiritual de um indivíduo segundo a relação à maior ou menor indiferença.

O mais espantoso é que nove séculos após Santo Agostinho, São Tomás de Aquino retoma o documento - e não em um texto de menor importância, mas na *Suma Teológica*. Ele diz a mesma coisa que Santo Agostinho: no Reino, não haverá nem fé nem esperança, haverá apenas amor. Mas acrescenta uma frase surpreendente, que nunca li em nenhum outro lugar e sobre a qual devo dizer que, quando a descobri, ela me abalou: "Aliás, o Cristo jamais teve fé nem esperança e, no entanto, ele era de uma caridade perfeita".

Certamente, do ponto de vista de São Tomás, se Jesus jamais teve fé nem esperança, é que, sendo Deus, ele era, ao mesmo tempo, onisciente e todo poderoso: não tinha, pois, nada para crer nem para esperar.

Mas do ponto de vista do ateu fiel que eu tento ser, isso confere um significado singular e singularmente forte para um livro famoso chamado "A imitação de Jesus Cristo"! Se, segundo o próprio São Tomás, Jesus jamais teve fé nem esperança, desejarmos imitá-lo, isso não é imitar sua fé ou sua esperança, já que ele não as tinha; é procurar imitar seu amor.

Uma espiritualidade fora da religião

E há a dimensão espiritual propriamente... Não podemos prescindir da comunhão, da fidelidade, do amor e nem de espiritualidade. Ser ateu não é renunciar a toda e qualquer vida espiritual. Como no Ocidente a única espiritualidade existente socialmente foi, durante séculos, uma religião (o cristianismo), acabamos por crer que *religião* e *espiritualidade* são sinônimos. Não é absolutamente nada disso!

Basta recuarmos um pouco- no tempo, para o lado das grandes escolas de sabedoria grega e, no espaço, para o lado do Oriente budista ou taoísta- para descobrirmos que existiram e que ainda existem imensas espiritualidades que não eram ou não são, absolutamente, religiões, no sentido de uma fé em um Deus transcendente, pessoal e criador.

Não é porque sou ateu que vou me castrar da alma nem renunciar a toda e qualquer vida espiritual. E essa vida espiritual não se mede pela pergunta de meu amigo Luc Ferry: "O que é uma vida bem sucedida?" Por mais legítima que ela seja em sua ordem, a ética, essa questão não me parece tocar o essencial da espiritualidade. Essa questão apenas tem sentido na proporção da afeto - sempre mais ou menos narcísico ou infantil - que temos por nós mesmos. Parece-me que teríamos surpreendido muito São Francisco de Assis ou Mestre Eckart perguntando-lhes se tiveram uma vida bem sucedida. Não se trata de uma questão espiritual, mas ética.

O mistério

Na verdade, a espiritualidade não é uma questão, mas uma experiência. Enquanto ateu, minha mais alta experiência espiritual é uma experiência mística. Mesmo tendo levado um certo tempo para aceitar esse termo, é o único que convém. Na *mística*, há o *mistério*. Mistério de que? Mistério de tudo! Porque morremos não é uma questão difícil: o primeiro biólogo que aparecer pode nos explicar porque vamos morrer. Qual é o sentido da vida não é mais uma questão tão difícil; há mil respostas disponíveis no mercado! Uma única questão é realmente difícil porque a resposta é impossível: é a questão do ser. A existência de tudo - da estrela a menor pedra - é, por natureza, inexplicável (mesmo se pudermos fornecer as causas, pois que precisaríamos então dar as causas das causas remontando ao infinito, o que é certamente impossível, até a derradeira questão: "Por que há algo ao invés do nada?")

Uma parte da vida espiritual consiste, primeiramente, em habitar esse mistério: o mistério do ser. Consiste em

colocar entre parênteses as falsas evidências da consciência comum, essa falsa familiaridade que nos impede de perceber que estar no âmago do ser, como nós estamos, é estar também no âmago do mistério.

