

©oleção metafísica

NATUREZA E METAFÍSICA

Atas do IV Colóquio Internacional de Metafísica



Organizadores

Fernanda Bulhões
Cinara Nahra Leite
Markus Figueira da Silva

NATUREZA E METAFÍSICA

Atas do IV Colóquio Internacional de Metafísica

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitora

Ângela Maria Paiva Cruz

Vice-Reitora

Maria de Fátima Freire de Melo Ximenes

Diretora da EDUFRN

Margarida Maria Dias de Oliveira

Vice-diretor da EDUFRN

Enoque Paulino de Albuquerque

Conselho editorial

Margarida Maria Dias de Oliveira (Presidente)

Ana Karla Pessoa Peixoto Bezerra

Anna Emanuella Nelson dos S. C. da Rocha

Anne Cristine da Silva Dantas

Carla Giovana Cabral

Edna Maria Rangel de Sá

Eliane Marinho Soriano

George Dantas de Azevedo

Kerstin Erika Schmidt

Maria da Conceição F. B. S. Passeggi

Maria de Fátima Garcia

Maurício Roberto Campelo de Macedo

Nedja Suely Fernandes

Paulo Ricardo Porfírio do Nascimento

Paulo Roberto Medeiros de Azevedo

Regina Simon da Silva

Rosires Magali Bezerra de Barros

Tânia Maria de Araújo Lima

Tarcísio Gomes Filho

Fábio Resende de Araújo

Maria Aniolly Queiroz Maia

Editor

Helton Rubiano de Macedo

Supervisão editorial

Alva Medeiros da Costa

Capa e Editoração eletrônica

Victor Hugo Rocha Silva

Revisão

Rousiene Gonçalves da Caules e Papiros

Organizadores

Fernanda Bulhões
Cinara Nahra Leite
Markus Figueira da Silva

NATUREZA E METAFÍSICA

Atas do IV Colóquio Internacional de Metafísica

Divisão de Serviços Técnicos

Catálogo da Publicação na Fonte. UFRN / Biblioteca Central Zila Mamede

Natureza e metafísica [Recurso eletrônico] : atas do IV Colóquio Internacional de Metafísica / organizadores Fernanda Bulhões, Cinara Nahra Leite, Markus Figueira da Silva. – Natal, RN : EDUFRN, 2015.

4,8 Mb ; PDF.).

Modo de acesso: <<http://repositorio.ufrn.br/jspui/>>

ISBN 978-85-425-0406-4

1. Colóquio Internacional de Metafísica (4. : 2012 : Natal, RN).
2. Metafísica. 3. Natureza. I. Bulhões, Fernanda. II. Leite, Cinara Nahra.
III. Silva, Markus Figueira da.

RN/UF/BCZM

2016/10

CDD 110

CDU 111

PREFÁCIO

É com grande prazer que publicamos este livro que corresponde ao **IV Colóquio Internacional de Metafísica** realizado entre os dias 27 e 30 de agosto de 2012 no campus da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Vale dizer que esse Colóquio superou nossas expectativas visto que, além de ter contado com a presença de um grande número de espectadores atentos e heterogêneos, teve a participação de **85 pesquisadores nacionais e internacionais** apresentando trabalhos

Foram realizadas **8 conferências**, 4 de pesquisadores internacionais – Prof. Dr. Giovanni Casertano (IT), Prof. Dr. Tom Sorell (UK), Prof. Dr. Oscar Esquisabel (AR), Prof. Dr. José Osvaldo Jara Garcia (CH) – e 4 nacionais: Prof. Dr. Oswaldo Giacoia (UNICAMP), Prof. Dr. Lucas Angioni (UNICAMP), Prof. Dr. Oswaldo Chateaubriand (PUC/RJ) e Profa. Dra. Maria Lúcia Cacciola (USP).

Nos cinco GTs (Ética e Metafísica, Lógica e Metafísica, Arte e Natureza, História e Crítica da Metafísica, Natureza e Metafísica na Filosofia Antiga) foram apresentadas **26 palestras** de professores doutores e **51 Comunicações** de alunos da pós-graduação em Filosofia.

Congregando diversas universidades brasileiras – UFRN, UFPB, UFPE, UFAM, UFC, UFRJ, UFPI, USP, UFSC, UNB, UFJF, UFF, UECE, UNIRIO, IFRN, UFPEL, UNIRN – o Colóquio conseguiu promover a reflexão, o debate e a interlocução de altíssimo nível sobre temas variados, todos vinculados à metafísica.

Não podemos deixar de agradecer o apoio financeiro da CAPES sem o qual não poderíamos ter realizado esse evento tão bem sucedido e que proporcionou a todos nós um enorme prazer.

Por fim, agradecemos a presença de todos que participaram do IV Colóquio Internacional de Metafísica: os organizadores, os conferencistas, os palestrantes, os estudantes e também os curiosos. Até o próximo Colóquio.

Fernanda Bulhões
Cinara Nahra Leite
Markus Figueira da Silva

SUMÁRIO

CONFERÊNCIAS

Ser, natureza e verdade: a antimetáfísica de Górgias 13
Giovanni Casertano

A filosofia da natureza em Schopenhauer 31
Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola

Leibniz: La Ciencia General como ontología de las ciencias 43
Oscar M. Esquisabel

A Caricatura Escusável e Relevância Filosófica: 79
O Caso de Descartes
Tom Sorell

GT ARTE E NATUREZA

PALESTRAS

Nova era trágica: para além da metafísica 101
Miguel Angel de Barrenechea

Arte, vida e natureza 123
Miguel Antonio do Nascimento

O autômato espiritual ou o artificialismo espinosista 133
Nelma Medeiros

COMUNICAÇÕES

Vontade e moral em Schopenhauer: algumas suspeitas nietzschianas 161
Joana B. Lima Silva

**Friedrich Nietzsche e Clément Rosset:
para uma grande ética da alegria** 175
Lindoaldo Campos

GT ÉTICA E METAFÍSICA

PALESTRAS

Moral Enhancement: O aprimoramento moral da humanidade 199
Cinara Maria Leite Nahra

Amor em Schopenhauer: A perspectiva da natureza e a da vontade 217
Dax Moraes

Cartesian ethics: care for the other as a moral duty 233
Érico Andrade

**Responsabilidade como princípio e virtude: um estudo
exploratório a partir de Alasdair Macintyre e Hans Jonas** 259
Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)

Contingência e liberdade: os desafios de uma ética do ser livre 277
Luciano Donizetti da Silva

Da dignidade à Responsabilidade 301
Ricardo Antonio Rodrigues

GT HISTÓRIA E CRÍTICA DA METAFÍSICA

PALESTRAS

Nietzsche é um antimetafísico? 327
Evaldo Sampaio

**O universo como “unidade de muitas coisas” no
Livro II do *De docta ignorantia* de Nicolau de Cusa** 343
José Teixeira Neto

Martin Heidegger: Metafísica em desconstrução 367
Maria de Fátima Batista Costa

Metafísica e intuição em Bergson 387
Pablo Enrique Abraham Zunino

GT LÓGICA E METAFÍSICA

PALESTRAS

Uma explicação cognitiva do ‘segue-se’ 405
Cícero Antônio Cavalcante Barroso

Sobre a lógica da pesquisa científica 427
Giovanni S. Queiroz

GT NATUREZA E METAFÍSICA NA FILOSOFIA ANTIGA

PALESTRAS

**O ensaio como método: o conceito de virtude
no De la cruauté de Montaigne** 455
Celso Martins Azar Filho

**A natureza do real, pensar o invisível a partir
do visível na filosofia de Epicuro** 489
Everton da Silva Rocha

“Parménides antepredicativo” 511
José Trindade Santos

A metafísica do bem na filosofia da natureza de Santo Agostinho 535
Marcos Roberto Nunes Costa

O *Páthos* da Alegria 549
Markus Figueira da Silva

**A natureza do corpóreo: constituição do pensamento
e a perspectiva unitária da realidade** 559
Rodrigo Vidal do Nascimento



CONFERÊNCIAS

SER, NATUREZA E VERDADE: A ANTIMETAFÍSICA DE GÓRGIAS

Giovanni Casertano

Com Górgias encontramos-nos face a um pensador que, até há não muito tempo, era considerado apenas um hábil orador, capaz de explorar todos os artifícios da retórica puramente verbalista com fins irónicos ou de maravilha, pelo contrário, realça com consciência e com força alguns aspectos fundamentais da pesquisa filosófica, alguns problemas dentre os mais importantes da epistemologia e da ética. Trata-se do problema da relação entre linguagem e realidade e da “justificação” lógica do nosso comportamento prático. As duas obras onde trabalho estes problemas são *Sobre a natureza ou sobre o que não é* e o *Elogio de Helena*.

Com Parménides estabeleceu-se um pressuposto essencial para a construção do discurso cognoscitivo sobre a realidade, um pressuposto que era ao mesmo tempo a garantia da sua validade lógica e da sua verdade: só «o que é» pode ser dito e conhecido (DK 28 B 2, 7-8), porque ser e pensar são o mesmo (DK 28 B 3); «o que não é», portanto, não pode ser pensado nem dito (DK 28 B 8, 7-9). Este princípio simples tornava o homem capaz de “apropriar-se” cognitivamente da realidade e defendia-o dos múltiplos e contraditórios discursos míticos e religiosos que enchiam ainda o universo cognoscitivo do homem grego do século v. *Contra* este princípio dirige-se a obra *Sobre a natureza ou sobre o que não é*, que pretende, pelo contrário, realçar que o princípio parmenidiano que regula os termos da relação linguagem-realidade não é pacífico, pois comporta toda uma complexa série de problemas que, na aparente simplicidade dos seus enunciados, são silenciados ou ignorados¹.

1 Sobre a importância do aspeto linguístico no *Peritou me ontos*, tal como na filosofia de Górgias, cf. CASSIN, 1995; CASERTANO, 1995.

A obra² quer demonstrar três “pontos-chave”:

(65) nada é³; se fosse, não seria compreensível para o homem; se fosse compreensível, seria incomunicável e inexplicável. A primeira tese é demonstrada ao admitir-se a tese contrária por absurdo e subdividindo-a numa série de subteses: (66) admitindo que algo seja, ou ele A) é apenas «o que é» ou B) apenas «o que não é», ou C) em conjunto «o que é» e «o que não é». Mas (67) B) «o que não é» não é, porque, supondo que seja, ele será e não será simultaneamente; pois, pensado) enquanto «o que não é», não será, mas enquanto é «o que não é», por sua vez será: e é *absolutamente absurdo que uma coisa seja e não seja simultaneamente*. Logo «o que não é» não é.

Aqui Górgias faz uma reflexão que bem evidencia a complexidade de cada discurso que queira propor-se como um *nosso* discurso cognoscitivo sobre a realidade que nos é exterior. A complexidade é dada pela trama inevitável entre o nível do nosso discurso sobre a realidade e o nível da realidade que permanece todavia fora do nosso discurso e, ao mesmo tempo, pela necessidade de manter bem distintos estes dois planos, mesmo sentindo dificuldades em fazê-lo coerentemente. Por outras palavras, a distinção entre o nível da realidade e o nível do discurso sobre a realidade não exprime uma relação, por assim dizer, “de paridade”, visto que esta se dá, e não pode deixar de dar-se, exclusivamente, só sobre um dos níveis: de facto, é sempre e somente a nossa linguagem a estabelecer a relação entre linguagem e realidade, distinguindo-as e entreligando-as. Usando termos parmenidianos, pode-se dizer que ser e pensar não podem ser a mesma coisa, pois é só através do pensar que o ser adquire realidade *para o ser humano* e pode ser suscetível de ser dito. A não ser que se queira

2 Cf. DK 82 B 3, B 3a: como é sabido, são as duas redações da obra que nos chegaram, e se encontram em SEXTO EMPÍRICO, *adv. math.* VII 65 seg.³ e no PSEUDO-ARISTÓTELES, *De Melisso Xenophane Gorgias* 979a11-980b21; nós usaremos a de Sexto Empírico.

3 Tenho sempre traduzido, propositadamente, *einai* por ser, e nunca por existir, precisamente porque me parece que o texto gorgiano se funde expressamente nesta ambiguidade do verbo. Por outro lado, quando Górgias quer indicar «o que existe», um objeto realmente existente fora do discurso que acerca dele fazemos, usa outras expressões, como *tà hupokeimena*, ou também *tà hupokeimena kai onta*.

reduzir o ser ao pensar, declarando-o como único ser: mas esta é uma perspectiva absolutamente alheia à mentalidade grega deste período. Na demonstração de B) Górgias dissera que *pensado* enquanto «o que não é», «o que não é» não será, aludindo a esta “passagem” necessária do ser mediante o pensamento. Ora, concluindo a demonstração deste ponto, após ter expressado o princípio lógico da não-contradição (é absolutamente absurdo ser e não ser simultaneamente), Górgias realça ainda a íntima ligação que, *no plano da nossa linguagem*, nós inevitavelmente estabelecemos entre duas *realidades* que *afirmamos* serem contrárias:

(67) «porque se trata de coisas contrárias entre si; de modo que, se a “o que não é” pertence o ser, a “o que é” pertencerá o não-ser. E dado que “o que é” não é, também não será “o que não é”».

Como se vê, é difícil estabelecer a «realidade» de algo independentemente do nosso discurso. A afirmação (ou a negação) da realidade de algo, a nossa inevitável atribuição de predicados a qualquer coisa, constituem sempre as nossas “qualificações” dessa realidade. E, como se dirá no *Elogio de Helena*, as nossas qualificações não são nem podem ser “neutras”, exprimem sempre uma reorganização lógica, afim e pessoal nossa da realidade, precisamente porque são uma nossa “apresentação da realidade mediante palavras” e as palavras são a única coisa que realmente possuímos.

Mas nem

(68) A) «o que é» é, porque, se é, A₁) é eterno, ou A₂) é gerado, ou A₃) é eterno e gerado em conjunto. Mas se A₁) é eterno, não tem princípio, porque o eterno (69) *por definição* é ingénito. Mais uma vez, como antes em 66-67, o plano das nossas definições “verte-se” sobre o da realidade, ou melhor, *nós estabelecemos* que a uma correção lógica corresponde uma realidade ontológica. Logo «o que é» (69) é ilimitado e, por conseguinte, não está em nenhum lugar; e se não está em nenhum lugar, também não é. Se, pelo contrário, (71) A₂) é gerado, ou A_{2a}) nasceu de «o que é», ou A_{2b}) nasceu de «o que não é»; A_{2a}) não

pode ter nascido de «o que é», de facto [*«o que é»*], é «o que é», não «nasceu» mas «é»; nem pode ter nascido de «o que não é», porque este não pode gerar nada. De maneira que «o que é» não é gerado. E nem sequer, por fim, (72) A₃) é eterno e gerado em conjunto, porque estes termos excluem-se um ao outro. Logo, se não é eterno, nem gerado, nem eterno e gerado conjuntamente, «o que é» não pode ser.

Aqui poderíamos declarar que a primeira tese, que nada é, está demonstrada; mas o sistema argumentativo de Górgias prevê também “contraprovas”, que consistem em admitir por absurdo a tese contrária à que se quer demonstrar (isto é, que nada é), a saber, em admitir que algo seja. As contraprovas são duas:

(73) se «o que é» é, ou é “um” ou é “muitos”. Mas se for um, será quantidade, ou continuidade, ou grandeza ou corpo, e, o que quer que ele seja, deixará de ser um, porque, se for concebido em qualquer uma destas maneiras, não poderá mais ser um. Por outras palavras, assim que qualificamos «o que é» de um modo qualquer, por exemplo, dizendo que «é “um”», imediatamente ele se mostrará múltiplo.

Também aqui, como se vê, os dois planos do ser e do ser qualificado, que logicamente temos de manter distinguidos, entreligam-se no nosso discurso demonstrativo: não é possível afirmar o ser de algo sem contemporaneamente dizer “o que” esse algo é, ou, por outras palavras, o plano da existência não pode ser separado, em termos discursivos, do plano da qualificação. Por outro lado,

(74) nem sequer «o que é» pode ser “muitos”, porque se “não é um” também não “é”, dado que “muitos” é um conjunto do que resulta de uma unidade e portanto, excluído «o um», são por conseguinte excluídos também «os muitos». De tudo isto se vê claramente que nem «o que é» é, nem «o que não é» é.

Mas há ainda uma terceira possibilidade, que sejam ambos conjuntamente. É claro que esta terceira possibilidade é excluída e na argumentação que a exclui é mais uma vez evidente que Górgias

gias não usa um puro artifício retórico e de palavras vãs, mas sim um discurso que tem plena consciência da sua própria complexidade, quando estabelece *pressupostos* conceptuais e linguísticos, quando interliga e desenvolve logicamente esses pressupostos, quando torna manifestas as contradições que derivam desse entrelaçamento, quando, por fim, chega a uma tese que, porquanto possa parecer paradoxal, é a consequência lógica e necessária de todas as ambiguidades que o discurso criou e não poderia deixar de criar, durante o seu percurso. Por outras palavras, poderíamos também dizer, mais uma vez com o espírito de Zenão, que é extremamente complicado, para não dizer impossível, fazer uma «análise lógica» da realidade, porque lógico poderá ser no máximo o nosso discurso, mas não é de todo pacífico que a lógica do nosso discurso seja a imediata tradução por palavras de uma realidade lógica do objeto do nosso discurso. Portanto

(75) C) também não podem ser os dois, «o que é» e «o que não é», como de resto se pode facilmente determinar linguisticamente. Se de facto “são” «o que é» e «o que não é», eles serão “o mesmo” no que diz respeito ao “ser”. Mas é precisamente por “serem o mesmo” relativamente ao “ser” que os faz não serem. De facto, já se concordou que «o que não é» não é; agora admite-se por definição que «o que é» é o mesmo que «o que não é»: então também ele não será. Por outro lado, mesmo que se admita (76) que «o que é» é “o mesmo” que «o que não é», não é possível que ambos “sejam”, porque se são “dois” não são “o mesmo”, e se são “o mesmo”, não são “dois”. Deriva de todos estes raciocínios que nada é.

Esta consequência é emblemática 1) de que a tradução lógica, em termos de linguagem, da realidade de um “objeto” o torna precisamente “objeto do discurso” e a coincidência de “ser objeto” e de “ser objeto do discurso” não é de todo imediata; 2) de que, vice-versa, se o nosso discurso é correto, logicamente coerente, a sua coerência pode desenvolver-se somente se envolver de maneira necessariamente ambígua mais do que um nível, o do ser, o do pensar e o do nomear que, mesmo que deixem de ser “o mesmo”, como acontecia em Parménides, são todavia extrema-

mente difíceis de tratar como coisas diversas *nas palavras que usamos para construir o nosso discurso*; e por fim, 3) de que o nosso discurso, que é aquilo com que realmente devemos tratar, é de facto o único horizonte transitável da nossa mente, e se, neste horizonte, não é possível afirmar coerentemente um “ser”, então temos de concluir que além deste não há mais nenhum “ser”. Esta terceira, rigorosa consequência, é explicitada por Górgias na passagem imediatamente seguinte: se de facto nem é «o que é», nem é «o que não é», nem são ambos juntamente, *porque* não há outra possibilidade além destas de poder ser pensada, *então* «nada é».

Passando agora à segunda tese (mesmo que algo fosse, seria incognoscível e indizível), Górgias torna claro, por um lado, o seu distanciamento do fundamento da construção científica parmenidiana, declarando a “fratura” entre ser e pensar e, por outro lado, as ambiguidades e as contradições que derivam da relação necessária que, contudo, inevitavelmente estabelecemos entre ser e pensar no preciso momento em que construímos o nosso discurso. Por outras palavras, o que Górgias parece estar a negar não é tanto que entre ser e pensar haja e tenha de haver sempre uma relação, quanto que esta relação pode ser assumida como um dado de facto, de maneira acrítica e imediata. Com efeito, ao refletir sobre isso, encontramos-nos diante de contradições lógicas. Ou, que é o mesmo, se quisermos eliminar as contradições lógicas do nosso discurso, encontramos-nos diante de conclusões “reais” evidentemente absurdas, absurdas precisamente no plano do nosso “reconhecimento” de uma realidade independente do nosso pensamento e do nosso discurso.

O discurso sobre a segunda tese parece-me claramente emblemático desta perspetiva. De maneira mais explícita do que na demonstração da primeira tese, afirma-se aqui que o que podemos verdadeiramente dominar é apenas o nosso discurso, dado que só dele podemos estabelecer “regras de comportamento” plenamente controláveis, que nos dão a garantia da sua correção: mas o que daí sai nem sempre é a verdade. Se, de facto, diz Górgias

(77) «o que é pensado» não é, «o que é» não é pensado. «Se às coisas pensadas se atribui o “serem brancas”, também às coisas brancas se atribuirá o “serem” pensadas, assim, se às “coisas que são” pensadas se atribui o “não ser”, necessariamente se atribuirá às “coisas que são” o “não serem” pensadas». E tudo isto, realça com força Górgias, dá-se *segundo as regras, a necessidade, do nosso discurso*.

Há, pois uma necessidade do discurso, uma necessidade lógica, que não coincide imediata e pacificamente com a outra necessidade que, contudo, entrevemos fora do nosso discurso e que é difícil de “traduzir” nele. De facto, com base no que se disse,

(78) é absolutamente válida a consequência de que «se “as coisas que são” pensadas não são, “o que é” não é pensado». Que as «coisas que são» pensadas não sejam, diz Górgias, «é evidente»: (79) se fossem, qualquer coisa pensada seria, qualquer que fosse o modo em que a pensássemos; e se alguém pensa que um homem voa ou que há carroças que correm no mar, logo um homem se meteria a voar e as carroças correriam no mar.

Tudo isto, afirma Górgias, seria contrário à experiência; à letra, seria dissemelhante das nossas representações sensíveis.

Mas convém realçar que aqui o discurso de Górgias não é simplesmente empirista. Quando se diz que os Sofistas, especialmente Górgias, refutam a abstração do ser eleático em nome da valorização do mundo sensível, da relatividade, da pluralidade e da subjetividade do ser vivo, diz-se algo só em parte verdadeiro e deixa-se de lado a especificidade mais importante do seu contributo. Na verdade, os Sofistas não são unicamente empiristas, mas lógicos⁴, e o seu “incómodo”, para Platão e Aristóteles, não era só de tipo político ou moral, mas era devido principalmente ao facto que com eles e com Górgias, em especial, fora detectada pela primeira vez de forma consequencial e rigorosa a enorme problematidade e complexidade de uma formalização lógica da realidade empírica⁵, exatamente aquela

4 Veja-se CASSIN, 1985, pp. 300-2.

5 Veja-se RIONDATO, 1985, pp. 90-93.

formalização que o último Platão e depois Aristóteles tentarão obter por outras vias. O problema não é contrapor uma evidência empírica a um discurso abstrato, mas mostrar que é difícil fazer alinhar a correção lógica da nossa linguagem, “órgão” poderíamos dizer do nosso pensamento, ao que os nossos sentidos, “órgão” do nosso corpo, nos comunicam de um mundo que está fora de nós, “outro” do nosso corpo e do nosso pensamento e, todavia, não apreensível nem dizível a não ser pelo nosso corpo e com o nosso pensamento. O que aparece, em seguida, no texto que estamos a analisar parece-me confirmar esta leitura.

Portanto,

(80) se as «coisas que são» pensadas «são», então as «coisas que não são» «não são» pensadas: com efeito, a coisas contrárias atribuem-se predicados contrários; este é o princípio lógico sobre o qual construímos a correção, a verdade do nosso discurso. «O que é» é contrário a «o que não é» e, por isso, absolutamente, por necessidade lógica, se a «o que é» se atribui o «ser pensado», a «o que não é» se atribuirá o «não ser» pensado. Mas esta consequência [*formalmente parmenidiana*] é absurda, porque nós realmente pensamos «coisas que não são», como Cila e Caríbdis, ou até o homem que voa.

Os parágrafos 81-82 – que concluem a demonstração complexa do segundo fundamento, que, como se viu, realizou-se somente sobre o desmembramento da tese a ser demonstrada em subteses, mas também sobre a assunção por absurdo da contratese de cada uma das subteses – reafirmam a dificuldade de realizar uma síntese correta e formalmente verdadeira dos diversos níveis em que se move a nossa experiência, toda a nossa experiência, a sensível e a lógica, dado que cada nível possui uma sua evidência e uma sua correção, enquanto que o nível em que todos se unificam e com base no qual todos se unem, é apenas o da nossa linguagem. De facto, como diz Górgias,

(81) o que se vê, diz-se visível porque se vê, e o que se ouve, diz-se audível porque se ouve, mas nós não afastamos o que se vê só porque não se ouve, nem o que se ouve só porque não se vê (com efeito, cada coisa deve ser julgada com base na especificidade da sua capacidade em

ser percebida), assim também as coisas pensadas serão, mesmo que não se vejam ou ouçam, porque são “capturadas” pelo órgão pensante que lhes é congénere. E então, (82) mesmo que não veja carroças que correm no mar, sou obrigado a crer que carroças correm no mar.

E isto é, precisamente, absurdo: e o *átupon*, mais uma vez, não está a negar a específica correção – a verdade, a realidade – dentro de cada um dos planos que estão envolvidos no meu discurso, mas a dificuldade de fazer enquadrar estas correções diversas quando as meço com o metro correto que é de um só nível, precisamente o do *logos*. Portanto, «o que é» não é pensado nem é capturado mediante o meu discurso.

A demonstração do terceiro fundamento (mesmo que fosse compreensível, seria incomunicável a outrem) instaura outra fratura dentro do compacto sistema parmenidiano, aquela entre pensar e dizer. Contrariamente a outras demonstrações, ela não se divide em subteses, mas apresenta de maneira forte um único núcleo teórico. A impossibilidade da comunicação, isto é, da transmissão a outrem de uma experiência sensível ou até de um pensamento desenvolve-se na nítida antítese entre o que está fora e o que está em nós, apesar de haver uma relação entre os dois níveis. Se, de facto, diz Górgias

(83) as «coisas que são» são visíveis e audíveis, em geral sensíveis (e por «coisas que são» sensíveis é preciso entender aqueles entes, aqueles objetos que existem, que “jazem” fora de nós, cada uma com a sua especificidade, as visíveis por meio da vista, as audíveis por meio do ouvido, e assim por diante, então elas não poderão ser indicadas, desveladas, expressadas a outrem. (84) O discurso é aquilo com o qual indicamos e não as coisas que existem fora de nós. Portanto não expressamos as «coisas que são», mas apenas o discurso, que é outra coisa relativamente aos objetos. Se, de facto, vale o princípio da não tradutibilidade do visível no audível, e vice-versa, então deve valer também o facto que «o que é», enquanto objeto exterior, não se pode tornar um discurso, que é a única coisa realmente nossa. (85) E não sendo discurso, não poderá ser manifestado a outros.

Mas a clara antítese entre nível do discurso e nível dos entes exteriores a nós não exclui, como dissemos, que entre os dois níveis haja uma relação estreita.

«De facto, o discurso é a expressão da ação que os fatores exteriores, ou seja, as coisas sensíveis, exercem sobre nós» (85); e, se isto é verdade, então temos que «não é o discurso a dar significado ao dado exterior, mas é o dado exterior a tornar o discurso significativo».

Coloca-se aqui, de forma evidente, o problema do referente e o do significado numa perspetiva certamente complexa.

Em termos gorgianos, o discurso é o que dá significado, mas não pode ser o significado de si mesmo. Isto parece-me claro nas palavras de Górgias. O significado das palavras que usamos está sempre fora das próprias palavras, está precisamente naquele mundo sensível, naquele mundo de coisas, de factos fora de nós, contra o qual nós “nos embatemos”, porque a natureza dos fenómenos, como se reafirmará no *Elogio de Helena*, não é como queremos que seja, mas como é coessencial para cada fenómeno. O *Elogio de Helena*, de facto, mas também a doutrina do *homo mensura* de Protágoras, constituem os correlatos teóricos desta terceira parte do *Peritou me óntos*. Por outras palavras, aquilo a que nos referimos no nosso discurso é sempre outra realidade relativamente à do próprio discurso, sem a qual este seria apenas um vazio suceder-se de palavras, sem a qual este ainda não teria significado; mas por outro lado, não é a realidade exterior a nós, que é um referente necessário para cada discurso nosso, a dar significado ao que dizemos, mas, sim, exatamente o contrário, é o discurso que constrói o significado da realidade que nos é exterior. Este entrelaçamento é dialético, porque exprime a distinção e a ligação entre dois níveis de realidade não homogêneos, mas intimamente unidos, e é problemático, porque aquilo com que se estabelece e se exprime a distinção e a ligação só pode ser um destes dois níveis.

Como dissemos antes, a perspetiva gorgiana não é reivindicar uma posição privilegiada para os *pragmata* em relação ao discurso: não é a evidência sensível dos factos a dar um sentido

ao discurso. A refutação de Parménides ou de um raciocínio que se baseie na simples “assunção” do pressuposto de identidade entre ser e pensar e na lógica que daí deriva, não se realiza em nome de uma adequação mais estreita e atenta do discurso às coisas, mas em nome de uma consciência mais subtil da “especificidade” do próprio discurso⁶; porque o discurso, embora não faça as coisas «serem» no plano da sua existência natural, é, porém, o que as faz ser no plano do seu «serem para nós», isto é, precisamente no plano do significado que elas têm para nós. Este plano não é o dos fenómenos, não lhes pertence «por natureza», mas é o plano da dimensão humana, das várias, múltiplas, mutáveis situações em que o ser humano se encontra concretamente: numa palavra, é o plano do discurso através do qual o homem atribui a si mesmo a consciência da sua ação e do seu padecimento. *Atribuir a si mesmo a consciência é precisamente o problema do significado das coisas*. Dissemos que neste texto de Górgias (mas não só neste: veja-se também o *Elogio de Helena*) se questiona sobre o significado e se escolhe uma perspetiva precisa contra outras. Mourelatos⁷ escreveu que no *Peritou me ontos* Górgias enfrenta o problema do significado linguístico. A sua análise parece-me muito sugestiva, embora eu tivesse falado – tendo presente também o *Elogio de Helena* – do problema do significado em sentido mais geral, isto é, não só de «como» um discurso significa as coisas, mas também sobre o «que» um discurso implica, para quem o constroi e para quem o escuta. Mourelatos identifica três conceções do significado linguístico: 1) uma conceção referencial do significado: segundo esta, o significado da palavra é o referente da palavra. Da análise do texto deduz-se que não pode ser esta a perspetiva de Górgias: se o significado é o referente, consequentemente, o significado da palavra “bolo” seria comestível, mas nós não comemos o “significado” da palavra bolo. 2) Uma conceção mental ou ideal do significado: segundo esta, o significado da palavra tem sempre uma espécie de íntima associação com as perceções. Também esta não pode ser a perspetiva

6 Cf. CASSIN, 1985, pp. 306-8.

7 MOURELATOS, 1985, pp. 608-30.

gorgiana; consequentemente, se afirmaria que o significado de cada palavra consiste na impressão ou imagem mental que lhe está sempre associada. 3) Uma conceção comportamental do significado, segundo a qual a pergunta correta a ser feita sobre uma palavra é «qual é a sua função?», «que efeitos tem?». Esta seria a posição gorgiana, segundo a qual a potência e a função crucial do *logos* na argumentação não é a de representar a realidade, mas induzir a uma mudança de opinião. A sugestão de Mourelatos pode ser aceite, somente se, como disse, a entendermos num sentido mais amplo: o que o discurso significa não é a coisa em si, fora de nós, que, como vimos, é incognoscível e indizível, nem uma imagem mental precisa nossa, que pode ter mas pode não ter uma sua associação com as nossas percepções sensíveis (o homem que voa: imagem mental não perceptível sensivelmente). O que o discurso significa é, pelo contrário, a nossa atitude perante as coisas, porque as coisas são para nós um problema que procuramos enfrentar um por vez, construindo um plano de significados que são a nossa *não absoluta verdade* com a qual procuramos dar um sentido ao nosso ser.

Demonstra-se imediatamente no texto que Górgias tem plena consciência desta dialeticidade problemática, onde os dois aspetos que mencionámos (o da inevitável distinção/ligação entre o nível do discurso e o nível da realidade extradiscursiva, e o da inevitável posição “privilegiada” do discurso) se mostram evidentes.

(86) Não é possível dizer, continua Górgias, que o discurso «seja» “do mesmo modo” que «são» as coisas visíveis e audíveis, isto é, as coisas sensíveis, de tal modo que, sendo ele também um objeto, possa dar significado às «coisas que são» como objetos. Aqui é claramente negada, como se vê, a identidade entre os dois níveis; não é “sobrepondo” um nível ao outro que resolvemos o problema da significação: a sua complexidade reside precisamente no facto de eles serem diversos e estarem ligados simultaneamente. O *logos* não é um *pragma*; mas, admitindo que seja um “objeto”, ele não é um objeto como os outros, porque uma coisa é o *órganon* com que se capta o visível, outra aquela com que se apreende o discurso. Portanto, o discurso não pode exprimir a máxima parte dos objetos, exatamente da mesma maneira em que estes não podem esclarecer um a natureza do outro.

Estas (87) são as questões problemáticas colocadas por Górgias, conclui Sexto Empírico, face às quais desaparece o critério da verdade Naturalmente não é assim: desaparece *um* critério de verdade, mas entrevê-se outro, como se verá claramente pelo *Elogio de Helena* e pela *Defesa de Palamedes*.

O *Elogio de Helena* não se coloca numa perspectiva diferente da do *Peritou me óntos*, embora represente o seu completamente. É a demonstração do que chamámos a posição privilegiada do *logos*, e não só relativamente à “realidade” dos fenómenos, como também face à “realidade” do nosso próprio ser, dos nossos prazeres e dores, de todos os nossos sentimentos. Não vou examinar aqui a obra, mas limito-me apenas a denunciar os aspetos que me parecem confirmar como a verdade para Górgias está ligada a uma perspectiva absolutamente não metafísica, a uma perspectiva ligada à vida individual concreta. A palavra, o discurso constituem para Górgias o horizonte imprescindível, o único horizonte dentro do qual é possível não só construir modelos de vida “social” (sejam eles civis, que permitem a vida da *polis*, ou os das relações interpessoais, da escola, da amizade, do amor), como também a própria estruturação de cada experiência humana. Este horizonte semântico é indicado pelo termo grego *logos*, que, além de ter outras conotações, significa “palavra”, “discurso”: vou traduzi-lo sempre por “discurso”, porque, em Górgias (distante da tradicional cultura “sapiencial”), ele indica não tanto a palavra do oráculo, do “dito” do deus comunicado aos homens, quanto a palavra “estruturada”, o conjunto de palavras, aquela singular construção de palavras que não só dá significado à demonstração lógica, mas constitui também a tomada de consciência da própria afetividade e, por conseguinte, a possibilidade de influir sobre a emotividade própria e sobre a alheia.

Para Górgias, a verdade pertence à palavra e ao discurso; ou melhor, a *ajlhvqeia* é o ornamento do discurso (§ 1), o decoro, ou seja, o que “resulta” daquela disposição de palavras ordenada devido à “cura” que dela temos. Verdade, beleza, virtude, sabedoria, portanto, são qualidades não “em si”, que pertencem por natureza a algo, mas qualidades que podem existir ou não exis-

tir. Os seus contrários constituem a ajkosmiva, a “desordem”, a desonra, a vergonha, em suma, a “humilhação”, o não conseguir estar à altura da sua mais elevada função. A verdade é pois construída juntamente com o discurso; não reside fora dele, mas é o seu ornamento, o que dele resulta. Por conseguinte, também o falso não é “em si e por si”, mas constitui o fracasso do discurso, a sua ajkosmiva, a sua desonra. O horizonte da verdade não é portanto alheio ou indiferente à perspectiva gorgiana. Naturalmente trata-se de ver de *que* verdade Górgias se faz porta-voz. Aqui, no *Elogio de Helena*, a verdade consiste, por um lado, no ornamento, no decoro do discurso, como vimos, mas por outro lado, e isto é o mais importante, ela consiste na “qualidade” daquele discurso que consegue reconstruir na sua estrutura lógica e expressiva uma relação real, natural.

No § 1 vimos que a ajlhvqeia é, em geral, o ornamento de um discurso; no § 2 vemos que a perspectiva logo diminui. Por outras palavras, não se fala já de um discurso em geral, isto é, de qualquer discurso, mas exatamente de um discurso sobre o individual, ou seja, sobre o discurso que Górgias se apresta a fazer acerca do caso de Helena, aquela mulher individual objeto daquelas específicas acusações. A verdade é então um dever, dizer corretamente o que se deve dizer e refutar o contrário. Neste caso, refutar sobretudo os detratores de Helena, ou seja, praticamente quase todos os poetas, e a má-fama que lhe derivou. Libertar da acusação e refutar os seus detratores é então a tarefa que Górgias se propõe com o seu discurso, com este discurso *verdadeiro*.

O lovo” de Górgias, aqui, pretende servir-se de um método lógico específico, de uma estrutura argumentativa específica (que ele chama *logismos*) que desvela o seu significado, isto é, a sua verdade, e assim alcança o objetivo de fazer “cessar a ignorância”⁸: é pois o discurso que, mostrando a verdade, faz cessar a ignorância, a opinião difusa e repetida, a “fama” de um caso, a ignorância em relação a um caso que se pensa conhecer só porque se repete o “diz que disse”; e a verdade é precisamente o

8 *Hel. en.* § 2

que deriva da correta construção deste discurso, o que é preciso mostrar, demonstrar com o próprio *logismos*, ajudando assim o próprio *logos*”, a própria tese⁹.

Mas como se constrói o discurso *verdadeiro* que elimina a ignorância? Parece-me que a resposta de Górgias é claríssima. Reconstruindo a “história” daquilo de que se pretende falar, neste caso, a história de Helena. A *verdade* é dada pela “interpretação” da gênese de um facto, que é o que é, mas que deve ser interpretado, porque por si não “significa” nada. Todo o *Elogio de Helena* é precisamente a reconstrução de uma história, de um facto: como tal é uma interpretação que se opõe à narrada pelos poetas¹⁰. Portanto, dizer a *verdade* sobre a história de Helena significa procurar as causas reais pelas quais ela “fez o que fez”, ou seja, reconstruir e interpretar a sua história. E fora das verdades concretas (com base nas quais agimos e pensamos, isto é, damos a nós mesmos as razões do nosso agir e procuramos persuadir os outros das nossas razões) não há outra verdade para Górgias.

Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina

9 *Hel. en.* § 2: Se *logos* é o discurso, a tese, *logismos*” é a técnica específica de construção do discurso, de tal modo que o torna uma argumentação logicamente indestrutível. Acerca do *logos* e do *logismos*” no *Elogio de Helena*, veja-se o ensaio de VELARDI, 1966.

10 Para isto, veja-se o ensaio de PALUMBO, 1985.

Referências

ALBERTELLI, P. **Gli Eleati. Testimonianze e frammenti**. Bari, 1939.

BOUDOURIS, K. **The philosophy of logos**. Athens, 1996.

BONAZZI, I **Sofisti**. Roma: 2010

CASERTANO, G. **Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti**. Napoli: 1970

_____. **I dadi di Zeus sono sempre truccati**. Considerazioni sulla parola, l'occhio e le passioni nell'Elena di Gorgia: Discorsi II 1982 p.7-27

_____. Los dados de Zeus están siempre cargados. In: **Iter** vol. XVI Ensayos: Experiencia de la palabra y del silencio, p. 101-116, 2008.

_____. L'ambigua realtà del discorso nel peritou me ontos di Gorgia (con un accenno all'Elena). In: **Philosophica** n.5, p. 3-18, 1995.

_____. **Sofista**. (tradução portuguesa, São Paulo 2010) Napoli: 2004.

_____. **Paradigmi della verità in Platone, Roma** (tradução portuguesa Paradigmas da verdade em Platão). São Paulo: 2010).

_____. Verdade e erro no poema de Parménides. In: **Santoro-Cairus-Ribeiro**, 2009, p. 57-67.

CASSIN, B. **Gorgias critique de Parménide**. In: **Gorgia e la sofistica**, 1985,p.199-310.

CASSIN, B. **L'effet sophistique**. Paris.

DIELS, H. ; KRANZ, W. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Dublin/Zürich : 1966.

DONADI, F. **Gorgia, Encomio di Elena**. Testo cr., intr. tr. e note, Roma.

Gorgia e la sofistica. Atti del Convegno internazionale (Lentini-Catania 12-15 dic. 1983). A cura di L. Montoneri e F. Romano. In: **«Siculorum Gymnasium» XXXVIII (1985)**, Catania.

MOURELATOS, A.P.D. Gorgias on the function of language. in: **Gorgia e la sofistica**,? 1985, p. 607-638.

PALUMBO, L. Evento e interpretazione nell'“Encomio di Elena” e nella “Difesa di Palamede”, in: **Gorgia e la sofistica?** 1985, p. 511-536.

RIONDATO, E. La «*pragmateia*» di Gorgia secondo Aristotele (El. soph. 183b36-38) In: **Gorgia e la sofistica?** 1985, pp. 81-95.

SANTORO, F. CAIRUS, H.. RIBEIRO, T. (org.). **Acerca do Poema de Parmênides**, Rio de Janeiro:

Untersteiner 1967= M. Untersteiner, *I sofisti*, voll. 2, Milano.

VELARDI, R. Logos and logismos: rhetoric, dialectic, geometry, In: **Boudouris**, 1996, p. 216-222.

A FILOSOFIA DA NATUREZA EM SCHOPENHAUER

Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola

Schopenhauer distingue o mundo tal como nos é dado, o mundo como representação, do mundo tal como é em si mesmo, o mundo como vontade. Esses dois aspectos permitem de um lado ter uma imagem do mundo e de outro apontar para sua essência, para o que ele é na realidade. No primeiro livro de sua obra capital o filósofo afirma a idealidade do mundo para o conhecimento de um sujeito, o eu. “O mundo é minha representação. Esta é uma verdade, que vale para cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata. E de fato o faz. Então aparece nele a disposição filosófica. Torna-se-lhe claro e certo que não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca a terra, que o mundo que o cerca existe apenas como representação, inteiramente só em relação a um outro que representa, que é ele próprio.”¹ Mas fica evidenciada, para o próprio Schopenhauer, a insatisfação que essa visão unilateral produz para o próprio sujeito que se vê entre imagens sem consistência, num habitat tecido pelo mesmo material dos sonhos. Daí a busca pelo outro lado do mundo, oculto à visão comum, na profundidade da interioridade, e que constitui o que há de mais real. Chegar até ele é uma tarefa mais difícil do que a do conhecimento das aparências, exigindo o abandono da exterioridade. Surge assim o mundo como Vontade. Vemos aí o reflexo da distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si, posta por Kant como núcleo do projeto crítico. Aliás, Schopenhauer é confessadamente discípulo de Kant, e se põe

1 Schopenhauer, A –. Die Welt als Wille und Vorstellung (WWV) II 4 e 5 - ed. Eletrônica Leipzig 1859 3ª edição Deussen, ampliada por Hübscher. O mundo como vontade e como representação. Trad. Bras. Jairbarboza Ed UNESP São Paulo, 2005. .

como este no papel de combatente de todo dogmatismo, marca da metafísica pré-kantiana, no seu esforço contínuo de renascer na filosofia alemã contemporânea a Schopenhauer.²

Diante desses dois aspectos da visão de mundo schopenhaueriana como poderíamos situar o conceito de natureza? Ora, sabemos que na epistemologia kantiana a natureza significa o conjunto de objetos da experiência, sendo esta um construto que exige o trabalho do entendimento através de suas categorias que se originam nas formas de juízo e permitem conferir objetividade ao que se apresenta para o sujeito, a saber, determinar o fenômeno. Esse percurso em direção da objetividade da natureza passa em Kant pela transcendentalidade das formas do espaço e do tempo, expostas na Estética transcendental, e das formas do pensamento conceitual, as categorias, aplicáveis às sensações pelo entendimento, desde que sintetizadas ou ligadas pela capacidade da imaginação e pelo entendimento. A natureza, tornada objeto da experiência possível, presta-se desse modo a um conhecimento universal e necessário que é o que se pode designar como conhecimento científico.³

Schopenhauer não aceita, ou mesmo, contesta abertamente a constituição da experiência kantiana como uma abstração, por ter na base de sua constituição ou como condição de possibilidade elementos puramente abstratos, os conceitos, que transformam a natureza, fazendo com que se perca o dado imediato perceptivo. Propõe um outro caminho, o de uma intuição que se forja a partir da aplicação do entendimento, mas onde este deixa de ser a faculdade dos conceitos, tornando-se a fonte das intuições intelectuais; estas definem o acontecimento, por meio da lei do devir, a causalidade, aqui, não mais como categoria, de origem lógica, mas como situação no tempo e posição no espaço, traçando o transcorrer das mudanças no mundo perceptivo. Com isso se torna possível descrever o mundo que se nos apresenta, explican-

2 Schopenhauer, A - WWV. Anhang Kritik der kantischen philosophie, idem, I 494, e I 1495 - Crítica da filosofia kantiana-trad bras. Maria Lucia Cacciola ed. Abril pensadores São Paulo p.86

3 Kant, I- Prolegômenos a toda metafísica futura e Crítica da Razão Pura - Analítica transcendental.

do-se a gênese das representações, não mais como determinações de objeto, mas como percepções subjetivas, embora ordenadas e passíveis de serem conceitualizadas, aqui, não mais pelo entendimento, fonte das intuições, mas pela razão, esta sim faculdade do raciocínio lógico, dos conceitos e da capacidade abstrante. Ele pretende, em contraposição a Kant, preservar desse modo o mundo intuitivo e suas nuances e a diferença entre o conhecimento intuitivo e o abstrato. “Aquilo que no conhecimento intuitivo é muito heterogêneo, assim que entra no reflexivo não se distingue mais e as distinções que percebemos no modo reflexivo de conhecimento ao originar-se dele próprio deixam de significar as diferenças correspondentes no intuitivo. No caso de Kant “ter-se-ia provado, que o conhecimento intuitivo ao ser assimilado na reflexão sofre tanta modificação quanto os alimentos no organismo animal, cujas formas e misturas são por ele determinadas”.⁴ A reflexão não espelha o intuitivo, mas projeta apenas a sombra de tais objetos, reproduzindo apenas o seu contorno externo; partindo desse conhecimento se torna “impossível construir total e seguramente a natureza das coisas”.⁵

Schopenhauer visa desse modo restituir a especificidade ao conhecimento intuitivo que, em Kant, teria sido desfigurado pela intromissão do pensamento abstrato. Para o primeiro dois estratos coexistem no conhecimento, a percepção intuitiva, e a percepção abstrata, obedecendo a duas leis respectivamente; a do entendimento e da razão, que regem respectivamente as intuições e os conceitos. Em que tal distinção contribui para definirmos aqui o conceito de natureza? Pode-se afirmar que a natureza tomada como mera representação do entendimento, não tem a marca de objetividade, apresentando-se meramente como intuição. Ora, se isso não basta para constituir o objeto da ciência, como é possível pensá-la na filosofia de Schopenhauer? O conceito, apesar de ter sua base na intuição, é uma representação racional que permite

4 Schopenhauer, A- WWV - Anhang: Kritik der kantischen Philosophie, Deussen Verlag I 538 - Crítica da filosofia kantiana- Coleção Pensadores –Ed. Abril São Paulo 1980 p 116

5 Idem, ibidem

que o conhecimento se fixe, e portanto se comunique, mas ainda não lhe dá o caráter de objetividade; o conceito dá, através da comunicação, ou melhor, da linguagem, possibilidade de ultrapassar o dado no tempo e no espaço, permitindo a conexão dos fenômenos na natureza, que se constrói por meio de regras que estabelecem relações entre representações. Trata-se porém de um conhecimento objetivo? Se objeto (*Gegenstand*) e representação são uma e a mesma coisa, neste sentido, poderíamos dizer que qualquer representação é um objeto, porém sem qualquer garantia da objetividade no sentido kantiano, isto é, sem o que Kant chama de determinação de objeto, propiciada pelas categorias, ou conceitos puros. Qual seria pois o critério que permitiria falar de um objeto para o conhecimento? Nada mais do que a representação, o fato de ser um objeto para o sujeito. No entanto, isso não dá o critério de “realidade”, de ser algo além do conhecimento subjetivo, pois é a faculdade de entendimento do sujeito que elabora esse conhecimento intuitivo ao aplicar a causalidade à sensação, transferindo a sua causa ao espaço, e transformando-a num objeto externo. Por isso, o mundo é *minha* representação, e não de um sujeito transcendental.

Por outro lado, a representação abstrata, ou seja, o conceito é generalizante: permite a comunicação. Sua base empírica, a saber, intuitiva, tem de estar sempre à mão, o que não quer, no entanto, dizer impossibilidade de organização da natureza, ou da representação dela como sistema. A ciência descreve a efetividade (*Wirklichkeit*) mas também não fornece a realidade, descreve a produção de efeitos entre o corpo e as representações e dessas entre si.

No texto *Esboço de uma teoria do real e do ideal*, Schopenhauer salienta o caráter ideal desse tipo de conhecimento, transferindo para outro tipo de conhecimento possível, seu caráter real. A saber, o que confere realidade a esse conhecimento é a vontade que se manifesta no fenômeno. Nas palavras do filósofo: “Cheguei à compreensão que o absolutamente real, ou a coisa em si mesma, jamais pode nos ser dada de fora, no caminho da mera representação porque pertence à essência desta fornecer apenas o

ideal, e que, em contrapartida porque somos incontestavelmente reais, o conhecimento do real deve ser haurido do interior de nossa própria essência. Ele surge de fato aqui de modo imediato, na consciência, como Vontade.”⁶ Como chegar a essa essência que investe o conhecimento de realidade, permitindo conferir realidade ao mundo? O caminho não é mais o da representação, não mais o de ser objeto para um sujeito, mas o de descobrir no corpo e nas suas ações, o que o move, o impulso ou ímpeto, que o tornam vivo, capaz de manifestar-se. Quanto ao organismo, o próprio querer viver. O indivíduo é assim composto de um sujeito de conhecimento e do corpo, estando incluída neste sua capacidade de ação. Sem o corpo e a vontade que nele se manifesta não haveria pensamento e conhecimento, pois para filosofar é preciso ser também corpo, já que o pesquisador não é apenas uma cabeça de anjo alada, nada mais sendo que um mero sujeito do conhecimento”⁷. Sendo um corpo, lhe é possível essa outra via, que lhe permite atingir o real, que se manifesta no mundo. Esse conhecimento, distinto da representação e a que jamais chegaremos por meio dela, é o conhecimento metafísico imanente. Podemos dizer que a imanência é justamente o que caracteriza a metafísica em Schopenhauer, cuja fonte está na experiência, ou melhor, no ponto de intersecção da experiência interna com a externa. Esse lugar privilegiado é o corpo. Mas o corpo pode ser visto também como representação, como um objeto entre outros, fazendo parte da natureza exterior ao sujeito. E é dessa consideração que parte o filósofo para atribuir realidade ao mundo e não só ao indivíduo humano capaz de chegar à sua essência ou à vontade, por meio da ação corporal. Se além de sermos representações ou objetos externos a nós mesmos, como corpo, temos uma essência, por que não atribuí-la aos demais seres da natureza? Essa analogia que permite conferir realidade aos outros seres baseia-se na necessidade de banir o que Schopenhauer chama de egoísmo teórico ou solipsismo, equiparável em seus efeitos ao egoísmo prático,

6 Schopenhauer, A Skizze einer Geschichte der Lehre von Realen und Idealen-
idem IV 27

7 Schopenhauer, A- WWV§ 18 I 118;trad bras. p.156

que exclui o outro de suas considerações, tomando-o como mero fantasma.⁸ Aqui vemos a metafísica de Schopenhauer imbricar-se à moral, na busca de um sentido para o mundo que barre o ceticismo. A moral, que ao lado de afirmar o egoísmo prático como algo próprio ao indivíduo considera a compaixão como virtude máxima, e onde se pode conjecturar sobre a motivação teórica de conferir a todos os seres a mesma essência, contra o desafio cético de professar o mais estrito idealismo que Jacobi lança aos idealistas transcendentais, herdeiros de Kant, quando descreve o círculo vicioso em que teria caído a filosofia de Kant ao fazer da coisa em si a causa do fenômeno⁹. Mais tarde, Schulze, no Enesi demonstra a incoerência kantiana em admitir algo além do fenômeno que o causaria, ao aplicar indevidamente, contra a dedução transcendental da crítica da razão pura, a categoria da causalidade fora da experiência¹⁰. Além disso, como cético, põe em questão o próprio conceito de causalidade, apontando para sua ausência de fundamento. Schopenhauer busca a saída para esse impasse, buscando na Vontade o elemento interior à experiência, que, sem ser causa do fenômeno, nele se manifesta, dando-lhe realidade. Com isso recusa de vez a proposta de Jacobi de admitir o mais rigoroso idealismo. É a vontade, assim denominada por analogia ao seu fenômeno mais próximo, a vontade humana, que salva o mundo e a natureza de não serem mais que meras aparências. E que afinal salva o homem do solipsismo ou do egoísmo teórico. O conhecimento privilegiado da vontade por meio do corpo, ou seja, como ação do corpo que é o mesmo que ação da vontade é também um conhecimento interno do querer subjetivo, não propiciando objetividade; só por meio da objetivação da vontade como essência de todos os seres, nas Ideias é que teremos conhecimento objetivo, quer da natureza, quer da arte. Portanto a metafísica como conhecimento imediato da vontade nos seus atos que se dão no tempo, é um conhecimento imanente e ao mesmo tempo

8 WWV § 19 I 124 –trad. bras.p.161

9 Jacobi, F. HDavid Hume et lacroynance: Idealisme et Realisme Pag246, 247, 248 Eição original seite 302 a 310

10 Schulze , G. E- Excertos de Aenesidemus in Recepção da crítica da Razão Pura - org . Gil , Fernando Ed CalousteGulbekian, Lisboa 1992 p 261,262

subjetivo. É a experiência corporal do querer, que não pode por si mesma transpor os limites da subjetividade. O que permite acesso ao mundo, é a analogia que confere aos demais seres esta mesma essência do indivíduo, já que todos os seres que existem são também representações do sujeito.

A natureza, desde o inorgânico até o organismo humano é manifestação dessa vontade cega. Mas, suas manifestações divergem em cada extrato da natureza, a partir de graus, chamados por ele de objetivações da vontade no fenômeno. Essas objetivações que correspondem aos diversos extratos da natureza desde o mineral até o homem configuram-se em Ideias, representações ainda, mas de um tipo especial, a saber, não submetidas ao princípio de razão nas suas quatro modalidades: a causalidade, princípio de razão do devir, o princípio de razão do conhecer, submetido às leis da lógica que produzem os raciocínios, o princípio de razão do ser do espaço e do tempo, e por fim, o princípio de razão do agir que rege a ação humana quanto aos seus motivos¹¹. As Ideias, sendo representações, configuram-se no par sujeito e objeto, isto é, são objetivações para um sujeito, mas precedem a multiplicidades dos indivíduos, tomadas como universais antes das coisas individuais, podendo assim designar as espécies da natureza. O reino inorgânico, minérios, metais, cristais e o orgânico, as plantas, os animais e o homem são, antes de se individualizarem em espécimes, Ideias, *universalia ante rem*, diferentemente dos conceitos, *universalia post rem*. Afinal, são as Ideias as formas imutáveis que persistem e que se apossam da matéria (*Materie*), numa luta contínua, a revelar a luta interna da Vontade consigo

11 Schopenhauer, A-Über die vierfache Wurzel des Prinzips des zureichenden Grund idem kap. 4, 5, 6, e 7 - trad. Francesa: La quadruple racine du principe de raisonsufisante ed.Vrin Paris 1991

mesma.¹² O que conferiria objetividade às proposições sobre a natureza seriam as Ideias com seu conteúdo genérico, possibilitando organizar os seres individuais aprioristicamente em gêneros e permitindo a abordagem teórica da natureza. As Ideias como formas permitem que o desenho do mundo se torne objetivo, continuam a ser algo para um sujeito, mas no caso um sujeito puro do conhecimento que, para tal efeito abstrai sua individualidade e, por conseguinte, a do objeto. É nesse sentido que o sujeito do conhecer conhece o querer nas suas manifestações exteriores e não apenas nas subjetivas e interiores. Pode-se considerar as Ideias como a passagem entre o objetivo, enquanto manifestação da vontade e os indivíduos, presos à sua subjetividade.

Os dois caminhos de conhecimento, o que parte das representações como Ideias e o que chega pelo interior de cada um à vontade não se excluem, mas se complementam. No livro *Sobre a Vontade na natureza*, Schopenhauer apresenta as confirmações que os “cientistas”, mesmo desconhecendo a sua filosofia, deram dela, ao estabelecerem como ponto final de suas investigações empíricas aquilo que Schopenhauer toma como metafísico, a Vontade imanente. “A física, a saber, a ciência da natureza em geral, ao percorrer seus próprios caminhos em todas suas ramificações tem de por fim chegar a um ponto, no qual terminam suas explicações: este é, porém a Metafísica, a qual ela só percebe como a sua fronteira, que não pode ultrapassar, onde ela fica parada, deixando daí por diante seu objeto para a metafísica.”¹³

12 Schopenhauer, A WWV II416, II417: “Die ursprüngliche und wesentliche Einheitsidee wird, durch die sinnlich und cerebral bedingte Anschauung des erkennenden Individuums, in die Vielheit der einzelnen Dinge zersplittert. Dann aber wird, durch die Reflexion der Vernunft, jene Einheit wieder hergestellt, jedoch nur in abstracto, als Begriff, universale, welcher zwar an Umfang der Idee gleichkommt, jedoch eine ganz andere Form angenommen, dadurch aber die Anschaulichkeit, und mit ihr die durchgängige Bestimmtheit, eingebüßt hat. In diesem Sinne | (jedoch in keinem andern) könnte man, in der Sprache der Scholastiker, die Idee *universalis aante rem*, die Begriffe als *universalis post rem* bezeichnen: zwischen Beiden stehen die einzelnen Dinge...”

13 Schopenhauer- Über den Willen in der Natur- Dritte Verlag- Leipzig 1859-Einleitung III 296 trad italiana Icilio Vecchiotti Editori Laterza 1981 Roma / Bari, pag 30

Schopenhauer descreve os trabalhos do investigador empírico da natureza e do metafísico como o de dois mineiros que trabalhando em duas galerias, que partem de dois pontos afastados são levados apenas pela bússola e o nível, para o mesmo ponto, experimentando a alegria de ouvir, cada um de seu lado, as marteladas do outro.¹⁴

No capítulo Anatomia Comparada, Schopenhauer se refere à natureza como objeto de estudo da ciência e, ao mesmo tempo, exibe a complementação das conclusões a que ela chega por meio de sua metafísica da vontade. Assim, o desenvolvimento dos seres dever-se-ia a uma vontade intrínseca a eles. Nesse sentido, menciona os cientistas que trariam confirmação da sua doutrina, como, por exemplo, os anatomistas, Pander e D'Achton, que referem as propriedades da constituição óssea do animal ao seu caráter e este às suas inclinações e apetites. Essas inclinações e apetites, segundo essa teoria, se manifestam ao vivo em toda sua organização. Esta por sua vez é uma medidora da razão interna da vida geral da natureza. Ora é neste ponto que a ciência da natureza deve deter-se, para ser complementada naquilo que não pode explicar mais, pela metafísica do querer-viver, que seria a procurada razão interna da vida da natureza. A natureza escapa das investigações da ciência quando se reporta aos apetites e inclinações, a saber à vontade do animal. Schopenhauer cita o último resultado dessa investigação, o de que: “o animal é como é, porque assim o quer”. É claro que aqui não se trata de um querer consciente, de uma deliberação, mas de um impulso inconsciente, que Schopenhauer denomina vontade ou querer viver.¹⁵

Se até aí Schopenhauer se limita às confirmações de sua metafísica da vontade no que diz respeito ao orgânico, no ensaio do mesmo livro, intitulado Astronomia física, vai além, mostrando as confirmações das ciências empíricas relativas à natureza inorgânica. Menciona aqui Johann Herschell, que em seu Tratado de Astronomia de 1833, toma a força gravitacional como resulta-

14 Idem, *ibidem*

15 Schopenhauer, A -Über den Willen in der Naturidem III326- Tradução italiana idem pag.70

do de um impulso ou de uma vontade. Schopenhauer detecta no resenhador de Herschell da Edinburgh Review uma preocupação religiosa, desde que esse crítico teria percebido não se tratar aí de uma vontade divina que teria produzido a matéria, vindo daí a estranheza em relação à essa afirmação de Herschell. Apesar de Schopenhauer criticar por outras razões o físico inglês, que a partir de seu empirismo e desconhecimento da filosofia kantiana pensa a causalidade como se originando na experiência e não como sendo condição dela, ele afirma que quanto à vontade, Herschell teria chegado a uma conclusão correta apesar das falsas premissas. Herschell representa mais um caso dos investigadores empíricos da natureza, que chegando às fronteiras de sua teoria, apontaram para a vontade além dela.

Chega-se aqui a um ponto fundamental da visão que Schopenhauer tem dessa metafísica da vontade tal como ela se manifesta na natureza e a um esclarecimento sobre o fato de atribuir uma vontade como essência não apenas do orgânico, mas também do inorgânico.

Diz ele:

“desde os princípios desse século (o XIX) se quis atribuir com frequência *vida* ao inorgânico; atribuição muito falsa. Vivo e orgânico são conceitos convertíveis; com a morte cessa o orgânico de ser tal. Não há na natureza linha melhor traçada do que entre o orgânico e o inorgânico, quer dizer entre aquilo em que a forma é o essencial e permanente e a matéria o acidental e mutável e aquilo outro em que sucede o inverso. Os limites aqui não oscilam como o que talvez ocorra entre animais e plantas, sólidos e líquidos, gases e vapores, assim o querer suprimi-los nada mais é que levar de propósito a confusão para nossos conceitos... Em contrapartida, afirmei que deve ser atribuída uma vontade ao sem vida, ao inorgânico. Pois para mim a Vontade não é um acidente do conhecimento e com isso da vida, como se pensava até então; mas a própria vida é fenômeno da vontade. O conhecimento pelo contrário é de fato um acidente da vida e esta da matéria. Mas a própria matéria é apenas a perceptibilidade dos fenômenos da vontade. Por isso tem de se reconhecer um

querer em cada esforço que produza a partir da natureza um ser material e que constitua propriamente essa natureza, ou que se manifeste nela como aparência. Não há assim nenhuma matéria sem manifestação da vontade. A mais baixa e portanto mais geral manifestação da vontade é a gravidade; por isso é chamada uma força essencial da matéria¹⁶.

Este parágrafo de Schopenhauer vem barrar qualquer acusação de vitalismo como base da sua metafísica. Não é apenas a vida que se manifesta na natureza, mas a vontade, como um esforço inconsciente e formador de toda natureza. A vontade não é por sua vez um fundamento da natureza, uma substância a modo das metafísicas clássicas, mas apresenta-se como atividade que se esforça por manifestar-se; está presente nela, não podendo a rigor dela separar-se. Talvez tenha sido pelo seu caráter de atividade que Schopenhauer tenha elegido a vontade de viver dos organismos como ponto de partida da sua metafísica, ou como diz ele, como o fenômeno mais adequado a essa essência e que por isso lhe empresta o nome.

A metafísica é imprescindível na explicação do mundo desde que a ciência não pode dar conta do impulso que move todas as coisas, engendrando seu próprio conhecimento. Como imanente é o que se revela como complementar ao conhecimento científico da natureza, que apresenta limites além dos quais não pode se aventurar. Mas se dissermos que a metafísica ao ultrapassar tais limites, chega a um outro território que está além da experiência, veremos que essa afirmação se choca com a afirmação schopenhaueriana de que a experiência é a única fonte da metafísica. A metafísica se coloca num outro ponto de observação dessa mesma experiência, diverso do da ciência, para explicá-la sem recorrer ao suprassensível. Se se trata de um outro ponto de vista, ou de um outro nível, este só pode se referir a um outro tipo de conhecimento a que se chega de modo diverso, não do exterior ao mundo, mas partindo do seu âmago, das forças que o movem e

16 Schopenhauer, A - Über den Willen in der Natur, idem III366 –Traditaliana p.131, 132

do impulso que as põem em ação. Não de um olho que de fora do mundo o observa, mas um olho que se forma no mundo para que ele se veja a si mesmo. As Ideias na natureza e as Ideias na arte desempenham o duplo papel de expor o mundo real e torná-lo visível para o homem. O verdadeiro olho claro do mundo é assim o gênio, que vê antes das coisas singulares, as Ideias, e por isso não apenas a ciência, mas também a arte desempenha um papel fundamental na filosofia de Schopenhauer, que a considerava, como a de Platão, ciência e arte.

LEIBNIZ: LA CIENCIA GENERAL COMO ONTOLOGÍA DE LAS CIENCIAS.¹

Oscar M. Esquisabel
omesquil@speedy.com.ar

Leibniz, lógica, metafísica, ontología, ciencia.

1. Introducción

Aunque en algunos casos ha sido combatida y existe hoy en día cierta reluctancia a aceptarla sin discusión, es usual la tesis de que la lógica tiene una enorme importancia en el desarrollo de la metafísica leibniziana. Sin poner en discusión esta idea, que fue defendida paradigmáticamente por Russell y Couturat, nuestra intención presente consistirá en poner bajo otra luz las relaciones entre lógica y metafísica. En efecto, intentaremos mostrar que la lógica tal como es concebida por el autor de la *Monadología* constituye un relevo de la metafísica, no de toda la metafísica, por supuesto, sino de una parte importante de dicha ciencia, a saber, de la ciencia que en la época de Leibniz recibió el nombre ontología. Como veremos más adelante, no se trata solamente de que la concepción leibniziana de la lógica tenga una tendencia ontologizante, por decirlo de alguna manera, sino que es él mismo Leibniz quien sugiere la posibilidad de que la lógica asuma la función que otros autores le concedían a la ontología como ciencia del ente en cuanto ente. Como lo expondremos en su lugar, tercia así Leibniz en la discusión acerca de qué disciplina merece recibir el nombre de metafísica en sentido propio.

Ahora bien, el que la lógica devenga ontología significa lisa y llanamente que, de una u otra forma, dicha disciplina se convierta en una ciencia de categorías y principios ontológicos. Expresado de una manera más actual, si se quiere, la lógica debe ocuparse de propiedades generales de los objetos y no solamen-

¹ El presente trabajo constituye una ampliación y desarrollo de la ponencia “Logik als Metaphysik bei Leibniz”, presentada en el VIII Leibniz-Kongress, celebrado en Hannover del 24 al 29 de julio de 2006.

te de las relaciones formales que rigen entre los conceptos y las proposiciones. Por esa razón, para mostrar las conexiones entre la lógica y la metafísica, es preciso abordar primeramente la manera en que Leibniz entiende la naturaleza y función de la lógica.

En semejante examen, es ineludible la consideración del proyecto leibniziano de la combinatoria general. En efecto, las reflexiones lógicas leibnizianas estuvieron unidas, desde el inicio mismo de su pensamiento, con el programa iniciado por *la Dissertatio de arte combinatoria* de 1666, el cual, a pesar de sus variaciones, mantuvo una firme continuidad a lo largo de toda la vida intelectual de Leibniz. Considerado de una manera general, el programa del arte o ciencia combinatoria se presenta como un paradigma de lógica inventiva. En ese sentido, viene a completar la lógica, que en sí misma estaba limitada a ser una mera disciplina de la corrección formal. No obstante, al mismo tiempo, el programa de la combinatoria incorpora a la lógica los aspectos ontológicos o metafísicos de que aquella, como mero arte del razonamiento correcto, carecía. Por otro lado, es en el marco mismo del programa de la combinatoria que Leibniz concibe la posibilidad de un cálculo generalizado de los conceptos, posibilidad que va a concretarse en el programa de la característica general. Las diferentes líneas de desarrollo que se originan en las investigaciones lógico-combinatorias de Leibniz, a las que hay que añadir el decisivo peso de sus estudios en el dominio de la matemática, confluyen en la fase final de la ciencia combinatoria como una ciencia que, mediante la utilización de expresiones simbólicas análogas a las algebraicas, tiene por objeto de estudio las formas en general, desprovistas de cualquier contenido específico.

Así, la consideración de las conexiones entre la lógica y la metafísica en el caso de Leibniz imponen el paso obligado a través del tratamiento de los aspectos básicos del programa de la combinatoria, al menos en sus rasgos generales. En consecuencia, queda trazado así el decurso de nuestra exposición. La primera parte estará dedicada a una exposición sumaria de la concepción leibniziana de la lógica, así como de sus conexiones con la ciencia o arte combinatorio. Una segunda sección la dedicaremos al

análisis de configuración que adquiere la metafísica como disciplina en la época de Leibniz, con el fin de mostrar cómo se produce una distribución de las jurisdicciones de las distintas disciplinas “metafísicas”. A continuación, intentaremos mostrar con evidencias textuales, que Leibniz concibe a la lógica como un relevo de la ontología, una de las disciplinas concebidas para zanjar los problemas surgidos al determinar el estatuto de la metafísica. Cerraremos la presente exposición con algunas observaciones y conclusiones generales sobre nuestro argumento general.

2. La idea de Lógica: la Ciencia General

No puede aislarse la concepción leibniziana de la lógica de sus planes de reorganización de las ciencias de la época. En esa perspectiva, sus intenciones de ampliar y perfeccionar la lógica conocida se encuentran estrechamente conectadas con su propia versión de lo que debería ser la “enciclopedia universal demostrativa”, en relación con la cual nos ha legado una buena cantidad de fragmentos, bocetos y cartas. Como enciclopedista, Leibniz está influido y forma parte de esa gran corriente de pensamiento pansófico que, con una inspiración claramente lulliana, ha atravesado la primera mitad del siglo XVII. Es en autores como Alsted, Bisterfeld o Comenio, para nombrar los más destacados, donde los requerimientos de la enciclopedia se amalgaman con el ideal de la lógica combinatoria de la tradición lulliana y promueven así un renacimiento que se venía gestando desde el siglo anterior. Las investigaciones de autores como Yates, Rossi o Antognazza han mostrado de una manera brillante la importancia de esta tradición. Precisamente, es en autores como Alsted o Bisterfeld, citados ampliamente por Leibniz, donde comenzamos a encontrar conceptos como ‘lógica real’, ‘ciencia general’ o ‘sabiduría universal’. Así, en su *Panacea*, sostiene Alsted respecto del *Ars magna*:

El *ars magna* es aquella que trata de los términos generalísimos que aparecen en todas y cada una de las disciplinas. Ha sido hallada (inventada) por Lulio, un filósofo catalán, de cuyas obras pensarás seguramente esto: oro entre estiércol. Este arte no sólo es una lógica concreta, como

Keckermann, no es una lógica aplicada a las cosas, como quiere Zabarella, no es una metafísica, como Tholosano y otros piensan. Sino que es superior y más general y es lógica y es metafísica. Por esta causa se llama grande general y última. Se llama grande por su excelencia y eminencia. General, a causa de los términos que ella elucida, (y que) son máximamente generales, (y que) aparecen en otras ciencias. Última, porque ha sido hallada (inventada) después de todas las demás. Pues esta es la naturaleza de las cosas máximamente generales, puesto que aunque son anteriores a las cosas singulares no sólo en *génései* (en la génesis) sino también *gnosei* (en el conocimiento), no siempre lo son *heurési* (en el descubrimiento), como se dice en la Escuela.²

Perteneciendo, como lo hace, a esta tradición, la lógica tenía que adoptar ante los ojos de Leibniz una dimensión más amplia que la de ser una mera metodología de la demostración e invención. Por esa razón, encontramos en Leibniz dos perspectivas acerca de la lógica que, siendo complementarias, no son idénticas. La primera perspectiva, la más “modesta”, por decirlo de alguna manera, corresponde a la concepción de la lógica como mero arte del pensamiento. Desde este punto de vista, la lógica se presenta como la disciplina que debe proporcionar una guía segura al pensamiento, con el objeto de que el intelecto realice sus inferencias de manera formalmente correcta y, al mismo tiempo, avance con seguridad en el descubrimiento de nuevas verdades. Esta idea de la lógica se encuentra presente, por ejemplo, en la carta a Gabriel Wagner.³ Podríamos sintetizar la idea de la lógica como arte en el hecho de que proporciona las reglas metodológicas de la investigación y del descubrimiento.

La segunda perspectiva acerca de la lógica nos la muestra con un alcance mucho mayor, que incluye los aspectos metodológicos pero no se restringe a ellos. En ese caso, la lógica

2 Alsted, 1610, p 14.

3 Carta a Gabriel Wagner, “Bajo el nombre de lógica o arte del pensamiento (Denkkunst) entiendo el arte de utilizar el entendimiento, por tanto no sólo el arte de juzgar lo que tenemos delante sino también el de descubrir lo que está oculto” GP VII 516 (Olaso 354).

deja de ser un mero arte y se convierte en ciencia por derecho propio, por lo que recibe el nombre de “ciencia general”, cuya naturaleza y objetivo se encuentra en completa consonancia con el texto de Alsted que hemos citado anteriormente. No es extraño entonces que el proyecto leibniziano de ciencia general se vincule estrechamente con el programa de la combinatoria. Si bien en los escritos tempranos de Leibniz aparecen menciones de la ciencia general en relación con sus concepciones combinatorias, el programa concreto de la ciencia general, que es un desprendimiento de sus proyectos de enciclopedia, comienza a tomar forma hacia fines de la década de 1670 e inicios de la década de 1680. Sea como fuere, la ciencia general, la forma más elevada de la lógica, queda definida por Leibniz de la siguiente manera:

Entiendo por ciencia general aquella que contiene los principios de todas las restantes ciencias, así como el modo de utilizar tales principios, de tal manera que cualquier persona, aunque esté dotada de una inteligencia mediocre, cuando tenga que descender a la cuestión especial que se quiera, pueda, con una sencilla meditación y breve experiencia, entender las cosas más difíciles y hallar las verdades más elegantes, así como las acciones más útiles, en cuanto es posible para el hombre hacerlo a partir de los datos disponibles. Por tanto, debe tratar tanto del modo de pensar correctamente, es decir, de la invención y del juicio, del gobierno de las pasiones, de la retención y el recuerdo, como también de los elementos de la totalidad de la enciclopedia y de la investigación del sumo bien, en virtud del cual se emprende toda meditación, pues, en efecto, la sabiduría no es otra cosa que la ciencia de la felicidad.⁴

Independientemente de los aspectos ético-prácticos de la definición, es manifiesto que la ciencia general reúne factores teóricos y metodológicos. El elemento teórico se expresa en la idea de que la ciencia general debe reunir los principios comunes a todas las ciencias, mientras que el aspecto metodológico está dado

4 *Definitio brevis Scientiae Generalis*, 1683-1685, A VI 4 532 (GP VII 3).

por la exigencia de que debe contener las reglas de la invención y del juicio. A partir de este concepto de la ciencia general, se hace claro el nuevo papel de la lógica. En efecto, si la lógica debe ser la ciencia general, debe cumplir en esta calidad con ambos requisitos: el teórico y el metodológico. En el sentido teórico, debe ser una ciencia material de los principios más comunes. Desde el punto de vista metodológico, debe contener un arte de la invención y un arte del juicio,⁵ con lo cual, como habíamos dicho anteriormente, incluye la lógica como arte del pensamiento.

Es importante destacar que la distinción entre arte del juicio y arte de la invención va haciéndose cada vez más difusa en el desarrollo de la filosofía leibniziana. En efecto, en principio la lógica del juicio parece corresponder aproximadamente a la idea de lógica formal en sentido estricto. Entre sus tareas se halla la elaboración de un análisis de la estructura formal de los conceptos, los enunciados y los razonamientos, con el fin de proporcionar métodos para juzgar la corrección de los razonamientos, ya sean de carácter deductivo o inductivo. Gracias a estos métodos, la lógica del juicio permite determinar la corrección de los argumentos sobre los que se sostienen los conocimientos ya adquiridos. En ese sentido, en comparación con la lógica de la invención, la lógica analítica tiene un alcance limitado, ya que sólo nos permite confirmar nuestros conocimientos sobre la base de lo que ya sabemos, pero no permite descubrir nuevas verdades. La meta final del programa de la lógica del juicio consiste en la construcción de un cálculo que reduzca los métodos deductivos (y probablemente también los inductivos) a un procedimiento algorítmico aplicado a la transformación de expresiones simbólicas⁶. Como veremos, los aspectos de la lógica analítica vinculados al desarrollo de una teoría formal de la deducción y la inducción se hallan sometidos a la combinatoria característica.

El arte de la invención, por su parte, tiene como presupuesto y condición necesaria los resultados de la lógica analítica, puesto que en la invención también se realizan inferencias regidas

5 *Paraenesis de Scientia Generali*, 1688, A VI 4 972.

6 *Paraenesis de Scientia Generali*, A VI 4 972-975.

por las formas lógicas. No obstante, los principios y métodos del arte del juicio son insuficientes para la invención, ya que, como teoría de la consecuencia lógica, todo lo que puede indicar es la corrección formal de la conexión de las proposiciones entre sí, pero nada dice acerca del contenido, y por tanto de la verdad, de las proposiciones que conecta. En el caso de que la lógica analítica pueda juzgar la verdad de una proposición, ello tan sólo se puede lograr en relación con otras verdades previamente conocidas, ya sean de carácter racional o empírico. Por esa razón, la lógica de la invención debe disponer de principios que permitan obtener nuevas proposiciones verdaderas a partir de ellos. Para tal fin, no es suficiente poseer una teoría formal de la inferencia, sino que se requiere la posesión de principios materiales que sean o bien en sí mismos verdaderos o tales que, si son de carácter formal, contengan en sí las condiciones de la verdad de las proposiciones materialmente verdaderas. Al mismo tiempo, deben ser lo suficientemente generales como para que de ellos puedan obtenerse las verdades de las diversas ciencias particulares. Es en este punto donde la lógica de la invención, como arte, se conecta con la necesidad de una lógica material que contenga los principios de todas las ciencias y, al mismo tiempo, con la ontología, en la medida en que esos principios son de carácter universal.

Sin embargo, la diferencia entre lógica del juicio y lógica de la invención mantiene su nitidez sólo si entendemos por lógica del juicio el análisis de la inferencia correcta. Si bien es cierto que con frecuencia Leibniz caracteriza a la lógica del juicio de esta manera, también encontramos pasajes y fragmentos en los que le concede un alcance mucho más amplio. En esos casos, la lógica del juicio debe realizar un análisis material de los conocimientos humanos, en lo que respecta a su verdad y simplicidad. Dicho análisis debe dar como resultado los principios y conceptos absolutamente fundamentales para el resto de los conocimientos humanos y, por tanto, para el arte de la invención⁷. Del mismo modo, así como parece haber una intromisión de la

7 Cfr. *Consilium de encyclopaedia nova conscribenda methodo inventoria*, 1679, A VI 4 344-345. [Couturat 36-37]

lógica del juicio en la lógica de la invención, también hay un solapamiento en el sentido inverso, ya que la lógica formal, para desarrollarse como teoría, requiere de la invención de métodos y procedimientos tanto para realizar inferencias como para evaluar su corrección. Por esa razón, debe recurrir a la lógica de la invención. Un ejemplo característico de ello está dado por la determinación de las formas de la inferencia silogística. En efecto, estas últimas pueden entenderse como un modelo o aplicación de un cálculo de carácter abstracto, que por sí mismo pertenece al dominio de la combinatoria característica.

Es probable que a raíz de estas superposiciones, Leibniz haya tendido a suprimir la diferencia entre ambas partes de la lógica y que las haya fundido en la idea de un arte general de la invención⁸, que viene a identificarse sin más con la ciencia general en los escritos de madurez⁹. En último término, la fusión del arte del juicio con el arte de la invención puede comprenderse mejor a partir del doble carácter de la lógica leibniziana. Como hemos visto, Leibniz le concede a la lógica un doble valor: es tanto *ars* como *scientia*. En este sentido, la lógica sólo puede representar una guía correcta del pensamiento porque es al mismo tiempo una ciencia que se ocupa de las formas que constituyen el nexo de los objetos mismos. En último término, toda lógica formal implica una cierta ontología, en el sentido de que la forma del pensamiento, plasmada en las formas y estructuras de los conceptos y enunciados, implican relaciones categoriales de diversas clases de generalidad y abstracción. El hecho de que la forma del pensamiento es también la forma de la realidad objetiva constituye uno de los supuestos más profundos de la metafísica y la epistemología leibnizianas.

Un ejemplo característico de esta concepción “realista” del alcance de la lógica lo encontramos en un fragmento de la época inmediatamente posterior al período de París, titulado *Non-*

8 *Discours touchant la methode de la certitude et l'art d'inventer*, ca. 1688-1690, A VI 4 961-962.

9 Op. cit., A VI 4 959; *Recommandation pour instituer la Science Generale*, A VI 4 707-713.

*dum Logica qualem desidero scripta est*¹⁰. En efecto, en dicho apunte se ponen en correspondencia los conceptos de la lógica con los conceptos de la ontología. Además del análisis de los enunciados y argumentos, introduce lugares (*loci*) para los términos simples, los enunciados y las argumentaciones. Los lugares para los términos simples son los predicamentos o categorías, mientras que los predicables constityen los lugares para los enunciados y conforman lo que se denominan cuestiones incompletas. Asimismo, la lógica debe contener también predicados máximamente generales, tales que se prediquen de todas las cosas o de su mayor parte, como son la magnitud, la duración y la bondad, entre otros. El fragmento finaliza con un análisis revelador de los diferentes modos de conexión de los términos entre sí en el enunciado. La proximidad entre lógica, combinatoria y ontología no podría ser más manifiesta.

En suma, la ciencia general se identifica con la lógica, entendida en un sentido amplio: no sólo es formal y “reflexiva”, sino también material y en ‘*intentio recta*’. No sólo es arte o guía del pensamiento, sino también una ciencia que incluye los principios comunes de todas las ciencias y por ello las subordina. Además, en la fase madura del pensamiento leibniziano, al borrarse la distinción entre arte del juicio y arte de la invención, la ciencia general se convierte finalmente en un “arte general de la invención”.

Es común que Leibniz incluya como una parte destacada de la ciencia general una disciplina que, entre otros nombres, recibe el título de “combinatoria característica”. Más aún, en no pocas ocasiones, la combinatoria aparece sin más en calidad de ciencia general. Por esa razón, es el momento de analizar la conexión entre ambas, la lógica y la combinatoria característica.

3. El concepto de combinatoria como ciencia de las formas

Generalmente se concibe la combinatoria leibniziana de acuerdo con el modelo impuesto por la *Dissertatio de Arte Combinatoria*, es decir, como un método que consiste en el análisis y recombinación de conceptos máximamente simples. A su vez,

10 1677-1678?, A VI 4 8-11.

la asignación de caracteres a los conceptos simplicísimos constituye la idea básica de la característica universal. No objetamos que esta pudo haber sido la idea central de la combinatoria en un comienzo. Tampoco ponemos en tela de juicio que el mecanismo combinatorio aplicado a los conceptos elementales siguió perteneciendo a los sucesivos proyectos leibnizianos de la combinatoria. No obstante, consideramos que conforme avanza el desarrollo filosófico de Leibniz, la combinatoria va adquiriendo nuevos aspectos, que no habían sido destacados en el proyecto original. En este sentido, especialmente desde la segunda mitad del decenio de 1670, Leibniz presenta a la combinatoria como una ciencia que trata de las formas o también fórmulas, o también como una ciencia que se ocupa de de las propiedades formales de la semejanza y la desemejanza, lo idéntico y lo diverso, el todo y la parte. Su rasgo más relevante consiste en que, como ciencia de la forma abstracta, contiene el esquema general de toda ciencia. Por esa razón, se puede decir que las ciencias están formalmente subsumidas por ella. Además, el hecho de que el tratamiento de las formas abstractas se lleve a cabo mediante la representación simbólica de dichas formas le confiere el título de *combinatoria característica*, ‘especiosa general’ o ‘ciencia de las fórmulas’. Una de las descripciones clásicas de la combinatoria característica o especiosa se encuentra en un texto publicado por Couturat con el título *De l’horizon de la doctrine humaine*:

“... El arte de las Combinaciones pertenece a esta clase [de ciencias]. Ella significa para mí lo mismo que la ciencia de las formas o de las fórmulas, o sea de las variaciones en general. En una palabra, se trata de la Especiosa universal o la Característica. De esta manera, trata *de eodem et diverso, de simili et dissimili, de absoluto et relato*, así como la matemática ordinaria trata acerca *de uno et multis, de magno et parvo, de toto et parte*. Se puede también decir que la Logística, o sea el Álgebra, le está subordinada en un cierto sentido, pues cuando nos servimos de muchas notas indiferentes o que al comienzo del cálculo pudiesen intercambiarse y sustituirse sin

perjudicar el razonamiento (para lo cual las letras del alfabeto son muy apropiadas) y cuando estas letras o notas significan magnitudes o números en general, resulta el Algebra o más bien la Especiosa de Vieta ...”¹¹

De esta forma, la combinatoria característica constituye algo así como un arte de la invención formal, ya que a partir de propiedades completamente formales permite deducir teoremas, también formales, que luego se aplican a diferentes dominios científicos en los que se satisfacen dichas propiedades formales. Por esa razón, la característica combinatoria expresa los aspectos más abstractos de la lógica de la invención. De esa forma, puesto que su objeto son las formas generales que articulan el resto de las ciencias, incluida la misma lógica formal, la combinatoria característica parece ocupar el sitio más elevado en la jerarquía de las ciencias. En resumidas cuentas, para decirlo con un juego de palabras, la ciencia de las formas contiene las formas de todas las ciencias.

Permítaseme dar un ejemplo de dichas propiedades formales, de las que se debería ocupar la combinatoria característica. En un ensayo de *calculus situs*, titulado *Specimen geometriae luciferae (Bosquejo de geometría lucífera)*¹², Leibniz sostiene que los geómetras aplican en sus demostraciones propiedades estructurales que no son específicamente geométricas¹³ y que, en cuanto tales, son objeto de tratamiento de la ciencia combinatoria, la ciencia de las fórmulas consideradas de manera universal¹⁴. Estas propiedades estructurales son las relaciones de coincidencia y no coincidencia, la inclusión y la no inclusión, lo determinado e in-

11 *De l'horizon de la Doctrine Humaine*, Couturat 530-533. En la *Vorausedition* ha sido editado con el título *De l'Usage de l'Art des Combinaisons*, VE 6 1335-1338. M. Fichant, quien fecha el ensayo en 1693, publicó el texto completo, del cual la parte editada por Couturat constituye sólo el prefacio. La sección inédita, junto con el prefacio, constituyen una memoria cuyo objeto es la utilización de la matemática combinatoria para la determinación de los límites del saber humano. Leibniz había enviado el tratadito a Bignon, a la sazón presidente de la Academia de Ciencias de París, con el fin de que se publicara en las Memorias de la Academia. Cfr. Leibniz, 1991, Introduction, esp. pp. 11-15.