A questão da falta

Outro parênteses: o da falta. Geralmente, passamos nosso tempo correndo atrás de algo que nos falta. Mas há momentos de graça em que paramos de desejar o que quer que seja do que já existe: é o que chamamos de plenitude. Você anda em uma floresta e não deseja absolutamente nada além do passo que executa, no exato momento em que o executa, nada além da floresta como ela é, naquele mesmo instante. E como você está dando esse passo, como a floresta é exatamente o que ela é, não lhe falta nada. Você está miraculosamente liberto da falta: plenitude.

Você está também como que liberto de si mesmo porque não há mais dualidade entre o que você faz e a consciência que o observa, entre o eu e o próprio eu mesmo⁴. É o que podemos chamar de simplicidade.

A mais alta experiência espiritual coloca também entre parênteses a linguagem, o discurso, o mental, como se diria no oriente, enfim, o sentido. É o que chamo de silêncio.

Enfim, ela coloca também entre parênteses o tempo, isto é, a oposição entre dois nadas: o passado e o futuro. Assim, há apenas o presente; é o que chamamos de eternidade. Não para depois a morte, mas tal como a define Santo Agostinho: "um presente que permanece presente". É o próprio presente, enquanto duração. Estamos já no Reino: é sempre hoje; a eternidade é agora.

Ser ateu não me impede de viver experiências de mistério, de plenitude (não existe mais a falta), de simplicidade (não existe mais dualidade), de silêncio (não há mais discurso) e de eternidade (não há mais outro tempo se não o presente). Não tenho necessidade de crer em Deus para viver isso. Creio ter compreendido que eu estava separado da simplicidade, da plenitude, do silêncio e da

⁴ "le je et le moi"

eternidade apenas por mim mesmo. Não tenho mais necessidade de religião porque Deus já não me faz falta. E uma vez que Deus não nos faz mais falta, longe de sermos amputados do essencial de nossa experiência espiritual, somos ligados ao que ela tem de mais forte. Pois mesmo nas religiões os grandes místicos são aqueles aos quais Deus não faz mais falta! Aliás, é por isso que as igrejas, geralmente, não gostam muito de seus místicos: se Deus não fizer mais falta, não temos mais necessidade de uma igreja... O essencial, que não é mais a religião, permanece, mas a presença, não a fé, mas o conhecimento, não a esperança, mas a ação e o amor.

Bernard Feillet

Reservo uma pergunta que farei diretamente a São Tomás de Aquino quando o encontrar, pois seu discurso sobre a esperança e a fé de Jesus Cristo não me convence: se Jesus é de minha humanidade, ele não é dispensado de se confrontar com a dificuldade de crer e com o desejo de esperar.

Minha observação para André Comte-Sponville: guardo bem o termo fidelidade, que é a coerência do ser. Mas falta algo à primeira parte dessa exposição: a dimensão poética, artística, onírica, aquela da sugestão e da vibração. Isso seria melhor no lugar! Parece-me que você retoma e conserva a vibração, no vocabulário da fé, sem ter necessidade da crença. No fundo, ser crente é talvez se deixar ir para vibração do ser em direção ao imenso, estando a questão de Deus além da questão da crença ou da descrença.

André Comte-Sponville

Cada um com suas vibrações, sua poesia, seu sonho... Mas, enfim, trata-se de pensar e de compreender.

Sobre Deus, não tenho muito a dizer porque não tenho nenhuma experiência dele. Parece-me até que a expressão "uma experiência de Deus" é contraditória. Se você não tem essa experiência, isso não pode ser Deus tal como o definimos comumente - isto é, um ser infinito, todo poderoso, transcendente. Se tenho a experiência dele, é a da imanência e do

finito, não da transcendência e do infinito! A partir do momento em que só tenho uma experiência finita do infinito, nada me prova, que, quando minha experiência terminar, que aquilo cuja experiência eu tenho - mesmo me fazendo vibrar ou sonhar - seja um infinito transcendente, isto é, Deus.