12 GM VII 260-262

13 Ibidem.

14 GM VII 261.

determinado, lo semejante y lo desemejante, del todo y la parte, entre otras¹⁵. Así, por ejemplo, las propiedades de la relación de la coincidencia y la no coincidencia, así como las de la inclusión y no inclusión, tienen aplicación en varios dominios diferentes. En efecto, rigen tanto en la silogística como en la geometría¹⁶. Dicho sea al pasar, estas aclaraciones de Leibniz respecto del alcance de la combinatoria característica ayudan a comprender el sentido de los cálculos abstractos de la coincidencia y la inclusión con las operaciones formales de adición y sustracción (los denominados “cálculos de más y de menos”). Parece claro que dichos cálculos constituyen intentos concretos de desarrollar la combinatoria como ciencia de las formas.

Ahora bien, el carácter abstracto de la ciencia de las formas le señala también sus límites. En efecto, no es una ciencia de contenidos, los cuales deben ser provistos por las ciencias que tratan de un dominio objetivo específico. Como ciencia formal, sólo puede indicar los límites estructurales dentro de los cuales se deben desenvolver las ciencias. Los conceptos y datos concretos a los cuales deban ser aplicados los teoremas formales deben surgir de un análisis de las diferentes áreas de conocimiento. Por esa razón, la combinatoria característica debe complementarse con un análisis material de las ciencias, que debe dar por resultado una lista de conceptos y principios específicos, con los cuales se podrá dotar de contenido a las expresiones formales de la ciencia combinatoria.

Entre los textos editados de Leibniz, especialmente los que corresponden al cuarto volumen de la sexta serie, recientemente editado, existe una gran cantidad de fragmentos, notas y apuntes que señalan en el sentido que hemos mencionado. En particular, encontramos un extenso conjunto de fragmentos en los que se aborda el tratamiento de propiedades absolutamente formales y, al mismo tiempo, se enumeran conceptos simplicísimos tales como los reclamados por la aplicación de la combinatoria. Entre otros muchos fragmentos, puede citarse el texto titulado *Definitiones*.

15 GM VII 260.

16 GM VII 261

*Notiones. Caracteres (Definiciones. Nociones. Caracteres)*¹⁷. El fragmento comienza con un listado de definiciones de conceptos entre los que se encuentran ‘ente’, ‘existente’, ‘causa’, ‘semejante’, ‘número’, ‘posición’, etc. Se puede observar que en algunos casos las definiciones mantienen un cierto encadenamiento y orden de dependencia. Una segunda parte del fragmento contiene algunos esbozos del cálculo abstracto de la coincidencia con las operaciones formales de la adición y sustracción conceptual. El fragmento tiene el aspecto de ser un simple borrador o apunte; no obstante, es clara la intención de Leibniz de vincular los aspectos formales y sintácticos del cálculo con aspectos semánticos vinculados con el análisis de los conceptos. Por lo demás, el listado de conceptos elementales muestra a las claras que se trata de conceptos tradicionalmente “ontológicos”.

4. El concepto de metafísica

Para nuestros objetivos presentes, es importante destacar que la combinatoria característica ocupa a posición de una ciencia subordinante en lo que respecta a las restantes ciencias, al menos desde el punto de la estructura formal. Como lo hemos hecho notar en las explicaciones previas, la combinatoria característica contiene el núcleo estructural de la ciencia general. Ahora bien, tal circunstancia establece conexiones posibles con la metafísica o filosofía primera, especialmente si se la concibe como una ontología. Nuestra tarea de ahora en adelante consistirá en realizar una exégesis de las posibles conexiones entre la lógica y la combinatoria, por un lado, y la metafísica, por el otro, siguiendo como hilo conductor las indicaciones que Leibniz nos ha dejado a través de una diversidad de escritos fragmentarios. En esta perspectiva, todo lo que se puede ofrecer por el momento es una reconstrucción de las *intenciones* de Leibniz, antes que una *doctrina*. Así, la exégesis de algunos pasajes decisivos nos revela que la lógica, en cuanto ciencia general, se convierte en el relevo leibniziano de la ontología y que, en ese contexto, la combinatoria característica puede ser concebida como una ‘metafísica’ u ‘ontología’ formal, en el sentido de que se ocupa de las formas generales de la objetividad.

En diferentes textos pertenecientes a distintas épocas de su desarrollo intelectual nos ha dejado Leibniz testimonios de la existencia de la mencionada conexión. Así, en un brevísimo apunte en el que se esboza un proyecto de combinatoria, luego de presentar y caracterizar sucintamente la lista de disciplinas que su realización debería contener, Leibniz nos dice:

La Combinatoria trata, en cierto modo, de la configuración de los entes, es decir, de su coordinación, sin tener en cuenta su localización; es una especie de Geometría Metafísica.¹⁸

Del mismo modo, unos cuantos años más tarde, en noviembre de 1694, Leibniz, en respuesta al Marqués de L'Hopital, realiza casi al descuido el siguiente comentario:

Mi metafísica es completamente matemática, por decirlo así, o podría llegar a serlo.¹⁹

Por último, unos años más tarde, casi al final de la vida de nuestro autor, en un ensayo titulado *Initia rerum mathematicarum metaphysica*, en el que amplía algunas ideas relativas a la fundamentación metafísica (es decir, ontológica) de la matemática, Leibniz enlaza explícitamente la combinatoria y la característica con la metafísica:

Debe observarse también que la teoría del Algebra en su totalidad es una aplicación del Arte Combinatorio a la cantidad. El Arte Combinatorio es la teoría que, surgida de la abstracción del espíritu, se ocupa de las formas; es la Característica en general y pertenece a la Metafísica.²⁰

Metafísica, combinatoria y característica aparecen en estos pasajes sugestivamente mixturadas y se refieren a un conjunto de complejas relaciones de interdependencia que Leibniz nunca desarrolla expresamente. De este modo, el objetivo que nos pro-

18 *De Arte Inveniendi Combinatoria*, 1679, A VI 4 332.

19 Leibniz a de L'Hopital, 27 de noviembre de 1694, GM I(II) 258.

20 *Initia rerum mathematicarum metaphysica*, posterior a 1714, GM VII 24.

ponemos es mostrar al hilo de algunos textos leibniziano la posibilidad y la verosimilitud de la conexión, así como las vías a través de las cuales ésta pueda desarrollarse y aclararse. La hipótesis que deseáramos defender es que en el pensamiento maduro de Leibniz, especialmente hacia el decenio de 1690, el filósofo de Leipzig defiende la idea de que su concepción de la lógica como ciencia general reemplaza la función de una de las dos disciplinas en que por esa época se divide la metafísica, a saber, la ontología o ciencia del ente en cuanto ente.

Con el fin de aclarar en qué sentido lógica y la combinatoria característica como parte de ella pueden convertirse a los ojos de Leibniz en metafísica, es preciso especificar algunas cuestiones acerca de lo que ha de entenderse por metafísica en el presente contexto. Este planteamiento nos obliga a remitirnos a la manera en que la metafísica era concebida como disciplina filosófica en el ambiente intelectual en el que se desarrolló Leibniz.

Es bien conocido que la cuestión acerca de la naturaleza y objeto de la metafísica se remonta por lo menos a Aristóteles, quien, a través de los textos de la *Metafísica*, aparece sosteniendo dos conceptos de la filosofía primera que no son inmediatamente compatibles, a pesar de que semejante dualidad no parece provocar en el Estagirita demasiados problemas. En efecto, por una parte la metafísica es la ciencia del ente en cuanto ente, mientras que por el otro (y al mismo tiempo), es la ciencia de lo divino. No es cuestión aquí de que indagemos la prolongada tradición exegética que ha discutido este problema. Más bien, nos interesa detenernos brevemente en la recepción de que fue objeto la doble determinación del objeto de la metafísica en la Alemania de fines del siglo XVI y primera mitad del siglo XVII. En efecto, los filósofos alemanes de esta época, afectados por una fuerte influencia de la tardoescolástica, percibieron la imposibilidad de subordinar dos objetos tan distintos como el ente en cuanto tal (entendido como concepto máximamente común) y Dios mismo bajo una y la misma disciplina. Así, les parecía impracticable que la misma disciplina tuviese como objetos un concepto universalísimo como el de ente y, al mismo tiempo, cosas de una naturaleza absolutamente determinada, como lo son Dios y las inteligencias creadas.

De esta manera, la cuestión en disputa acerca del objeto de la metafísica se resolvió distribuyendo los objetos de investigación que en principio eran mutuamente incompatibles en disciplinas diferentes, cuya denominación fue también objeto de controversias. Así, por ejemplo, Alsted, de quien ya hemos tenido oportunidad de hablar, reserva para la ciencia del ente en cuanto ente los nombres de metafísica, filosofía primera y *ontología*, utilizando así una designación que había sido acuñada poco tiempo antes.²¹ Alsted caracteriza a la metafísica u ontología como la disciplina general acerca del ente. Por esa razón, excluye de ella el tratamiento de los entes particulares como Dios o las inteligencias, que constituyen los objetos de una disciplina que Alsted denomina pneumática o pneumatología. A su vez, dentro de la metafísica Alsted distingue dos partes, una general y otra especial. La primera debe tratar las determinaciones trascendentales del ente, mientras que la segunda debe ocuparse de las determinaciones predicamentales o categorías propiamente dichas²².

De forma similar aborda la cuestión el filósofo cartesiano Johannes Clauberg (1622-1665), quien prefiere los términos *ontosofía*, *ontología*, *ciencia católica* o *filosofía universal* para designar la metafísica entendida como ciencia del ente en general, oponiéndola así a la teología, esto es, la ciencia que tiene por objeto un ente particular, Dios. En efecto, la ciencia que se ocupa del ente en cuanto ente, es decir, de la teoría del ente en general, está separada de la ciencia de las cosas particulares. Se la denomina ‘ciencia católica’ y su objeto es el ente en cuanto ente, es decir, en cuanto se lo predica de manera común tanto de Dios como de todas las cosas creadas, ya sean materiales o inmateriales. Como Alsted, Clauberg sigue a los “filósofos recientes”, que proponen distinguir esta ciencia de las restantes ciencias parti-

21 Alsted, 1620, *Metaphysica, Pars prima, De Transcendentibus*, Caput I, Ens, p 149. La creación de la denominación ‘ontología’ se atribuye normalmente a Goclenius (o Göckel) (1547-1628) (Vollrath, 1962, p. 266), pero hay antecedentes previos de la utilización del término, por ejemplo, en la *Ogdoas Scholastica*, de Jakob Lorhard, Saint Gal, 1606.

22 Alsted, 1620, 287.

culares²³. En cambio, la ciencia de Dios (teosofía o teología) se ocupa de un ente particular. De esta forma, Clauberg escoge para la ciencia que tiene por objeto el ente en general la denominación *ontosofía* u *ontología*²⁴. En esta ciencia para la cual Clauberg utiliza explícitamente el título de '*allgemeine Wissenschaft*' (en alemán), se consideran todas las propiedades que son comunes a todas y cada una de las cosas: la esencia y la existencia, la verdad, la unidad, la bondad²⁵.

Si en el caso de Alsted y Clauberg la metafísica aparece separada de la teología y de la teoría de los espíritus, Micraelius (1579-1658), en cambio, trata de reunificar ambas disciplinas bajo la denominación común de metafísica. En efecto, en su *Lexicon Philosophicum*, Micraelius divide a la metafísica en una parte general, denominada *ontología*, nuevamente de acuerdo con el vocablo inventado recientemente, y otra parte especial. La primera tiene por objeto el ente en cuanto ente, considerado en su máxima abstracción, mientras que la segunda aborda las diferentes especies de sustancias inteligentes separadas, a saber, Dios, los ángeles y las almas. De esta manera, se reincorporan como partes de la metafísica lo que para Alsted y Clauberg había sido excluido de su objeto de estudio²⁶. Con el tiempo y con algunas modificaciones (en particular, la incorporación de la cosmología general como parte especial de la metafísica), esta subdivisión de la metafísica se hará canónica gracias al trabajo de sistematización filosófica de Christian Wolff. Sin embargo, no es nuestro interés presente llevar a cabo una historia de esta evolución. Más bien, nos interesa desarrollar la idea de que las referencias leibnizianas a la pertenencia de la combinatoria característica al dominio de la metafísica tienen como marco hermenéutico la discusión acerca de cuál es el estatuto de esta última disciplina. Desde este punto de vista, sostenemos que en tales referencias Leibniz tiene en vista a la metafísica concebida fundamentalmente como ontología,

23 Clauberg, 1691, 281.

24 Johannes Clauberg, 1691, 281.

25 Johannes Clauberg, 1691, 283.

26 Johannes Micraelius, *Lexicon Philosophicum*, Jena, 1653, 654.

ya que su objeto y función coincide en una amplia medida con el cometido de la ciencia general y, como parte de ella, la combinatoria característica: esta última, como ciencia de las formas, tiene que ocuparse de propiedades de carácter formal y abstracto (y por tanto universalísimas), cuyo tratamiento, por definición, corresponde a una ciencia ‘ontológica’.

5. Lógica, combinatoria y metafísica

La Nova Methodus

Aunque no son frecuentes, no faltan referencias de Leibniz a los aspectos metafísicos del método. Ya en una carta a Elisabeth del año 1678, Leibniz identifica la metafísica con la verdadera lógica, que no es otra cosa que el arte de la invención en general.

Pues he reconocido que la Metafísica no es en absoluto diferente de la verdadera lógica, es decir, del arte de inventar en general²⁷

No obstante, en el argumento general de la carta, la metafísica se toma más bien en el sentido de la teología natural, no en el de la ontología. En efecto, la concepción del arte de la invención (y también de la combinatoria) se halla vinculada al motivo de las nociones *simplicísimas*, entre las que se encuentra la de ente absoluto; esta última noción, que está contenida en todo pensamiento humano y lo funda, a su vez forma parte de la idea de Dios. Así, a través de la idea de ente, la teología natural, que se identifica con la metafísica, se convierte en una ciencia que fundamenta la posibilidad del método.

Sin embargo, la conexión de la ontología con la lógica aparece en otros textos de una manera mucho más explícita. Es el caso, por ejemplo, de las correcciones y añadidos que Leibniz efectuó en el año 1697 a su temprano escrito *Nova Methodus descendae docendaeque jurisprudentiae*, de 1667, con el fin de llevar a cabo una segunda edición, que finalmente no tuvo lugar.²⁸ En

27 Leibniz a Elisabeth (?), A II 1 434.

28 A VI 1 259-364.

una corrección ampliatoria del contenido del parágrafo 27, Leibniz se refiere a la división de la didáctica, disciplina que tiene por fin dirigir los hábitos o facultades del espíritu, a saber, la memoria, la invención y el juicio. De este modo, la didáctica contiene el arte de la memoria (*mnemonica*), de la invención (*heuretica*), del juicio (*logocritica*) y la metodología, es decir, el arte del orden. Las tres disciplinas juntas conforman la lógica, de manera que la didáctica está constituida por la lógica y el arte de la memoria. De acuerdo con esta clasificación, la posición de la lógica no parece sobrepasar los límites de una disciplina metodológica. No obstante, Leibniz añade en las anotaciones adicionales algunas consideraciones que amplían los alcances de la lógica mucho más allá de sus funciones meramente instrumentales. En efecto, después de realizar una breve reseña de la historia reciente de la lógica, Leibniz enumera una serie de disciplinas que debería abarcar la lógica en sentido amplio (y que coincide, como ya hemos visto, con la didáctica). Dichas disciplinas, como por ejemplo la hexilogía, la arqueología y la gnoseología, forman parte de los preconocimientos (*praecognita*) en los proyectos pansóficos o enciclopédicos de la época, como es el caso de la Enciclopedia de Alsted. Además de tales preconocimientos, deben añadirse los preconocimientos de todas las ciencias. El conjunto hace que la lógica ampliada con la inclusión de dichos principios

[...] podría considerarse como una práctica de la metafísica, en tanto extiende las verdades generales de ésta hacia una ulterior indagación de la verdad[...]”²⁹

La doctrina de los preconocimientos puede hallarse en diversos autores de la época, como por ejemplo Keckermann o Alsted, que constituye una referencia ineludible en los proyectos leibnizianos de ciencia general. En términos generales, los preconocimientos son aquellos conocimientos que hay que presuponer para poder aprender una ciencia. Hallamos una clasificación bastante detallada de dichos preconocimientos en la Enciclopedia de

29 A VI 1 281 (nota), Cfr. A VI 1 286 (nota)

Alsted de 1630³⁰, que probablemente haya tenido en vista Leibniz al elaborar la nota precedente. De acuerdo con Alsted, tales preconocimientos se clasifican en generales y particulares. Los primeros conciernen a los principios comunes a todas las ciencias, mientras que los segundos constituyen los que son propios de cada disciplina. Aunque Leibniz reconoce el carácter inusual de la inclusión de los preconocimientos dentro de la lógica³¹, parece claro el sentido en que Leibniz concibe la lógica como “una práctica de la metafísica”: la lógica contiene los principios comunes a los objetos de todas las ciencias, así como los principios específicos de cada una de ellas. En este sentido, la lógica apunta precisamente hacia la idea de una ciencia de la totalidad.

Estas observaciones se confirman si se tiene en cuenta las afirmaciones de la *Nova Methodus* en lo que concierne específicamente a la Metafísica, especialmente en las anotaciones añadidas en 1691. En primer lugar, encontramos que Leibniz distingue una metafísica en general o universal, cuyo objeto es la cualidad en general, abstraída de sus sustratos³². De este modo, la cualidad permite definir categorías como esencia, existencia y relación, entre otras, las cuales pertenecen al dominio de la metafísica general³³. A su vez, cuando se consideran los objetos o sustratos de las cualidades, se obtiene la pneumática (coincidiendo con la denominación de Alsted), que constituye la parte especial de la metafísica, a la que Leibniz añade la teoría de los cuerpos naturales o somatología³⁴.

De esta manera, Leibniz retoma en la revisión de la *Nova Methodus* la división entre aspectos generales y especiales de la metafísica. Pero lo que interesa destacar para nuestro presente argumento es que la metafísica, como ciencia de la cualidad, incluye la combinatoria, puesto que esta última es la ciencia de las formas³⁵, caracterización a la que ya hemos tenido oportunidad

30 Johann Heinrich Alsted, 1630, Lib. I, p 49-50

31 A VI 1 281.

32 A VI 1 285.

33 A VI 1 285.

34 A VI 1 288 (texto y nota). Confrontar con la tabla B, A VI 2 Anhang.

35 A VI 1 285 (nota) y A VI 2, Anhang, tabla B.

de referirnos. A su vez, la combinatoria, *en cuanto forma parte del arte de la invención*, se encuentra incluida en la lógica³⁶. De este modo, en la revisión de la *Nova Methodus*, la lógica, la combinatoria y la metafísica entendida como ontología aparecen explícitamente entrelazadas.

Dicho sea al pasar, esta mutua implicación entre lógica y ontología revela el carácter dual de la lógica, que queda reflejado en la superposiciones que surgen a la hora de formalizar la división de las ciencias en un cuadro clasificatorio de sus competencias. En efecto, la lógica es por una parte una disciplina instrumental, de carácter metodológico, que se encuentra al servicio de otras ciencias. Por otra parte, con el nombre de *Logica Plena*, es parte de la metafísica general, que incluye, por supuesto, la ciencia de las formas o combinatoria³⁷. En este sentido, no extraña que Leibniz le conceda a la lógica el estatuto de una “ciencia noble” y no limite su alcance al de una disciplina meramente ancillar:

De esta cualidad de la percepción trata la *lógica*, que viene a ser por sí misma una ciencia y que, al mismo tiempo, con el nombre de *órganon*, se pone al servicio de la didáctica y de las restantes ciencias y transfiere los teoremas de la metafísica a a la práctica con el fin de investigar otras verdades.³⁸

Esta doble perspectiva que Leibniz asume respecto de la lógica y, por extensión, de la combinatoria, sólo puede explicarse porque la lógica en sentido amplio contiene el esquema formal de los objetos así como de sus conexiones posibles. De este modo, el objeto propio de la lógica, que la convierte en una “ciencia noble”, está dado por “lo pensable en general” o, lo que viene a ser lo mismo, las formas generales de los objetos. Por otra parte, es también un *órganon*, en el sentido de que deduce de los principios ontológicos nuevos teoremas referidos a propiedades generales de los objetos. De esta manera, la lógica asume un papel bivalente:

36 A VI 1 279 (nota) y A VI 2 Anhang, tabla B.

37 A VI 1 286 (nota)

38 A VI 1 286 (nota)

en tanto guía del pensamiento adopta un carácter metodológico y procedimental, en el sentido de que trata de las reglas por las que se debe conducir el razonamiento correcto. Por otra parte, en la medida en que incluye principios de carácter ontológico, como pueden ser las categorías y las posibilidades de sus conexiones, es una ciencia que trata de las formas y nexos formales de los objetos en cuanto tales.

Sinteticemos por el momento los resultados de nuestro examen de la *Nova Methodus*: la metafísica en el sentido de la ontología se encuentra decididamente coimplicada con la lógica en sentido lato. Por una parte, pareciera que la lógica contiene la ontología, puesto que incluye los principios comunísimos a toda ciencia. Por la otra, la metafísica general incluye como parte suya la lógica, que deviene entonces una ciencia “noble”. A su vez, la lógica posee un doble estatuto: por una parte es una metodología de la demostración y la invención al servicios de las restantes ciencias. Finalmente, un nexo importante de la conexión entre lógica y metafísica está dado por la combinatoria: como ciencia de las formas, cae dentro de la esfera de la metafísica, mientras que como arte de la invención es parte de la lógica entendida como disciplina metodológica.

El comentario a la *Metafísica* de Stegmann y *Mathesis Universalis*: la lógica como relevo de la ontología

El examen de la *Nova Methodus* nos reveló la manera en que las cuestiones de la metafísica se encuentran entrelazadas con las de la lógica. No obstante, no hallamos en dicho ensayo una afirmación categórica de que la lógica *sea* la metafísica. Sin embargo, en un comentario crítico a la metafísica del sociniano Stegmann, obra tardía publicada hace unos años por Nicholas Jolley, encontramos una testimonio claro de que Leibniz concebía explícitamente la posibilidad de dicha identidad³⁹. En efecto, en la discusión de las tesis de Stegmann, Leibniz se ve llevado a discutir el método de exposición que aplican los ramistas para

39 *Ad Christophori Stegmanni Metaphysicam Unitariorum*, como anexo a Jolley, 1975.

exponer las ciencias. En contraposición con dicho método, que Leibniz considera insuficiente, ya que es más expositivo que demostrativo, el filósofo de Leipzig propone su propia concepción del orden de las ciencias, dentro del cual incluye también a la metafísica. Seguramente, por alguna razón Leibniz no se sintió completamente satisfecho con lo expuesto en dicho pasaje, puesto que añadió una nota al margen dirigida al copista solicitándole la remoción del párrafo completo en la versión final ⁴⁰. Sea como fuere, el texto del comentario reza de la siguiente manera:

Por consiguiente, tiendo a pensar que la metafísica es esa ciencia que trata de las causas de las cosas, utilizando para ello el principio de que nada ocurre sin razón y que por ello la razón de la existencia debe extraerse de la prevalencia de las esencias, cuya realidad está fundada en alguna substancia primitiva que existe por sí misma. Así, resulta de ello al mismo tiempo la naturaleza de las mónadas o substancias simples. Empero, la ciencia general, que algunos denominan metafísica, en la medida en que merece el nombre de ciencia, pertenece a la lógica, esto es, la ciencia que utiliza únicamente el principio de contradicción.⁴¹

Claramente, la cuestión en discusión es la naturaleza de la metafísica, su alcance y su posición respecto de las restantes ciencias. Se alude también a lo que constituye la solución final que da Leibniz a las jurisdicciones de sus dos principios máximos, el de no contradicción y de razón suficiente. En cierto modo, Leibniz trata de establecer el sentido propio e impropio de la designación ‘metafísica’. Las afirmaciones sugieren que el sentido “impropio” de metafísica se solapa o identifica con la función y naturaleza de la lógica. Ahora bien, esta remisión de la metafísica a la lógica adquiere sentido, cuando entendemos el significado de ‘metafísica’ en el sentido de ‘ontología’, tal como lo hemos explicado en nuestras consideraciones introductorias. Este hecho está

40 SL 1975, 179.

41 SL 1975 179

corroborado textualmente, ya que en la primera redacción del texto se encuentra en referencia a este punto la mención explícita de la ontología⁴².

De este modo, la metafísica en sentido propio sería la ciencia que se rige por el principio de razón suficiente, por medio del cual se puede dar el fundamento último de todas las cosas. De esta manera, se indica el lugar que corresponde a la teoría de la creación a partir de la perfección de las esencias y su pulsión por existir, a la justificación de la existencia del ser necesario como fundamento de la posibilidad de las esencias y a la teoría de la sustancia monadológica, todo lo cual conforma el círculo de problemas que conforma la fase final de la metafísica leibniziana, centrada en el concepto de mónada. Desde este punto de vista, la metafísica en su significación auténtica parece identificarse más bien con la disciplina que se ocupa de objetos especiales, en particular si se tiene en cuenta que la teoría de la sustancia monadológica deviene finalmente en una ‘psicología’ o ‘pneumatología’.

Por otra parte, existe un conjunto de investigaciones que dependen pura y exclusivamente del principio de no contradicción y que constituyen la lógica en un sentido ampliado o, lo que es lo mismo, la ciencia general⁴³. En este sentido, Leibniz no podía ignorar que “ciencia general” era un nombre usual para la ontología. Por ello, parece bastante claro que al mencionar con relativa desaprobación a aquellos que denominan “metafísica” a la ciencia general, Leibniz está aludiendo a aquellos autores que, como Clauberg, conciben la metafísica como una ontología, dándole así el rango de una ciencia general, por el carácter máxima-

42 SL 1975 179.

43 En algunas ocasiones, Leibniz identifica sin más la lógica con la ciencia general. Así es el caso, por ejemplo, de *De artis combinatoriae usu in scientia generali*, 1683, A VI 4 511: “Logica est Scientia Generalis”. Por otra parte, no debemos olvidar que autores como Clauberg designan a la ontología con el título de Ciencia General (Allgemeine Wissenschaft, cfr.) o *scientia catholica*. Pereyra, autor tardo- escolástico que tuvo una gran influencia entre los metafísicos del siglo XVII, distingue también entre Filosofía primera y Metafísica. La Filosofía primera se ocupa de las determinaciones más universales del ente y por ello Pereyra la denomina también “ciencia universal”. En cambio, la metafísica constituye una disciplina que tiene como objeto fundamental la naturaleza y existencia de Dios. Cfr. E. Vollrath, 1962, p. 267.

mente común de sus principios y conceptos, y de este modo la separan de aquellas ciencias que tratan de objetos “metafísicos” especiales, como pueden ser Dios y los espíritus. Si nuestra interpretación es correcta, en esta distribución de jurisdicciones y objetos, es claro que el conjunto de cuestiones que constituyen el objeto de estudio de la ontología, en la versión “recibida”, caen ahora, en la perspectiva leibniziana, dentro del dominio de la lógica ampliada. Si esto fuese así, se confirmarían las ideas que hemos adelantado en nuestros comentarios a las tesis de la *Nova Methodus*: al absorber la ontología, la lógica se convierte en una teoría de las formas generales de los objetos, con lo cual adquiere el estatuto de ciencia. Por otra parte, al no perder su carácter metodológico, pone los principios de la ontología al servicio de la demostración e invención de nuevas verdades, con lo cual se cumple la idea de que “transfiere a la práctica” los principios más generales de la ontología.

Como confirmación de esta fusión de motivos metodológicos y ontológicos en la constitución de la ciencia general, podemos citar el siguiente párrafo de *Introductio ad encyclopaediam arcanam*, un texto seguramente anterior al comentario a la metafísica de Stegmann:

La ciencia general no es otra cosa que la ciencia de lo pensable en general en cuanto tal, la cual no sólo abarca la lógica hasta hoy aceptada, sino también el arte de la invención y el método, es decir, el modo de disposición [de las proposiciones] y la síntesis y el análisis, así como la didáctica, es decir, la ciencia de la enseñanza, la gnostología, como la llaman, la noología, el arte del recuerdo, es decir, la mnemónica, el arte característico, es decir, la simbólica, el arte combinatorio, el arte de las argucias, la gramática filosófica, el arte de Lullio, la cábala de los sabios, la magia natural, por añadidura también la ontología [es decir, la ciencia acerca de los conceptos] de algo y nada, el ente y el no-ente, la cosa y el modo de la cosa, la sustancia y el accidente...⁴⁴

44 *Introductio ad encyclopaediam arcanam*, ca. 1686, A VI 4 527 (C 511-512).

En el comentario a Stegmann, la identificación de la ontología con la lógica entendida como ciencia general se da en el contexto de un intento de presentar de manera global la organización de las ciencias, junto con sus distintos dominios teóricos, grados de subordinación y principios dominantes. La aclaración preliminar de la manera en que Leibniz entiende esta organización contribuye a echar luz sobre la triple conexión entre metafísica, lógica y combinatoria.

Hay una cierta tensión entre la ciencia general, el relevo de la ontología, y la metafísica propiamente dicha. En efecto, la primera se rige por el principio de no contradicción, por lo cual, su jurisdicción se extiende a las verdades necesarias. En cambio, la metafísica en sentido propio, como ciencia de las sustancias y las causas últimas de todas las cosas, se rige por el principio de razón suficiente, por lo que su jurisdicción parece limitarse a las verdades contingentes. Esta circunstancia parece plantear algunos interrogantes en lo que respecta a la metafísica propiamente dicha. ¿Acaso la metafísica no requiere también de principios necesarios, es decir, conectados con el principio de no contradicción?⁴⁵

Sea de ello lo que fuere, después de establecer las jurisdicciones de la ciencia general y de la metafísica en sentido propio, Leibniz se aboca a la tarea de desplegar el orden de subordinación de las restantes ciencias. Así, la aritmética se define como la ciencia de la cantidad. De ella resuta la geometría, cuando se tiene en consideración el lugar. Además, si se le agrega la consideración del tiempo, obtenemos la foronomía⁴⁶. El tratamiento del movimiento desde un punto de vista puramente matemático, es decir, en la medida en que sólo se lo aborda geométrica y foronómicamente, es objeto de la matemática pura (*Mathesis pura*). Sin embargo, la consideración puramente matemática del movimiento es insuficiente, ya que es necesario añadir los conceptos propios de la dinámica, cuyo objeto consiste en la investigación de la causa del movimiento y en establecer las reglas de la causa

45 SL 1975, p. 179

46 ibidem.

y el efecto. La dinámica, que contiene las leyes generales de la naturaleza, exige principios que no proceden ya de la matemática, sino de la metafísica en sentido propio, es decir, la ciencias de las causas de las sustancias. Por su parte, la dinámica, en tanto que se fundamenta en la metafísica, constituye una ‘física pura’ y, en la medida en que se combina con la geometría y la foronomía, da lugar a la mecánica, de la que Leibniz sostiene que es “superior” o “más elevada”⁴⁷.

En síntesis, las ciencias se organizan en cuatro grupos: la lógica o ciencia general, la matemática pura, la metafísica y la dinámica o física pura. Tres de ellos mantienen una alguna clase de conexión, ya sea de complementación, ya sea de subordinación (la matemática, la física pura y la metafísica), mientras que el restante aparece relativamente aislado y sin conexiones con el resto (la lógica o ciencia general). En efecto, por más que las relaciones de complementación y subordinación se presenten de una manera esquemática y embrionaria, su sentido es claro: la geometría y la foronomía dependen de la aritmética, por lo que forman parte de la matemática pura. La física pura incluye consideraciones dinámicas, que no pueden justificarse a partir de principios puramente matemáticos. En otras palabras, las leyes de la fuerza requieren una fundamentación a partir de la metafísica propiamente dicha. De acuerdo con lo que hemos comentado anteriormente, deberíamos concluir que la física pura requiere, además de principios matemáticos, la intervención del principio de razón suficiente. Si ello fuese así, las proposiciones de la física no pueden validarse pura y exclusivamente a partir del principio de no contradicción. Finalmente, la lógica o ciencia general queda en este cuadro en una situación de aparente aislamiento. Podemos resumir la situación mediante el siguiente cuadro:

Ciencia General =
Metafísica (en el
sentido de Ontología):
pertenece a la **Lógica**,
que se rige sólo por
el **principio de no
contradicción**

Metafísica
Ciencia de las
sustancias y de
las causas de las
cosas, regida por
el **principio de
razón suficiente**



?



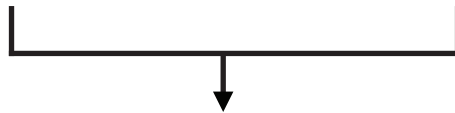
Matemática pura:
Aritmética: ciencia
de la cantidad,
+
consideración del
lugar: Geometría
+
consideración del
tiempo: foronomía.

Física pura: Dinámica:
Reglas de la causa y
del efecto



Movimiento como cambio
de lugar (sin considerar
las causas)

Considera el movimiento
a partir de sus causas.



Mecánica “superior”

En otro texto más o menos perteneciente a la misma época que el comentario que hemos venido analizando encontramos una aclaración acerca del nexo entre la lógica o ciencia general y las restantes disciplinas, especialmente las matemáticas. En efecto, en los párrafos introductorios de *Mathesis Universalis*, un proyecto inacabado de matemática universal, Leibniz expone de una manera bastante coincidente con la anterior la forma en que concibe la subordinación y conexión de las ciencias matemáticas y físicas, así como las relaciones que mantienen con la lógica, la combinatoria y la metafísica.

La meta principal del prefacio de *Mathesis Universalis* es situar la matemática universal en relación con el resto de las ciencias. De este modo, la matemática universal o logística se halla subordinada a la ciencia general de la cualidad o combinatoria, la cual, a su vez, recibe el título de “especiosa general” o también “ciencia de las fórmulas”. Como lo hemos aclarado al principio, la combinatoria tiene como meta el tratamiento de las formas abstractas, de las que el álgebra, como parte de la ciencia de la cantidad, constituye un ejemplo o “aplicación”. De la misma manera, la ciencia general de la cantidad mantiene relaciones de dependencia con la lógica misma. En efecto, la ciencia general de la magnitud no sólo se halla subordinada a la combinatoria, sino también, y “en último término”, a la lógica.

Por su parte, la ciencia general de la magnitud, en cuanto disciplina que se ocupa de las leyes generales de la cantidad abstracta, subordina la aritmética, puesto que esta última aplica las propiedades y las reglas de las operaciones matemáticas a las cantidades concretas. A su vez, la geometría también se halla subordinada a la ciencia general de la cantidad, puesto que las estructuras geométricas pueden ser objeto de un tratamiento puramente algebraico, en la medida en que las magnitudes geométricas pueden expresarse en forma de ecuaciones.

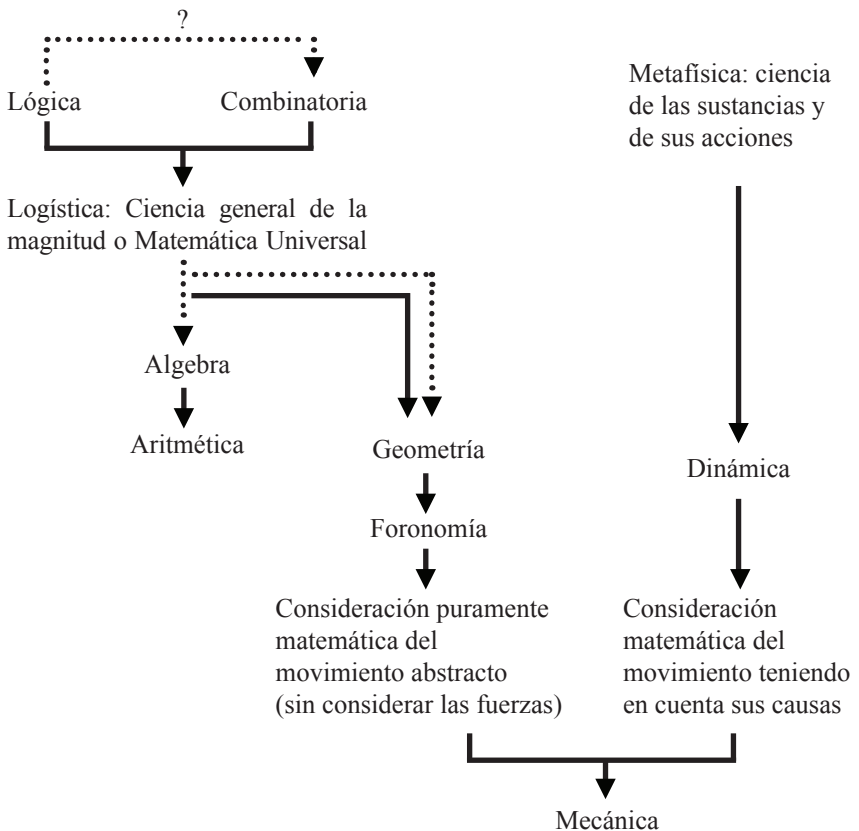
Como en el pasaje del comentario a Stegmann, la posibilidad de tratar geoméricamente el movimiento abstracto, es decir, sin considerar la acción y la potencia, abre la posibilidad de que una parte de la física pueda abordarse de una manera puramente

matemática, es decir, sin suponer otros principios que los de la matemática misma, que extra sus principios de la combinatoria y de la lógica. Dicho de otro modo, en la medida en que se matematiza el movimiento, se lo aborda en sus aspectos puramente abstractos e ideales. Dichos aspectos caen, en último término, dentro del alcance de las ciencias de lo formal. En efecto, si se hace abstracción de la acción y de las fuerzas, lo que queda del movimiento no son sino trayectorias y duraciones, que son magnitudes extensivas traducibles en forma más o menos directa en términos de estructuras geométricas de carácter abstracto e ideal.

Sin embargo, el tratamiento puramente abstracto del movimiento no es suficiente para constituir una física que enuncie las leyes a las que están sometidos los cuerpos físicos. Para ello, es necesario añadir la dinámica, que tiene por objeto introducir la consideración de la acción, la causa y la potencia. Esto significa que el análisis del movimiento del cuerpo concreto desde el punto de vista dinámico se ve constreñido a superar el punto de vista puramente formal, abstracto e ideal que era propio del tratamiento exclusivamente geométrico-extensivo del movimiento. La dinámica necesita de un principio que se refiera a las acciones y los efectos de los cuerpos concretos, el cual no puede extraerse meramente de las propiedades de un ente puramente ideal y pasivo como la extensión, la cual depende de la abstracción a partir de intuiciones o representaciones de la imaginación. Así, concluye Leibniz, la dinámica debe extraer algunos de sus principios de la metafísica propiamente dicha, cuyo objeto son “las causas, las fuerzas y las acciones de las sustancias en general”. El principio fundamental que rige la dinámica, la equivalencia de la causa plena con el efecto íntegro, se deriva directamente de la metafísica, como una aplicación del principio de razón suficiente.

De la organización de las ciencias expuesta en el fragmento del comentario a Stegmann así como de su ampliación en *Mathesis Universalis* podemos extraer algunas conclusiones importantes en relación con el papel de la lógica y la combinatoria en la fundamentación de las ciencias. En efecto, independientemente de que las afirmaciones de Leibniz en *Mathesis Universalis* dejan sin aclarar cuáles son las relaciones efectivas entre la lógica y la combinatoria, parece seguirse de lo que hemos expuesto que no

todas las ciencias se hallan subordinadas a las disciplinas ‘formales’ de la misma manera. Así, la matemática pura (o matemática universal) depende en forma completa tanto de la lógica como de la combinatoria, mientras que la física o ciencia natural no se subsume completamente bajo estas últimas, sino que necesita, para su fundamentación genuina, de la metafísica en sentido propio. Pareciera entonces que deberíamos concluir que el alcance de la lógica y de la combinatoria llega hasta la física misma sólo en lo que esta última tiene de abstracto, formal e ideal, es decir, en la medida en que se ve obligada a considerar los fenómenos bajo el punto de vista de la abstracción matemática, que, a su vez, depende de relaciones formales de orden superior. En cambio, los aspectos “concretos” y “reales” de la física dependen más bien de la metafísica de la sustancia. Sinteticemos los resultados de nuestra exégesis en el siguiente cuadro:



Si la dinámica requiere ser completada mediante principios extraídos de la metafísica “en sentido propio”, pareciera entonces que debemos concluir que la lógica y la combinatoria (y por tanto la ontología) están limitadas por la naturaleza del objeto de que tratan, puesto que para llegar a la ciencia de lo concreto requieren del auxilio de la metafísica. Este resultado parece incongruente con el intento de identificar la ontología con la lógica, puesto que la ontología debería proporcionar también los principios fundamentales de que debe partir la metafísica de la sustancia. No se trata de un problema al que se le pueda dar una respuesta sencilla en el marco de los textos disponibles. Sin embargo, si se nos permite una interpretación altamente conjetural, creemos que se puede encontrar una respuesta posible a esta dificultad en la idea de que en el marco de la filosofía leibniziana rigen dos modelos de fundamentación bastante distintos. El primero se orienta según el modelo de justificación última, de acuerdo con el cual es preciso encontrar una razón o fundamento absoluto (ya sea epistemológico u ontológico). Es el caso de la fundamentación metafísica de la dinámica. En cambio, el segundo modelo apela a la idea de “subsunción formal”: una ciencia es fundante no tanto porque a partir de sus principios se deduzcan los principios de las restantes ciencias, sino porque, siendo de carácter formal, sus principios se especifican o “aplican” de manera diversa en el dominio de cada ciencia subordinada. Si ello fuese así, la metafísica propiamente dicha sería fundante en el primer sentido, pero subordinada a la lógica y a la combinatoria en el segundo sentido.

En definitiva, el comentario a Stegmann nos muestra a la lógica como relevo de la ontología. Por su parte, *Mathesis Universalis* completa el cuadro anterior, al aclarar la posición de la lógica y la combinatoria respecto de las restantes ciencias, así como ayuda a aclarar la relación de relativa oposición que la lógica mantiene con la metafísica propiamente dicha. Podríamos concluir, entonces, que la lógica en sentido amplio, como sustituto de la ontología, se ubica en la cúspide de las ciencias, al menos en lo que respecta a las ciencias ideales o abstractas, como la matemática. Resta, sin embargo, aclarar sus relaciones con la “metafísica en sentido propio”, como ciencia de la sustancia, de la acción y la causa. Las afirmaciones de Leibniz parecen po-

ner a dicha metafísica fuera del alcance de la lógica y, por tanto, de la ontología. Pero esta conclusión no parece ser aceptable del todo, ya que no parece razonable prescindir en la metafísica como ciencia de la sustancia de principios y categorías ontológicas. No poseemos una respuesta definitiva para este problema, pero creemos que puede encontrarse una posible solución a la dificultad con la distinción que hemos postulado anteriormente acerca de las dos clases de fundamentación.

6. Observaciones finales

Nuestra exposición ha tenido la pretensión de aclarar preliminarmente las relaciones entre la ciencia general y la combinatoria característica, así como las conexiones entre ambas disciplinas, por un lado, con la metafísica, por el otro. En efecto, si es correcto lo que hemos expuesto, la combinatoria debería ser una parte importante de la ciencia general, pero no podría identificarse con ella. En efecto, a la ciencia general le corresponde contener los principios comunes a todas las ciencias, así como la tarea de llevar a cabo el análisis de los conocimientos humanos, mientras que la combinatoria característica es una ciencia formal, que por sí misma carece de contenido. Si ello fuese así, podríamos concluir que la ciencia general está constituida por la combinatoria característica más el conjunto de principios y conceptos materiales que surge del análisis concreto de las diversas áreas del conocimiento humano. De esta forma, la ciencia general surge de la unión de la combinatoria formal con el resultado del análisis de los conocimientos humanos. No es extraño entonces que Leibniz conciba la organización de las ciencias de acuerdo con un orden de subsunción formal en el cual la ciencia subordinada extrae sus principios de los teoremas de una ciencia superior, “aplicándolos” (o “interpretándolos”) a los objetos de su propio dominio. Sin ser idéntica completamente con la ciencia general, la combinatoria característica contendría, por decirlo así, la estructura formal de toda ciencia posible.

De esta manera, si la lógica en sentido ampliado constituye el relevo de la ontología, la combinatoria característica, como parte de dicha lógica, tiene que constituir un “cálculo” de las formas y por esa razón, deviene en una “metafísica de la forma”, es

decir, en una ontología formal, que, como tal, expresa de manera abstracta y simbólica las estructuras generales de la objetividad⁴⁸. A su vez, la ciencia de las formas conserva su orientación metodológica y por ello constituye al mismo tiempo un “arte formal de la invención”, que debe ser complementada con el análisis de los conceptos y principios específicos que resulten del análisis de las diversas ciencias. En conclusión, la ciencia general y su núcleo formal, la combinatoria característica, expresan el carácter específico del optimismo racionalista de Leibniz, fundado en último término en la convicción de que la objetividad se encuentra modelada por formas lógicas que el entendimiento humano puede captar y someter a cálculo. Finalmente, el proyecto de Leibniz puede ser interpretado de acuerdo con dos perspectivas. Según la primera, su proyecto de ciencia general comparte las metas y gran parte de las premisas del movimiento pansófico y enciclopedista que tan hondo caló en el siglo XVII y al que pertenecen nombres como el de Alsted, Bisterfeld, Comenio y Kircher, para nombrar los más prominentes. En todos ellos encontramos casi los mismos rasgos: el ideal de una sabiduría universal, que aproxima la lógica a la metafísica y que busca sus raíces en la lógica combinatoria de Raimundo Lullio. Por eso, no es extraño encontrar en los fragmentos leibnizianos el mismo tenor y hasta la misma terminología que emplean los autores mencionados. En otro sentido, las ideas de Leibniz apuntan más allá de su propia época y, de alguna manera, se nos presentan con una actualidad sorprendente. La formulación de la idea de una teoría de las formas, su puesta al servicio para la construcción de un lenguaje racional, que debería constituir el lenguaje en el cual podría expresarse y computarse cualquier conocimiento posible, son cuestiones que en la actualidad han adquirido un nuevo vigor en virtud del avance en la aplicación de los resultados de las ciencias formales a los diversos campos del manejo y la organización del conocimiento. No es extraño, entonces, percibir en dicha tendencia de la época un marcado acento leibniziano.

48 En este sentido, Serres denomina a las estructuras de la característica un “trascendental objetivo” y Robinet “idealidad trascendental”. Cfr. M. Serres, 1968, 544; A. Robinet, 1988, p 61-63.

Referências

ALSTED, Johannes-Henrichus, **Encyclopaedia septem tomis distincta**. Herborn, 1630

_____. **Cursus Philosophici Encyclopaedia Libri XXVII, Opera et studio Johannis Henrici Alstedii**. Herborn, 1620.

_____. **Panacea Philosophica, id est, facilis, nova et accurata methodus docendi et discendi universam encyclopaediam, septem sectionibus distincta. Accessit eiusdem Criticus, De Infinito harmonico Philosophiae Aristotelicae, Lullianae et Rameae. His accedit consilium Clenardi de discenda lingua latina. Ad Illustrem et vere Generosum Dominum, Dominum Carolum Baronem a Zerotin, etc.**, Herbornae Nassoviorum, 1610.

CLAUBERG, Johannes, **Opera omnia philosophica**. Amsterdam: Hildesheim, 1968.

LEIBNIZ G.W., **De l'horizon de la doctrine humaine. La Restitution universelle**. Textes inédits, traduits et annotés par Michel Fichant, Paris, 1991.

_____. , **Opuscles et fragments inédits**. Paris : Editados por Louis Couturat. (reimpr. Hildesheim/New York: Georg Olms Verlag, 1988) Citado C_____. , **Mathematische Schriften**. vols. 1-7, editados por C. I. Gerhardt. Berlin und Halle (reimpr. Hildesheim/New York: Georg Olms Verlag, 1971). Citado GM seguido por volumen y página

_____. , **Philosophische Schriften**. vols. 1-7, editados por C. I. Gerhardt. Berlin (reimpr. Hildesheim/New York: Georg Olms Verlag, 1978). Citado GP seguido de volumen y número de página.

_____. **Sämtliche Schriften und Briefe**, editados por la Academia Alemana de Ciencias de Berlin desde 1923. Berlin: Akademie Verlag. Citado A, seguido de la serie, volumen y número de página.

JOLLEY, Nichollas, **An Unpublished leibniz MS on**

Metaphysics, *Studia Leibnitiana*, , 61-189.

LORHARD, Jakob. **Ogdoas Scholastica**. Saint Gal, 1606.

MICRAELIUS, Johannes, **Lexicon Philosophicum**. Jena, 1653.

ROBINET, A. **Sens et role de la Spécieuse (SP3): la symbolique du calcul différentiel et intégral**. en: Albert Heinekamp (Hrsg.), 300 Jahre Nova Methodus von G.W. Leibniz (1684-1984), *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 14, 48-63.

SERRES, M. **Le systeme de Leibniz et ses modeles mathématiques**. Paris : PUF, 1968

VOLLRATH, Ernst, **Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica Generalis und eine Metaphysica Specialis.**, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 16, 258-284.

A CARICATURA ESCUSÁVEL E RELEVÂNCIA FILOSÓFICA: O CASO DE DESCARTES

Tom Sorell

Descartes costumava ser o reverenciado pai da filosofia moderna. Agora, ele é o seu grande anti-herói. Ele é considerado desta forma não apenas por devotos do pós-modernismo, mas por muitos filósofos mais tradicionais em ambos os lados do conflito entre as tradições continentais e analíticas. Para essas pessoas, as doutrinas de Descartes não estão lá para serem aprovadas e elaboradas, mas refutadas e evitadas. Por isso as conotações negativas familiares do termo “Cartesiano”. A privacidade cartesiana, assim como o dualismo, ceticismo ou fundacionalismo Cartesianos ou, ainda, a insistência Cartesiana em excluir o sujeito da natureza, é algo que somos convidados ou presumidos a adotar uma posição contrária. A doutrina Cartesiana não é necessariamente considerada tola, mas é quase sempre tida como equivocada, geralmente profundamente equivocada. Às vezes, uma doutrina Cartesiana revela-se falsa. Ao argumentar contra ela, no entanto, muitas vezes o argumento é ignorado: o que ocorre é que o leitor ou ouvinte está imerso em dúvidas ou práticas que fazem com que as práticas e perguntas Cartesianas pareçam artificiais ou ultrapassadas — interessantes talvez, como exemplares de uma patologia filosófica específica, mas não a ponto de uma discussão compassiva. Além disso, geralmente não é difícil de fazer com que uma doutrina seja tida como Cartesiana por um público filosófico do século XX. Não é, geralmente, mais difícil do que, na verdade, descrevê-la em termos que trazem à mente trechos parcialmente decorados da obra “Meditações Metafísicas”.

Tal tratamento casual de Descartes não pode, sensatamente, ser chamado de “negligência”, como se ele fosse uma figura que ninguém leu ou levou a sério. Aproxima-se mais da realidade dizer que Descartes é tão firmemente aceito como um dos tradicionais, sendo inquestionavelmente aceito como foi representado nos grandes debates, ainda que no lado errado, quanto uma figura

cujos textos são indispensáveis para uma educação filosófica basilar que, qualquer pessoa que tenha estudado o assunto, mesmo que por pouco tempo, possa dizer com convicção o que admira nele. A filosofia difamada de Descartes do século XX não é a mesma que a do Descartes canônico e tampouco a mesma que a do Descartes histórico — aquele descrito pela maioria dos especialistas mais bem informados a respeito dele. Mas uma certa dificuldade em dizer qual é o real Descartes, como se os outros fossem tão impostores que tiveram de ser expulsos da filosofia. Sem dúvida, o Descartes histórico é o que mais se aproxima de ser o real; ainda assim, as outras facetas têm, por vezes, fins filosóficos legítimos, assim como a idéia do Cartesianismo quando estendida além das idéias de seguidores declarados de Descartes. Ver isso é reconhecer algumas das limitações da história da filosofia. Na medida em que a história da filosofia é um empreendimento histórico, ela inclina o praticante a tentar entrar nas preocupações de Descartes como um cientista/metafísico Europeu do século XVII. Na medida em que a história da filosofia é um empreendimento filosófico, ele inclina o praticante a remodelar as idéias cartesianas, de modo a dar-lhes uma posição clara em debates filosóficos. A segunda inclinação tende a ser mais provável de produzir uma caricatura do que a primeira, mas a primeira pode e, frequentemente, tem o inconveniente de ser filosoficamente monótona. Como alguém que aborda a história da filosofia com um interesse em uma agenda filosófica do século XX, bem como com interesse no início do período moderno, não considero o problema da monotonia como insignificante e, então, acredito que, dentro de certos limites, a representação caricata seja tolerável para o bem da relevância. Neste capítulo, tento, de forma preliminar, indicar dentro de quais limites tal ato pode ser aceitável, no caso do demasiadamente caricaturado Descartes.

1.

Pode-se pensar a que única forma de caricatura aceitável em um trabalho intelectual sério de qualquer espécie, quer histórico ou filosófico, seja a caricatura inevitável. Pois uma caricatura

é, de certa forma, uma imagem distorcida, a qual, geralmente, exagera as características do original. É verdade que o ato de caricaturar falha ao tornar o original irreconhecível, no entanto, o efeito de uma caricatura e, geralmente, o seu ponto é fazer com que o original seja reconhecido a partir de uma nova imagem, a qual enfatiza coisas que, talvez, de outra forma, não chamariam a atenção do observador. Ela não precisa ser desagradável, tampouco reproduzir o original de forma cômica, no entanto, a mesma não será uma caricatura se não criar uma imagem que apresente o original de uma forma nova e vívida, com certa ênfase ou simplificação intencional, com a intenção de colocar determinados aspectos, e não outros, em destaque. Salvo nos casos onde a simplificação ou a ênfase não sejam intencionais, se faz difícil não concebê-la como uma mudança consciente da ideia de dar uma impressão equilibrada e imparcial a respeito do sujeito. Assim, talvez por esta razão, se nenhuma outra, isso deve ser evitado.

Esta abordagem para a caricatura me parece ser demasiadamente apropriada. Afinal de contas, uma caricatura pode ser utilizada onde o original seja bem conhecido e facilmente distinguido de um personagem de desenho animado. Uma vez mais, uma caricatura pode ser admitida. O público para a caricatura pode ser informado de que a representação de tal sujeito não é totalmente fiel ao original. E pode, até mesmo, ser uma indicação dos aspectos com os quais as liberdades foram tomadas. Alternativamente, uma caricatura pode ser veiculada em um ambiente em que haja uma prática da crítica e debate e, também, conhecimento suficiente sobre o indivíduo retratado para que, mesmo que a caricatura não seja assim admitida, ele possa ser exposta como tal. De outro modo, com foco para os usos mais positivos da caricatura, esta pode ser defendida, por um especialista a respeito do original, como sendo muito mais verossímil em relação ao assunto do que outros especialistas já tenham concebido. Ou, ainda, uma caricatura pode ser apresentada ao público em um dado momento, na certeza de que logo após, o mesmo terá perícia suficiente para ver, por si, onde a caricatura diverge significativamente do origi-

nal. Neste caso, a caricatura será uma escada que eventualmente será lançada fora. As caricaturas são utilizadas desta forma muitas vezes no ensino, não necessariamente com maus resultados.

Então, o ato de caricaturar pode, às vezes, ser inofensivo e, até mesmo, fazer algum bem. Quando se trata de Descartes, na filosofia do século XX, a caricatura é com frequência inconsciente e conseqüentemente inadmitida, sendo transmitida ao público que não tem uma visão consistente e independente a respeito dos escritos de Descartes e, com isso, nenhum interesse em contestá-la. Assim, o ceticismo Cartesiano que Heidegger reage contra no desenvolvimento da teoria da existência humana em “Ser e Tempo” e o ceticismo Cartesiano que muitas vezes é dito ser alvo de Wittgenstein em “Da Certeza” e em outros lugares são apenas vagamente relacionadas com o ceticismo que Descartes tenta trabalhar em “Meditações Metafísicas”, mas o público de Heidegger e Wittgenstein não se volta para tais autores em busca de comentários a respeito de Descartes. Tal público é atraído pela palavra de um estilo e agenda filosóficos distintos, os quais podem ser introduzidos em oposição a Descartes e, o que ele quer é aprender a respeito e talvez aplicar para si o estilo e agenda — independentemente de Descartes. Por isso, a ocasião para detectar a caricatura pode nunca surgir.

Será que isso importa? Suponha que o preço por se aprofundar em Wittgenstein e Heidegger seja uma distorção despercebida, porém significativa, de Descartes. Que mal que isso faz, contanto que a principal aplicação dos pontos de vista de Wittgenstein e Heidegger seja em relação a questões que não envolvam Descartes? Por que o Cartesianismo caricatural que é usado para motivar Wittgenstein e Heidegger não é apenas tido como uma escada a ser descartada, tão logo se sinta confortável com Wittgenstein e Heidegger? Enquanto tal escada leva aonde se quer ir e é, em seguida, descartada, por que alguém deveria se preocupar se é, em alguns aspectos, uma escada ruim? Uma razão porque é importante em relação a Heidegger é que, muito do meio de sua filosofia, é uma espécie de história da filosofia. Descartes marca uma etapa decisiva nessa história. Nietzsche

marca outra. Novamente, há o repúdio de Heidegger do que ele julga ser o Cartesianismo mal revivido de seu professor, Husserl. A crítica do cartesianismo, então, é quase incidental ao pensamento de Heidegger e, se a crítica erra o alvo, isso importa, mesmo na filosofia de Heidegger.

Outro ponto irônico é que, em uma leitura perfeitamente natural do uso de Descartes sobre a distinção entre a certeza moral e metafísica, a distância entre Descartes e Heidegger é muito menor do que se pensava. A busca da certeza metafísica que domina a obra “Meditações Metafísicas” sempre foi distinguida por Descartes da busca pela certeza prática, a qual ele chamou de “certeza moral”. Alcançar a certeza metafísica era, para Descartes, uma questão de suspender vida prática diária com a sua certeza moral e dedicar-se a um período de profunda reflexão sobre os temas das “Meditações sobre a Filosofia Primeira”. Uma vez que as reflexões fossem concluídas com êxito, o questionador estaria imune permanentemente às dúvidas que surgem quando se pergunta se alguém pode ser tal natureza a ponto de ser enganado a respeito do que parece ser mais evidente. (1) Neste ponto, de acordo com Descartes, o questionador já poderia retomar a vida do cientista não-paranóico, isto é, a vida de quem tira conclusões sobre, no máximo, algumas explicações mecanicistas moralmente corretas tais como a propagação da luz, fenômenos meteorológicos, animais, minerais e os planetas. O cientista não-paranóico de Descartes, um cientista totalmente imune à preocupação de que sua mente possa estar defeituosa, não é igual a um dos pregadores de Heidegger, o qual está inteiramente absorto através de sua atividade no mundo; tampouco é um ser radicalmente apático ao qual a meditação metafísica reduz ao final da “Primeira Meditação” — desencarnado, fora do tempo, da vida e da natureza. Segundo Descartes, esse ser metafísico e suas preocupações deveriam ser abandonados assim que a lição das “Meditações” fosse aprendida. Ele não o considerava como um ego ideal, ou as suas preocupações como as coisas certas para ocupar a mente humana. No máximo, a redução do eu e a reorientação das suas

preocupações eram uma parte necessária da terapia, se necessário fosse para atender, de forma profunda, o tipo de ceticismo sobre a ciência que era familiar em Paris nas décadas de 1620 e 1630.

2.

Bem entendido, Descartes pode ser alvo inadequado da crítica de estar desapegado da vida, do tempo e, até mesmo, de uma resposta afetiva. Pode, inclusive, ser alvo inapropriado de outros argumentos negativos. Aqui, tenho em mente a adaptação de argumentos de Wittgenstein, feita por alguns Wittgensteinianos – Peter Hacker, Anthony Kenny e Norman Malcolm são os mais óbvios – para a crítica de Descartes. Pois é a figura histórica de Descartes que, em qualquer razão, alguns Wittgensteinianos tomam para formar boa parte dos argumentos negativos. Se ele não vem a ser muito certo como um alvo, de que isso importa? Importa que exista algum alvo substancial. Pois a filosofia de Wittgenstein é, em grande parte, uma filosofia reativa e deflacionária. Ela se prende a confusões as quais somos receptivos e, por ela seduzidos, enquanto oradores, e as tenta arrancá-las. Descartes pode nem sempre ser a fonte dessas tendências à confusão: por exemplo, pode haver convites ao dualismo na própria linguagem psicológica — para além dos escritos de Descartes. Mas, se Descartes é tido como a filosofia tradicional sucumbindo a essas confusões, é, portanto, um importante alvo de Wittgenstein, pois a crítica da filosofia tradicional é uma de suas preocupações centrais.

A questão do quanto Descartes é caricaturado por Wittgenstein e Heidegger não é, de forma alguma, insignificante então para a filosofia de Heidegger ou para o uso de recursos da filosofia de Wittgenstein, que fazem com que o Cartesianismo seja importante, para que Heidegger e Wittgenstein sigam pelo resto da filosofia do século XX? Não muito, ao que parece, pois há grandes extensões de filosofia anglo-americana que não são particularmente reativas ou terapêuticas, menos ainda contadas em forma de histórias sobre uma tradição filosófica à la Heidegger. O que se constata, entretanto, é uma apresentação construtiva, esclarece-

dora e quase-científica sobre o assunto. Isso, também, acompanha o anti-Cartesianismo. Seu anti-Cartesianismo é também cheio de caricaturas. Mas isso importa? Observe o programa de epistemologia naturalizada. Este programa começou há, aproximadamente, 30 anos, com um papel em que, com Descartes explicitamente em mente, Quine negou que houvesse qualquer posição fora da ciência que pudesse justificá-la, e no qual ele propôs que a preocupação tradicional com a justificação na teoria do conhecimento também estivesse ultrapassada.(2) A epistemologia, Quine afirmou, foi seguida mais em segundo plano, se não como parte do estudo empírico da maneira como os seres humanos transformam o bombardeio sensorial em compreensão teórica da natureza. A perspectiva natural para uma epistemologia naturalizada não seria a perspectiva de primeira pessoa, extremamente limitada, do cético radical, mas, como Quine viu no final da década de 1960, os espaços abertos da psicologia comportamentalista, ou, atualizando um pouco, a moderna ciência cognitiva que engloba descobertas na neurociência, assim como os laboratórios de inteligência artificial. Há trabalhadores em epistemologia naturalizada que negam que o colapso da epistemologia em psicologia empírica possa ser total.(3) Mas isso não é porque eles pensam que a perspectiva de primeira pessoa possa ser indispensável, ou por seguirem Descartes ao pensar que possa haver um ponto de vista de Arquimedes, através do qual se possa apoiar a ciência. É porque dizem que há questões irredutivelmente normativas sobre a crença e sobre o raciocínio. Até mesmo os dissidentes do estrito programa de Quine não acreditam que a teoria das normas epistêmicas irá reviver o Cartesianismo — quer sob a forma de epistemologia de primeira pessoa ou como uma doutrina de regras para a busca da verdade.

Será que importa para a coerência da epistemologia naturalizada que, ao contrário dos preconceitos do epistemólogos naturalizados, Descartes entrelaçava sua resposta ao ceticismo com uma boa dose de psicologia empírica e fisiologia? Importa que, em particular, ele tenha atrelado a compreensão de um conhecimento científico *a posteriori* a sua teoria da saúde do

corpo?(4) Em outras palavras, seria um grande embaraço para a epistemologia naturalizada o fato de que a imagem de Descartes, como teórico do conhecimento, seja uma caricatura? Acredito que a resposta seja “não necessariamente”. Certamente, o fato da caricatura é muito menos constrangedor a este respeito do que seria na relação com Heidegger e Wittgenstein. A razão é que a epistemologia naturalizada não é, exceto incidentalmente, um programa filosófico reativo e negativo. É uma iniciativa positiva e esclarecedora, a qual se propõe a contar-nos, entre outras coisas, o que é o conhecimento, quais são os diferentes meios de se chegar, de forma confiável, a uma crença verdadeira e como esses meios estão ligados a uma racionalidade humana desmistificada. Tem como objetivo o desenvolvimento cognitivo, as teorias da evolução cognitiva da espécie e a neurociência. Vez que estes objetivos podem ser perseguidos independentemente das teses sobre Descartes, o fato de que, às vezes, sejam motivados pela crítica a seu respeito, podem ser de interesse limitado, por sua vez, tal qual a constatação de que a crítica possa estar equivocada.

Estou dizendo que a epistemologia naturalizada tem o direito de utilizar uma crítica ruim de Descartes como uma escada a ser descartada, mais direito do que uma filosofia reativa, especialmente uma filosofia reativa cujo meio seja história. Mas, mesmo a epistemologia naturalizada, não deve ser deixada inteiramente de lado. Até a palavra “naturalizada” em “epistemologia naturalizada” realmente parece redundante na filosofia anglo-americana, uma caricatura de Descartes pode ser necessária para deixar claro qual é o ponto em fazer a epistemologia de tal forma. À medida que a caricatura for necessária, a crueza da mesma se faz importante. Importa, inclusive, se a epistemologia naturalizada for o primeiro passo de um movimento da naturalização de tudo na filosofia — da ética para a semântica e à teoria da mente. Se o naturalismo na filosofia receber o impulso da epistemologia naturalizada, e uma má caricatura do Cartesianismo der início à epistemologia naturalizada, então o momento da filosofia naturalizada poderá ser um momento ruim.(5)

Muito embora as caricaturas usadas por uma filosofia positiva sejam mais perdoáveis do que as utilizadas por uma filosofia negativa e reativa, há um resíduo de inescusabilidade em todos os usos das caricaturas do Cartesianismo que estamos levando em consideração. Pois as caricaturas pertencem a um programa de difamação, sustentando e aumentando o desprezo e as rejeições condescendentes, até indiretas, na filosofia. Em um artigo famoso refletindo sobre a influência de Wittgenstein, Ryle reparou como o entusiasmo do autor de “Investigações Filosóficas” resulta em certo tipo de desaprovação imitativa. Os Wittgensteinianos adotariam um tom característico de voz ao atacar o que Wittgenstein atacava e, como Ryle expôs, os alunos que mal conseguiam soletrar seu nome “torceriam o nariz para as coisas que ele desaprovasse”. (6) A caricatura à serviço da difamação faz esse tipo de desaprovação parecer legítima, e isso é lamentável. Eu não estou exigindo o fim à desaprovação. Concordo que algumas coisas em Descartes não cheirem bem, no entanto, não acho que esta conclusão seja atingida ao investigar como Wittgenstein ou Heidegger torceram o nariz. É importante usar o próprio nariz. Ainda mais, o mau cheiro não deve ser detectado muito cedo. Pelo contrário, até que se tenha uma atração à primeira vista pelas alegações de Descartes e às questões a que deu a certa urgência, a educação filosófica de uma pessoa ficará incompleta. A detecção do mau cheiro deve vir mais tarde, depois de ter analisado as idéias de Descartes e encontrado as suas limitações. Mesmo nesta fase de desilusão, o repúdio a Descartes não deverá e, provavelmente, não poderá ser total. Há muito em Descartes que é bem absorvido pela posteridade, até mesmo pelas seções da posteridade que são desdenhosas de Descartes, que agora estão sem cheiro. Quero dizer, coisas como a ideia de que não devemos aceitar nada em filosofia como a autoridade de alguém, que devemos expor nossas reivindicações a objeções, que o intelectual presente é uma ocasião para começar a fazer algo, como admirar ou tentar recuperar as realizações do passado.

Pode-se contestar que, enquanto a rejeição e o desprezo condescendentes por Descartes, obviamente, devam ser objetos de reclamação, não há nenhuma razão para que alguém vá além de seu alcance para ser bom a Descartes, pois para que servem as figuras canônicas se não para reagir contra, emancipar-nos e detectar o mau cheiro? Concordo que as figuras canônicas devam estar comprometidas com a crítica, mas não acredito que todas elas sejam boas, pois a sua eminência é um tiro ao alvo. Uma figura é canônica quando seu ponto de vista é usado para orientar as pessoas na filosofia como um todo. Mesmo que seja um ponto de vista ruim, concluindo o tanto quanto possa envolver a tentativa de ocupar o ponto de vista, e não apenas inferir como as coisas se parecem a partir dele. A leitura de filósofos canônicos é um elemento deste esforço. Ela pode produzir uma impressão distinta de um filósofo em comparação à impressão produzida pelos mercadores de caricaturas. Pode não ser uma impressão mais precisa, apenas porque foi obtida diretamente do texto. Mas ler o texto diretamente acrescenta aos dados que, uma interpretação caricatural deve ter as arestas aparadas e, no caso de Descartes, ela apresenta uma figura ainda mais formidável para a prática do que a ideia pré-concebida do anti-herói dos seguidores de Wittgenstein e Heidegger.

3.

Entre os extremos da compreensão das figuras canônicas através de seus difamadores intérpretes modernos, os quais trabalham através de seus textos, há o meio termo nos comentários de especialistas em consultoria. Tais comentários normalmente operam uma convenção de leitura compreensiva, no interesse da inteligibilidade. A leitura compreensiva não significa, apenas, concordar com uma trégua com a figura canônica, mas tentar levá-la em consideração, descobrir como ela poderia ser lida, de forma a não cometer erros óbvios. Isso não exclui o tiro ao alvo, mas não faz disso uma prioridade. É ainda menos necessário quando o texto for de uma figura canônica. Os comentários de especialistas não são nem muito bons, nem muito desagradáveis aos grandes filósofos mortos.

A existência de comentários especializados afastaria o aviltamento feito pelos mercadores de caricaturas? Se o comentário apresenta uma imagem muito menos distorcida ou, até mesmo, um retrato real da figura caricata, não seria o antídoto para a caricatura infame? Isso depende de saber se os mercadores da caricatura ou, alguém com a mesma influência, irão conseguir direcionar o público ao comentário em questão. Os disseminadores de caricaturas nem sempre conhecem a literatura especializada, ou são respeitosos quando a conhecem. E o comentário especializado, muitas vezes, não é escrito para o público-alvo dos disseminadores. É frequentemente direcionado a outros comentaristas. Além do mais, os comentaristas especializados, por vezes, se identificam como historiadores em vez de filósofos. Assim, a especialização dos comentaristas poderá, involuntariamente, agravar os efeitos ruins da caricatura. Há uma espécie de problema pertencente a duas culturas na história da filosofia, e a questão da caricatura o deixa evidente.

Não sei se existe uma solução para este problema. Os filósofos que tentaram produzir comentários filosoficamente relevantes sobre Descartes, foram renegados ou ignorados por uma parte ou pela outra — os filósofos caricaturistas ou os comentaristas. Mas os esforços para que se escreva uma história relevante da filosofia precisam continuar. Concluo ao considerar resumidamente uma tentativa parcialmente bem sucedida a escrever a história da filosofia, de forma filosoficamente relevante, em relação a Descartes. E então, indico outra abordagem possível, a qual pretendo desenvolver em trabalhos futuros.

A tentativa parcialmente bem sucedida que tenho em mente é a de Bernard Williams em sua obra “Descartes: The Project of Pure Enquiry” (1978). Seu livro é principalmente um comentário sobre as “Meditações”, mas ele traz, para embasar este trabalho, um conhecimento muito detalhado de outros escritos filosóficos e a correspondência filosófica de Descartes. É também uma visão acadêmica, em um sentido claro. Por exemplo, Williams faz suas próprias traduções de todas as passagens retiradas do Latim e do Francês de Descartes, e, silenciosamente, corrige uma porção de-

las. O livro se envolve com controvérsias estabelecidas na literatura Inglesa secundária, sobre a interpretação dos argumentos nas “Meditações”, introduzindo, inclusive, uma série de novos ângulos de visão. Em todos esses aspectos, a obra pertence ao gênero de comentários especialistas. Mas trata-se de um espécime raro. Primeiro, abre com um prefácio onde Williams atribui seu trabalho ao lado da filosofia que faz uma distinção entre a história das idéias e história da filosofia, mostrando assim uma consciência no que denomino como as duas culturas na história da filosofia. Em um segundo momento, ao motivar as preocupações em relação às “Meditações”, Williams desenvolve as ideias interpretativas de investigação pura e da busca de uma concepção absoluta; ideias que ele julga estarem latentes no conceito de conhecimento compartilhado por todos os seus leitores do século XX. Ele não sugere uma inspiração do século XVII para as “Meditações”. Ele não procura qualquer agenda de debates de Descartes em Paris, na década de 1620, tampouco quebra-cabeças estabelecidos por Beeckman, durante a época em que Descartes esteve no exército. Muito embora o próprio Descartes tenha salientado um cripto-programa nas “Meditações” a fim de destruir a física de Aristóteles, Williams menciona pouco ou nada a respeito. Existem apenas quatro menções a Aristóteles no índice de Williams. Em suma, apesar de existir um capítulo biográfico no início do livro, contexto intelectual não é analisado profundamente.

Até onde é possível dizer, com base na minha própria consulta regular da literatura relevante em Inglês desde 1978, o livro de Williams teve um impacto relativamente pequeno sobre os especialistas de Descartes, e comparado com Cottingham, Garber, Hatfield, Voss, Curley, Frankfurt, Wilson e Kenny, Williams é, até onde sei, pouco utilizado como referência. Isso não quer dizer que o livro de Williams não tenha sido lido pelos especialistas, apenas que eles não têm discutido muito as suas ideias. Por outro lado, a ideia da concepção absoluta foi retomada nos escritos dos principais filósofos anglo-americanos — Nagel e Rorty(8). Tem sido tomada como ideia autônoma, a qual se afirma trazer

algo, sobretudo, verdadeiro ou enganoso sobre a natureza da ciência. Os vínculos com a ideia da interpretação de Descartes foram abandonados ou se tornaram invisíveis.

Já este tipo incomum de recepção para um comentário especialista a respeito de Descartes na generalidade do mundo filosófico, o qual tem a ver com a própria celebridade de Williams como filósofo, é desejável do ponto de vista de quebrar as barreiras entre as duas culturas na história da filosofia. A ideia da concepção absoluta é filosoficamente intrigante, e não o é sem a aplicação ao Descartes histórico. O problema é que a aplicação de Williams não é uma aplicação ao Descartes histórico. Este estava preocupado em tornar respeitável uma explicação baseada em extensão e movimento, e estes e outros conceitos explicativos em física Cartesiana têm uma forte tendência a ser aplicados a uma natureza independente da mente humana do que as qualidades e formas sensíveis, o sentido derivado de espécies e gêneros da física Aristotélica. Neste aspecto a reforma física de Descartes foi um passo em direção a uma concepção menos específica, porém mais absoluta da natureza. Mas essas preocupações têm muito pouco a ver com o que Williams salienta — os ingredientes no conceito de conhecimento para uma forma de representação que seja a mais próxima possível, ao ponto de vista do mundo. Pelo contrário, à medida que Descartes está preocupado com um conceito de conhecimento no geral, isso é *scientia*, o que vem a ser uma pesquisa silenciadora de dúvidas, sinóptica e irrefutável de resultados de uma dedução no sentido especial de Descartes — não é um conceito pré-filosófico do conhecimento, tampouco tenta ir além das

representações a um tipo de coincidência com o que existe, de qualquer maneira.

Embora o método de Williams de conectar a concepção absoluta ao projeto das “Meditações” seja anacrônico, a concepção absoluta em si é uma boa opção hermenêutica, com o poder tanto para iluminar algumas regiões centrais do pensamento de Descartes quanto para entrar em uma discussão filosófica

principal. Não parece como o instrumento correto, entretanto, para desfazer a difamação de Descartes: pois a crença na concepção absoluta é muito facilmente representada como mais uma peça de ilusão filosófica, junto com a crença como um reflexo da natureza ou, em fundações *a priori* do conhecimento. E a concepção absoluta é difícil de conectar com a filosofia prática de Descartes, que, muito embora tenha sido desenvolvida apenas como esboço durante a sua vida, deveria ser a culminação da física e metafísica Cartesiana.

Para englobar os pensamentos de Descartes e, ao mesmo tempo, ter chances de conseguir uma aceitação mais sólida na filosofia do século XX, faz-se necessária uma visão distinta da visão de Williams. O meio para isso não seria uma obra com comentários especialistas, tampouco uma obra com comentários que façam referência às atuais preocupações filosóficas, mas uma obra de transição, na qual o que é ainda defensável no Cartesianismo, de um ponto de vista da filosofia do século XX, seja apresentado como uma posição geral filosófica, para o maior público filosófico possível. Para dar seguimento a essa abordagem, é preciso localizar alguns pontos comuns defensáveis em Descartes e na filosofia atual. Isso acaba por ser mais amplo do que se pode imaginar.

A filosofia de Descartes é realista, anticética, porém respeitosa do ceticismo, centrada na primeira pessoa; é dualista e duvidosa da integralidade da ciência natural e sua suposta independência metafísica. Cada um desses pontos de vista é justificável, de alguma forma, e um conjunto desses pontos de vista é sensatamente chamado de “Cartesiano”, mesmo que se afaste, em alguns aspectos, do Cartesianismo de Descartes. Apesar de poder apenas dar um esboço da abordagem preferida aqui (9), a chave para isso, me parece, é concentrar-se nas teses negativas e metafísicas de Descartes. Uma delas descreve a metafísica como ruim para as pessoas, se for aceita como mais do que um breve desvio da conduta rigorosa das ciências naturais, da tecnologia e da ética; a outra é que nem todas as perguntas podem ser respondidas pela ciência natural e que a metafísica, apesar de ruim

para as pessoas como uma ocupação em tempo integral, também se faz inevitável, se alguns dos problemas que a ciência natural não alcança forem levados em consideração. Esses problemas incluem o que a melhor forma de vida humana tem de semelhante e também o problema de como a ciência natural se faz possível. A primeira tese negativa nos traz, de volta, a figura do cientista não-paranóico e o seu lugar em uma vida prática voltada à moral, em vez da certeza metafísica. E é com essa figura — o homem ocupado com dissecações de animais ou montando instrumentos — que o permanente investigador metafísico é comparado, desfavoravelmente, por Descartes. A indagação metafísica deve ser uma ocupação em tempo integral apenas durante um curto período longe da vida prática científica e, da vida prática, no geral, e nunca deve ser realizada para seu próprio bem.

A metafísica, então, apesar de fundamental, não é o ponto alto da ciência, mas uma preliminar ao negócio principal — a Física — que é, em si, um passo em direção às ciências mais benéficas — moral, mecânica e medicina, as ciências que mudam a nós mesmos e ao mundo, em prol do benefício humano. São estas ciências benéficas, os ramos de árvore frutífera de Descartes, que são o auge da ciência, não suas raízes metafísicas que estão abaixo do solo. E, das ciências benéficas, a moral é a que reina de forma suprema. Como Descartes diz no prefácio à edição Francesa da obra “Princípios da Filosofia”, a moral é “o nível mais elevado de sabedoria”. Esta ciência, é claro, é para regulamentar a ação de maneira geral. É uma ciência para a vida, incluindo a ciência natural, mas também se estende para além dela. É uma ciência para fazer escolhas em função de uma escala de perfeição, ao invés de fazer o hedonismo eficiente. E classifica e dá estratégias para cultivar virtudes que são morais e sociais, e não apenas aquelas que são úteis para buscar a vida da mente. Embora esta ciência seja a mais afastada da metafísica no esquema das ciências de Descartes, é nela, tanto quanto na física, que Descartes forma seus alicerces. A certeza da ciência não-paranóica, a confiabilidade de escolha moral — em uma palavra, a vida prática racional é que o seu oposto — uma reflexão

metafísica solitária a qual abre caminho e obtém o seu valor. A vida racional prática de Descartes não é a atividade inconscientemente absorta dos pregadores felizes, mas também não é individualista, alienada e despojada da resposta afetiva ou apaixonada. E é mais valorizada do que a vida intensa da mente, a que se torna disponível através do desapego dos sentidos. É por isso que esta ciência é colocada acima da metafísica.

Assim como a insistência de Descartes a respeito do uso ilimitado e limitado de gestos metafísicos em pontos comuns entre ele e alguns de seus difamadores século XX, o mesmo acontece com sua insistência sobre a necessidade da metafísica. A metafísica é uma ciência autônoma, precedente às Ciências Naturais, com o seu próprio assunto não-natural — ou seja, as coisas imateriais. É importante focar o antinaturalismo desta concepção, em vez de suas ligações com o dualismo e fundacionalismo. Pois Descartes diz que mais coisas são reais do que imaginadas em ciência natural, e nesta tese, embora não naturalmente consubstanciada nisso, ele está profundamente em sintonia com o anti-reducionismo da filosofia do século XX — especialmente em relação à explicação psicológica — e com dúvidas sobre o cientificismo do século XX. Descartes está vivo para a necessidade de um espaço além da ciência para pensar sobre como ela funciona. Está vivo para a necessidade de um espaço além da ciência para pensar sobre como a mente funciona, não só a mente humana consciente, mas também a mente, com poderes e capacidades muito maiores do que a nossa e livres de qualquer obstáculo sensorial. Os limites do naturalismo fazem-no ver a necessidade da metafísica, mas as exigências da vida prática a colocam em seu lugar.

NOTAS

1. Cf. CSM vol. 3, 228,346.
2. W. V. Quine, 'Epistemology Naturalized', *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969).
3. Alvin I. Goldman, *Epistemology and Cognition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986).
4. Vide Amelie Rorty, 'Descartes on Thinking with the Body', *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) 371-423.
5. Vide Tom Sorell, *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science* (London: Routledge, 1991).
6. Ryle, 'Wittgenstein', *Analysis* 12 (1952): 1
7. Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986) 15, 70.
8. Vide introdução ao volume I da obra 'Philosophical Papers' (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) de Richard Rorty.
9. Desenvolvo o tema extensamente em 'Descartes Reinvented' (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

The background features a light gray silhouette of a human head in profile, facing right. Overlaid on this are several thick, concentric, light gray arcs that curve from the top left towards the bottom right, creating a sense of depth and movement.

GT ARTE E NATUREZA

PALESTRAS

NOVA ERA TRÁGICA: PARA ALÉM DA METAFÍSICA

Miguel Angel de Barrenechea

Para a amiga Fernanda Bulhões,
por afirmar e celebrar, como sempre,
não o “mundo inteligível”, mas
o *mundo legal*.

1. Introdução: a história de um “erro” e o retorno da era trágica

A proposta deste artigo é analisar, conforme Nietzsche, como a história da metafísica, na sua totalidade, pode ser entendida como a “história de um erro”, que culminaria com a retomada do espírito trágico, com uma “nova era trágica”. Após a exuberante idade trágica dos gregos, surge o platonismo que postula um “mundo verdadeiro”, pretensamente situado para além desse mundo, para além da vida terrestre. Esse “erro” dominará todo o percurso do pensamento ocidental até perder, progressivamente, toda consistência e credibilidade, tornando-se apenas uma “fábula”. No final desse percurso, desse esgotamento do erro metafísico, o *páthos trágico* seria retomado, reconquistado, tornando a gerir a vida do homem ocidental. Nietzsche anuncia o regresso desse *páthos* trágico como algo que acontecerá de forma iminente, com a seguinte fórmula *Incipit Tragoedia*. Partindo dessa questão, na sequência, a minha proposta será refletir sobre as diferentes formulações com as quais foi apresentado o conceito de “mundo verdadeiro”, ao longo da história da filosofia ocidental, conforme a interpretação de Nietzsche. Para concluir trazemos a indagação a respeito do que consistiria essa retomada do espírito dionisíaco, essa instauração de uma nova era trágica. [2](#)

Desde o início de sua obra, Nietzsche afirma que o Ocidente necessariamente retornará aos seus primórdios, oriundos de uma era trágica. Já em *O nascimento da tragédia*, ele assinala como a cultura europeia, após um começo vigoroso, quando eram afirmadas todas as forças naturais, vai aos poucos se afastando dessa saudável tendência para adotar uma compreensão de mun-

do escatológica e antinatural. Os gregos antigos celebravam, na tragédia, a totalidade da existência; eles conseguiam dizer sim a todos os aspectos da vida. Na compreensão trágica não havia nada que merecesse ser negado, expurgado, extirpado. Até os aspectos medonhos e terríveis da existência eram celebrados por pertencerem à grande economia do todo. A cosmovisão trágica permitiu aos gregos conviverem com a dor, a carência, o fracasso e a morte. Esses aspectos vitais não eram interpretados como máculas da existência; pelo contrário, a dissolução individual era entendida como uma forma de retornar ao fundo indiferenciado da natureza, em uma fusão extática, dionisíaca com todo o existente. Conforme essa perspectiva, a destruição individual não é interpretada como uma objeção à vida, mas como outra forma da realização do prazer de existir. Por isso, a contradição e a negatividade – a falta, a privação, o erro etc. – não devem ser eliminadas, mas integradas na experiência vital.³

O homem trágico habita o mundo em harmonia com todas as forças naturais; para ele, não há nada que seja supérfluo, não há objeções à terra, ao corpo, aos sentidos. O universo é divino em sua totalidade. Desde Hesíodo e Homero, até os grandes trágicos, Ésquilo, Sófocles e Eurípides, todas as forças terrestres são consagradas. Não há necessidade de acreditar em um mundo transcendente, não é preciso sustentar a crença em outra vida supostamente mais perfeita e duradoura. A religião olímpica dos helenos destaca e diviniza todos os elementos naturais; os deuses são entendidos como forças terrestres, como entidades antropomórficas que simbolizam e exaltam as tendências vitais. O mundo, portanto, não tem máculas nem defeitos; o universo não necessita de um sentido ou finalidade para além de si mesmo. Por isso, na perspectiva olímpica, a existência não precisa ser redimida, pois ela é plena em si mesma.