A questão de Deus deixou de me parecer essencial. As experiências humanas - sejam elas finitas, limitadas e relativas, como o são, todas elas - parecem-me mais interessantes que as ignorâncias humanas; e Deus não é outra coisa senão nossa ignorância, uma ausência que espreitamos, mas que pode nos desviar da única presença mostrada, a de tudo, que nos basta habitar.

As experiências espirituais tais como a simplicidade, a eternidade, a plenitude e o silêncio não são reservadas aos místicos. Nos momentos em que você se faz um consigo mesmo, em que você deixa de estar separado de si mesmo pela consciência que toma disso, então, há apenas o presente, a eternidade, um profundo silêncio; esses momentos de paz são mais preciosos que a questão do nome que você coloca sobre sua ignorância e que não posso mais fingir chamar de Deus.

Para quê dar um conteúdo fantasmagórico a nossa ignorância, enquanto nos basta habitar o que conhecemos de verdade? Spinoza chamava a questão de Deus de "asilo da ignorância". Esse mistério, esse asilo é menos precioso do que nossa experiência, mesmo finita, de uma verdade. Prefiro a experiência da presença à da ausência. Ora, Deus é essa ausência que nos desvia da única presença revelada, a presença do todo.

Alain Houziaux

Onde está a diferença entre crentes e não crentes? Os crentes fundamentam sua fé com o que eles ignoram. É um procedimento que encontramos na ciência, que tem por função ser uma palavra sobre o que ignoramos e que desvendamos pouco a pouco. Também na matemática fazemos referência ao que ignoramos para falar do que conhecemos: há números que conhecemos - um, dois, três, quatro, cinco... - e números imaginários ou complexos que

não têm, aparentemente, nenhuma realidade e que escapam ao nosso conhecimento, mas que são utilizados para descrever o que conhecemos.

Nesse sentido, contrariamente a você, creio que a religião permite conhecer mais que a filosofia. A linguagem teológica, que é mais rica, mais precisa e mais ouvida, permite conhecer melhor do que a simples linguagem filosófica.

Para mim, a utilização do conceito "Deus" permite-me dizer muito mais e melhor a respeito do mundo, do homem, da vida...

André Comte-Sponville

O que não conhecemos é o mistério. Porque você faz questão de chamar esse mistério "Deus" colocando, assim, um nome - ao mesmo tempo indefinível e terrivelmente definido - no que você reconhece ignorar?

Por um outro lado, penso que não há conhecimento nem na teologia nem na filosofia. A filosofia não é um saber a mais, mas uma reflexão sobre os saberes disponíveis. Os únicos saberes são a experiência e as ciências. E é falso dizer que as ciências baseiam-se no que elas ignoram! Primeiramente, por definição, não existe fundamento das ciências; em seguida, longe de ser o que elas ignoram, o único referencial delas é a experiência e as teorias disponíveis. É submetendo as teorias à experiência que se procede, por falsificação como diz Karl Popper, conservando- provisoriamente- o que parece ser válido. Não é fundar-se sobre o que se ignora, é apoiar-se sobre o que se acredita ser verdadeiro ou que se descobre ser falso.'

Não há nenhuma razão para chamarmos de "Deus" o que ignoramos. Se você ignora, o que lhe prova que é Deus?

Alain Rémond

Ninguém, efetivamente. Mas iso, talvez, seja, precisamente, o que chama de fé. Ao ouvi-lo, pergunto-me se você não oferece uma visão inversa da apologética. A apologética na teologia consiste em convencer os descrentes de que eles estão errados, que só existe verdade na religião. É, aliás, o que mais detestei na teologia.

Você está nos explicando, há já algum tempo, que aqueles que têm a fé enganam-se, que o que eles chamam de Deus não existe, e que eles deveriam pensar como você... Quando falo de minha fé, não tento te convencer. Gostaria apenas que você não considerasse aqueles que tem fé como débeis que ainda não alcançaram a luz do conhecimento.