2. O declínio da cultura trágica helênica

A grande era trágica que celebrou todas as nuances e todas as facetas do mundo, que entoou um cântico exuberante aos instintos e às paixões, e enalteceu o corpo e a terra, aos poucos foi

declinando. Os instintos helênicos, paulatinamente, começaram a entrar em anarquia a ponto de estarem ameaçados de dissolução. A plenitude de outrora e a harmonia do homem com todo o existente foi se esgotando, o caos começava a tomar conta da cultura helênica. Os diversos instintos que agiam nessa sociedade, outrora exuberante, entraram em colisão e ameaçavam tornar-se tiranos; era preciso encontrar um *contra-tirano* que controlasse a iminente desordem. Por causa desse quadro tão crítico, Nietzsche afirma que, na Grécia do século V a.C., estava-se na iminência da ruína dessa cultura trágica e prestes ao surgimento de uma cultura antitrágica. Nessas circunstâncias, a razão teve que se impor de forma despótica, dominando todos os impulsos helênicos; tratava-se de uma saída desesperada. Sócrates encarnou a figura do grande transformador e revolucionário que pode superar o caos, impondo uma “racionalidade a qualquer custo”. Era preciso dominar a anarquia dos instintos, por isso a razão tornou-se a reitora todo-poderosa para controlar o caos de afetos. Desse modo, Sócrates inaugurou o predomínio da racionalidade. O pensamento racional, nesse momento, não só permitiu *conhecer o ser*, mas *corrigir o ser*.⁴ Já que o mundo possui erros e contradições, era preciso corrigir essas falhas, excluindo os seus aspectos negativos. Assim, na tentativa de postular um mundo de pura positividade, um mundo ideal, foi preciso expulsar o dionisíaco. O *páthos* trágico teve que ser reprimido, relegado e, finalmente, foi definitivamente confinado da existência grega. Para Nietzsche, esse momento marcou o nascimento do pensar metafísico, pois no âmago dessa perspectiva teórica, está a proposta de correção da vida, de “purificação” do corpo, que só será possível em uma outra dimensão, situada para além da terra. Essa ruptura revolucionária com a tradição trágica exige a crença nesse mundo utópico, nesse além ideal. Dessa forma, a metafísica surge com a promessa de atingir um mundo perfeito e vindouro, com a ilusão de chegarmos a uma realidade mais gratificante, mais consistente, a um âmbito eterno e imutável.

3. Platão: arquiteto da cidade “ideal”

Posteriormente, Platão consolida a proposta utópica esboçada por Sócrates, dando-lhe um suporte conceitual, uma sustentação no plano ontológico: o ser perfeito, eterno e imutável está no *topos uranos*, em um lugar celestial, em um mundo de ideias perfeitas, de paradigmas supratemporais e incorruptíveis. Assim, o filósofo não se limita a oferecer um suporte ontológico ao projeto racionalista iniciado por Sócrates de conhecer e corrigir o ser. Ele vai além, fornecendo uma forma efetiva de cristalizar essa utopia através de um projeto social e político. Esse ideal que levaria a humanidade além do mundo, visando uma realidade mais perfeita, poderá ser concretizado através de uma estrutura social, totalmente planejada, ordenada e prevista até nos seus mínimos detalhes. [5](#)

A república idealizada por Platão se apresenta como o primeiro e mais perfeito plano de transformação e correção do homem e da cidade. O filósofo grego acredita na existência de um mundo verdadeiro que não é este que habitamos – nele estamos apenas em trânsito, em prol de aceder ao lugar futuro e luminoso, onde não haverá falhas nem faltas. Por isso, esse mundo terrestre, em que convivem o positivo e o negativo, a alegria e a dor, a vida e a morte, deverá ser ultrapassado. Assim nasce a revolução antitragica e surge o projeto de transformar radicalmente a natureza. *Eis a primeira transvaloração de todos os valores*. Quais os valores transvalorados? Os valores homéricos, os valores trágicos; em suma, são deixados de lado os valores terrestres e imanes. Conforme descreve Nietzsche em *Como o “mundo verdadeiro” acabou por se tornar uma fábula*, dessa forma surge um sonho metafísico que, durante séculos, iludiu a humanidade em uma caminhada em prol do impossível, de uma quimera. Trata-se da história de um erro [6](#): o erro de pretender salvar ou redimir aquilo que, por natureza, não precisa de salvação nem redenção, pois o mundo – como sustentavam os primeiros pensadores gregos – não precisa de nada para além dele. Partindo desse “erro”, a metafísica denuncia uma suposta falha originária que macula a realidade: o universo manifestaria uma ausência, uma carência. A

razão deve tentar preencher essa carência; para tal, será mister encontrar uma finalidade que só poderia ser concretizada para além do mundo. A *polis* estará, então, em função da realização desse projeto quimérico e antinatural.

Pelos motivos apontados, o *homo politicus* platônico surge na imaginação como um homem utópico. As palavras paradigmáticas do livro II de *A república* inauguram a teleologia, a escatologia em política: “Fundemos em imaginação uma cidade” (369c). É preciso se afastar da cidade e do homem real; será necessário postular um homem e uma cidade ideais. Esta formulação platônica tornou-se a matriz das ideologias, a raiz de todas as concepções revolucionárias. Haverá que projetar e modelar um homem perfeito; será mister arquitetar uma sociedade a partir do nada. A *polis* deve ser gerada em um laboratório de ideias, a partir de um hipotético *momento zero* das relações humanas, fazendo *tábula rasa* de todas as relações sociais conhecidas, em um suposto começo a partir do nada.

“Fundemos em imaginação uma cidade”: eis a fórmula política que traduz a pretensão metafísica de atingir o mundo verdadeiro das ideias. Porém, é importante assinalar que Platão, desde o desenho dos alicerces a partir dos quais ele projeta a sua cidade perfeita, parece não se desentender das necessidades reais do homem e da sociedade. Nesse sentido, o filósofo é claro e categórico: a *polis* deve estar a serviço das urgências vitais. Ele afirma: “Serão, ao que parece, as nossas necessidades que hão de funda-la” (369c). *A república*, criada na imaginação, no laboratório conceitual do diálogo platônico, começa justamente procurando satisfazer o mais urgente e elementar das necessidades humanas, isto é, a alimentação, a habitação, o vestuário dos cidadãos. Parece paradoxal, mas de alguma forma *Platão inauguraria o realismo na política*. A cidade da imaginação visa resolver as urgências vitais mais prementes da sociedade. Para atender essas necessidades, surgem as diversas profissões, as numerosas funções, imprescindíveis para o adequado desenvolvimento da *pólis*. Mas, por que essa cidade e esse cidadão tornar-se-iam, no decorrer da proposta platônica, utópicos e antinaturais? Porque, poste-

riormente, Platão deixa de lado a preocupação com as urgências do homem natural, postulando um homem quimérico. O cidadão participará da cidade apenas como um passageiro para o além; na verdade, ele, no fundo, seria um cidadão de outro mundo. A cidade deve, então, preparar o homem para atingir esse destino ultramundano. A política, mesmo sendo pensada inicialmente para atender às necessidades concretas da cidade, posteriormente será colocada ao serviço da utopia, como o meio para aceder a um pretense futuro celestial. A cidade será o laboratório para criar o cidadão modelar: o homem além da caverna, além do mundo. Será preciso, então, modificar as tendências iniciais desse ser humano. O homem paradigmático deve ser moralizado, *purificado* dos sentidos, das emoções, dos instintos.

O que quer dizer que Platão abandona o seu programa inicial: partir das necessidades concretas do homem. O cidadão deverá ser esse homem paradigmático, melhorado, moralizado; os seus impulsos vitais serão cerceados; o seu corpo será rigidamente controlado, treinado para atingir um destino escatológico só realizável no mundo verdadeiro. O essencial passa a ser o cuidado com a perfeição da alma, protelando totalmente as necessidades do homem concreto. Essa postura concretiza no terreno político a primeira transmutação de todos os valores: são suprimidos os valores trágicos, impõem-se valores que cultuam um pretense além-mundo. O homem, nessa proposta idealista, deve ser transformado, melhorado, para tornar-se digno do caminho de ascensão à verdade, para conseguir retornar a seu suposto lugar originário: esse mundo inteligível situado além-da-terra.

É importante frisar que, a partir da proposta do modelo ideal de cidade arquitetado por Platão, a maior parte das doutrinas sociais e políticas posteriores visaram também arquitetar uma cidade inspirada em um modelo político teleológico e utópico. Parece que, desde *A república* platônica, a política – assim como a religião, a moral, a metafísica – visa melhorar a natureza humana. Parece que quase todos os revolucionários de todas as épocas e das mais diversas tendências, partem da premissa de que há no homem e na cidade uma falha, que só eles conseguiriam

corrigir, num momento futuro, que só poderá ser conquistado a duras penas, para chegar a um lugar ideal e paradigmático. Essa perspectiva poderia sintetizar-se através da seguinte fórmula: “Há algo errado no homem e na cidade, é preciso transformá-los para construirmos um homem e uma cidade ideais.”⁷

4. Platonismo e outras utopias

O platonismo, que forjou a imagem do além-mundo, opondo-se à todas as crenças dos gregos trágicos, colocou a existência humana sob suspeita. O presente, nessa ótica, está errado, a verdade só poderá ser encontrada amanhã – em um amanhã bem longínquo –, quando o homem conseguirá atingir o seu objetivo final. O cristianismo, posteriormente, levou à consumação, no plano religioso, esse projeto metafísico platônico. Nesse sentido, platonismo e cristianismo se aliaram para sustentar, durante milênios, uma perspectiva antinatural, antitrágica. A vida tal como ela é, na sua imanência, não poderá ser vivida, já que essas concepções a colocaram em xeque e, conseqüentemente, a condenaram de forma radical. Os metafísicos, os religiosos, os moralistas decretaram a falência da vida atual; eles arrogaram a si mesmos, então, a missão de impulsionar esse pretense amanhã. Terra, mundo, instintos, emoções pouco valem, pois eles nos acorrentam a um lugar que é apenas transitório, um *locus* onde estamos de passagem. O transformador, o revolucionário, o que promete melhorar o homem e a cidade, torna-se um condutor, um intermediário que nos levará para o céu redentor, para o paraíso, para a sonhada perfeição.

O além-mundo, ou mundo verdadeiro, ou mundo inteligível foi o motor que acalentou muitas ilusões, que iludiu durante milênios e fora entronizado como utópica garantia da espera, da postergação, da renúncia ascética a tudo o que existe, a tudo o que é terrestre. Todos os valores, todas as tarefas humanas, todas as metas foram colocadas no futuro: “visando a”, “em prol de”; o presente foi considerado um engodo, um momento fugidio, precário, efêmero e inconsistente. Nessa ótica escatológica, o único que tem sentido é a vida eterna que conquistaremos no “outro

mundo”, por isso essa existência terrestre, aqui e agora, é apenas uma “pré-paração”, um estágio preliminar para atingir a verdadeira vida. Então, para sermos dignos dessa sonhada e prometida eternidade, temos que corrigir, que domar nossa natureza, para reparar todas as falhas inerentes à nossa condição terrestre.

O abandono da aceitação trágica da vida teve um grande impacto na história do Ocidente. As religiões, as metafísicas, as morais dependeram de um objetivo, de uma finalidade que se encontrava sempre além do mundo. Nietzsche caracteriza esse momento histórico como “idade das tragédias, das morais e das religiões”, em que continuamente se sucederam os professores de “objetivo de vida”, os que ofertam a salvação, os que prometem uma finalidade, uma existência além da existência. Daí, a sua seriedade, a sua ausência de leveza, o seu peso corretivo. Eles manifestam o seu cansaço pela vida, pois se ela não tem sentido, é preciso inventar, descobrir um significado oculto e distante. Por isso, a vida os afoga, os oprime, os atormenta; não é possível o riso, a alegria, pois há dor e morte; portanto, torna-se imprescindível encontrar uma meta mais elevada, uma existência-além-da-existência. Procurando concretizar essas utopias, o homem tornou-se “um animal fantástico, que mais que qualquer outro tem de preencher uma condição existencial: ele *tem* de acreditar saber, de quando em quando, *por que* existe, sua espécie não pode florescer sem uma periódica confiança na vida!”⁸

5. A modernidade: a “morte de Deus” e o esgotamento de todos os “ideais”

Nietzsche assinala que, na modernidade, começa o esgotamento do projeto teleológico, baseado na crença no além-mundo. Chegou o momento em que os homens deixaram de acreditar na salvação em um âmbito ideal, no denominado mundo verdadeiro. Os modernos sofreram um grande abalo ao constatarem o esgotamento da crença nesse quimérico mundo inteligível. Todos os ideais mostraram sua inconsistência e os valores perderam a sua

sustentação. Nietzsche caracteriza esse processo de declínio da metafísica como a “morte de Deus”. Na modernidade chegou-se ao crepúsculo das utopias, à exaustão dos projetos teleológicos e escatológicos, numa era em que desmoronaram todas as fantasias e ilusões longamente acalentadas pelo homem ocidental. Suprimido o além-mundo, só resta a terra. O homem já não se sente mais à vontade no mundo, padece da nostalgia do mundo inteligível, saudade da quimera. Substituindo as utopias metafísicas e religiosas, na modernidade, se entronizaram as utopias políticas, de esquerda e de direita, prometendo, também um futuro perfeito e salvador. Essas ideologias políticas revolucionárias continuaram ofertando, de alguma forma, promessas teleológicas semelhantes às da metafísica, da religião e da moral. Uma vez que a fé num fundamento metafísico – como o Bem da teoria platônica – perdeu a sua sustentação e credibilidade, as propostas sociais redentoras ocuparam o lugar da promessa e da salvação; essas teorias acalentaram a expectativa num amanhã “melhor”, mantendo a desvalorização do presente. Nessa ótica *redentora*, o momento atual só teria sentido para consolidar um amanhã que, mesmo imanente, terrestre, continua sendo utópico, quimérico.

Nietzsche previu grandes marasmos que minariam as bases da modernidade; ele enxergou um grande declínio após a queda do sol metafísico, até então considerado o polo a ser atingido. A derrocada dos valores platônicos e judaico-cristãos causou nos homens a sensação de estarem perto do nada, vítimas do pessimismo e do niilismo. Se aquilo que foi prometido durante séculos não existia, já nada valia a pena. A vida parecia, conforme disse Shakespeare, uma “[...] simples sombra que passa [...] uma história contada por um idiota, cheia de som e de fúria, significando nada.”⁹ Os valores cultuados durante séculos desabaram, portanto, nada mais era verdade, o mundo soava a oco e a absurdo.¹⁰ O ideal milenar estava em crise e era preciso, então, estabelecer um *contra-ideal*.¹¹

6. Há um contra-ideal nietzschiano?

Após as ponderações anteriores, é importante analisar então o diagnóstico nietzschiano sobre o devir da cultura, e discutir a sua proposta para sair da crise. Em que consiste o *contra-ideal* que ele propõe? Torna-se premente indagar de que maneira o filósofo ultrapassaria a tradição teleológica e escatológica do ocidente. O seu prognóstico, desde *O nascimento da tragédia*, prevê o retorno às fontes trágicas da vida, outrora cultuadas pelos gregos antigos. Esta previsão permeia toda a obra nietzschiana: a superação da metafísica terá como corolário a instauração de uma “nova era trágica”. Ele, em muitos escritos, adota um tom profético e aparentemente “redentor”: essa nova era trágica seria praticamente a “salvação” da humanidade. Caberia então indagar: como Nietzsche fugiria dos engodos da teleologia na interpretação da história da cultura ocidental? Por isso, é pertinente perguntar: o anúncio da iminência de uma idade trágica não se aproxima da concepção finalista e utópica proposta por Platão? O contra-ideal nietzschiano não seria apenas a outra cara do ideal postulado em *A república*? Ao projetar uma era mais plena, Nietzsche não estaria adotando uma postura semelhante àquelas que pretenderam revolucionar a humanidade? O seu anúncio de uma era trágica vindoura conseguiria ultrapassar as armadilhas da escatologia, da teleologia?

Vale lembrar que é recorrente em Nietzsche, principalmente nas suas últimas obras, a previsão do advento do que ele denomina de “grande política”, que superaria a “pequena política”, característica dos nacionalismos que dominavam a Europa novecentista.¹² A postulação dessa “grande política” não seria uma outra tentativa de “melhorar” a humanidade? Nietzsche adota, muitas vezes, um tom messiânico e salvador. Ele afirma que, após numerosas catástrofes, grandes cataclismos, surgiria uma nova era “dourada”: haveria um novo amanhã, uma aurora, se abriria no horizonte e o homem transitaria por serenos mares. Essas metáforas, com muitos anúncios de um amanhã melhor, com inúmeras promessas, não postulam uma interpretação finalista da história, mesmo com características imanentes?

7. Nietzsche: filósofo da utopia?

É importante refletir sobre esse tom profético, visionário, quase escatológico, das previsões nietzschianas sobre o futuro do ocidente. A fórmula *Incipit Tragoedia*, principalmente após a publicação de *A gaia ciência* aparece, frequentemente, como o “programa” da filosofia nietzschiana. Há uma clara alusão ao porvir, à esperança, a uma época vindoura de plenitude e restauração das forças trágicas. Notadamente nas suas últimas obras, Nietzsche prevê, com entusiasmo, com um tom exaltado e enfático, a iminente instauração de uma “nova era trágica”, do “grande meio-dia”, do “porvir dionisíaco da música”, do “próximo regresso do futuro helênico” etc.¹³ O prognóstico nietzschiano sobre o devir da cultura ocidental não se situaria em um patamar semelhante ao do platonismo e do cristianismo, em que o futuro aparece como árbitro e redentor da atualidade? Amanhã estaremos salvos, amanhã a nova era trágica vai se impor necessariamente.

Numa primeira abordagem, é possível assinalar que, aparentemente, haveria uma espécie de contradição interna na postura nietzschiana. Ele, mesmo criticando milênios de crença em ídolos e utopias, permaneceria no mesmo patamar que os filósofos que postulam a esperança, isto é, ele seria semelhante a Platão. Nietzsche postularia um novo sentido na época da “morte de Deus” e da ausência de sentido. Esse sentido consistiria na restauração da tragédia e na consolidação de uma grande política. Formalmente, em princípio, as suas propostas não se diferenciariam daquelas que visavam “melhorar” o ser humano. Platão postulava um homem moral e “purificado”, o cristianismo idealizava um homem piedoso e ascético, Nietzsche, por sua vez, imaginaria o advento de um homem trágico.

Parece que todas essas posturas se equivalem no intuito de transformar a humanidade atual em prol do homem vindouro, que arribaria em um futuro mais perfeito. Então, cabe indagar: em que aspecto Nietzsche se diferencia da tradição escatológica e teleológica? Não seria vítima daquilo mesmo que critica? Não seria, ele mesmo, um filósofo da esperança, prometendo o homem e a cidade trágica vindouros? Não se tornaria a outra cara do pro-

jeto metafísico e político postulado por Platão? Enfim, a cidade imanente e trágica, postulada por Nietzsche, não seria uma outra versão da *República* platônica?

Inicialmente, o tom e a modalidade do discurso nietzschiano, com a promessa da retomada da tragédia nos confundem. Parece, sim, que Nietzsche estaria ainda preso nas malhas teóricas da tradição teleológica e escatológica ocidental. Tratar-se-ia justamente de um outro idealista: o último idealista, o profeta da era trágica. Mas, se voltarmos a analisar a “História de um erro”, em *Crepúsculo dos ídolos*, e “Por que sou uma fatalidade” em *Ecce homo* é possível começar perceber a diferença, a singularidade do pensamento nietzschiano sobre o devir da cultura ocidental. Em “História de um erro”, o esvaziamento da crença escatológica levará, conforme a previsão nietzschiana, à retomada do espírito trágico. *Incipit Zarathustra* ou *Incipit Tragoedia* torna-se um *destino*, não um programa ideal. Assim, conforme a ótica nietzschiana, o retorno do trágico não poderia ser interpretado como uma proposta ou uma previsão quimérica; ao contrário, trata-se de algo fatal, inexorável.

A metafísica se afasta da natureza, em prol de instaurar um ideal, assim como valores ideais que tiveram vigência durante mais de dois milênios. Agora, após a morte de Deus, a natureza do homem deverá ser retomada. É importante sublinhar que este *dever ser* não é moral, não se trata de um modelo a ser seguido. Dever ser, neste caso, apenas traduz a constatação de que o homem, após séculos de afastamento de si mesmo, voltará a afirmar a sua própria natureza. Em *Ecce homo*, em “Por que sou uma fatalidade”, essa ideia, essa previsão é aprofundada. Ao esgotar-se o *erro* metafísico, o homem necessariamente deverá voltar a desenvolver e a retomar as suas tendências iniciais. Nesse sentido, Nietzsche pode considerar-se a si mesmo um “alegre mensageiro” (ele brinca aqui com a imagem bíblica atribuída ao anunciado Messias). A sua capacidade “profética” consiste – mais do que a previsão de um amanhã ideal – na aguda percepção do percurso da história ocidental. Desse modo, o filósofo alemão antevê que à transvaloração socrático-platônica se seguirá uma

transvaloração trágica. O homem e a sociedade não encontrarão um porvir trágico num programa ideal de vida, num paradigma a ser consolidado, num *telos* a ser atingido. Segundo a sua ótica, não há um modelo que conduza o futuro.

A retomada do trágico, então, não é um *projeto excêntrico* – guiado por um polo externo, por um centro luminoso e prometido, como o Sol platônico –, trata-se apenas de *deixar-ser*, de acolher e aceitar as próprias tendências do homem que foram distorcidas durante milênios. O que Nietzsche *anuncia* é uma fatalidade, um destino. Desta feita, no plano da humanidade, da história do Ocidente como um todo, também se consumaria o que Píndaro postulava como realização possível de cada individualidade: “Chega a ser o que tu és”.

Em outras palavras, o homem não deve ser melhorado, corrigido, apenas deve encontrar-se com aquilo que lhe é próprio. E o Ocidente percorreu um caminho de excentricidade – sempre sonhou com um centro que estava “fora”, longe da terra –, de utopia e quimera. Conforme essa perspectiva, haverá um momento em que a sociedade, como um todo, retornará à sua condição trágica, aceitando a vida tal qual ela é. A recuperação da condição trágica, após a exaustão do platonismo e do cristianismo, não consistirá em um futuro maravilhoso, extraordinário. Embora Nietzsche fale com entusiasmo da nova era trágica, e do auge da “grande política”, nada haverá de perfeito, ideal ou isento de erros. O porvir trágico imporá, justamente, o convívio e a aceitação de uma época sem ilusões, sem fantasias, sem uma impossível e utópica redenção. Por isso, o homem da nova era trágica não encontrará para além das coisas a plenitude, a superação total de sua insatisfação em um mundo que parece carecer de sentido. Pelo contrário, esse homem não redimirá os entes *tampouco se redimirá nos entes*, pois *eles não conduzem a parte alguma*, não há nada para além do agora, para além daqui mesmo. Se não é possível ultrapassar os entes ou transcende-los, é possível *habitá-los e assumi-los*, além de qualquer espera. Aqui e agora, a celebração do existente, sem nos iludirmos com um utópico amanhã, sem escutarmos o milenar canto das sereias, consiste no cuidado da

vida tal qual ela é. *Eis uma nova transvaloração*. A habitação do instante, preterida milenarmente, torna-se a nova tarefa. Tarefa artística e *poiética*. Não há, na visão nietzschiana, escatologia nem salvação. A natureza redescoberta não é uma natureza sublimada ou idealizada. *A autêntica transcendência é celebrar as coisas na sua aparição*. Sabendo que *as coisas não levam a parte alguma*, experimentaremos o *páthos* trágico de *estarmos, aqui e agora, no lugar em que devemos estar*. Nesse mesmo momento, neste mesmo lugar a vida acontece sem nenhuma finalidade ou promessa para depois. Esta é a dinâmica do jogo, da criação artística. Como a criança do *Zaratustra*, o afirmador trágico brinca no mundo, sem pretender uma finalidade que viria depois; sem um objetivo vindouro, ele apenas celebra, joga no instante.¹⁴

Samuel Beckett cunhou uma sintética e irônica expressão, mesmo sem um objetivo escolar ou acadêmico, mas artístico, que desnudou a pretensão utópica longamente acalentada pela metafísica ocidental. Essa perspectiva metafísica sempre ficou expectante, aguardando o amanhã; conforme essa concepção, algo amanhã viria a *salvar-nos*, a nos redimir da nossa finitude, do fato de estarmos no tempo, de vivermos na efemeridade do instante. Conforme a frase da peça *Esperando a Godot* do dramaturgo irlandês: “Se amanhã Godot vier, então, estaremos salvos.”¹⁵ Contudo, na contramão dessa fantasia utópica e quimérica, já não esperamos essa impossível *salvação*. A aceitação trágica do mundo consiste em transitar e celebrar os entes que não prometem, que não conduzem, que não salvam da morte nem da dor. A nova era trágica que Nietzsche anteviu, não redimirá, não aperfeiçoará o homem, não o elevará moralmente, não o tornará algo extraordinário; apenas deixará aflorar a sua natureza, esquecida pela embriaguez das utopias, das escatologias, das quimeras da metafísica e da religião tradicional.

8. Considerações finais: para além das utopias – a celebração da vida tal qual ela é

Há, de todas formas, um tom exaltado e comovedor nas palavras de Nietzsche. Desde *A gaia ciência* ele prevê grandes desabamentos, terríveis quedas, profundas depressões e intensos conflitos que abalariam a Europa. Conforme a sua ótica, trata-se dos estertores do deus morto. O Ocidente se defronta com a morte do ideal, com o vácuo deixado pelo esvaziamento da quimera metafísica. Nesse sentido, o *diagnóstico* nietzschiano parece certo e visionário. Ele anunciou que a cultura entraria em um período de declínio, que teria como principal consequência o avanço progressivo no pessimismo e no niilismo. Parece que até agora o seu vaticínio está se confirmando: a crise é grave e corrosiva. A humanidade parece perdida, os valores já não têm mais peso; as grandes guerras que o filósofo profetizou aconteceram; o Ocidente parece sobreviver sem expectativas, sem forças, sem rumo. Esse panorama marcou o século passado. E, como já podemos perceber em pouco mais de uma década, estamos, neste século XXI, tomados pelo mesmo sentimento de desencanto e desolação. As religiões, as metafísicas, as ideologias políticas periclitaram, já não dão sustento às crenças, já não são suporte aos valores nem fomentam as expectativas da humanidade.

Se o *diagnóstico* nietzschiano se apresenta claro e visionário, descrevendo com precisão o processo niilista padecido pelo Ocidente na modernidade, o seu *prognóstico* ainda parece difuso, impreciso e até improvável. Nesse clima pessimista e decadente, impõe-se levantar algumas questões: como retornaria o *páthos* trágico? Não estaríamos muito longe da aceitação dionisíaca da vida tal qual ela é? É preciso esclarecer, aos efeitos de elucidarmos estas questões, que o prognóstico nietzschiano ao anunciar a retomada do espírito trágico não diz que *aqui e agora* essa nova era chegaria. Essa constatação é dura, cruel mesmo para nós. Lembremos que Nietzsche vaticinou dois séculos de

declínio, de pessimismo e niilismo, e se sua previsão é correta, ainda habitaremos uma época crepuscular. Sem tentar realizarmos um improvável exercício de futurologia, admitamos que suas previsões também podem ser plausíveis.

A grande idade da retomada do trágico, então, ainda está muito longe de nós. Essa constatação não se nos impõe como algo lamentável e decepcionante? Como aceitar que a que época na qual vivemos ainda seria uma transição, uma ponte, uma preparação para a retomada do futuro dionisíaco? Isso não nos tornaria ansiosos, céticos, desesperados? É importante tentar esclarecer essas dúvidas.

Para tanto, inicialmente, é importante ressaltar que, mesmo com esse panorama, também se imporia uma aceitação trágica da vida; mesmo que nossa época talvez não nos leve à grande política ou à retomada do *páthos* trágico, é a época que nos pertence, é a *nossa época*, portanto, devemos assumi-la. A atitude trágica, então, mesmo em uma época antitrágica e niilista, é a da afirmação, da celebração do existente. Até no meio da decadência, a vida permanece exuberante, intensa. Lembremos que o próprio Nietzsche se autorrotulou como o “primeiro niilista perfeito”; ele sabia que não veria outra época, que habitaria uma era decadente; portanto, ele se assumiu como niilista, como habitante de uma época crepuscular. Essa assunção, essa afirmação de um momento histórico declinante, evidencia a possibilidade de colocar-se para além das rejeições e do ressentimento. Ao compreender que fatalmente a sua vida transcorreria num momento cultural de fraqueza, de doença, o filósofo se colocou tragicamente para além das rejeições. A atitude trágica, numa era antitrágica, consiste não em negar, mas em aprofundar, em radicalizar a decadência, para enxergar as forças que conduzirão justamente para além dessa época. Nesse sentido, o “primeiro niilista perfeito” também pode considerar-se um “alegre mensageiro”.

E nós? Nós, contemporâneos da decadência, rejeitaremos a nossa época? Padeceremos tédio e angústia por transitar em um tempo crepuscular? Ou, ao contrário, no meio do declínio, assumiremos esta era que é a nossa? Aqui e agora é o nosso tempo,

é o nosso lugar: vivemos a era do niilismo. Assumir essa condição não é sonhar com um amanhã trágico que, com certeza, não veremos, mas acender faróis durante o dia, como o desvairado, de *A gaia ciência*, para denunciar a decadência.¹⁶ É importante perceber que viver numa era sem ilusões não é desolador. Saber que não vamos a nenhuma parte, que não melhoramos, que não melhoraremos, não nos torna ressentidos nem pessimistas. A proposta nietzschiana de colocar-se para além da moral, da metafísica e da religião consiste na corajosa adesão a uma época em que o “sonho acabou”, em que não há mais fantasias nem ilusões. Isso não impede o jogo e a celebração. Viver artisticamente consiste em celebrar o instante e a vida na sua totalidade, sem ter saudades de um amanhã perfeito e redentor.

Longe da resignação e do cinismo, nós, homens do crepúsculo, “niilistas perfeitos” sabemos da dureza granítica da vida tal qual ela é. Portanto, não é necessário sonhar com eliminar os seus estigmas. Sabemos, desde Ésquilo, que diante da fatalidade da existência, diante do irreparável do nosso destino individual e coletivo, existe a leveza do “mar de inumeráveis risos.”¹⁷ Em uma época sem qualquer utópica redenção, sem saídas, sem a ten-sa espera de Godot... *não esperamos*. Habitamos alegremente este universo *falho*, imperfeito e doloroso. Como antes, como depois, como agora, o sofrimento e a dor são apenas *um outro aspecto da vida e da alegria*. Na precariedade, celebremos, canonizemos o riso. E a arte é uma das formas de ultrapassar a seriedade imposta milenarmente pelos moralistas, pelos metafísicos, pelos religiosos, isto é, pelos “professores de objetivo de existência.”¹⁸ Viver na arte, viver em poesia consiste em saber que, mesmo sem acreditarmos na promessa de um futuro extraordinário, podemos estar plenos, íntegros, neste instante agora que passa. Se o celebramos no seu passar, sem ressentimento por já estar passando, teremos a alegria, como aqui e agora, nesta bela tarde ensolarada do inverno de Natal, de viver um momento intenso.

Referências

BECKETT, Samuel. **Esperando Godot**. In: TEATRO francês de vanguarda. Madrid: Aguilar, 1960.

FEITOSA, Charles *et al* (Orgs.). **Assim falou Nietzsche III**: para uma filosofia do futuro. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke**. Berlin; New York: Gruyter & Co., 1967-77.

_____. **Assim falou Zaratustra**. Tradução Mario Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000a.

_____. **Ecce Homo**. Tradução Paulo César de Souza. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2000b.

_____. **A gaia ciência**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **O nascimento da tragédia**. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PLATÃO. **A república**. Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 1996.

SHAKESPEARE, Willian. **Macbeth**. Rio de Janeiro: Saraiva, 2012.

Súmula curricular

Miguel Angel de Barrenechea. Doutor e Mestre em Filosofia pela UFRJ/IFCS; Pós-Doutor em Filosofia pela UERJ; realiza atualmente Pós-Doutorado na UNICAMP, Campinas-SP. Licenciado em Filosofia pela UNLP-Argentina. Professor Associado da UNIRIO. Docente e pesquisador dos cursos de graduação em Filosofia e Educação. Docente e pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNIRIO. Coordenador de Disciplina de Educação à Distância, Filosofia e Educação, no Programa CEDERJ/UNIRIO. Autor de *Nietzsche e a liberdade* (RJ: 7 Letras, 2000; 2. ed. 2008) e *Nietzsche o corpo* (RJ: 7 Letras, 2009). Organizador dos seis eventos (1998-2009) de Filosofia: “Assim falou Nietzsche” e das seis coletâneas correspondentes; organizador de outras coletâneas de Filosofia e Memória Social e autor de diversos artigos científicos, principalmente nas áreas de Filosofia, Educação e Memória Social.

¹ Este trabalho sintetiza as ideias principais da palestra apresentada na *IV Colóquio Internacional de Metafísica* (Natal, agosto 2012), organizado por Fernanda Bulhões. Anteriormente, apresentamos uma primeira versão deste ensaio no livro organizado por Charles Feitosa, Miguel Angel de Barrenechea, Marco Antônio Casanova e Rosa Maria Dias *Assim falou Nietzsche III: para uma filosofia do futuro* (Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001). Vale destacar que na presente versão do texto, apresentamos novas indagações e questões surgidas no transcurso da atual pesquisa de pós-doutorado, realizada na UNICAMP – questões relativas ao projeto: “Grande política: Nietzsche e o diálogo político contemporâneo”.

² O percurso do denominado “erro” metafísico está claramente sintetizado em *O crepúsculo dos ídolos (ou como filosofar com o martelo)*. Em “Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar uma fábula: história de um erro”, Nietzsche apresenta, de forma sintética e clara – em seis proposições –, o percurso da metafísica a partir da construção do “outro mundo”, até o esvaziamento total dessa “fábula”, no “meio-dia” da humanidade, em que seria retomado o espírito trágico, anunciado por Zaratustra. Esse retorno glorioso do homem às suas forças vitais originárias geralmente é expresso pela fórmula *Incipit Tragoedia*; neste, como em outros textos, *Incipit Zaratustra* exprime o mesmo pensamento que o “começo da tragédia”. Sigo, em linhas gerais a versão canônica das obras completas de Nietzsche: *Sämtliche Werke* (Berlin; New York: Gruyter & Co., 1967-77). Ver também, neste caso, tradução de Marco Antônio Casanova. *O crepúsculo dos ídolos* (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000).

³ Nietzsche sustenta a possibilidade, propiciada pela experiência dionisíaca, da restauração da unidade do indivíduo com tudo o que existe; daí que a dor e a destruição padecidas pelo homem individual sejam “redimidas”, no ritual trágico, pelo reencontro com a natureza. A doutrina trágica celebra a continuidade da vida, a permanente floração das forças terrestres, para além da destruição e da morte individuais: “Nos pontos de vista aduzidos temos já todas as partes componentes de uma profunda e pessimista consideração do mundo e ao mesmo tempo a *doutrina misteriosófica da tragédia*: o conhecimento básico da unidade de tudo o que existe, a consideração da individuação

como causa primeira do mal, a arte como a esperança jubilosa de que possa ser rompido o feitiço da individuação, como pressentimento da unidade restabelecida.” (*O nascimento da tragédia*, 10).

⁴ Sócrates adota uma atitude petulante, soberba, própria de um “otimismo teórico” que acredita poder conhecer e dominar totalmente a natureza; esse racionalismo exagerado é uma “representação ilusória” ou “ilusão metafísica” que, numa tentativa escatológica, postula a existência de um “outro mundo”, depurado e corrigido dos erros próprios da terra: “Agora, junto a esse conhecimento isolado ergue-se por certo, com excesso de honradez, se não de petulância, uma profunda *representação ilusória*, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhece-o, mas inclusive de *corrigi-lo*.” (*O nascimento da tragédia*, 15).

⁵ O homem que conseguiu se desfazer das amarras que o prendiam à caverna do mundo sensível, na famosa alegoria de Platão e, após um grande esforço, pôde ver a luz, enxergando as formas perfeitas, arquetípicas do mundo ideal, não irá voltar inocentemente a ocupar o seu antigo lugar na caverna. Esse homem que contemplou a luz irá se arrogar a missão de “iluminar” os prisioneiros cegados pelas sombras. Essa elevada missão lhe permitirá obter os maiores poderes que o levarão a dominar, educar e conduzir todos os membros da cidade. Só ele poderá tornar-se o “rei filósofo” que administrará, de forma totalmente racional, a *polis*, sanando os defeitos constantes daqueles acostumados a conviverem nas trevas. Em resumo, esse iluminado terá poderes extraordinários e incontestáveis na cidade.

⁶ Platão seria, conforme a interpretação de Nietzsche, o autor da “forma mais antiga” do erro do “mundo verdadeiro”: “O mundo verdadeiro passível de ser alcançado pelo sábio, pelo devoto, pelo virtuoso – ele vive no interior deste mundo, *ele mesmo é este mundo*. (Forma mais antiga da ideia, relativamente inteligente, simples, convincente.” – transcrição da frase: “eu, Platão, *sou* a verdade.”). (*O crepúsculo dos ídolos*, “Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar uma fábula”, 1).

⁷ Nietzsche critica a soberba pretensão – e ao mesmo tempo a “ingenuidade patética” – dos moralistas e de todos os “melhoradores da humanidade” que tentam controlar, domesticar e mudar a natureza do homem, impondo um modelo de ser humano: “E um reles serviçal de moralista qualquer diz ‘Não! O homem deveria ser diferente?’... Ele sabe até mesmo como ele deveria ser, este fanfarrão e este beato, ele pinta um autorretrato na parede e lhe diz ‘Ecce homo!’... Mas mesmo quando o moralista se volta simplesmente para o indivíduo e lhe diz: ‘tu deverias ser de tal e de tal modo!’, ele não deixa de se tornar risível. [...] E, realmente, houve moralistas consequentes; eles queriam os homens diversos, mesmo virtuosos, eles os queriam a sua imagem, mesmo beatos: para tanto eles *negaram* o mundo! Nenhuma pequena sandice! Nenhum tipo modesto de imodéstia...” (*Crepusculo dos ídolos*, Moral como contranatureza, 6).

⁸ *A gaia ciência*, I, 1.

⁹ SHAKESPEARE, William. *Machbeth*. Rio de Janeiro: Saraiva, 2012, Ato V, Cena V.

¹⁰ Nietzsche prevê terríveis consequências – grandes cataclismos e desabamentos – que se seguirão à “morte de Deus”: “O maior dos acontecimentos recentes – que ‘deus está morto’, que a crença no Deus cristão caiu em descrédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa [...]. Esse longo acúmulo e sequência de ruptura, destruição, declínio, subversão, que agora estão em vista: quem adivinharia hoje já o bastante deles, para ter de servir de mestre prenunciador dessa descomunal lógica de pavores, de profeta de ensombrecimento e eclipse do sol, tal que nunca, provavelmente, houve ainda igual sobre a terra?” (*A gaia ciência*, 343).

¹¹ Já em *A gaia ciência* (382), Nietzsche faz referência a um “novo ideal”, próprio daqueles que denomina “novos”, “sem nome”, dos homens do futuro, daqueles que se afastarão de todas as crenças da tradição metafísico-religiosa do ocidente: “Um novo ideal corre à nossa frente, um ideal estranho, tentador, rico de perigos, ao qual não gostaríamos de persuadir ninguém, porque a ninguém concederíamos tão facilmente o direito a ele: o ideal de um espírito que joga ingenuamente, isto é, sem querer e por transbordante plenitude e potencialidade [...] o ideal de um bem-estar e bem-querer humano-sobrehumano, que muitas vezes parecerá inumano [...]”.

¹² Nietzsche, após o ano de 1886, principalmente em algumas de suas últimas obras assim como em diversos fragmentos não publicados dessa época, alude de forma enfática ao advento de uma “grande política”, em que uma elite de “filósofos legisladores” dominará a humanidade, impondo novas tábuas axiológicas, transvalorando todos os valores. Para esclarecer esses conceitos, ver, por exemplo, *Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, 4 e “Por que sou uma fatalidade”, 1.

¹³ “Neste escrito deixa ouvir sua voz uma imensa esperança. Eu não tenho, definitivamente, motivo algum para renunciar à esperança de um futuro dionisíaco para a música. [...] Eu prometo uma era trágica: a arte suprema na afirmação da vida, a tragédia, renascerá quando a humanidade puder afrontar a consciência das guerras mais duras, porém mais necessárias guerras, *sem sofrer por isso*. [...] Tudo neste escrito é antecipação: a proximidade do retorno do espírito grego, a necessidade de *Antialejandros* que voltem a atar o nó da cultura grega, depois de que tinha sido desatado...” (*Ecce homo*, “O nascimento da tragédia”, 4).

¹⁴ Cf. *Assim falou Zaratustra*, “Das três metamorfoses”.

¹⁵ “VLADIMIRO – Amanhã nos enforcaremos. A menos que venha Godot. /ESTRAGON. E se ele vier? / VLADIMIRO – Estaremos salvos.” (BECKETT, Samuel. *Esperando Godot*. In: TEATRO francês de vanguarda. Madrid: Aguilar, 1960, p. 52-53).

¹⁶ Cf. *A gaia ciência*, 125.

¹⁷ Cf. *A gaia ciência*, 1.

¹⁸ Cf. *A gaia ciência*, 1.

ARTE, VIDA E NATUREZA

Miguel Antonio do Nascimento

Nossa compreensão do que é a arte aparece vinculada àquilo que tornamos comum à arte e às demais coisas. Mas quando temos de dizer o que torna arte a arte e o que torna as outras coisas elas próprias, surge uma dificuldade típica que é não podermos dizer prontamente o que é verdadeiro e o que é falso nas artes produzidas. Apenas temos em mente a noção de transformação de coisas em arte; e chamamos isso obra de arte, mas dentro da dificuldade de compreender e dizer por que é arte.

Se quisermos tratar da dificuldade por meio do saber filosófico, a diferença a ser feita entre os dois tipos de saber – a arte e a filosofia – não deve chegar a confundi-los entre si e sim servir para tornar sempre mais verdadeira a definição do conteúdo da arte. Neste caso em que a arte é tratada pelo saber filosófico, não é seu aspecto técnico que é mostrado. É mostrado seu conteúdo, que é necessariamente relativo à vida humana em meio às coisas existentes. Por isso concerne, inevitavelmente, a um modo peculiar de refletir sobre o todo que se consegue ver, sentir, perceber e, por fim, exprimir mediante arte. Uma vez que tange o que quer que possa existir, o conteúdo da arte não tem sua verdade restrita à delimitação do objeto técnico-material com que a obra de arte é feita. A verdade da arte implica o todo das coisas.

No que diz respeito ao viver humano deve-se considerar, pois, que nós nunca estamos afastados da arte; desde sempre já nos vemos dentro da verdade da arte. Deve ser a partir disso que se pode falar do significado de estética e do belo na arte.

Se isto é assim, o assunto da arte não tem de ser mostrado, necessariamente, a partir de obras de arte. É assim em razão do vínculo que a arte possui com o saber que trata do viver humano e da existência do mundo – o saber filosófico. De modo que, ao se falar de uma coisa – a arte -, fala-se da outra também – a filosofia - no sentido, porém, de que a verdade da arte transcende o corpo da obra de arte. A obra, neste caso, não tem de demonstrar a verdade que está nela.

1. Neste entendimento interessa deixar-se guiar pela perspectiva de que nós, desde sempre, já nos vemos dentro da verdade da arte. Mas é errôneo achar que isto se deve ao fato de ser o homem efetivamente o que ele faz, que ele é fundamentalmente o seu fazer, seu produzir. A noção de técnica está sendo a base deste entendimento equivocado. Deve-se notar que a verdade na arte não assegura a identidade do homem no modo de conformidade com o seu agir e produzir; não devemos desconhecer que a verdade da arte diz igualmente o verdadeiro e o falso, o bem e o mal, a paz e também a guerra, o absurdo e o abismo. Então é por outra razão que o homem já está desde sempre na arte: é porque seu viver é necessariamente criar; o homem é essencialmente criador. Em decorrência disso é que seu viver só se efetiva através do fazer e agir e é a arte que mantém o homem nesta sua condição de criador. Surge, então, a pergunta: o que é ser criador? O que é criar?

Antes da resposta a isto abro um parêntese para estabelecer um nexos entre o caráter de técnica e a verdade da arte. Menciono o fato de Aristóteles afirmar que se aprende a tocar cítara tocando-a¹. Minha referência a um instrumento musical é para aludir à arte da música. Mas com isso quero é contrapor uma coisa à outra, a saber: o instrumento musical e o conteúdo da arte concernente à música. Quero mostrar que o conteúdo da obra não concerne ao instrumento nem ao saber tocá-lo nem à música como obra feita que se repete enquanto é tocada e ouvida. Há uma distancia infinda entre uma coisa e a outra.

Contudo, esse distanciamento entre uma coisa e a outra – entre a obra produzida e seu conteúdo artístico - não precisa ser conhecido por aquele que produz uma obra de arte. É o contrário: a rigor precisa ele não tratar disso – dessa separação. De fato Aristóteles nesse momento não está a falar já do conteúdo da arte, mas da técnica de que alguém pode dispor, inclusive quando produz uma obra de arte. Aristóteles está a explicar determinado saber – um saber que é adquirido ao se experimentar repetir o agir ou o fazer, conforme o seguinte princípio: “aprende-se a fazer,

1 ARISTOTE. *Éthique a Nicomaque* (1103b). Edição bilingüe. Trad. J. Voilquin. <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/tablemorale.htm>

fazendo”. Trata-se da técnica relativa a um saber que compõe a classe de diversos atos humanos. Por exemplo, “é ao construir que alguém se torna arquiteto; torna-se guitarrista, tocando guitarra. Do mesmo modo, é ao praticar a justiça, a temperança e a coragem que nós nos tornamos justos, temperantes e corajosos” ². Interessa mostrar aqui que nesta afirmação de Aristóteles torna-se comum o produzir técnico das artes e o agir que é próprio às ações humanas: tocar guitarra se dá igualmente como construir, mas também como ser justo ou corajoso. E isto é assim porque está em jogo o significado de seu conteúdo, que não é dado pela diferença técnica entre eles, mas pelo que cada um exprime como sendo algo que é o mesmo enquanto o fim a que se alcança. Neste ponto, o do fim a que cada fazer ou agir alcança, a arte exprime a verdade sobre o todo das coisas sem precisar do saber próprio da demonstração de que dependem a ciência ou outro conhecimento semelhante. Enfim, o saber relativo à arte é aquele que pode dizer a verdade, não importando se o que é mostrado é algo falso, inexistente ou absurdo.

Na presente comunicação não é intuito desenvolver a concepção aristotélica da arte. Mas faço ainda uma referência a Aristóteles, indiretamente, no que respeita ao fazer enquanto arte, apenas para realçar aquilo que é pensado por ele sob o significado do “aprender”: trata-se daquilo que “apraz” “igualmente” seja aos filósofos, seja aos outros homens também³. Aqui interessa frisar que o aprender é o elemento comum ao saber filosófico e ao saber da arte, independentemente de que isto tenha sido dito por Aristóteles e de sua concepção da arte. Neste ponto, aquilo que há de interseção aos dois saberes é também a base do conteúdo da arte. De outra parte procede daí o fato de coincidir que a origem da arte resida não na coisa produzida, mas naquele que a produz – enquanto seu criador.

2 *Id. Ib.*, 1103b.

3 Cf. *Id. Poétique* (1448b, 4). Edição bilingüe. Trad. J. Hardy. Paris: “Les Belles Lettres”, 1979, 8ª ed., p. 33.

Feita esta relação entre técnica e verdade na arte fecho o parêntese; interessa enfatizar agora o guiar-se pela perspectiva de que nós nunca estamos afastados da arte e sim sempre já inseridos em seu conteúdo.

Retomo a pergunta: o que é ser criador? O que é criar? Na resposta incluo uma declaração atribuída a Leonardo da Vinci, em que o vigor próprio ao sentido do viver aparece também no sentido do criar. Aquele que cria quer que permaneça vivo o que ele não quer que morra e desapareça: “Ó tu que dormes, que é o sono? O sono assemelha-se à morte. Oh, por que não deixar tua obra ser tal que após tua morte adquiras imortalidade: em vez de em vida transformar-te no infeliz morto pelo sono.”⁴ Interessa frisar que significado alcança o vínculo entre “morte” e a perfeição da obra em relação ao manter-se vivo. Pois, criador significa aqui o que garante vida. No caso da arte, criador é aquele cuja obra eterniza o que reconhecemos nela como sempre vivo. Ou como diz Leonardo da Vinci, é aquilo que se mantém vivo mesmo depois que o seu autor morre. Por isso, o que faz a obra ser arte é o trabalho de não deixar perecer o que merece viver. O que merece viver, que não se quer deixar perecer, é aquilo que perfaz o fazer ou produzir, tornando o produzido – o feito - um todo perfeito. É o que chamamos belo; este imprime o conteúdo de arte na obra e exprime a verdade na obra de arte. Neste sentido é o grau máximo do conteúdo artístico na obra, mas não é algo material transformado na obra produzida através de uma simples técnica ou método.

O termo criar significa dar origem a algo, tal como se diz que Deus criou o mundo. Assim também é este termo criar empregado na arte: significa produzir, mas no sentido de que o criador dá princípio a alguma coisa. De modo que, criar é sempre criar do nada. Este nada, quando dizemos que é origem ou princípio, mostra-se difícil de ser compreendido. No entanto, nós o constatamos em cada obra de arte. Neste sentido, portanto, ele não está fora do nosso compreender e não é só origem como ponto de partida, mas também como atualidade e fim.

4 NULAND Sherwin B. **Leonardo da Vinci**. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p.109.

Dito isso, ainda é preciso acrescentar que “atualidade” não quer dizer só o presente, quer dizer, sobretudo, todo e qualquer momento da história e, assim, os primórdios da humanidade também. Neste sentido, o poeta Ésquilo, na condição de artista criador, estabelece uma situação em que a forma da obra enquanto obra de arte não se sobressai mais do que o conteúdo do belo que vigora como verdade na arte. Ao contrário, é o conteúdo da verdade da arte que se sobrepõe à técnica e à forma da obra. A encenação e o recurso literário na obra subjugam-se ao pensar reflexivo que reside no autor da obra. Por exemplo, na obra *Prometeu*, a necessidade de justiça se faz pensamento. O belo se encontra na obra como reflexão e sabedoria; encontra-se como pensamento sobre o vivente; encontra-se como busca humana do que precisa manter-se vivo.

Prometeu, acorrentado por ordem de Zeus e sob as dores mais terríveis, mesmo assim não demonstra vingança e sim sabedoria. Ele diz: “Sei que ele é cruel; o justo é para ele não mais que seu capricho. Mas estou certo de que, um dia, sob o golpe do infortúnio, este orgulho se quebrará; esta cólera implacável há de se abrandar e, com a mesma solicitude que eu próprio, Zeus virá ao encalço de minha amizade e da aliança comigo”⁵. Prometeu está ciente da necessidade de uma aliança entre os deuses e os humanos. Por um lado ele está seguro de que Zeus errou e que nem o próprio Zeus teria como saber disso e se livrar; iria precisar contar com quem possuísse este saber para, então, assumir seu erro e se corrigir. E Prometeu é quem possui este saber; o nome Prometeu quer dizer o que sabe antecipadamente. Ele acusa o fato de Zeus não ter levado em conta seu empenho e conselhos, juntamente com sua mãe a deusa Têmis, quando ele – Zeus - precisou de instrução e ajuda para lançar o titã Cronos no cárcere do Tártaro junto com todos os seguidores seus. Naquele momento da guerra entre Zeus e os titãs, a mãe de Prometeu já havia predito que o

5 ÉSQUILO. *Prométhée enchaîné* (189-195). Edição bilingüe. Trad. Alexis Pierron. Paris: Charpentier et Cie, Libraires-éditeurs, 1870, 8ª ed. <http://remacle.org/bloodwolf/tragediens/eschyle/index.htm>

futuro não se cumpriria graças ao recurso da força e da violência, mas da inteligência e astúcia dos vencedores. Mas Zeus não teria dado ouvidos a isso. Logo que alcançou o trono só pensou em repartir privilégios com os deuses que lhe prometiam obediência e servilismo; os mortais não só não foram levados em conta, como também Zeus decidiu aniquilá-los e criar uma nova raça. E ninguém – diz Prometeu – ninguém se lhe opôs, somente eu tive a audácia de impedir que os mortais fossem precipitados no Hades.

A forma como Prometeu fez isso foi o que mais desagradou a Zeus. Como se sabe, ele roubou a fonte do fogo que pertencia somente a Zeus e deu-a aos mortais humanos. Ora este fogo representa todo poder que vem do saber que torna Zeus o deus que ele é. Tanto é assim que com o fogo roubado Prometeu tornou o homem um semideus: Com o fogo – reconhece ele – os mortais obtiveram todas as artes e técnicas de conhecimento. Além disso, teria levado-os a encontrar o meio de encarar o terrível medo da morte.

Prometeu é um deus que, por descender dos titãs, é também terreno. Pode compreender, pois que a condição divina dos deuses não tem sentido se existir apenas para eles próprios; essa condição divina nem mesmo seria percebida a não ser pelos mortais. É por isso que ele compreende os humanos e sabe que Zeus será atingido pelo destino e terá de voltar atrás e fazer aliança com os mortais humanos. As Moiras, que são as deusas do destino da vida humana, da felicidade e da desgraça - e cuja lei nenhum deus pode transgredir sem pôr em perigo a ordem do mundo⁶, - elas predisseram que Zeus ia ser vítima da circunstância em que gerou um filho; seria humilhado e perderia todo o poder. Trata-se de maldição que seu pai Cronos lançara sobre ele, quando foi destronado. Zeus não podia se livrar deste destino, a não ser tendo de reconhecer o saber profético de Prometeu. Aí então aprenderia o significado e a diferença de “reinar” e de “servir”⁷.

6 Cf. STEPHANIDES, Menelaos. **Prometeu, os homens e outros mitos**. Trad. Marylene P. Michael. São Paulo: Odyseus, 2004, p. 50, nota 17.

7 Cf. ÊSQUILO. **Prométhée enchaîné**, 906b-927.

É questão para Prometeu o fato de que os deuses lhe devem favores, mas só lhe pagam com a ingratidão⁸. Isto significa que ele é intermediação entre imortais e mortais. Ele mostra, com isso, que deuses não se conservariam se não reconhecessem os mortais e não os conduzissem para além de sua mortalidade.

Por outro lado, então, Prometeu não quer extinguir o mundo divino. Ao se cumprir aquilo que profetizava e Zeus se corrigisse em seu erro, ele – Prometeu - não se importaria mais de respeitar a divindade de Zeus. É que para Prometeu não se trata de disputa pelo poder divino e sim de dispor aos mortais este poder divino. Teria sido já por causa da gratidão pelo homem que ele teria atendido à vontade de Zeus, permanecendo eternamente no rochedo em que foi torturado.

Prometeu fala de uma aliança entre mortal e imortal. Imortal aponta para os deuses, mortal aponta para o humano, mas o que é questão aí é que isso – mortal e imortal - concerne somente ao homem, não a deuses. A aliança entre os dois poderes num único vivente é que quer justificar a verdade nas ações humanas. Se forem elevadas para além do impulso voluntário, prevalece a verdade da ação enquanto o que é digno de ser vivido; se não forem elevadas para além do impulso voluntário, prevalece, contudo a mesma verdade enquanto declínio, barbárie e morte.

2. No fim da modernidade e começo da contemporaneidade não muda, no essencial, a resposta àquela pergunta, o que é criar; quem é o criador. De Nietzsche tem-se, por exemplo, esta declaração: “O essencial na arte persiste em ser sua *plenificação* do existir, seu produzir perfeição e plenitude...”⁹ Ele entende que o sentido para a realidade é desde os primórdios pensado pelo homem na proporção do poder manter-se como vivente ou decair ante este nível. Assim, a arte se dá como “estímulo” que o mantém em ascensão: seja no modo do “sonho” – como formas de

8 Id. *Ib.* 975-976.

9 NIETZSCHE, F. W. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe** [doravante KSA] por G. Colli e M. Montinari. Munique/Berlim/N.Yorque: de Gruyter (dtv), 1988, vol. 13, 14[47], p. 241.

ímpeto artístico do “ver”, “condensar”, “correlacionar”; seja no modo do “êxtase” – como formas de ímpeto artístico do “gesto”, da “paixão”, do “cântico”, da “dança”¹⁰. E isto é assim porque, para Nietzsche a arte reside no homem como “força da natureza que dispõe dele” e não o contrário. De modo que o sentido de criador deriva de um “prazer originário” de “formar e transformar”. No fim das contas, o mundo que concebemos só pode ser o mesmo mundo que criamos - que formamos mediante arte.

Neste contexto, a natureza é aquilo que nossa noção de vida estabelece como uma condição vital: a natureza é algo sem o que não há vida. No entanto não é já algo propriamente delimitado que pudesse se reduzir ao âmbito das plantas, dos animais, dos minerais, dos fenômenos naturais e da sustentabilidade ecológica. É antes o todo que a realidade circunscreve e podemos chamar de mundo. Mas é o todo relativamente àquele para quem este todo se dispõe. Quer dizer, não é algo dado e sim sempre só no curso para isso. O termo natureza, *natura* em latim, ganha na filosofia importância peculiar por ser tradução do termo grego *Phýsis*. Não importa se, de forma precária, prevalecera historicamente como já suficiente a mera derivação disso: o mero modo de ser a natureza física. Decisivo então permanece sempre atingir seu significado mais originário. É em conexão com isso que a natureza passa a ser pensada como a destinação que a vida alcança enquanto um sentido.

Espelhada nesta mesma conexão, a pergunta, o que é criar encontra eco de resposta também nesta declaração de Heidegger: “Na obra de arte, a verdade do ente põs-se em obra. (...) Um ente, uma par de sapatos de camponês, aquiesce na obra à clareira de seu ser”¹¹. Esta afirmação é uma já muito difundida referência a uma pintura de Van Gogh – um par de sapatos de camponês. Ao analisar o quadro, o que é destacado por Heidegger é a essência da verdade. No que o termo *phýsis* quer dizer “vigor dominante que brota e permanece”¹², verdade é aí o desvelar que, no brotar de

10 Cf. Id. *KS4* 13, 14[36], p. 236.

11 HEIDEGGER, Martin. **Der Ursprung des Kunstwerkes**. Stuttgart: Reclam, 1992, p. 30.

12 Id. **Introdução à metafísica**. Trad. E. Carneiro Leão, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969, p. 44ss.

algo, essencializa-se no que aparece. Na obra, a verdade se dá com o surgir da obra em criação. A obra no caso é um simples par de sapatos de camponês, mas os elementos e detalhes todos que conhecemos no tal objeto são, tão só e exclusivamente ensejo para deixar aparecer o vivente que o utilizou: são a “labuta”, o “cansaço”, “o lento caminhar” mostrados nos “passos do trabalhador”; “a solidão do caminho do campo”; mas também tudo o que isso implica: “o trigo que amadurece”, “a improdutividade do campo no inverno”, “a silenciosa alegria de vencer a miséria”, “o temor ante a chegada do nascimento e o tremor ante a ameaça da morte”...¹³.

O recorrer aqui a esta descrição visa essencialmente mostrar isto: arte e verdade estão no mesmo grau de importância. A arte na antiguidade ou em qualquer outro tempo, será que pode ser diferente no que concerne ao essencial de seu conteúdo? Será que poderia variar a exigência de sentido da arte em determinado momento histórico?

Aparentemente, essa importância dada à arte até aqui não se pode atribuir, por exemplo, ao pensamento de Platão. Aí toda a arte estaria muitíssimo longe da verdade. Platão chega a dizer que todos os poetas – e só para falar na arte mais considerada por ele, a poesia – estes conseguem ser no máximo imitadores de uma realidade que já é imitação. Os poetas já seriam imitadores de uma cópia-simulacro. No entanto, o que merece atenção no que está sendo dito por ele é o fato de que a função da arte não poderia substituir o saber que disciplina a educação para ética e política. Ou seja, não é propriamente aí que se encontra o essencial do conteúdo da arte que Platão quer exprimir. Isto está indicado já na própria declaração sua de suposta condenação da arte e do artista. Destaco uma passagem da obra *A república*¹⁴ em que Platão diz que tal como a “riqueza” e a “glória”, nem mesmo a “poesia” pode tomar o lugar do saber que nos habilita para a luta mais essencial de todas que é “nos tornarmos bons ou maus”.

13 Id. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, p. 25.

14 Cf. PLATON. *La république*, livro X, 608b. Edição bilingüe. Trad. Robert Baccou. Paris, 1834. <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/rep10.htm>

Se for assim, então não se pode ver nisto, propriamente uma condenação da arte, caso ela corrobore essa essência da implicação bem e mal, assegurando o bem enquanto o belo. Condenável é só o caráter de supérfluo, que leva a arte ao ponto de intervir na educação dos indivíduos, tornando-os não bons. Discordância, talvez, consista em outro ponto: em perguntar, se a natureza da verdade reside é na adequação à ideia do bem ou se não é, de algum modo, na ocorrência incessante da própria aparência. Não deveríamos dizer, a partir disso, que o saber filosófico e o conteúdo da arte se interligam? Pois, de certo modo, o artista é outro jeito de ser pensador. Ao produzir a obra, ele nos protege e conserva escondendo nela uma parte de nós. Dessa forma, a arte nos atrai em razão daquilo que ela guarda de comum com quem não é artista, a ponto deste se deixar seduzir por ela.

O que é comum ao artista e ao não artista é o interesse pelo conteúdo do que se mantém vivo através da obra de arte. Trata-se do próprio sentido da vida que é, então, estabelecido seja através da arte ou dos nossos outros atos. Ser criador, neste sentido, não é privilégio do artista, mas tarefa inerente a cada indivíduo e sob as inúmeras formas como a vida se manifesta.

O AUTÔMATO ESPIRITUAL OU O ARTIFICIALISMO ESPINOSISTA

Nelma Medeiros ^{1*}

incola.mundi@gmail.com

1. Introdução

Início esta palestra reportando-me à “digressão sentimental” de Antonio Candido sobre Oswald de Andrade, para fornecer algumas referências que balizam meu trabalho sobre Espinosa. Em *Vários escritos* [1970], o crítico literário dá um testemunho pessoal de conversa que teria tido com Oswald a propósito do projeto deste último de prestar concurso docente para a Faculdade de Filosofia na USP. Deste projeto resultou a tese *Crise da filosofia messiânica* (1950), embora seu autor não tenha podido concorrer, por decisão do Conselho Nacional de Educação, que alegou faltar-lhe curso superior específico na matéria (sic!). Conta Antonio Candido que teria argumentado com Oswald para que este não concorresse, por se tratar de uma situação muito técnica, para a qual ele poderia não estar preparado, o que, inclusive, o comprometeria inutilmente. Após idas e vindas na conversa, Candido disse ao amigo que alguém da banca poderia perguntar-lhe pernosticamente sobre “a impostação hodierna da problemática ontológica”. E Oswald, sem pestanejar: “Eu respondo: V. Excia. está muito atrasado. Em nossa era de devoração universal o problema não é ontológico, é odontológico” (Candido, 1972, p. 72).

É conhecida a “devoração universal” oswaldiana: trata-se da ideia mais radical e consequente do primeiro modernismo brasileiro, apresentada no *Manifesto Antropófago*, de 1928, que inspirou diversas iniciativas, propostas e reflexões na produção literária, teórica, estética, artística e cultural, no Brasil, ao longo do século XX. Relembro, mais uma vez, a “frase musical” dominante desse manifesto, selecionando alguns pontos fortes:

1 * Prof^a Adjunta do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Pesquisadora do *...etc.* – Estudos Transitivos do Contemporâneo (Grupos de Pesquisa do Brasil – CNPq/UFJF).

antropofagia, única lei do mundo, expressão mascarada de todos os individualismos e coletivismos, de todas as religiões e tratados de paz. Antropofagia, só o que nos une socialmente, economicamente, filosoficamente, lei do homem – e só interessa o que não é meu. Antropofagia, transformação (permanente) ou transfiguração do tabu em totem. Antropofagia, a humana aventura, a terrena finalidade, que traz em si o mais alto sentido da vida e evita os males (catequistas) identificados por Freud. Antropofagia, pois nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiro e continental. Antropofagia, pela existência palpável da vida, contra os importadores de consciência enlatada. Antropofagia, pela experiência pessoal renovada, contra a memória fonte de costume. Antropofagia, contra a peste dos chamados povos cultos e cristianizados, contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud. Antropofagia, pelo conhecimento, que leva da equação *eu* parte do *Kosmos* ao axioma *Kosmos* parte do *eu*. Antropofagia, pois o espírito recusa-se a conceber o espírito sem corpo (Andrade, 1990, pp. 47-52).

Há uma afirmação de força nessas palavras, que transborda a circunstância histórica e continua a ressoar: uma sintomática que brotou nessas paragens que chamamos Brasil se desenha no desfazimento da distinção e da diferença prévias, sem pudores (religiosos catequistas) quanto ao que é do “outro”, que não há substancialmente, já remetendo a Espinosa, pois só há o “mesmo” – a única e mesma substância de que se seguem infinitas coisas, de infinitas maneiras, para usar a expressão do filósofo. Essa sintomática é, nos termos de Oswald, “antropofágica”, e recoloca, recompõe e renova, para trás e para frente, as possibilidades de pensar e operar o Brasil que há.

Uma pluralidade de Oswalds foi sacada de dentro dessa antropofagia, alçada, por exemplo, à condição de razão seminal (não cartesiana) dos entrecruzamentos da Tropicália: a cênica (Teatro Oficina e José Celso Martinez Corrêa), a musical (Caetano Veloso, Gilberto Gil. Tom Zé, Torquato Neto), a artística (Nova Objetividade e Helio Oiticica) ou a cinematográfica (Cinema Novo e Glauber Rocha).

Aproximadamente uma década após a explosão da Tropicália, Oswald retornaria, dessa vez na produção brasileira em psicanálise. De volta de Paris, onde estivera por duas vezes – a primeira para fazer contato com Jacques Lacan, a convite deste (1976), e a segunda, em uma estada mais longa, para fazer análise com o psicanalista francês, integrando o circuito de trabalho institucional da Escola Freudiana de Paris, o que incluía lecionar no Departamento de Psicanálise da Universidade de Paris VIII, em Vincennes (1977-78) –, MD Magno profere, no Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, seu Seminário *Psicanálise & Política* em 1981. Ali, reclama a ideia de antropofagia para o campo freudiano, transposta como *heterofagia* (1986 [1981], pp. 301-362), concebendo, assim, o movimento do inconsciente como devoração das diferenças, justamente por ser indiferenciante, em consonância com a formulação de Freud de que o sistema inconsciente não tem registro originário de “morte”, de “não” e de “diferença”, esta sendo logicamente posterior e efeito de recalçamento. O inconsciente heterofágico seria a própria geratriz das diferenças, elas mesmas impensáveis sem a postulação de uma terceira instância indiferenciadora ou neutralizante, que explica como, da funcionalidade anfirreferenciada, a disponibilidade do inconsciente declina na positividade binária do sintoma.

Por meio da proposição da heterofagia, Magno também capturava a antropofagia oswaldiana como intervenção analítica na sintomática brasileira, entendendo-a na chave da “devoração das alteridades”, em “vocalização heterológica” (Magno [1981], 1986, p. 312): o comportamento cultural que Oswald indicava como “brasileiro” seria, não esta ou aquela configuração, e sim o sintoma de comer as culturas, ao se interessar pelo que não é seu. Isso positivava a posição cultural de se desobrigar de dar sentido (prévio) às coisas e indicava que a força de tal atitude consistia em estar livre do sentido para justamente poder fazê-lo, caso a caso, a cada vez. É importante lembrar, de passagem, que a heterofagia assimilava à deglutição do outro oswaldiana a atitude *macunaímica* de não ter caráter, segundo a ideia original de Mário de Andrade. O caráter que se apresenta como “sem nenhum” é a devoração das diferenças.

Ora, se o movimento do inconsciente é heterofágico, omnivorante, e se há a indicação de um comportamento sintomático que funciona analogamente a essa indiferenciação, era possível perscrutar sua emergência, onde quer que ela ocorresse, no tempo e no espaço. Por alguma razão de complexas imbricações, algo na emergência do “sintoma Brasil” (*Revirão*, 1985) parecia apresentar a característica de ser *terceiro*, isto é, de operar a diferença em alternância, sem ter a obrigação de ser uma coisa *ou* outra. Essa anfi-orientação estava intuída na antropofagia de Oswald, no *Macunaíma*, de Mário de Andrade; na “terceira margem” e no “grande sertão”, de João Guimarães Rosa; na mestiçagem, de Gilberto Freyre; no pragmatismo ad hoc, de Anísio Teixeira, no experimentalismo da Tropicália e em outros testemunhos literários, artísticos, poéticos, teóricos, que algumas vozes veementes, como a de Augusto de Campos (1974), insistiam em indicar, defender e explicar, na mão contrária da “mentalidade derrotista” (idem, p. 156) de denegar a produção própria, ora se esquivando envergonhadamente dela, ora imitando subservientemente a configuração pronta oferecida por outras tradições e culturas (Teixeira, 1962; Magno, 1987).

Apresento essas breves considerações – que podem e merecem ser investigadas mais detalhadamente – para ajudar a situar o quadro conceitual mais amplo que me serve de orientação para abordar o pensamento espinosista, que, como espero mostrar, tem vocação heterológica e indiferenciante, pela concepção monista de sua substância, que é anterior a e condição lógica e ontológica da pulverização modal de seus atributos paralelos e con-substanciais; por sua concepção de coisa singular, conjuntamente afecção do corpo e ideia da afecção, elas mesmas expressões modais da infinita potência substancial; por sua insistência no conhecimento como processo de acrescentamento por desconfiguração da suposta centralidade subjetiva, que gera os antropomorfismos da consciência, do livre-arbítrio e do mistério absconso, por sua vez, dependentes da crença no deus transcendente livre e criador; enfim, pela concepção de autômato espiritual, espécie de arlequim fragmentário ou ventríloco modal da natureza naturante, em cuja

compreensão reside a potência superior da mente, o terceiro gênero do conhecimento, “a maior alegria possível” ou “o amor intelectual de Deus”, para usar as expressões da quinta parte da Ética, na proposição 32, demonstração e corolário.

Lembro ainda que Freud sugeriu que a filosofia pudesse se estimular na psicanálise, tornando-se ela própria tema de pesquisa psicanalítica (Freud [1913], 2012). Isso porque, além de sua tecnicidade conceitual, teorias e sistemas filosóficos são elaborados contando com “as relações da disposição constitucional de uma pessoa e dos acontecimentos de sua vida”, que estão computadas, de alguma maneira, nas realizações abertas a ela, em virtude de seus “dons peculiares”. O trabalho lógico, por abstrato que seja, está sobredeterminado pelo temperamento ou predisposição oriundos de gostos, escolhas estéticas, influências, vicissitudes familiares, culturais, históricas, que empurram a pessoa para um estilo e modo de pensar e raciocinar em detrimento de outros. As variações desse temperamento são praticamente infinitas, mas é possível discernir algumas escolhas que configuraram mais a sintomática de base de uma teoria ou sistema do que outras. Essa consideração é importante, nem que seja para lembrar o caráter provisório, relativo e precário de uma solução teórica, ainda que, frequentemente, as teorias filosóficas omitam sua situação periclitante, e se coloquem como a *certeza* da saída de um problema. Por outro lado, alguns pensadores explicitam a urgência de suas soluções teóricas como encaminhamento de situações concretas de vida, saídas singulares que oferecem, que outros podem aproveitar ou não.

Ora, a sugestão de Freud não se aplica apenas à filosofia. Aplica-se igualmente à própria psicanálise em sua construção teórica (Magno, 2012). Assim, por exemplo, a penúltima arrumação do campo freudiano feita por Jacques Lacan carrega a marca de sua descendência francesa cartesiana, além da herança da filosofia continental, notadamente Hegel e Heidegger. No Brasil, a psicanálise tem se renovado na obra de MD Magno, e conta, entre várias influências, com a linhagem ibérica do pensamento de Espinosa, holandês de nascimento, mas de família portuguesa

(Carvalho, 1978). Mencionarei rapidamente um exemplo da afinidade desses dois pensamentos, em que pesem as distâncias gnoseológicas que os separam. Remeto os interessados à bibliografia para posterior estudo das teses e proposições que vou mencionar.

A tese freudiana da pulsão é desejo de simetria absoluta (Haver desejo de não-Haver), o que implica quebra de simetria em função da impossibilidade de extinção, indicada na dissimetria originária entre Haver – resistência do que quer que haja à destruição desejada – e não-Haver – impossibilidade absoluta de consecução do desejo –, e que devolve, em moto perpétuo, a resistência à condenação de insistir em não-haver, fracionada em formações, por efeito de recalque. A hipótese cosmológica da pulsão freudiana, assim desenhada, inclui a mente dita humana como caso de replicação dessa estrutura simetrizante (Haver desejo de não-Haver), inscrita em determinadas formações modais resultantes do fracionamento da composição “substancial”, à maneira de Espinosa, do Haver (Magno, 2009a, 2009b, 2009c, 2008, 2004).

Pode-se dizer, com isso, que a Nova Psicanálise guarda afinidade com o monismo espinosista, que dispensou a transcendência monoteísta, o problema mente-corpo e a centralidade subjetiva em prol da aposta no conhecimento em sentido amplo, partindo da hipótese da homogeneidade substancial e de uma concepção articulatória e conectiva de mente. Essa posição teórica situa o pensamento de Espinosa fora da curva e da série que constituem o *mainstream* filosófico, mais afeito à problemática do sujeito (consciencial, transcendental, dialético ou fenomenológico) e da fratura epistêmica entre *physis* e *thesis* e seus sucedâneos conceituais (inteligível/sensível; alma/corpo; espiritual/material; divino/humano; autonomia/heteronomia; natureza/cultura etc.). O pensamento freudiano reformulado pela Nova Psicanálise tem condições de (re)encontrar Espinosa por dentro da série excepcional que, lançada no século XVII, somente agora começa a ter condições de ser atualizada e reformulada a partir de outros aportes teóricos, que partilham da mesma intuição gnoseológica de base da Ética.

Por sua vez, a saída lacaniana encontrou no centramento do sujeito, na heterogeneidade do registro corpo-alma e na transcendência divina os pontos em relação aos quais era necessário marcar a operação do inconsciente, que deslocava, equivocando, as suposições de certeza embutidas nesses postulados. Donde o sujeito como intervalo significante, a nodulação borromeana entre real, simbólico e imaginário e o Outro barrado, propostas teóricas que Lacan pôde formular, ao fazer seu “retorno a Freud” por via de problemas pertinentes aos repertórios filosóficos a que teve acesso e que mais explorou. Sucessivamente compareceram e foram, aos poucos, dispensados, a divisão dialética da consciência para formular o desejo alienante e alienado (Hegel); o *dasein* e seu papel crítico das visões naturalizantes do homem (Heidegger); a consciência e suas provas de certeza rachadas pela equivocidade estrutural decorrente do pensamento inconsciente (Descartes), para citar os mais conhecidos (Jurenville, 1987; Borch-Jacobsen, 1990). Ao fim e ao cabo, a obra lacaniana acolheu, desconfigurou e esgotou aquele *mainstream* a que aludi acima, despojando-o de suas remanescências psicológicas, graças ao escantilhão freudiano de que nunca abriu mão. Lacan encerra um ciclo (Magno, 1987; Milner, 1995). A Nova Psicanálise foi edificada a partir desse legado e não seria possível sem ele, mas com a visão voltada para frente, onde encontraremos Espinosa.

Para concluir esses esclarecimentos, cito um artigo útil de Lorenzo Vinciguerra sobre Espinosa na filosofia francesa hoje(2009), onde é feito um balanço da produção acadêmica sobre a filosofia espinosista, destacando as linhagens abertas pela quadra de livros publicados originalmente em 1968 (todos, aliás, permanecem sem tradução no mercado editorial brasileiro): *Espinosa e o problema da expressão*, de Gilles Deleuze; *Spinoza*, de Martial Gueroult, em dois volumes; *Indivíduo e comunidade em Espinosa*, de Alexandre Matheront; e *A perspectiva final da Ética*, de Bernard Rousset. Cada um deles apresentou um Espinosa autoral, tributário de escolhas teóricas diferentes, e foi apropriado, acrescentado, desviado, estendido ou criticado por inúmeros estudos que se seguiram desde então. Um processo de crescen-

te internacionalização desses estudos se verifica, desde os anos 1990, encorajado, em parte, pelas novas tecnologias digitais, que têm disponibilizado uma gama variada de textos online, acelerado as trocas de informação e possibilitado trabalhos em rede, criando novas grades de leitura e facilitando a produção de novas traduções da obra completa de Espinosa, publicadas em diversos países, inclusive no Brasil. O artigo encerra com a pergunta: “Depois do Espinosa libertino, ateu e materialista do Iluminismo, do Espinosa panteísta dos românticos, do Espinosa anti-cartesiano racionalista do estruturalismo, ou do Espinosa como pensador do poder e da democracia do pós-modernismo, qual será o Espinosa do século XXI?” (idem, p. 18-19). Não sei se haverá “o” Espinosa, mas dentre as alternativas, aposto em uma: o Espinosa freudiano produzido no Brasil.

Passo, então, à exposição do que proponho como “O autômato espiritual ou o artificialismo espinosista”.

2. O monismo de substância

Há um postulado da filosofia espinosista que encontra ressonância em outros modos de pensar ao longo da história do ocidente. Postula-se um monismo de “substância”, vale dizer, o que há, em sua variedade infinita, é feito da “mesma coisa”, que, em Espinosa, chama-se “substância”. É uma posição abrangente que evoca as linhagens de pensamento que funcionaram com algum operador de homogeneidade. O materialismo pré-socrático de Demócrito, por exemplo. Ou o naturalismo de Lucrecio, que é um de seus herdeiros. Em qualquer dos casos, a intuição aponta e argumenta em favor de um plano de inscrição único que acolhe as diferenciações, explicando-as como expressões de uma mesma coisa. Por isso a denominação “monismo”, do grego *monós*, que significa “um”.

Em Espinosa, o monismo é diretamente dependente de sua concepção de substância, conforme a arquitetura conceitual que define e articula as relações entre substância, atributos e modos. Parte-se da ideia do que é em si e se concebe por si, para demonstrar a razão de incomensurabilidade entre substâncias;

em seguida, argumentar a favor da existência necessária de uma substância absolutamente infinita, una e indivisível, que se expressa em infinitos atributos; e concluir por uma essência que é a própria potência, isto é, causalidade imanente que, produzindo(-se), produz todas as coisas. Vejamos os passos lógicos da primeira parte da *Ética*.

Ser em si e se conceber por si são características que excluem, para o ente assim definido, qualquer exterioridade que lhe sirva de baliza ou parâmetro (def. 3)². Não podendo ter seu ser ou concepção construídos por contraste ou duplicação relativamente a outro, a realidade desse ente deve ser construída a partir de seus elementos mais simples, e a *Ética* estabelece, desde sua primeira proposição, que natureza devemos esperar dos entes que se quer distinguir. Anterior por natureza a suas afecções (prop. 1), a substância é apontada como possuindo prioridade ontológica e lógica na construção do ente que é em si e se concebe por si. E já adiantamos que a noção de modo só será tomada positivamente a partir da proposição 16, quando se desenvolver o argumento da potência substancial.

A proposição 2 considera que, havendo substâncias com atributos diferentes, não há termo comum entre elas, o que as torna incomensuráveis. Ora, a introdução do termo *atributo* na construção da essência da substância (seu ser e sua inteligibilidade) não é arbitrária. O uso da def. 4 – “Por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo sua essência” – é o que sustenta a construção do argumento da incomensurabilidade, à medida que, constituindo a essência da substância, o atributo assim concebido significa, nesse primeiro momento, a possibilidade de se estabelecer distinções *entre* substâncias através da distinção *entre* seus atributos. Para isso, é preciso propor

2 Para facilitar o acompanhamento das citações de obras de Espinosa, optamos por designar direto no texto, entre parênteses, o nome abreviado da obra: TRI – Tratado da Reforma da Inteligência; TTP – Tratado Teológico-Político; TP – Tratado Político; E – *Ética*, seguido do capítulo em numeral romano e/ou da parte ou parágrafo, no caso do TRI, TTP e TP, ou das partes, definições, axiomas, proposições, demonstrações, corolários e escolios em que a *Ética* está organizada. Para a edição utilizada dessas três obras, cf. referências bibliográficas.

que as coisas cuja realidade ou essência nada tem em comum não possuem termo de compreensão possível, pois “cada uma deve ser em si e deve se conceber por si, dito de outro modo, o conceito de uma não envolve o conceito de outra” (prop. 2, dem.).

A incondicionalidade do “ser em si e se conceber por si” é fortalecida com a introdução do raciocínio ou princípio causal. É assim que “Das coisas que nada têm em comum, uma não pode ser causa da outra” (prop. 3), formulação que retoma, combinando, os axiomas 4 e 5: coisas que nada têm em comum não podem se conhecer uma pela outra (ax. 5), donde não poderem se causar uma à outra, uma vez que o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa (ax. 4). Por hipótese, estamos, portanto, às voltas com coisas distintas, incomensuráveis entre si, tanto pela definição como pela causa. Em uma palavra, mundos autônomos sem acordo possível.

Mas a hipótese da incomensurabilidade está a serviço da prova de que só há uma substância com infinitos atributos constitutivos ou expressivos (Deleuze, 1968) de sua essência e, por enquanto, temos apenas a investigação em curso acerca de critérios disponíveis para distinção entre coisas (que são substâncias). Segundo a proposição 4, as coisas se distinguem “ou porque os atributos das substâncias são diferentes, ou porque as afecções dessas mesmas substâncias são diferentes”, proposição baseada no axioma 1 segundo o qual “Tudo que é, ou é em si, ou é em outro”. Já sabemos que o critério de substancialidade está dado na definição 3, pela qual o que é em si é substância. Donde a demonstração da proposição 4 requisitar, além desse axioma, a definição 5, que dá o critério de modalidade. Por modo, devemos entender “as afecções da substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido”. As alternativas de conceitabilidade e, por conseguinte, de distinção básicas que a primeira parte da *Ética* propõe são, portanto, ou ser em si ou ser em outro: a anterioridade ontológica e lógica da substância sobre suas afecções ganha mais uma explicitação. Logo, em se tratando da construção da essência de uma *substância*, a segunda alternativa – a da distinção modal – está logicamente descartada. Resta-nos a distinção entre coisas que são em si.

Consideremos, como pede a *Ética*, a hipótese de que haja várias substâncias de mesma natureza (prop. 5, dem). Se o atributo é o que constitui a essência da substância, isto é, sua realidade, essência ou ser constitutivo, sendo-lhe, por isso mesmo, exclusivo e sem medida comum, não pode haver “na natureza das coisas” várias substâncias de mesmo atributo. Que haja uma única substância com um único atributo, ou várias substâncias, cada uma com seu respectivo único atributo, ou ainda uma ou várias substâncias com infinitos atributos, importa considerar que a *Ética* reconhece como única distinção que pode haver para o que é em si e se concebe por si a distinção formal (não numérica), condicionada pela definição de atributo e pelo raciocínio da incomensurabilidade, que não é abandonado em nenhum momento, até a proposição 14.

Dando mais um passo, a primeira parte da *Ética* passa a explorar o argumento da causalidade. Assim, “uma substância não pode ser produzida por outra substância”: é o que afirma a proposição 6, ratificando o raciocínio segundo o qual duas substâncias incomensuráveis entre si não se causam, isto é, não guardam, uma relativamente à outra, razão de ser e de se conceber. Mas a *Ética* não se contenta em relembrar o argumento da incomensurabilidade pela interdição de comunidade de atributos entre substâncias. O corolário da proposição 6 sublinha o fato de uma substância não poder ser produzida *por outra coisa*, havendo na natureza somente a substância necessariamente existente. A substância deve conter em si a plenitude de sua razão de ser e de se conceber, donde ser possível avançar um passo e propor sua existência necessária, tal como formula a proposição 7. O critério de substancialidade e sua propriedade fundamental, a causa de si, conjugam-se pela primeira vez na *Ética*, autorizando doravante aproximar, do ser que é em si e se concebe por si, a propriedade de uma essência que envolve necessariamente a existência (def. 1). Segue-se, com a proposição 8, que o ser cuja existência é necessária é também necessariamente infinito.

Temos um primeiro bloco argumentativo construído: refutar o argumento da possibilidade de várias substâncias com mesmo atributo é admitir que não há relação entre a substância

e outra coisa qualquer. A substância é o que há, como concepção (razão) e causalidade (potência). Até a proposição 8, escólio II é como se Espinosa dissesse: só existe uma substância com mesmo atributo. Ou ainda, é como se Espinosa insistisse, sob esse tema, no conhecimento daquilo que o entendimento “percebe de uma substância como constituindo sua essência”, isto é, o atributo, reafirmando este último como princípio ontológico da substância, à medida que é constitutivo de sua realidade, e princípio de sua inteligibilidade, à medida que a faz conhecer como tal. Vencida essa etapa, a construção do ser que é em si e se concebe por si ganha seu caráter propriamente dinâmico e produtivo. A resultante (parcial) é a proposição da substância absolutamente infinita, isto é, Deus, constituída de infinitos atributos, cada um concebendo-se por si e exprimindo uma essência eterna e infinita (prop. 11).