André Comte-Sponville

Não procuro quebrar a fé de ninguém. Convidam-me para explicar porque eu não creio. Minha convicção profunda é de que a fé e a não fé de uns e de outros é pouco baseada em argumentos. Mas em um debate de idéias, devemos, necessariamente, assumir essa dimensão.

Não faço apologética negativa. Não sou um militante do ateísmo. Tento fazer entender o que quer dizer ser ateu... Não lhe peço para pensar como eu; tento simplesmente explicar o que penso. Foi para isso que nos convidaram, não?

Alain Houziaux

O que me chama a atenção é a importância que você confere à espiritualidade. E, ao ouvi-lo, nos vem pergunta: o que a religião acrescenta, em relação à espiritualidade? Mas você mesmo disse: a espiritualidade é individual. Somente uma religião, com seus mitos e ritos, permite uma comunhão e uma comunicação. As religiões constituem uma linguagem comum através da qual as experiências espirituais individuais podem se exprimir e comunicar.

□



O pensamento é um atrito de energias que perpassam, em que somente uma milésima parte, o pico do iceberg, torna-se consciente e se transforma em palavras.

(Rodrigo Mendes Rodrigues - Filosofia / UFSJ)



O sentido que apreendemos da vida delimita nossas ambições, e por assim dizer a forma como nos relacionamos com o mundo.

As visões são diferenciadas mediante a circunstâncias e tempo. Se o escuro é visto vem a ocultar o transparente que é anterior a ele.

(Eliane Fernandes - Pedagogia / UFMG)



"Humanos: Deuses enquanto sonham.
Mendigos enquanto pensam."
(Autor Desconhecido)

Existem duas vantagens ao permanecermos sobre os ombros de gigantes. Para alguns, proteção. Para outros, possibilidade de amputar-lhes o braço, e caminhar com suas próprias pernas.

Verdadeiro exercício mental – Dissertar, explicar, compreender teorias de terceiros não é o cume de nenhum exercício mental. Só ganharás o apreço ao compreender teu próprio mundo e teus próprios valores.

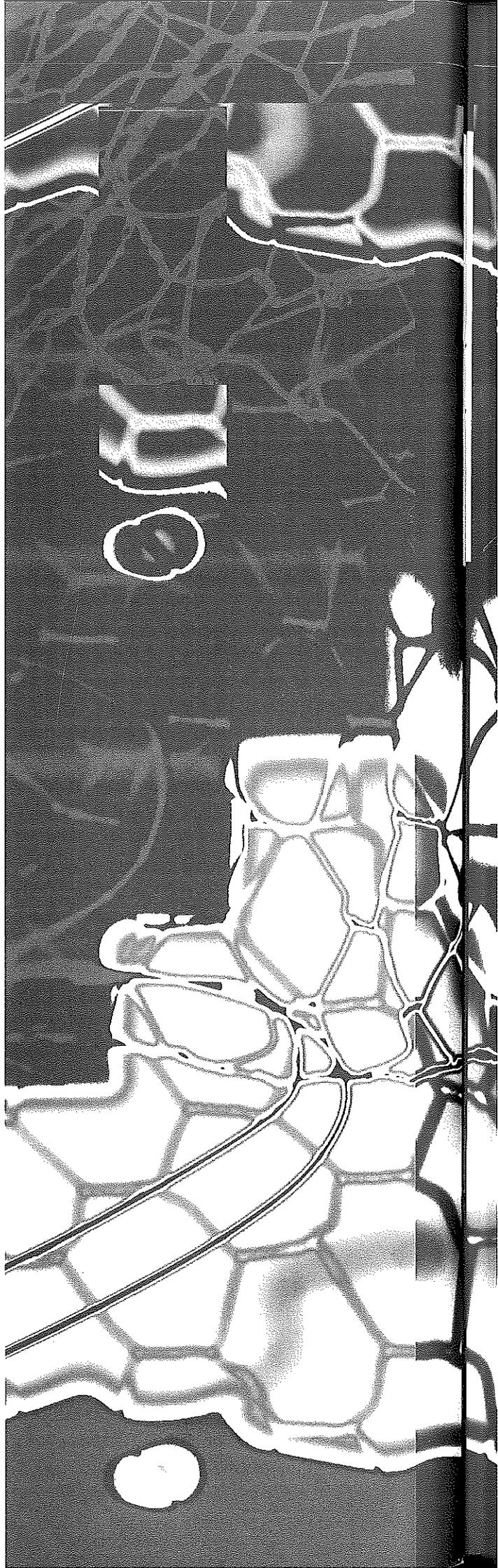
Esquecer de viver é fácil.
Teu desafio maior seria esquecer de morrer.
(Danilo Svágera - Filosofia / UFMG)

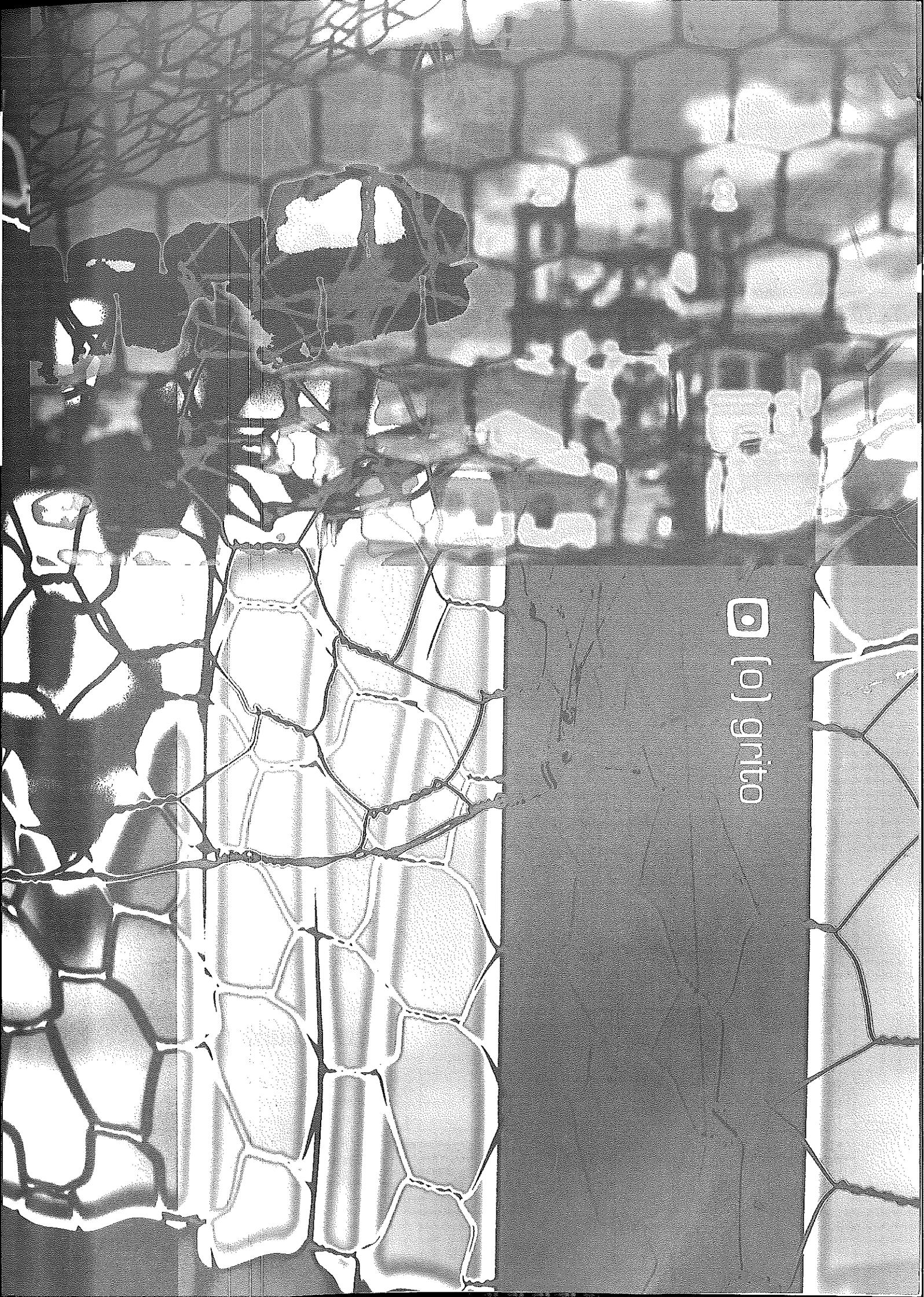


Para todo festim, há um filosofastro
- esse astro da filosofia.
(Igor Mota Morici - Filosofia / UFMG)