Afirmar que “Quanto mais uma coisa tem de realidade ou ser, mais atributos lhe pertencem” (prop. 9) e, logo em seguida, “Cada um dos atributos de uma substância deve ser concebido por si” (E I, prop. 10), constitui mais um passo na construção do ente que é em si e se concebe por si, agora contemplado sob a riqueza ou complexidade de sua realidade, de que o atributo é o índice. É importante lembrar que os atributos não são signos da existência possível de uma substância que se diversifica atributativamente, isto é, qualitativamente. Não são tampouco características específicas de cada substância. A substância não é o gênero de que o atributo seria a diferença específica. Se quiséssemos aproximar a concepção espinosista de substância da concepção cartesiana, diríamos que a *Ética* aceita os termos cartesianos da distinção real – conceber uma coisa sem recurso àquilo que pertence ao conceito de outra coisa –, mas recusa suas consequências: a divisão das coisas, que exige, por sua vez, uma substância criadora que as produza e explique em sua divisibilidade (Beysade, 1997, pp. 11-36). É a análise da distinção formal que “mostra ser possível atribuir todos os atributos a um ser, portanto passar da infinidade de cada atributo à absolutidade de um ser que os possui todos” (Deleuze, 1968, p. 28-9). O escólio da proposição 10 reafirma isso: formas dinâmicas e ativas, os atributos são concebidos por

si, isto é, dão o critério de conceptibilidade e realidade da substância, que os integra em sua natureza, tornando-os expressantes, cada um, de uma essência eterna e infinita da substância. O fato de a essência da substância se expressar mediante uma pluralidade de atributos não afeta a identidade da substância, ao mesmo tempo que não compromete a autonomia recíproca dos atributos, tornados doravante, na metafísica espinosista, os “atribuidores”, à medida que cada atributo exprime uma essência e a atribui à substância (única), de tal maneira que atribui sua essência a alguma coisa que *permanece idêntica para todos os atributos*, isto é, a substância que existe necessariamente (idem, pp. 36-37).

Eis que a proposição 11 – “Deus, isto é, uma substância consistindo numa infinidade de atributos, da qual cada um exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente” – encontra construídos os elementos de sua prova nas dez proposições anteriores. Deus, tendo sido definido, desde o início, como “um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância constando de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”, pode ser agora reconhecido como essa substância. Da essência de Deus assim construída decorrerão propriedades fundamentais: existência necessária (prop. 11), indivisibilidade (prop. 12 e prop. 13, corol.), unicidade (prop. 14, corol. 1 e 2) e imanência absoluta (prop. 15).

É preciso, pois, explicitar e aplicar a tese da essência que é potência, vale dizer, o princípio de causalidade que implica a ideia de que o que é não pode sê-lo senão como produção de efeitos. A causa de si, que desempenha papel fundamental na dedução dos elementos constitutivos da essência da substância até a associação, como vimos, entre essência e existência necessária, atravessa a formulação espinosista da causalidade, desembocando nas proposições 16-36 da primeira parte da *Ética*, que constroem a ideia segundo a qual a mesma causa que garante à substância ser seu próprio princípio produtivo de realidade é a razão que lhe impõe causar-se como produção de coisas singulares. Ou seja, à medida que a substância se causa, causa simultaneamente as coisas, isto é, a realidade modal.

A proposição 16 comanda a dedução da potência divina, que vai culminar na proposição 34, com a identificação entre potência e essência. O que anuncia a proposição 16? “Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino)”. Essa proposição é “evidente”, diz Espinosa, desde que se preste atenção a que: dada a definição de uma coisa, o entendimento conclui dela várias propriedades, que daí se seguem necessariamente, isto é, propriedades que se seguem da própria essência dessa coisa; o entendimento conclui tanto mais quanto a definição da coisa exprime mais realidade, isto é, tanto mais quanto a essência da coisa definida envolve mais realidade. Ora, já que a natureza divina possui absolutamente infinitos atributos, cada um expressando uma essência infinita em seu gênero, devem se seguir daí necessariamente infinitas coisas, de infinitas maneiras (“tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino”).

Está em jogo o poder causal da substância, cujos efeitos decorrem necessariamente de sua natureza produtiva. Da essência de uma coisa definida o entendimento conclui diversas propriedades. Ora, Deus é o princípio de inteligibilidade ou ‘coisa definida’ cuja essência, expressa por infinitos atributos, é absolutamente infinita, logo o entendimento daí conclui diversas *propriedades*. Mas tais propriedades são infinitas coisas, de infinitas maneiras, isto é, uma infinidade de modos de infinitas maneiras, logo as propriedades são assimiladas a *coisas*. Por fim, na proposição 16, corol. 1 essa consecução necessária é chamada causa eficiente, logo outra assimilação, dessa vez entre coisas e *efeitos*.

Assim, a propriedade da causa de si exigirá, do ser que a possui, que se articule essência e potência, pois existir necessariamente é ser produção de coisas ou efeitos, que lhe pertencem como suas propriedades, tudo em um mesmo ato. A essência, princípio e definição primeira de realidade, se torna também causa, princípio engendrador e produtor da infinidade das coisas em suas infinitas maneiras. O raciocínio de implicação entre *ser* e *possuir propriedades* exposto na proposição 16 e sua demonstração é evidenciado na sequência como *causalidade*: Deus é causa

eficiente (prop. 16, corol. 1), causa por si (prop. 16, corol. 2), causa absolutamente primeira (prop. 16, corol. 3), causa livre (prop. 17, corol. 2) e causa imanente (prop. 18). A primeira enuncia o caráter necessariamente produtivo, “realizante” ou “causante” da essência divina. A segunda e a terceira reforçam a preeminência da substância relativamente a suas afecções, afirmando-a ao mesmo tempo causa integral dessas afecções. A quarta enuncia a causalidade divina como livre necessidade. E a última confirma toda essência determinada como derivando da essência divina e a envolvendo. Eis o passo verdadeiramente singular da teoria espinosista da substância: a *natureza produtiva* do que é em si e se concebe por si. Consentâneo com sua recusa em duplicar o mundo em substância(s) criada(s) e incriada(s), Espinosa concebe um plano substancial único e incomensurável, cujo poder de ser equivale ao poder de produzir. A substância será dita, portanto, causa eficiente da essência e da existência das coisas (prop. 25), razão pela qual “no sentido em que se diz que Deus é causa de si, dizemos que é causa de todas as coisas” (prop. 25, esc.). Ou ainda, a determinação que se opera sobre uma coisa advém da determinação substancial e não dela mesma (prop. 26), pois tanto a essência quanto a existência de uma coisa são efeitos de Deus como causa eficiente e isso decorre necessariamente de sua natureza (prop. 26, dem.). A identidade entre essência e potência, explicitada na proposição 34, é uma conclusão importante do argumento da causalidade em nível substancial, demonstrado pela ideia de que “a potência de Deus pela qual ele próprio e todas as coisas são e agem é sua própria essência”. Estendendo o princípio causal a todas as coisas, a primeira parte da *Ética* se encerra, antes do apêndice, com a proposição 36: “Não existe nada de cuja natureza não se siga algum efeito”.

Vê-se como, a partir daí, Espinosa pode considerar “os sábios e insensatos, os deficientes, loucos e sãos” bem como outros “indivíduos da natureza” de modo indiferenciante, pois todos fazem parte da natureza e são determinados a agir segundo seu único e mesmo poder e necessidade (TTP, XVI; TP, I e II; E III, pref.). O monismo de razão causal preside e explica a multiplici-

dade inumerável das coisas singulares, onde se inclui o homem. Não se parte da diferença para se garantir os diferentes, pois fazê-lo seria assumir que as fraturas e dissimetrias encontráveis no mundo têm estatuto separado. Para Espinosa, ao contrário, a análise deve ser orientada pelo princípio de que a natureza (= sua virtude e potência de agir), em toda parte, é sempre a mesma, isto é, suas leis e regras, “de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma”, são, em toda parte, as mesmas. O filósofo bem sabe que a realidade que conhecemos no formato corpos e ideias, segundo, respectivamente, as modificações dos atributos extensão e pensamento, não esgota a infinidade de realidades que a substância engloba enquanto concebida como “consistindo de infinitos atributos, cada um dos quais exprimindo uma essência precisa – eterna e infinita” (EI, p. 10, esc.). Mas, coerente com sua hipótese de base segundo a qual a realidade das coisas é a própria substância e suas infinitas modificações (afecções dos infinitos atributos que a expressam), entende que, antes de considerar as maneiras pelas quais essas diferenciações comparecem, é preciso tomá-las como decorrências de uma única e mesma substância, nada havendo além disso. Eis aí a vocação heterológica ou heterofágica que gostaria de assimilar à filosofia espinosista. Destaco, de passagem, algumas de suas implicações políticas. Sendo as relações de poder processos multideterminados de forças, então 1) quaisquer afecções têm direito de cidadania, isto é, são legítimas, pelo mero fato de existirem; 2) nenhuma lei produzida pelo acordo e pelo confronto pode determinar *a priori* o direito à existência de um afeto ou desejo e, conseqüentemente, normativizá-lo (validando-o ou excluindo-o); 3) leis, acordos e normas são arranjos factícios, provisórios e úteis, resultantes de forças que entram em confronto e/ou negociação. Por sua vocação heterológica, Espinosa pode pensar uma política que inclua as diferenças emergentes como legítimas manifestações da realidade, antes ainda que as dissimetrias da religião, da moral e das leis imponham seus regimes de exclusão.

Outro argumento em favor dessa heterologia é o modo como os afetos são concebidos: eles indicam o caráter relacional das coisas, como afecções (= modificações) e ideias de afecções. Tais modificações e a inteligibilidade de suas correlações recíprocas não são apanágio do homem, embora a tradição filosófica e, mais ainda, a teológica, tenham insistido na oposição entre razão e afetos, com a correlata exigência moral de a primeira combater os segundos como vícios que levam os homens à perdição. Espinosa inverte essa perspectiva e afirma que “os afetos do ódio, da ira, da inveja, etc., considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares”. (E III, pref.). São análogos do calor, do frio, da tempestade, do trovão e de outros fenômenos do mesmo gênero que pertencem à natureza do ar (TP, cap. 1, 4).

Em resumo, trata-se de um sistema monista, onde tudo o que há é expressão de uma única e mesma substância e suas infinitas modificações, sem recurso a nenhum transcendente exterior que explicaria a facticidade disso. A tese da substância elimina a figura teológica e antropomórfica do criador transcendente que age por vontade livre e que extrai de sua potência infinita o poder atual de criar contingentemente o mundo de uma maneira ou de outra. Reciprocamente, eliminam-se a liberdade como livre-arbítrio e o homem como sujeito livre, autor que controla as afecções que o acometem, obra autônoma e exterior (E II, prop. 3, esc.), ou, como designou Espinosa, um “império dentro do império” (E III, pref.). É uma escolha conceitual à luz da qual o cartesianismo e seus dualismos irreduzíveis (alma/corpo, infinito/finito, liberdade/determinação, intelecto/vontade, criador/criatura, certeza/dúvida, incognoscibilidade/clareza e distinção) mais parecem superstições que argumentos “racionais”, nada distantes dos mitos religiosos da criação e do(s) deus(es) onipotente(s), eles mesmos “extravagâncias infantis” (TTP, Prefácio) com que, ao mesmo tempo, nos protegemos do medo, alimentando-o de esperança.

3. O autômato espiritual

A tese do monismo implica uma tese sobre conhecimento. Espinosa começou a formular essa implicação com a ideia de “força do intelecto”, apresentada no texto *Tratado da reforma da inteligência*, escrito em 1662, aos trinta anos, seis depois de sua excomunhão e expulsão da comunidade judaica de Amsterdã por heresia, conforme o anátema proferido contra ele pelo Conselho da Sinagoga daquela cidade. É um texto considerado inacabado, somente publicado após a morte do filósofo, em 1677, junto com a *Ética* e o *Tratado Político*, entre outros. Dedicase ao problema do conhecimento, apontando a necessidade de uma “reforma” da inteligência ou do intelecto, ao invés de propor regras metodológicas que conduzam uma investigação na direção da verdade, à maneira das *Regras para a direção do espírito*, de Descartes. Inicia sua exposição, confiando ao leitor sua própria experiência na travessia do “certo” ao “incerto”. Afirma: “*me decidi afinal*” (TRI, §2, em itálico no original), como quem “foi decidido” no processo, levado a uma transformação na “ordem e conduta diária” da vida a que não se chega sem insistir, sem saber no que vai dar: “tentei isso muitas vezes, sem resultado”. O risco que implica tal mudança de atitude é real: “via-me, assim, revirar em extremo perigo e ser obrigado a procurar, com todas as minhas forças, um remédio, ainda que incerto; como um doente, atacado de fatal enfermidade, que antevê morte certa se não encontra um remédio” (TRI, §7).³ Não é o caso de o remédio expurgar a “má conduta” em proveito da “boa”, pois as moções do desejo estão interligadas, uma coisa podendo servir de meio ou finalidade a outra e vice-versa. A questão é não apenas encontrar um instrumento de regência mental das várias moções de investimento como também afiná-lo e depurá-lo para que seja o mais flexível, abrangente e útil possível.

3 Como nessa passagem utilizei a tradução de Bernard Rousset, que difere da de Lívio Teixeira, de que me sirvo nas demais citações do TRI, reproduzo o original em latim: Videbam enim me in summo versari periculo, et me cogi, remedium, quamvis incertum, summis viribus quaerere. Em latim *versare* significa voltar, , revirar, revolver, o que colocaria Espinosa na tradição de muitos poetas e escritores que deram testemunho dessa experiência terrível de solidão e derrelição, antes ainda que algo se construa como arte ou teoria.

O conhecimento “da união da mente com a natureza inteira” (TRI, §12) é a intuição de que, mesmo conhecendo as modalidades determinadas que a configuram (corpos e ideias), a mente pode conceber os efeitos de diferenciação como partilhando o substrato comum – “a natureza inteira” – que se encontra parcializado nas afecções da coisa singular que é o homem. As redes e ligações entre as coisas são complexas e guardam relação com os aparelhos de conhecimento que as abordam, com franjas infinitas cujas conexões ignoro. Posso não ter poder para destrancar determinados circuitos fechados que me são, aqui e agora, inacessíveis aos conhecimentos de que disponho. Mas, com instrumentos adequados – “o entendimento pela força natural fabrica para si instrumentos intelectuais com os quais ganha outras forças para outras obras intelectuais e com estas outros instrumentos ou capacidades de continuar investigando” (TRI, § 30-31) –, é possível furar as resistências e produzir metamorfose e arte. Não há mistério, em metafísica e alhures, nem necessidade de provar existência e pensamento, pois nem a verdade vem de fora, por garantia transcendente, nem “gênios malignos” fornecem contraprova para a experiência de haver, ser e pensar, muito menos daí advem algum sujeito consciente com ideias claras e distintas. Partir de uma ideia, investigá-la e testá-la: esse é o caminho.

Quanto mais a mente acompanha os processos de conhecimento que ela própria é como capacidade de articulação de ideias e coisas, mais entende a “ordem da natureza” (TRE, §39). Conhecendo seus processos de articulação, a mente se torna mais apta a “dirigir-se e estabelecer regras para si mesma”, do mesmo modo que entendendo a ordem da natureza, “tanto mais facilmente pode evitar o que é inútil” (TRE, §40).

Como a engenharia e engenhosidade da natureza não diferem das da mente (humana), Espinosa concebeu esta última como *autômato espiritual* (TRE, §85): uma rede de determinações passível de metamorfose, que é complexa e anônima, funcionando a partir dos mesmos elementos de base da potência substancial, sendo espiritual por ser pura capacidade de articulação, em regime de transitividade com o conhecimento que a substância é. Por

isso, o entendimento “forma as ideias positivas antes de formar as negativas” e “percebe as coisas não tanto como sujeitas à duração, mas sob o ponto de vista da eternidade e em número infinito; ou melhor, ao perceber as coisas não considera nem seu número nem sua duração” (TRE, §108).

4. Conclusão

Encerro minha exposição voltando à Ética, onde a questão do conhecimento, lançada no *Tratado da Reforma da Inteligência* é aprofundada. Apenas indicarei, para futuro desenvolvimento, a formulação das três gêneros do conhecimento: imaginação, noção comum e ciência intuitiva (E II, prop. 40, esc. 2) e sublinhar o valor deste último. Imaginar é considerar presentes e operantes impressões e afecções que perderam a funcionalidade, em uma concatenação que exclui a possibilidade do seu contrário (E II, prop. 17, esc. e prop. 18, esc.). A força do hábito desempenha uma função estratégica na imaginação, pois tende a repetir compulsoriamente (se não mesmo compulsivamente) um determinado encadeamento de ideias e coisas, paralisando e impedindo a possibilidade de transformação.

Mas há um percurso de compreensão da condição de ser parte da potência divina e, ao mesmo tempo, existir em ato na determinação do nexa infinito das causas, e que encontra expressão cognitiva no conhecimento do segundo e terceiro gêneros.

O segundo gênero ou conhecimento por noção comum (E II, prop. 36) suspende a operação regional de individuação, entendida como recorte, separação e exclusão, e reclama as propriedades comuns das coisas. Indiferenciando os valores atribuídos às coisas – que as fazem umas privilegiadas em relação às outras – a noção comum é o entendimento de que virtualmente *tudo* concerne a uma mente capaz de sentir, sofrer e perceber muitas coisas de muitas maneiras simultaneamente (E II, prop. 13, esc.). A sabedoria consistiria em progressivamente produzir estranheza sobre os recortes operados ou, em termos espinosistas, suspender os efeitos do hábito, que tende a repetir um determinado enca-

deamento de afecções, em detrimento de outros. Isso permitiria investimento na produção de novas composições, modificando-se com um afeto referido “a muitas causas diferentes” (E V, pr. 9).

O terceiro gênero do conhecimento ou ciência intuitiva corresponde ao autômato espiritual, no sentido do “conhecimento adequado da essência das coisas” (E II, prop. 40, esc. 2). Sua expressão afetiva Espinosa concebeu como “amor intelectual de Deus”, pelo qual Deus se explica pela potência do pensamento humano, outra maneira de dizer que o pensamento é eterno.

Referências

ANDRADE, Oswald. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo; Secretaria de Estado da Cultura, 1990 (Obras completas de Oswald de Andrade).

BERNHARDT, Jean. Infini, substance et attributs. Sur le spinozisme. In : **Cahiers Spinoza** (2), 1978: 53-92.

BEYSSADE, Jean-Marie. A teoria cartesiana das substâncias in **Analytica**, vol. 2, nº 2, 1997, pp. 11-36.

BLOCH, Olivier (dir.). **Spinoza au XX^e siècle**. Paris: P. U. F., 1993.

BORCH-JACOBSEN, Mikkel. **Lacan: le maître absolu**. Paris: Flammarion, 1990.

BOVE, Laurent. **La stratégie du conatus**. Paris: Vrin, 1996.

CANDIDO, Antonio. Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade [1970]. In: **Vários escritos**. Livraria Duas Cidades, 1970, pp. 57-87.

CAMPOS, Augusto de. **O balanço da bossa e outras bossas**. 2^a ed. rev. e ampl. São Paulo: Perspectiva, 1974.

CARVALHO, Joaquim de. Sobre o lugar de origem dos antepassados de Baruch de Espinosa. In: **Obra completa de Joaquim de Carvalho**. Lisboa: Fundação Calouste Goulbenkian, 1978, v. 1. Disponível em:

<http://www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/39-Sobre-o-lugar-de-origem-dos-antepassados-de-Baruch-de-Espinosa>. Acesso em 20 de agosto de 2012.

CRISTOFOLINI, Paolo. **La scienza intuitiva di Spinoza**. Napoli: Morano, 1987.

CURLEY, Edwin. **Behind the geometrical method**. Princeton University Press, 1988.

DELBOS, Victor. **Le spinozisme**. Paris: Vrin 1926.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Éd. de Minuit, 1968.

- _____. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.
- DOZ, André. Remarques sur les onze premières propositions de l'Éthique de Spinoza. In: **Revue de Métaphysique** (2), 1976: 221-261.
- ESPINOSA, Benedictus de. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008. Texto bilingue.
- _____. **Tratado político**. Trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- _____. **Tratado Teológico-Político**. Trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. **Tratado da reforma da inteligência**. Trad. e notas Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. **Traité de la réforme de l'entendement**. Trad. et notes Bernard Rousset. Paris: J. Vrin, 1992.
- FRAISSE, Jean-Claude. **L'oeuvre de Spinoza**. Paris: Vrin, 1978.
- FREUD, S. O inconsciente [1915] In: **Obras completas**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010, v. 10.
- _____. O interesse científico da psicanálise [1913] In: **Obras completas**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2012, v. 11.
- GLEIZER, Marcos André. **Espinosa & a afetividade humana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- GUEROULT, M. **Spinoza. I: Dieu (Éthique, I)**. Paris: Aubier-Montaigne, 1997.
- _____. **Spinoza. II: L'âme (Éthique, II)**. Paris: Aubier-Montaigne, 1997.
- JURANVILLE, Alain. **Lacan e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.
- LACAN, Jacques. **Écrits**. Paris: Seuil, 1966.
- LAZZERI, Christian (coord.). **Spinoza: puissance et impuissance de la raison**. Paris: P.U.F., 1999.

LÉVY, Lia. **O autômato espiritual**. A subjetividade moderna segundo a Ética de

Espinosa. Porto Alegre: L&PM Editores, 1998.

MACHEREY, Pierre. **Avec Spinoza**. Paris: P. U. F., 1990.

_____. **Introduction à l'Éthique de Spinoza**. Paris, P. U. F., 1994, 5 v.

MAGNO, MD. **SóPapos**. Sessões de 12 e 26 de maio de 2012. Inédito.

_____. **A rebelião dos anjos** (Falatório 2007). Rio de Janeiro: NovaMente Editora, 2009.

_____. **Amazonas: a psicanálise de A a Z** (Falatório 2006). Rio de Janeiro: NovaMente Editora, 2009.

_____. **Clavis universalis: da cura em psicanálise ou revisão da clínica** (Falatório 2005). Rio de Janeiro: NovaMente Editora, 2009.

_____. **A psicanálise, novamente: um pensamento para o século II da era freudiana**. Conferências introdutórias à Nova Psicanálise (1999). Rio de Janeiro: NovaMente Editora, 2004.

_____. **Arte e psicanálise: estética e clínica geral** (Seminário 1995). 2ª ed. Rio de Janeiro: Novamente Editora, 2008.

_____. Neurobrás \$0a. Conferência proferida no IV Congresso Brasileiro de Psicanálise d'A Causa Freudiana. Porto Alegre, 9 outubro 1987. In: **Boletim Maisum**. Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, 1987, pp. 3841-3868.

_____. **Psicanálise & Polética** (Seminário 1981). Rio de Janeiro: outra Editora, 1986.

MATHERON, Alexandre. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Les éditions de Minuit, 1988.

_____. Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse à Tschirnhaus. In : **Cahiers Spinoza** (1): 81-109.

MILNER, Jean-Claude. **L'oeuvre claire**: Lacan, la science, la philosophie. Paris: Seuil, 1995.

MOREAU, Pierre-François. **Spinoza: l'expérience et l'éternité**. Paris: P. U. F, 1994.

NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

PINHEIRO, Ulisses. **Conhecimento e liberdade: uma interpretação do terceiro gênero de conhecimento na Ética de Espinosa**. Tese de Doutorado apresentada no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.

RAMOND, Charles. **Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza**. Paris: PUF, 1995.

_____. **Vocabulário de Espinosa**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

REVIRÃO 2 – Revista da Prática Freudiana. Brasil: o momento de concluir. Rio de Janeiro, outra Editora, 1985.

RIZK, Hadi. **Compreender Spinoza**. Petrópolis: Vozes, 2006.

ROUSSET, Bernard. **La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme**. Paris: Vrin, 1968.

ROVÈRE, Maxime. **Exister: méthodes de Spinoza**. Paris: CNRS Éditions, 2010.

SARAIVA, F. R. dos Santos. **Novissimo Dicionário Latim-Portuguez**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1927.

TEIXEIRA, Anísio. Valores reais e valores proclamados nas instituições escolares brasileiras. In: **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. Rio de Janeiro, v. 37, n. 86, abr/jun 1962, pp. 59-79.

TOSEL, André. Qu'est-ce qu'agir pour un mode fini selon Spinoza? in **Revue Philosophique** (53), 1987: 96-110.

VINCIGUERRA, Lorenzo. Spinoza in French philosophy today. In: **Philosophy Today**, v. 53, n. 4, dez. 2009.

ZOURABICHVILI, François. **Spinoza: une physique de la pensée**. Paris: P. U. F., 2002.

COMUNICAÇÕES

VONTADE E MORAL EM SCHOPENHAUER: ALGUMAS SUSPEITAS NIETZSCHIANAS¹

Joana Brito Lima Silva

Em 1840 Arthur Schopenhauer assume o desafio de responder a seguinte pergunta proposta pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências: “*A fonte e o fundamento da filosofia da moral* devem ser buscados numa ideia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento?”. Para tanto, o filósofo escreve *Sobre o fundamento da moral*, e mostra que a resposta requer uma fundamentação metafísica e uma reflexão sobre as noções de sujeito e vontade.

Na tese sobre a moral Schopenhauer retoma a teoria que sustenta seu sistema filosófico, desenvolvida em sua obra magna, *O mundo como vontade e como representação* de 1819. Trata-se da solução schopenhaueriana para as tradicionais dualidades metafísicas: fenômeno/coisa-em-si e sujeito-objeto. A solução consiste em suprimir a distância entre sujeito e mundo e, assim, pretende ter superado o dogmatismo das filosofias kantianas, a respeito da incognoscibilidade da coisa-em-si. Para tanto Schopenhauer afirma que a coisa-em-si é a Vontade, essência única e sem fundamento, cega e irracional, que se despedaça sob variadas formas.

Desse modo, o núcleo da existência é a Vontade e as representações são a *objetividade* da Vontade. Schopenhauer defende que o mundo é a representação de um sujeito que utiliza o princípio de razão suficiente para conhecer; mas o ato de conhecer não é somente subjetivo; o conhecimento (mundo e representações) origina-se pela objetivação da Vontade.

¹ Nessa versão final do artigo apresentado no *Colóquio* foram incluídas, no decorrer do texto, as importantes contribuições dos professores Oswaldo Giacoia Jr., Maria Lúcia Cacciola, Miguel Angel de Barrenechea, dentre outros que participaram das discussões no GT *Arte e Natureza*.

O sujeito que conhece está enraizado no mundo e seu próprio corpo é a *objetividade* da Vontade, sua manifestação visível (MVR, Livro II, §§ 18-20)². A Vontade corresponde a uma unidade sem fundamentos: “Aparece em cada força da natureza que faz efeito cegamente,[e] na ação ponderada do ser humano: se ambas diferem, isso concerne tão-somente ao grau da aparição, não à essência do que aparece” (MVR, Livro II, §21). A Vontade é uma e não se origina dos fenômenos, mas é a causa deles, possibilitando a pluralidade das representações.

Considerando que a Vontade se torna visível nas objetivações fenomênicas torna-se, também, representável, assumindo infinitas expressões. Segundo Schopenhauer, a “solução do enigma do mundo tem que provir do próprio mundo” (SCHOPENHAUER, 1980, p. 95). Schopenhauer desvenda o enigma metafísico afirmando ser a Vontade o elo entre o sujeito que conhece e o mundo objetivado no ato de conhecer. Se a Vontade é a fonte da existência, desconsiderá-la seria aniquilar mundo, representação e sujeito, pois *nada* existe além da Vontade.

Na medida em que o princípio de razão é incapaz de dominar a Vontade que se objetiva nos indivíduos sob a forma do querer e do desejo, a essência volitiva domina o sujeito, atormentando-o, causando sofrimento e dor. A subjetividade schopenhaueriana é definida como um incessante ciclo de desejos, saciedade, insatisfação e sofrimento, que dificilmente se esgota. Predomina a atuação da Vontade sobre o sujeito do querer, incapaz de romper com os apelos volitivos e saciar plenamente suas vontades:

2 Abreviação referente à obra *O mundo como vontade e como representação* (MVR). Assim, as referências bibliográficas tanto de Schopenhauer quanto de Nietzsche se apresentarão a partir da sigla da obra, seguida da seção (quando houver) e do capítulo ou aforismo (indicado pelo ícone §), no intuito de seguir a padronização usada para citar esses autores. No final do texto encontram-se as referências completas com suas respectivas abreviações. As exceções serão os livros *Sobre o fundamento da moral* (SCHOPENHAUER, 2001), *Metafísica do Belo* (SCHOPENHAUER, 2003) e a *Crítica da filosofia kantiana* (SCHOPENHAUER, 1980), que serão citados de acordo com o padrão da ABNT.

Considere-se o seguinte: todo *querer* tem de nascer de uma *necessidade*; toda necessidade, entretanto, é uma carência sentida, a qual é forçosamente um sofrimento. Decerto, toda satisfação põe um fim a esse sofrimento. Mas, 1) o desejo retorna rápido e fácil; a satisfação, de modo lento e difícil; [...]; 2) a satisfação última de um desejo é, nela mesma, apenas aparente: nada nos torna efetivamente contentes, pois, assim que um desejo é satisfeito, um novo ocupa seu lugar; [...]. (SCHOPENHAUER, 2003, p. 90).

As palavras do filósofo podem indicar uma tendência pessimista, comumente associada a seu nome. Contudo, além de decifrar o enigma do mundo, a metafísica de Schopenhauer propõe duas posturas que podem ser assumidas frente a existência, visando superar – ou melhor, *superar* – os desafios impostos pela Vontade. As posturas são: o puro sujeito do conhecimento (destituído de vontade) e o sujeito moral (da compaixão e altruísmo). Essas alternativas expressam o modo pelo qual o filósofo compreende a vida e, conseqüentemente, as atitudes possíveis a serem assumidas ante a existência.

A primeira alternativa é gerada pela Arte, considerada a manifestação plena da Vontade, independente do princípio de razão (*MVR*, Livro III, §36), e através do Sublime (definido na obra *Metafísica do Belo*). Ao contemplar obras artísticas se alcançaria a renúncia da Vontade, livrando o expectador estético do sofrimento produzido pelas inquietudes da existência. O puro sujeito do conhecimento liberta-se do querer na medida em que se liberta da “escravidão da vontade e existe para si de maneira livre, não mais apreendendo as coisas conforme elas digam respeito à vontade, [...]. Dessa forma, ele é sem interesse, sem subjetividade [...]” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 91). De maneira semelhante ocorre a elevação Sublime diante de objetos e experiências que incomodam e perturbam a existência individual, provocando uma fuga da vontade e silenciando o querer e os desejos subjetivos.

Contemplar uma paisagem desafiadora, como um grande abismo, um imenso deserto ou um pôr-do-sol na praia, provoca a anulação do querer, *o silêncio completo da Vontade* (SCHOPENHAUER, 2003, p. 86). Assim, o puro sujeito do conhecimento

rompe com a própria individualidade, elevando-se do mundo das excitações da Vontade, pois sua existência individual torna-se indiferente: “Não somos mais indivíduo, este foi esquecido. Ainda se existe tão-somente como puro sujeito do conhecimento, portanto, como olho cósmico *uno*, que olha a partir de todo ser que conhece, [...]” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 94). Schopenhauer distingue Vontade e individuação, fenômeno denominado por ele de *principium individuationis*, relacionado à objetividade da Vontade; trata-se da fragmentação e diferenciação dos fenômenos originados pelo núcleo volitivo comum (Vontade una e indivisível)³.

O que interessa, então, é perceber que o puro sujeito do conhecimento consegue atingir um estado no qual sua individuação é anulada, insignificante como uma gota de água dissolvida na imensidão do mar – impossível de se diferenciar das outras partículas que compõem o oceano todo.

A segunda possibilidade – tema a ser desenvolvido – relaciona-se ao sujeito moral (compaixão e altruísmo). Schopenhauer inicia sua resposta ao concurso (proposto pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências) remetendo-se à *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Kant, criticando o imperativo categórico e a ética do dever, pois seriam imposições externas ao sujeito. Ao contestar a crença popular que associa moral e “vontade manifesta de Deus” (SCHOPENHAUER, 2001, p.11), o objetivo de Schopenhauer é mostrar que o fundamento da moral não pode ser externo ao sujeito como um imperativo categórico movido pela razão e pela obediência.

Na ética prescritiva kantiana a decisão de obedecer ao comando moral seria tomada em proveito do próprio sujeito e não em relação ao outro – o que, segundo Schopenhauer, destituiria a ação de valor moral. A motivação do agir moral deve ser encontrada no altruísmo e nunca nas ações egoístas que tragam satisfação pessoal.

3 O *principium individuationis* é explicado por Schopenhauer com profundidade na obra *O mundo como vontade e como representação* principalmente no Livro Segundo, §§ 23 a 28; e no Livro Terceiro, §§51 a 55. Cabe também mencionar que Nietzsche se apropria, de certo modo, da abordagem schopenhaueriana em *O Nascimento da Tragédia*, pois ele considera que o *principium individuationis* é suprimido pelos impulsos dionisiacos do Uno-primordial, rompendo toda separação entre os indivíduos (ver §§ 1 a 4, NT).

Schopenhauer defende que o único modo de agir moralmente é se destituir do egoísmo, ou seja, destituir-se da vontade e do querer. Protegendo-se da Vontade, o sujeito enfrenta o mais árduo desafio: anular-se individualmente e identificar-se diretamente no sofrimento alheio. Este é o critério das ações morais, segundo o autor: “A ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o critério de uma ação dotada de valor moral. [...] Acrescente-se, [...], o fato de que elas deixam ficar um certo contentamento com nós mesmos que é chamado de aplauso da consciência” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 131). Assim, o sujeito age em direção ao outro, nunca visando a si mesmo.

Primeira suspeita nietzschiana: compaixão ou egoísmo?

Interessante a expressão usada por Schopenhauer: “aplau-so da consciência”. O autor mostra certo constrangimento em relação ao bem-estar gerado pelas ações altruístas, pois indicariam um contentamento subjetivo. Schopenhauer admite que as ações altruístas geram um sentimento agradável, que se aproxima do egoísmo que o filósofo tanto repudia. Aí está a primeira suspeita nietzschiana: a compaixão na verdade não seria altruísta, mas fruto de um impulso egoísta de se sentir melhor ante o sofrimento alheio. Segundo Nietzsche, além do bem-estar pessoal sentido ao ajudar o outro, identificando-se com suas dores, aquele que está sofrendo também sente um tipo de contentamento ao perceber que, apesar de sua fraqueza, possui o poder de despertar compaixão.

Em *Humano, demasiado humano* – livro publicado em 1880, 40 anos após *Fundamento da Moral* – encontram-se as principais críticas de Nietzsche ao moralismo da compaixão: “Existem homens que se tornam hipocondríacos por empatia e preocupação com outra pessoa; a espécie de compaixão que daí nasce não é outra coisa que uma doença” (HDH, §47). A suspeita de Nietzsche recai tanto sobre as pessoas que se consideram altruístas ao se compadecerem com os sofredores, quanto aos próprios sofredores, conforme questiona:

Observemos as crianças que choram e gritam *a fim* de inspirar compaixão, e por isso aguardam o momento em que seu estado pode ser visto; tenhamos contato com doentes e pessoas mentalmente afligidas, e perguntemos a nós mesmos se os eloquentes gemidos e queixumes, se a ostentação da infelicidade não tem por objetivo, no fundo, de *causar dor* nos espectadores: a compaixão que eles então expressam é um consolo para os fracos e sofredores, na medida em que estes percebem ter ao menos *um poder ainda*, apesar de toda a sua fraqueza: *o poder de causar dor* (HDH, §50).

A suspeita nietzschiana encontra-se em diversos aforismos sobre a necessidade da moral direcionar as ações humanas, determinando o certo e o errado, o bem e o mal. Como se o normal e esperado fosse agir buscando a bondade e a aprovação de todos, e qualquer desvio desse caminho seria motivo para punição, repressão, castigo e forçado arrependimento. Em *Genealogia da moral* Nietzsche analisa as consequências dos imperativos morais, afirmando que o ressentimento e a má consciência (remorso) são as principais mazelas humanas. Trata-se da herança moral entranhada na conduta do rebanho social. Nesta obra de 1887, Nietzsche apresenta o niilismo como o maior sintoma da doença moral da humanidade, que se sente em dívida com sua origem pecadora, crença fundamentada pela tradição judaico-cristã. O ser humano sente-se culpado por não conseguir obedecer plenamente os preceitos da moral. Carregar o peso da culpa é o resultado da exigência moral da compaixão – já que o pleno altruísmo, segundo Nietzsche, é irrealizável.

Mas voltemos às fundamentações de Schopenhauer que, diferente das críticas nietzschianas, expressam claramente sua confiança na compaixão e no altruísmo. A motivação moral é direcionada ao sofrimento dos outros, como define Schopenhauer: “é o fenômeno diário da compaixão, [...], a participação totalmente imediata, [...], no sofrimento de um outro” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 136). O sujeito moral livra-se dos apelos egoístas da Vontade vendo que seu sofrimento existencial é o mesmo que atua sobre todos os indivíduos; ou seja, ele perceba atuação da mesma essência volitiva que deve ser negada.

O problema é que nem todas as pessoas agem moralmente, ainda que percebam o sofrimento alheio e se identifiquem com as dores existenciais de cada um. Como explicar a eficácia das ações morais, se elas não são imperativos externos e dependem da atuação subjetiva?

Por isso Schopenhauer questiona sobre como o sofrimento alheio pode se tornar o motivo pessoal para agir moralmente. O filósofo se admira por não saber exatamente explicar o fenômeno da compaixão: “Este processo é, eu repito, misterioso, pois é algo de que a razão não pode dar conta diretamente e cujos fundamentos não podem ser descobertos pelo caminho da experiência” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 163).

Se Schopenhauer afirma ter encontrado a solução para o enigma do mundo, ele também procura decifrar a enigmática fórmula de negação da Vontade através da moral. Uma possível resposta ao desafio da filosofia schopenhaueriana se encontra no seu pressuposto, de que o agir é determinado pelo ser. Para Schopenhauer o Ser (essência, Vontade, coisa-em-si, presente em cada indivíduo) determina o Agir. Assim, a noção de sujeito moral parte desse princípio, que o autor retira da filosofia escolástica: “o agir segue o ser” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 195). Ou seja, todos os seres agem de acordo com a própria essência: “como alguém é, assim será”, resume o autor⁴.

Para agir moralmente o sujeito depende de como o seu caráter conduzirá suas ações; inclusive Schopenhauer menciona o caso dos sistemas punitivos que pretendem corrigir o criminoso: “Por meio dos motivos pode-se forçar a legalidade, não a moralidade. Pode-se transformar a ação, mas não o próprio querer, ao qual somente pertence o valor moral” (SCHOPENHAUER,

4 A relação de causalidade entre Ser e Agir parece indicar um tipo de determinismo presente na filosofia schopenhaueriana, como se o caráter resultasse da natureza, sendo uma imposição da Vontade. No entanto, há também indícios de que o filósofo considerasse o caráter adquirido, no sentido de negar a própria essência, escapando assim do determinismo. Considerando que o objetivo principal de Schopenhauer consiste em escapar do domínio da Vontade ao negar os impulsos dos desejos e do querer que se manifestam incessantemente nos indivíduos, pode-se afirmar que o sujeito moral enfrenta o grande desafio de Agir moralmente *apesar* do seu próprio Ser, negando seu caráter (essência volitiva).

2001, p. 198). Significa que a moral não pode ser imposta, visto que depende da motivação altruísta pessoal. Além disso, depende do caráter de cada indivíduo (SCHOPENHAUER, 2001, p. 199), o que traz outro questionamento sobre a possibilidade de agir moralmente: como conhecer a essência subjetiva (o caráter ou a natureza individual) para controlar os próprios atos?

Schopenhauer defende que nós só conhecemos o ser através do agir, ou por meio do testemunho da consciência sobre as ações, conforme afirma: “As censuras da consciência dizem respeito, em primeiro lugar e ostensivamente, àquilo que fizemos, mas propriamente no fundo, àquilo que somos, como apenas aquilo sobre o que nossas ações dão um testemunho plenamente válido, [...]” (SCHOPENHAUER, 2001, p.200). A razão e a consciência conhecem o sujeito através das ações e testemunham sobre o Ser subjetivo (caráter empírico) para saber como cada um verdadeiramente é. No entanto, a essência subjetiva permanece desconhecida, inacessível, obscura, enigmática.

Segunda suspeita nietzschiana: como alguém é ou torna-se quem se é?

Aqui surge a segunda suspeita nietzschiana, pois Schopenhauer indica a tendência de que o *agir* obedeceria ao *ser* (essência prévia). Nietzsche, ao contrário, recusa qualquer noção de obediência e de prescrição moral sobre as ações humanas. Segundo Nietzsche, cada um se torna quem se é porque assume a própria existência construída e afirma a vida como uma obra artística. Desse modo, o agir não segue o ser, mas o constrói.

As críticas de Nietzsche a Schopenhauer evidenciam suas diferentes perspectivas para enfrentar os infortúnios da vida, o círculo vicioso dos desejos-saciedade-insatisfação-sofrimento vivido pela humanidade. Ambos desenvolvem uma fórmula para viver: Schopenhauer defende o quietivo apaziguador da Vontade e Nietzsche assume uma perspectiva afirmativa de todos os aspectos da vida (dores e alegrias). *Amor fati*, eterno retorno e vontade de poder são algumas respostas suas à noção de que o agir seria definido pela natureza do ser.

Segundo Nietzsche, “O homem *não* é a consequência de uma intenção própria, de uma vontade, de uma finalidade”, conclui ao defender a “*inocência* do vir-a-ser” (CI, “Os quatro grandes erros”, §8). Nietzsche declara que o agir não-intencional é responsável pela constituição mutável do ser humano: “Tudo isso temos liberdade para fazer; mas quantos sabem que temos essa liberdade? Em sua maioria, as pessoas não *creem* em si mesmas como em *fatos inteiramente consumados*?” (AR, §560).

Aceitar-se como um fato inteiramente consumado é aceitar que o ser condicionaria o agir, postura, de certa forma, sugerida pelas considerações de Schopenhauer. Ao contrário, a máxima nietzschiana defende que o agir cria e transforma o ser: cada um deve se tornar o que se é, criando-se a si mesmo. A atitude de criar os sentidos da existência distancia-se da perspectiva moralista que defende um ideal inatingível a ser buscado.

Se há alguma natureza humana, ela seria a capacidade de se fazer, se criar e se reconstruir constantemente, conforme indica Nietzsche: “Minha natureza mais íntima me ensina que tudo necessário, visto do alto e no sentido de uma grande economia, é também vantajoso em si – deve-se não apenas suportá-lo, deve-se amá-lo... *Amor fati* [amor ao destino]: eis minha natureza mais íntima”. (NW, Epílogo, §1). Através do *amor fati* Nietzsche afirma todos os acontecimentos vividos e acolhe plenamente a sentença do eterno retorno: “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – [...] – mas *amá-lo*...” (EH, “Por que sou tão inteligente”, §10). A afirmação do passado, diante da sentença de que tudo retorna, complementa a fórmula da aceitação: uma vez que tudo retorna a única forma de amenizar o peso da eternidade seria amando o próprio destino. Como consequência deste critério para “a grandeza no homem” o eterno retorno atribui grandeza à vida, sem precisar de fórmulas moralistas.

Terceira suspeita nietzschiana: desconhecido mundo subjetivo

Retomando as argumentações de Schopenhauer, surge a seguinte indagação: se o sujeito é a objetividade da Vontade cega e irracional, como dominar algo indomável? Resta ao sujeito a possibilidade de possuir um caráter propenso ao altruísmo e à compaixão, caso contrário, o esforço para agir moralmente será enorme e geralmente insuficiente. Conforme já mencionando, o agir moral procura apaziguar as pulsões do querer e da Vontade para amenizar o sofrimento alheio e não para si.