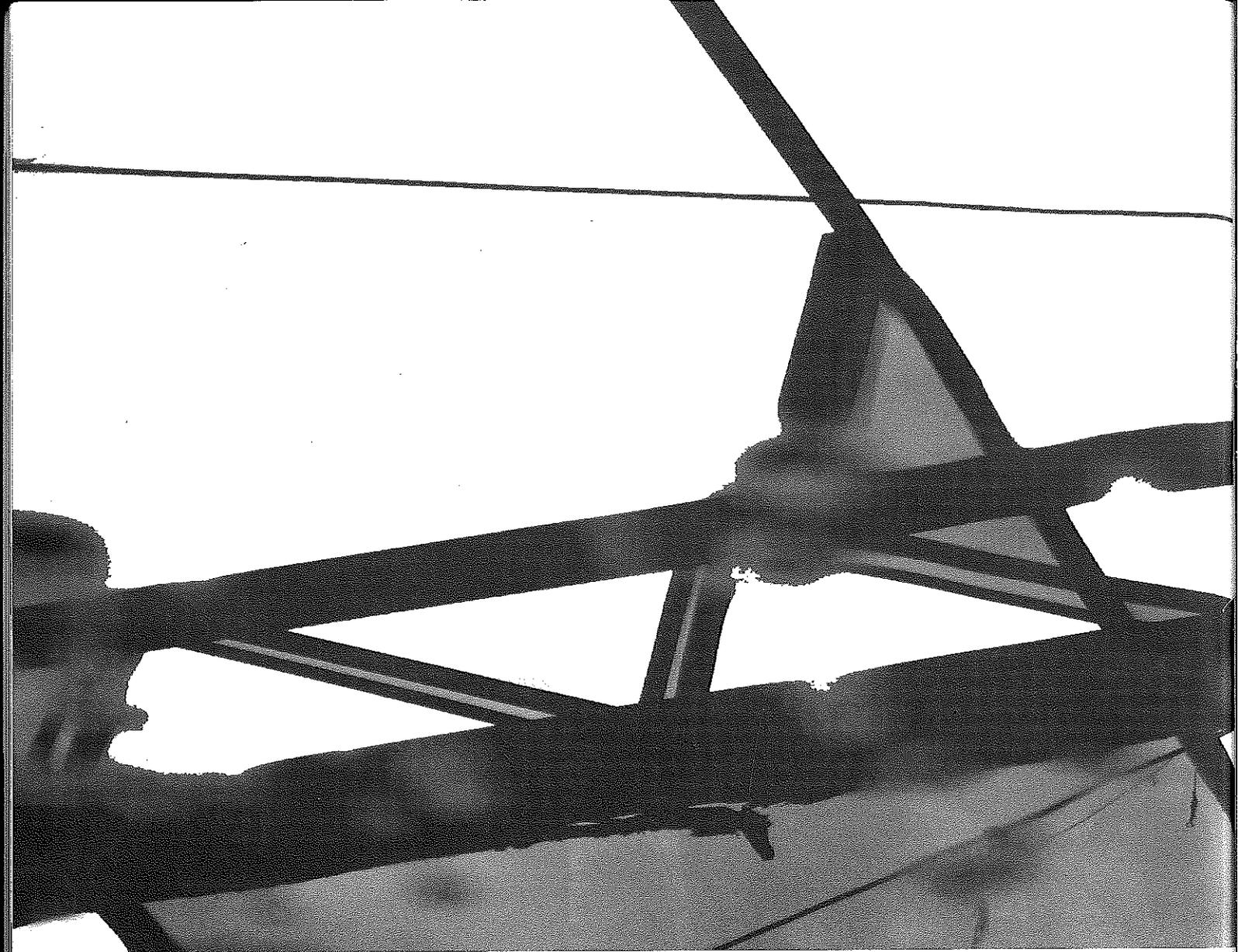


Errar é humano, persistir no erro
é a comprovação de nossa humanidade.
(Hélio Alexandre da Silva - Filosofia / UNESP)





📷 [o] grito



ConTextura

Conselho editorial: Daniel Arelli, Davi Pantuzza Marques, Elisa Franca, Luiz Felipe Lopes Cunha e José Cecílio Neto e Lopes.

Colaboradores: Felipe Nogueira de Carvalho, William Mattioli, Luiz Henrique L. Abrahão, Marcos de Almeida Matos, Rodrigo Rodarte, Daniel Grandinetti Rodrigues de Souza, Mariana Falcão Duarte, Luciano Gomes dos Santos, Miguel Duclós, Elisa Franca Ferreira, Maria Lúcia Jacob, Rodrigo Mendes Rodrigues, Eliane Fernandes, Danilo Svágera, Igor Mota Morici e Hélio Alexandre da Silva.

Projeto gráfico: Elisa Marques

Ilustrações: Raquel Versieux

Capa: Daniel Hazan

Agradecimentos: Profa. Míriam Campolina e Prof. Ernesto Perini.

Apoio:



FAFICH

PETFILOSOFIA

Tiragem : 500 cópias

Impressão : Segrac

ConTextura é uma iniciativa dos alunos da Filosofia - UFMG.

Av. Presidente Antônio Carlos, 6627 Sala 3035
revistacontextura@gmail.com

PUBLIQUE SEU TEXTO NA CONTEXTURA

Tipos de textos:

- **artigos:** textos com o caráter de monografia, resultantes de pesquisa em Filosofia, abordando algum tema presente na literatura filosófica em geral. Os artigos devem seguir as normas acadêmicas.

- **ensaios:** textos com forma livre e conteúdo filosófico, mesmo que difuso e implícito, onde se espera que ocorra uma reflexão mais livre sobre a cultura, sobre a contemporaneidade, sobre a arte ou qualquer outro tema vizinho.

- **aforismos:** idéias sintéticas, expressas com vigor, carentes de argumentação, mas que se impõem pela expressividade, provocando o leitor a pensar.

Os interessados em publicar textos deverão encaminhá-los para a secretaria da FAFICH conforme as normas - disponíveis na página do centro acadêmico da filosofia da UFMG - até o dia 17 de agosto de 2007. Poderão enviar textos os estudantes de graduação em filosofia que estudem em instituições situadas em Belo Horizonte.

Informações:

<http://www.fafich.ufmg.br/~cafca>

COPEC

LIVROS UNIVERSITÁRIOS E LITERATURA EM GERAL

na FACE e na FAFICH / UFMG
e na Rua Curitiba, 832 - Sala 201
Fones: 3279-9145 / 3449-5066 / 3492-3373
Telefax: 3271-9871 Belo Horizonte - MG