Mas, afinal, é possível realizar a moralidade? Considerando os critérios apresentados (altruísmo e compaixão) e o fundamento metafísico (espelhar-se no sofrimento alheio, causado pela Vontade, a essência única objetivada em tudo que existe), percebe-se a dificuldade dessa empreitada. O maior desafio consiste em desvendar a essência subjetiva, principalmente porque se trata, segundo Schopenhauer, de um caráter adquirido que pode ser negado, mas não deixa de ser um tipo de condenação imposta ao sujeito. Cada ação é o reflexo do seu próprio ser – que, na verdade, é desconhecido! Ou, nas palavras de Schopenhauer:

Isto é tudo, pois o conhecer não é ele próprio de novo conhecido. Em contrapartida, o substrato próprio de todo este fenômeno, nossa *essência em-si* interior, o que quer e o que conhece, não é acessível a nós. Vemos apenas o exterior; o interior é obscuro. Por isso o conhecimento que temos de nós mesmos não é, de modo nenhum, um conhecimento completo que se esgote; pelo contrário, é um conhecimento muito superficial, e, na maior e principal parte, somos para nós mesmos desconhecidos e um enigma; [...] (SCHOPENHAUER, 2001, p. 213).

A moral só pode ser realizada na medida em que o sujeito testemunha sobre seu próprio ser através de suas ações (que mostram quem se é); ainda que desconheça o seu caráter, deve se esforçar para suprimir as motivações da Vontade (sob a forma de desejos egoístas), anular sua individualidade e se identificar no sofrimento alheio. Ou seja, a proposta de Schopenhauer opõe-se diretamente às indicações nietzschianas.

Contudo, pode-se vislumbrar ao menos uma aproximação entre os filósofos, quando afirmam que o mundo subjetivo é um enigma desconhecido a ser desvendado. No entanto, Schopenhauer confia na fundamentação de que a Vontade se incorpora no sujeito e, portanto, bastaria apaziguar as manifestações da Vontade para suportar a vida. Encontrar o *quietivo da vontade* (MVR, Livro IV, §54) é a solução para suprimir a Vontade e anular seus efeitos, nada restando – ou, simplesmente, buscar e encontrar o *Nada* (conforme conclui o autor em MVR, VI, §71).

Nietzsche, por outro lado, não quer apenas tornar a vida suportável; seu interesse é intensificá-la, ainda que precise assumir as dores e os sofrimentos inevitáveis. Nietzsche não renuncia tampouco se resigna. Assim, ao combinar a fórmula do *amor fati* e a sentença do eterno retorno, Nietzsche defende que nossas ações nos fortalecem a cada desafio enfrentado.

Ambos concordam que investigar a subjetividade significa pisar em terrenos incertos, arriscados. Schopenhauer se arrisca mais, na medida em que fundamenta a moral sobre o altruísmo e a compaixão, manifestações geradas pelo sofrimento partilhado por toda a humanidade. Ele afirma que “somos para nós mesmos desconhecidos e um enigma”, conforme citação acima, porém, não desiste ao explorar o obscuro e o desconhecido. Schopenhauer conclui afirmando que “Resta apenas uma possibilidade de que ela [a essência] seja em todos a mesma e idêntica” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 213). Conclusão que fundamenta a moral sobre sua metafísica da Vontade.

Nietzsche, no entanto, evita os sistemas e as fundamentações, trazendo à tona a seguinte questão: se ele declara que sua única busca é fazer de si uma obra, como o agir deve construir o ser? Quais são os caminhos a serem seguidos? Apesar de não prescrever ensinamentos morais, o filósofo do eterno retorno mostra que a vontade criadora do indivíduo não é suprimida e negada, mas afirmada em todas as dimensões – ainda que a subjetividade permaneça misteriosa.

Segundo Nietzsche, o “desconhecido mundo do sujeito” (*AR*, §116) confronta a máxima de que as ações testemunham sobre o caráter. A intencionalidade originária de cada ação é desconhecida, pois o que pode ser considerado consciente pertence à superfície, “à sua pele – que, como toda pele, revela algo, mas sobretudo *esconde*” (*BM*, §32). Nietzsche procura desmascarar a “moral das intenções” ao destituir-se da noção de que haveria um caráter natural determinando as ações individuais.

Ora, se o mundo subjetivo esconde mistérios insondáveis, as ações desempenhadas pelos indivíduos também possuem causas desconhecidas e muitas vezes resultam de impulsos incontroláveis, inexplicáveis para seus próprios autores. Desse modo, realizar ações morais, sempre em direção ao outro, é tão difícil quanto conhecer as motivações do Agir e do Ser.

A metafísica de Schopenhauer responde, enfim, à questão proposta pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências, mostrando que a moral se fundamenta sobre a unidade entre sujeito e Vontade, sendo um princípio interno, desempenhado pelas ações altruístas, e pela supressão da individualidade, quando se identifica imediatamente no sofrimento do outro (compaixão), devido à essência comum (núcleo volitivo).

Então qual foi o resultado do concurso? Schopenhauer, o único inscrito, foi reprovado! No julgamento a comissão avaliadora declara que a dissertação de Schopenhauer não é “digna de prêmio” – por mais que ele tenha se esforçado para fundamentar o princípio da ética sobre sua metafísica, não foi considerado suficiente; além da reprovação quanto ao conteúdo do seu texto, Schopenhauer também é repreendido pela forma “indecente” como se refere a “vários excelentes” filósofos contemporâneos (Fichte, Hegel, etc.). Se o julgamento é ou não justo, basta dizer que os honoráveis julgadores permanecem desconhecidos, enquanto que o filósofo desfrutou de reconhecimento no final de sua vida e permanece na história da filosofia até hoje.

Sua resposta desagradou aqueles que o julgaram, entretanto, o desafio assumido por Schopenhauer se engrandece quando são consideradas as suas tentativas de compreender algo tão misterioso como os fundamentos das ações e da natureza individual. Nietzsche provavelmente não participaria de um concurso desse tipo ao qual seu antecessor se submeteu (já que ele era cético demais para defender alguma verdade). De todo modo, percebe-se que as suspeitas nietzschianas trazem mais inquietações do que respostas para explicar as razões que fundamentam o ser e o agir de cada um – talvez por não haver fundamentação alguma quando se trata da existência humana.

Referências

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Tradução de Paulo César de Souza. [AR]

_____. **Além do Bem e do Mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. Tradução de Paulo César de Souza. [BM]

_____. **Caso Wagner**: um problema para músicos. In: **Nietzsche contra Wagner**: dossiê de um psicólogo. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. [CW; NW]

_____. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como filosofar com um martelo. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2000. [CI]

_____. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Tradução de Paulo César de Souza. [EH]

_____. **Genealogia da Moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução de Paulo César de Souza. [GM]

_____. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Tradução de Paulo César de Souza. [HDH]

_____. **O Nascimento da Tragédia**: ou helenismo e pessimismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. [NT]

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: UNESP, 2005. Tradução de Jair Barbosa. [MVR]

_____. **Crítica da Filosofia kantiana. Obras incompletas**. São Paulo: Abril, 1980. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. (Coleção *Os Pensadores*).

_____. **Metafísica do Belo**. São Paulo: UNESP, 2003. Tradução de Jair Barbosa.

_____. **Sobre o fundamento da moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola

FRIEDRICH NIETZSCHE E CLÉMENT ROSSET: PARA UMA GRANDE ÉTICA DA ALEGRIA

Lindoaldo Campos¹

1. Introdução

Friedrich Nietzsche e Clément Rosset são filósofos para quem o pensamento deve ser manifestado e acolhido sobretudo como atividade artística, e é por isso que Rosset enreda seus escritos através da literatura (Dostoiévski, Proust, Shakespeare) e Nietzsche adota o aforismo como o elemento característico da expressão de suas reflexões. Daí porque existem várias formas de escutá-los.

Algumas delas seguramente têm fundamento nas posições interpretativas defendidas por Rossano Pecoraro, para quem Rosset é um pensador “obcecado pelo próprio furor apologético [da alegria]”², e por Martin Heidegger, que considera Nietzsche um pensador essencialmente metafísico – isto é, “um filósofo que coloca no centro de sua atenção o problema mais antigo e basilar da filosofia, a questão do ser”³.

Malgrado a autoridade destas exegeses, é possível escutar as reflexões de Nietzsche e de Rosset como o que efetivamente são: pensamentos que fundam uma ética imanente, *filosofias da vida* que denunciam os valores transcendentos e apontam para a necessidade de “nos tornarmos novamente bons vizinhos das coisas mais próximas”⁴.

E tais pensamentos se consolidam em obras cuja urdidura “tem aparência de um acervo variegado, mas tem uma substância unitária e compacta [...], através da reconstrução de uma totalidade pressuposta, onde as expressões circunscritas têm o valor de fragmentos melódicos e harmônicos de uma música desconhecida”⁵.

1 Mestrando em Filosofia (UFRN).

2 Rossano Pecoraro, **Cioran, a filosofia em chamas**, p. 173.

3 Gianni Vattimo, **Introdução a Nietzsche**, p. 9 e ss.

4 **Humano, demasiado humano II, O andarilho e sua sombra**, 16.

5 Giorgio Colli, **Escritos sobre Nietzsche**, p. 5. Colli refere-se especificamente a Nietzsche.

Ora, se é certo, por um lado, que uma tal *totalidade pressuposta* não implica sistematicidade⁶, não menos correto, por outro lado, é que esta concepção tem o mérito de evidenciar elementos que se apresentam como pontos de interligação da plêiade conceitual que constitui suas amplas e profundas reflexões, a partir dos quais se torna possível iluminar algumas das principais questões (a) que o pensamento de Nietzsche e Rosset (nos) expõe.

Um destes elementos é a *alegria*, fundamento de uma ética da afirmação da vida, concebida como “alegria de viver, gaudio, júbilo, prazer de existir, adesão à realidade [...], a ideia [...] de uma fidelidade incondicional à nua e crua experiência do real”⁷. Em relação a Nietzsche porque “uma lógica da afirmação múltipla, portanto uma lógica da pura afirmação, e uma ética da alegria que lhe corresponde, é esse o sonho antidialético e antirreligioso que perpassa toda a filosofia de Nietzsche”⁸. Quanto a Rosset porque está presente na própria pergunta inaugural do filosofar: “o espanto próprio do filósofo trágico [é que] a alegria seja, não a dor”⁹.

Com o propósito de compreender esta *alegria trágica*, nossa pesquisa orienta-se no sentido de, a princípio, denunciar os filósofos que moralizam a alegria ao substituí-la pela noção de felicidade, concebida como instância ultramundana, e, plano seguinte, delinear alguns dos principais elementos desta perspectiva, a saber: a *ciência gaia(ta)* – a adoção de um conhecimento alegre, leve, contraposto à sisudez e à tartufice do dogmatismo – e a *amizade*, partilha da alegria, contraposta à compaixão, partilha do sofrimento (na dicção de Nietzsche: do *sofrimento comum*).

6 Cfr. **Crepúsculo dos ídolos, Máximas e flechas**, 26.

7 Clément Rosset, **Alegria**: a força maior, p. 35. Daí se vê quão acertada é a analogia que Giorgio Colli estabelece entre a obra de Nietzsche e a música de Beethoven, cuja *Nona Sinfonia* incorpora parte da ode *An die Freude* (“À Alegria”), de Friedrich Schiller, in *Escritos sobre Nietzsche*, p. 4. Quanto à possibilidade de concepção de uma ética no pensamento de Nietzsche, basta que se tenha em mira o aforismo 103 de *Aurora*.

8 Gilles Deleuze, **Nietzsche e a filosofia**, p. 29. Grifou-se.

9 Rosset, **Lógica do pior**, p. 54. Rosset alude, no ponto, à *Grundfrage* (pergunta fundamental) formulada por Schelling: “Por que existe alguma coisa? Por que não o nada?”, in *La filosofia della rivelazione*, apud Rossano Pecoraro, *Por que o ser e não o nada? A Grundfrage em Leibniz, Schelling e Heidegger*, p. 85.

São estes elementos que pretendemos evidenciar e analisar no presente texto, a partir da *genealogia* e da *filologia*: por meio daquela procurar-se-á detectar “quais” as forças que falam em alegria; através desta, indagar-se-á “como” tais forças falam da alegria¹⁰.

2. 1º movimento: os caluniadores da alegria

A par da genealogia nietzscheana, cumpre espreitar o conceito de alegria lá onde menos se o espera, ou seja, como aquilo que é tradicionalmente concebido como desimportante para a filosofia – a exemplo dos sentimentos, dos afetos, do amor, dos instintos –, para, enfim, “saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e de energia, suas rachaduras e suas resistências, para avaliar o que é um discurso filosófico”¹¹.

A partir desta ótica, concebe-se que os discursos a respeito da alegria são indicativos de uma relação de forças que tem origem em valores cuja análise evidencia o seu sentido, a sua direção¹². Isto porque, diz Nietzsche, há “os que necessitam de alegria para a cura e os que, por razões de saúde, devem (e podem) dar alegria”¹³. Aqueles são os *caluniadores da alegria*; estes, os *mensageiros da alegria*. Destes nos ocuparemos adiante, no movimento seguinte; sobre os caluniadores da alegria, Nietzsche assinala:

Os caluniadores da alegria. – Pessoas profundamente magoadas pela vida suspeitam de toda alegria, como se esta fosse sempre ingênua e pueril e demonstrasse irracionalidade, em vista da qual poderíamos sentir apenas comiseração e enternecimento, como sentiríamos ante uma criança prestes a morrer, que na cama ainda mima seus brinquedos. Tais pessoas enxergam, por baixo de todas as rosas, túmulos ocultos e dissimulados; divertimento, agitação, música festiva lhes parece o resoluto engano

10 Segue-se, no ponto, a diretriz metodológica adotada por Miguel Angel Barrenechea em sua obra **Nietzsche e a liberdade**, cujos primeiros capítulos dedicam-se, respectivamente, à análise genealógica e à análise filológica da liberdade moral.

11 Michel Foucault, **Nietzsche, a genealogia e a história**, p. 19-20.

12 Daí porque, em uma formulação já clássica, Gilles Deleuze aduz que “o projeto mais geral de Nietzsche consiste no seguinte: introduzir em filosofia os conceitos de sentido e de valor.”, In: **Nietzsche e a filosofia**, p. 5.

13 **Humano, demasiado humano**, 243.

de si mesmo de um doente grave, que por um minuto ainda quer saborear a embriaguez da vida. Mas esse julgamento sobre a alegria não é outra coisa que a refração dela no fundo escuro do cansaço e da doença: é ele mesmo algo tocante, irracional, que leva à compaixão; é inclusive algo ingênuo e pueril, mas vindo daquela *segunda infância* que segue a velhice e antecede a morte.¹⁴

Os caluniadores da alegria são, portanto, “os que sofrem de empobrecimento de vida, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento [...]”¹⁵; aqueles para quem “toda alegria só nasce com o aniquilamento da paixão e o calar da vontade!”¹⁶; aqueles que guardam a mais “profunda suspeita de toda alegria do próximo, de sua alegria em tudo o que quer e pode”¹⁷. À alegria aludem como a um sentimento referido à ideia de felicidade, balizada, por sua vez, em função de uma instância ultramundana, etérea, perfeita, em que é concebida como arquétipo de um estado supremo de beatitude (para usar um termo caro a Spinoza). Neste sentido, a alegria termina por ser compreendida, como possuidora da “extraordinária qualidade de ser, de certo modo, o outro de coisa nenhuma, de parecer o duplo de uma ‘outra’ realidade que se dissipa perpetuamente no limiar de qualquer realização, no momento de qualquer passagem ao real”¹⁸.

Isto porque, diz Rosset, o real é único, singular, idiota (do grego *idiôtês*: simples, particular, único). O real é aquilo que não se preserva e de que não se pode guardar distância, aquilo, enfim, que “está presente em cada momento, a oferenda do ser sobre o fundo do eventual não-ser, que somente tem valor no momento em que é, não em que tenha sido ou poderia ser no futuro”¹⁹. De forma que, engendrada pela metafísica (a “ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais”²⁰), “a noção de ‘além’, ‘mundo ver-

14 **Aurora**, 329.

15 **A gaia ciência**, 370

16 Op. cit., 326.

17 **Aurora**, 80.

18 Rosset, O real e seu duplo, p. 13.

19 Rosset, **Lo real: tratado de la idiotez**, p. 106

20 **Humano, demasiado humano**, 18.

dadeiro’ [tem como propósito] desvalorizar o único mundo que existe – para não deixar à nossa realidade terrestre nenhum fim, nenhuma razão, nenhuma tarefa!”²¹.

Os caluniadores da alegria são, portanto, sobretudo os filósofos, estes “sacerdotes mascarados”²², para quem a felicidade significa uma perspectiva de amortecimento, de empobrecimento, de enfraquecimento da vida, das forças vitais que afirmam o real.

“Inventamos a felicidade” – dizem os últimos homens, piscando o olho.²³

Sufrimento e impotência – foi isso que criaram todos os transmundanos; e a breve loucura da felicidade, que apenas o ser mais sofredor experimenta.²⁴

São os filósofos que “apreendem negativamente o conceito de felicidade”:

Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo.²⁵

A exemplo de Epicuro, para quem a felicidade consiste “[n]a ausência de dores, [n]a moderação nos afetos e [n]a disposição de espírito que se mantenha nos limites impostos pela natureza”²⁶, o que, segundo Nietzsche, denuncia o homem de “uma era de dissolução e mestiçagem confusa”, ou seja, de “um homem bem fraco”²⁷.

21 **Ecce homo, Porque sou um destino**, 8.

22 **Ecce homo, Aurora**, 2.

23 **Assim falou Zaratustra**, I, **Prólogo**, 5.

24 Op. cit., I, **Dos transmundanos**.

25 **A gaia ciência, Prólogo**, 2.

26 Epicuro, **Antologia de textos**, p. 17.

27 Além do bem e do mal, 200

Também assim quanto a Platão, “um homem de muitas cavernas de fundos falsos e primeiros planos”²⁸, para quem a questão da felicidade desemboca em um dualismo que opõe a razão ao corpo em prejuízo deste, visto como obstáculo ao conhecimento verdadeiro e, pois, à felicidade.

Caluniador da alegria é também Aristóteles, que remete a felicidade (eudaimonia) a uma instância transmundana, ao concebê-la como “o fim da natureza humana” e associá-la à virtude, considerando-a “uma atividade virtuosa”, “uma atividade da alma conforme à virtude perfeita”²⁹, o que Nietzsche considera que, “na verdade é, diga-se mais uma vez, diga-se três vezes, prudência, prudência, prudência, mesclada com estupidez, estupidez, estupidez [...]”³⁰.

Caluniador da alegria também é Kant, para quem a questão da felicidade encontra-se umbilicalmente vinculada à questão moral, uma vez que se, por um lado, é certo que “todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade”³¹, não menos correto, por outro lado, é que a felicidade não passa de prazer dos sentidos quando não acompanhada daquilo que denomina de *vontade boa*, qual seja o fundamento último do princípio supremo da moralidade e “condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade”³².

Por fim, caluniador da alegria é Spinoza “o mais puro dos sábios”, aquele que tem “um olhar puro, purificador”³³, para quem a alegria, a felicidade e a beatitude assumem a forma de expressão de sua “saudade de Deus”, uma “felicidade infantil [*Kindes-Seligkeit*] [...], [qual] o sentimento do irrecuperável como a perda mais preciosa”³⁴, expressa na “grande tese teórica do espinosismo”³⁵: a fórmula *Deus sive natura*.

28 Fragmento póstumo 34[66], apud Rosana Suarez, **Nietzsche comediante**, p. 49.

29 Ética a Nicômaco, I, 8, 1099a, 23-25; X, 6, 1176a, 34-35; I, 9, 1099b, 28-29, I, 13, 1102a, 5-8, I, 8, 1098b, 30-34 e X, 7, 1178a, 8-12.)

30 **Além do bem e do mal**, 198.

31 Kant, **Fundamentação da metafísica dos costumes**, p. 113.

32 Kant, op. cit., p. 109.

33 **Humano, demasiado humano**, 475 e A, 497, respectivamente.

34 **Humano, demasiado humano** II, O andarilho e sua sombra, 168.

35 Gilles Deleuze, **Espinosa: filosofia prática**, p. 23.

Sob estas óticas, a felicidade é uma crença que se dissimula na metafísica e que dela se alimenta, sem, todavia, admitir o investimento aí realizado ou a problematização dos valores que daí derivam. “E com isso – diz Nietzsche – estamos no terreno da moral”³⁶.

Que em meus escritos fala um psicólogo sem igual é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor [...] A proposição: “o homem busca a felicidade”... Ou “a felicidade é o prêmio da virtude” [...] A Circe da humanidade, a moral, falsificou no cerne – moralizou – todos os *psycologica* [as questões psicológicas] [...]³⁷

No projeto de transvaloração dos valores é preciso, portanto, vindicar a alegria e a felicidade como elementos de uma ética de afirmação da vida, e, para isto, é necessário a adoção de um saber festivo e da prática afetiva da amizade, perspectivas próprias dos mensageiros da alegria³⁸.

3. 2º movimento: os mensageiros da alegria

Inicialmente, sob uma perspectiva genealógica, entreviu-se a reatividade presente nas forças que, sob a concepção metafísica, apoderaram-se do conceito de felicidade, posta no altar do “Reino dos Fins”³⁹.

Entretanto, denuncia Nietzsche, uma tal perspectiva consiste apenas em um mero disfarce de uma vida que declina, de uma vida a que falta alegria; sob as vestes da linguagem, intenta-se encobrir uma perspectiva *décadent*.

36 **A gaia ciência**, 344.

37 **Ecce homo, Porque escrevo tão bons livros**, 5.

38 “Implosão” talvez seja o termo que sintetize o projeto nietzschiano de *transvaloração dos valores* (“Eu não sou um homem, sou dinamite”, *Ecce homo, Porque sou um destino*, 1). Quiçá por isto, em um texto significativamente intitulado *O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão*, Oswaldo Giacóia assinala que seu intento consiste em [...] examinar o como e o quanto Nietzsche se esforça por assumir as intenções de Platão *em seu próprio terreno*, como e quanto certas figuras do pensamento presentes em Nietzsche correspondem, de modo surpreendente, a outras tantas figuras do pensamento de Platão, a ponto de suspeitar de que a tão propalada superação do platonismo é muito menos manifesta do que podem sugerir as fachadas retóricas da filosofia nietzschiana. (p. 24 – grifou-se)

39 Cfr. Kant, **Fundamentação da metafísica dos costumes**, p. 139.

Há um mal-entendido na alegria muito difícil de desfazer. [...] Nós, que nos refugiamos na felicidade; nós, que necessitamos de todas as nuances do Sul e de uma intensa plenitude solar; que nos sentamos à beira das ruas, onde a vida passa como um grande fluxo, como um bloco de mascarados bêbados; nós, que cobizamos justamente a embriaguez da felicidade; será que não possuímos um saber terrível? [...] Parece que nos sabemos muito facilmente destrutíveis e, talvez até já destruídos e incuráveis; parece que tememos o peso da mão da vida e que, por isso, encontramos consolo em seu reflexo, em sua falsidade, em sua superfície e embuste variegados. Parece que somos alegres porque somos monstruosamente tristes.⁴⁰

A apelação à felicidade como refúgio trata-se de uma ficção que se apoia sobretudo na linguagem, que “pertence, por sua origem, ao tempo da mais rudimentar forma de psicologia: entramos em um grosseiro fetichismo, quando trazemos à consciência as pressuposições fundamentais da metafísica da linguagem”⁴¹.

Dito isto, neste momento cuida-se de precisar “como” Nietzsche e Rosset falam sobre felicidade e alegria, ou seja, de identificar quais as forças que, em seu pensamento, apoderam-se destas noções e qual o sentido que aí elas possuem.

Trata-se, como se percebe, da retomada da questão relativa ao sentido da força, que, nestes pensadores, designa o sentimento de diferença ou de distância a partir do qual o nobre outorga a si o direito de criar e nomear valores, “o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial”⁴², aquilo que Nietzsche denomina de *pathos da distância*.

Assim é que se pode compreender que o *sentido* da apreensão da noção de felicidade corresponde a um elemento diferencial apto a indicar um “traço típico do caráter” a partir do qual é possível perfazer a crítica do valor dos valores e, sob determinada perspectiva, a distinção entre o escravo (homem do rebanho) e o

40 Fragmento póstumo 1887, 2[33], apud Rosana Suarez, **Nietzsche comediante**, p. 19.

41 **Crepúsculo dos ídolos** (1978), A “razão” na filosofia, 5.

42 **Genealogia da moral**, I, 2.

nobre (portador de uma “aristocracia espiritual”⁴³). Desta feita, no pensamento de Nietzsche e de Rosset o vocábulo “felicidade” possui uma acepção vitalista, vinculada a uma sabedoria trágica⁴⁴. A palavra é a mesma, mas agora entrevista sob uma nova vertente:

Quando usamos a palavra ‘felicidade’, no sentido da nossa filosofia, então nós não pensamos, como os cansados, amedrontados e sofredores entre os filósofos, sobretudo em paz exterior e interior, em ausência de dor [...] Pelo contrário, valorizamos o incerto, o mutante proteico plurívoco em nosso mundo, um mundo perigoso.⁴⁵

É este o sentido de “felicidade” nos seguintes trechos de *Zaratustra*:

Volúpia: para os corações livres, inocência e liberdade, a felicidade edênica [*Garten-Glück*] na terra, a transbordante gratidão de todo futuro ao presente [...]

Volúpia: a grande imagem de felicidade [*Gleichniss-Glück*] para superior felicidade [*Glück*] e suprema esperança.⁴⁶

O que se tem, portanto, é a apropriação, por Nietzsche, do termo “felicidade” para fazer implodir sua significação e promover uma contravenção do sentido comum que possui na tradição filosófica, promovendo, assim, uma transvaloração dos

43 As expressões entre aspas constam de **Genealogia da moral**, I, 5. A expressão “elemento diferencial” é de Gilles Deleuze, que explicita, a respeito:

O problema crítico é este: o valor dos valores, a avaliação donde procede o seu valor, portanto o problema da sua *criação*. A avaliação define-se como o elemento diferencial dos valores correspondentes: simultaneamente elemento crítico e criador [...] O elemento diferencial não é crítico do valor dos valores sem ser também o elemento positivo de uma criação.

(*Nietzsche e a filosofia*, p. 6)

44 A exemplo daquilo que Foucault assinala quanto ao termo *Ursprung*, utilizado por Nietzsche em um sentido não-marcado – quando se refere “a dever moral ou sentimento da falta” – e em um sentido marcado – quando “coloca frente a frente a origem miraculosa (*Wunder-Ursprung*) que a metafísica procura e as análises de uma filosofia histórica que coloca questões über Herkunft und Anfang” (*Nietzsche, a genealogia e a história*, p. 16)

45 Fragmento póstumo 1885, 40[59], In: **Fragmentos do espólio** II, p. 571.

46 **Assim falou Zaratustra**, III, **Dos três males**, 2.

valores metafísicos. Numa palavra: “levá-lo além e acima de si mesmo, superá-lo e transfigurá-lo numa espécie de grandeza, profundidade e elevação”⁴⁷.

Trata-se, enfim, de conceber a felicidade “num sentimento novo e mais profundo”⁴⁸, com fundamento em uma ciência gaia(ta) (contraposta ao dogmatismo) e na amizade, partilha da alegria (contraposta à compaixão, partilha do sofrimento).

3.1. A ciência gaia(ta): o elogio do riso

“O problema da ciência – diz Nietzsche – não pode ser reconhecido no terreno da ciência”⁴⁹. Sim, pois a ciência, o otimismo científico que se funda em uma “racionalidade a todo custo”⁵⁰ constitui um prolongamento da moral cristã, na forma mais recente e mais nobre do ideal ascético, ou seja, “esconderijo para toda espécie de desânimo, descrença, remorso, *despectio sui* [desprezo de si], má consciência [...], a inquietude da ausência de ideal, o sofrimento pela falta do grande amor”⁵¹.

Ora, diz Nietzsche, contra esta perspectiva *décadent* “desejo que se ostente [...], em volta do pescoço e junto ao coração, o bom amuleto do ‘gai saber’”⁵², uma ciência gaia(ta), um saber alegre, festivo, “as saturnais de um espírito que pacientemente resistiu a uma longa, terrível pressão [...] e que repentinamente é acometido pela esperança, pela esperança de saúde, pela embriaguez da convalescença”⁵³.

É preciso, portanto, a adoção de uma perspectiva em que o conhecimento não esteja dissociado da alegria, da leveza, que permita zombar de toda seriedade, de todo gesto burlesco que se pretende austero, grandiloquente, intocável. Nesta perspectiva, longe de uma separação, as esferas do conhecimento e da alegria

47 Oswaldo Giacóia Júnior, *O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão*, p. 33. Registre-se que, neste trecho, o autor se refere ao platonismo como um todo.

48 *Além do bem e do mal*, 287.

49 *O nascimento da tragédia – Tentativa de autocrítica*, 2.

50 *Crepúsculo dos ídolos, O problema de Sócrates*, 11.

51 *Genealogia da moral*, III, 23.

52 *Além do bem e do mal*, 293.

53 *A gaia ciência, Prólogo*, 1.

não experimentam senão uma simbiose que possui implicações tão diversas quanto profundas, no sentido de “ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte como a da vida...”⁵⁴:

“A alegria – conclui Nietzsche – na minha linguagem, gaia ciência”⁵⁵: é o âmbito de uma “sabedoria travessa, o melhor estado de alma do ser humano”⁵⁶, cuja expressão culminante é o riso.

O riso que Nietzsche concebe como “o vício olímpico”, a partir do qual sugere uma hierarquia dos filósofos:

O vício olímpico. – Não obstante aquele filósofo que, como autêntico inglês, tentou difamar o riso entre as cabeças pensantes – “o riso é uma grave enfermidade da natureza humana, que toda cabeça pensante se empenharia em superar” (Hobbes) – eu chegaria mesmo a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade do seu riso – colocando no topo aqueles capazes do riso de ouro [*goldnen Gelächters*].⁵⁷

O riso, que Rosset concebe como “riso exterminador”, que se insere em uma espécie de humor que radicaliza a perspectiva trágica: trata-se de um elemento cômico no sentido em que deriva da passagem do ser para o não-ser (a cessação de ser) desacompanhada, no entanto, de qualquer inferência explicativa, finalista e compensatória, “talvez porque o incongruente da desaparecimento revele *a posteriori* o insólito da aparição que a precedia: ou seja, o acaso de toda existência”⁵⁸.

Portanto, ao contrário da ironia (uma maneira de rir em que há razão para rir), o riso exterminador é portador de um aspecto destruidor (como, aliás, já o denuncia sua denominação) mas também – e se poderia dizer sobretudo – destituidor, uma vez que, como se disse, não apenas destrói os significados de motivo e finalidade como os destitui da condição de princípios da

54 *O nascimento da tragédia – Tentativa de autocrítica*, 2.

55 *Genealogia da moral, Prólogo*, 7, apud Rosana Suarez, *Nietzsche comediante*, p. 46.

56 *Humano, demasiado humano II, O andarilho e sua sombra*, 86.

57 *Além do bem e do mal*, 294.

58 Rosset, *Lógica do pior*, p. 191.

existência. E o faz não para assumir seu lugar mas para tornar reconhecível (melhor: para restabelecer) o acaso como “antiprincípio de tudo o que existe”⁵⁹.

Antiprincípio porque o riso exterminador é indiferente não apenas às significações quanto às antissignificações, ou seja, a qualquer tentativa de significação derivada inclusive dele mesmo. Isto porque, fundado na ideia de acaso, o riso exterminador não comporta apreensão nem a partir da ideia de ordem (como ocorre, aliás, com aquilo que Rosset denomina de riso clássico – o riso de que se ocupa a tradição filosófica, desde Crisipo a Kant –, que só são eficazes enquanto resposta, ou seja, que só possuem significação ante a frustração de uma certa expectativa, dependente que é de uma demanda, de uma ordem pré-estabelecida), nem, tampouco, a partir da ideia de desordem, que não é pensável em uma filosofia terrorista, que, por se fundar no acaso, evidentemente não se define em função de uma expectativa preexistente.

3.2. A amizade, partilha da alegria

Mensageiros da alegria são os portadores de um saber alegre, festivo. Também assim os amigos, que se con-gratulam, que se con-gratificam pela força que viceja no outro e, deste modo, outram-se sob a égide da abundância, da desmesura em que se funda toda liberdade possível (“És um escravo? Então, não podes ser amigo. És um tirano? Então, não podes ter amigos”⁶⁰) e toda crença possível em si mesmo (“A nossa fé nos outros revela aquilo que desejaríamos acreditar em nós mesmos”⁶¹).

No pensamento de Nietzsche, o tema da alegria encontra-se estreitamente vinculado ao tema da amizade e ambos, por sua vez, à sua crítica à compaixão cristã e, portanto, à filosofia de Schopenhauer, para quem a alegria tem como causa o erro ou a ilusão, e que a razão consiste no instrumento eficaz para evitar esta exageração de sentimento⁶².

59 Op. cit., p. 193.

60 **Assim falou Zaratustra**, I, **Do amigo**.

61 Op. loc. cit.

62 Cfr. Schopenhauer, **O mundo como vontade e representação**, IV, § 57.

“Adversário da alegria, Schopenhauer caminha no sentido da negação do querer-viver”⁶³, porém termina por adotar uma posição moderada ao ascetismo radical quando propugna a piedade ou compaixão, ou seja, um sentimento compassivo diante do sofrimento alheio, onde, no entanto, reside a origem da negação do querer-viver, conforme exposto no Livro IV de *O mundo como vontade e representação*, em que inicialmente considera que a compaixão é uma espécie de renúncia à felicidade pessoal em prol de uma felicidade comum (única possível) advinda da solidariedade com o sofrimento do outro.

“Schopenhauer – arremata Nietzsche – enganou-se aqui, como se enganou em tudo”⁶⁴, porque, se para Schopenhauer, “por mais variadas que sejam as formas sob as quais a felicidade e a infelicidade do homem se apresentam e o estimulam à perseguição ou à fuga, [...] a base material de tudo isso forma o prazer ou uma dor corporal”⁶⁵, então, também ele é um caluniador da alegria, e sua filosofia é uma mera “filosofia de fachada”⁶⁶.

Daí porque à ética da compaixão schopenhaueriana Nietzsche assinala que é preciso o complemento de uma ética fundada na partilha da alegria:

Os que sabem alegrar-se conosco estão acima e mais perto de nós do que os que conosco se compadecem. A partilha da alegria [*Mitfreude*] faz o “amigo” (o que se congratula), a compaixão [*Mitleid*] faz o companheiro de penas. – Uma ética da compaixão precisa do complemento de uma superior ética da amizade.⁶⁷

Também aqui importa aventar mais uma fundamental questão filológico-filosófica, relacionada aos termos *Mitleide* (sofrimento-com; compaixão; partilha do sofrimento) e *Mitfreude* (alegria-com; partilha da alegria).

63 José Thomaz Brum, **O pessimismo e suas vontades**, p. 49.

64 **Ecce homo, O nascimento da tragédia** (1978), 1.

65 Schopenhauer, **Parerga e paralipomena**, Cap. XII, § 153.

66 Cfr. **Além do bem e do mal**, 225.

67 Fragmento póstumo 1876, 19[9], apud Jelson Oliveira, *Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche*, p. 25.

Através deles Nietzsche destaca que o que importa são os substantivos envolvidos (*Leid e Freude*), a significar o sentimento que é partilhado: “O que conta não é que um sentimento seja partilhado, mas que este seja de alegria ao invés de dor [...] A análise da *Mitfreude* não é mais para Nietzsche uma maneira de prolongar ou de completar a doutrina de Schopenhauer, mas um verdadeiro instrumento de crítica e de superação da moral schopenhaueriana”⁶⁸.

A partir daí, a *Mitfreude*, a alegria partilhada, passa a ser tema essencial do pensamento nietzscheano, circunstância que se acentua ainda mais no assim denominado segundo período de sua obra, quando, em outra poetização filológico-filosófica e com o propósito de demarcar o distanciamento em relação a seus “amigos” doutrora Wagner e Schopenhauer (sobretudo a este último), Nietzsche faz fecundo proveito da proximidade gráfica entre as palavras *Freude* (alegria) e *Freunde* (amigo).

E é precisamente aí, no momento de elaboração de *Humano, demasiado humano*, que Nietzsche alinhava os termos *Freude*, *Freunde*, *Mitleid* e *Mitfreude* de forma magistral, aludindo à alegria como elemento primordial de sua crítica à compaixão. É aí que Nietzsche lança um aforismo bem a seu gosto: pequeno, jovial, leve, límpido, radiante, em que efetivamente alcança seu intento de “dizer em dez frases [no caso, em apenas duas] o que qualquer outro diz em um livro – o que qualquer outro não diz em um livro...”⁶⁹:

Amigo. – É a partilha da alegria, não do sofrimento, o que faz o amigo.⁷⁰

A partir daí, em diversos outros momentos, Nietzsche volta a relacionar a alegria à amizade, como quando assinala que uma das principais características da nobreza consiste precisa-

68 Olivier Ponton, *Mitfreude: o projeto nietzscheano de uma “ética da amizade” em Humano, demasiado humano*, p. 153.

69 *Crepúsculo dos ídolos, Incursões de um extemporâneo*, 51.

70 *Humano, demasiado humano*, 499. No original: *Freund.* — *Mitfreude, nicht Mitleiden, macht den Freund.*

mente em se alegrar pela alegria alheia, simbolizada, em seu Zaratustra, pelo próprio sol, “olho tranquilo que pode, sem inveja, contemplar uma ventura ainda que demasiado grande”⁷¹.

E aí temos os “portadores, mensageiros da alegria” Nietzsche diz tratar-se daqueles que possuem e partilham a “grande alegria” (*grosse Freude*), a “alegria verdadeira”⁷².

Daí uma “grande ética”, embora esta expressão não conste dos textos de Nietzsche, utilizando-se o aumentativo “*grosse*” (a exemplo de como “grande arte”, “grande saúde”, “grande política”) como forma de expressar “a ideia de um *para além*, não num sentido metafísico e transcendente – radicalmente avesso a toda a filosofia nietzscheana – mas de uma superação a partir da radicalização das vivências tidas como hostis à vida”⁷³.

4. Conclusão

No final do aforismo 37 de *O andarilho e sua sombra* e em um discurso da Primeira Parte de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche apresenta um de seus neologismos: *Freudenschaften* (apaixonadas alegrias), criado a partir de uma analogia com *Leidenschaften* (paixão). No entanto, também aí não se trata de um mero exercício estilístico. A palavra *Leidenschaften* deriva de *Leid* (sofrimento) e, ao utilizá-la, Nietzsche está a evidenciar que “paixão” possui, no caso, duplo significado: afeto e padecimento, de modo que a substituição de *Leid* por *Freude* (alegria) tem o propósito manifesto de afastar este segundo significado (padecimento) do conceito de “paixão” e, com isto, dar azo à transvaloração do valor negativo que lhe foi dado pela tradição filosófica e pela moral cristã, fazendo-o tomar o sentido, por fim, de afirmação da vida, de alegria de viver.

E alegria de viver, diz Rosset, equivale à própria alegria: “Não há, efetivamente, diferença alguma entre a alegria e a alegria de viver, e mesmo [...] não existe sinal mais certo da alegria

71 **Assim falou Zaratustra**, *Prólogo*, 1.

72 **Humano, demasiado humano II**, *Opiniões e sentenças*, 169.

73 Jelson Oliveira, **A grande ética de Nietzsche**, p. 112.

que o de ela coincidir com a alegria de viver⁷⁴. Alegria de viver, ressalte-se porém, que não se confunde com acomodação à vida, embora constitua uma experiência habitual do saber trágico, “apanágio da humanidade inteira”, que testemunha uma incondicional fidelidade à terra, uma adesão ao real que não exige – antes despreza – qualquer anteparo metafísico.

É preciso concluir: pensar para além das oposições de valores constitutivas da metafísica e guardar a necessária fidelidade à terra, ou seja, “nos tornar novamente bons vizinhos das coisas mais próximas⁷⁵, exige, segundo Nietzsche, uma perspectiva a partir da qual seja possível dizer-sim à vida mesmo em seus aspectos mais terríveis.

Esta é a sua “sabedoria trágica”, sua alegre mensagem:

Acreditar na inocência do futuro e do passado, acreditar no eterno retorno. Nem a existência é postulada como culpada, nem a vontade se sente ela própria culpada por existir: é a isto que Nietzsche chama a sua alegre mensagem. “Vontade, é assim que se chama o libertador e o mensageiro da alegria”. A alegre mensagem é o pensamento trágico [...] Nunca se compreendeu o que era o trágico segundo Nietzsche: trágico = alegre.⁷⁶

Este é o reino onde vigora a “grande trindade da alegria”: calma, grandeza e luz solar⁷⁷. O reino do riso, da dança e da amizade criadoras, da libertação quanto ao espírito de vingança; o reino do reconhecimento alegre de que nada obedece a uma verdade, e que, portanto, tudo pode ser criado, inclusive – e sobretudo – nós mesmos.

Pode-se terminar com Nietzsche:

– Eu quero fazê-los mais corajosos, mais resistentes, mais simples, mais alegres! Eu quero ensinar-lhes o que agora tão poucos entendem, e os pregadores da compaixão menos que todos: – a partilha da alegria!⁷⁸

74 **Alegria:** a força maior, p. 18.

75 **Humano, demasiado humano** II, AS, 16

76 Deleuze, **Nietzsche e a filosofia**, p. 57.

77 **Humano, demasiado humano** II, **O andarilho e sua sombra**, 332

78 **A gaia ciência**, 338.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores). p. 45-236.

BARRENECHEA, Miguel Angel. **Nietzsche e a liberdade**. 2 ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

BRUM, José Thomaz. **O pessimismo e suas vontades**: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro, Rocco, 1998.

COLLI, Giorgio. **Escritos sobre Nietzsche** (*Scritti su Nietzsche*). Tradução e prefácio de Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'Água, 2000. (Col. Nietzscheana).

DELEUZE, Gilles. **Espinosa**: filosofia prática (*Spinoza – philosophie pratique*). Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

. **Nietzsche e a filosofia** (*Nietzsche et la philosophie*). 2 ed. Tradução de António M. Magalhães. Porto/Portugal: Rés-Editora, 2001.

EPICURO. **Antologia de textos**. 2 ed. Tradução e notas de Agostinho da Silva. In: et al. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores). p. 1-20.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: . **Microfísica do poder**. 25 ed. Tradução, organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2008. p. 15-37.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão**. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 3, p. 23-36, 1997.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes** (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*). Tradução de Paulo Quintela. In: . Textos selecionados. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores, vol. II). p. 101-162.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém (*Also Sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883-1885). Tradução de Mário da Silva. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

. **Aurora** – reflexões sobre os preconceitos morais (*Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, 1881, 1887). Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

. **A gaia ciência** (*Die fröhliche Wissenschaft – La Gaya Scienza*, 1882, 1887). Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

. **Crepúsculo dos ídolos** – ou como se filosofa com o martelo (*Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, 1888). Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é (*Ecce Homo: wie man wird, was man ist*, 1888). Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

. **Fragmentos do espólio** – primavera de 1884 a outono de 1885 (compilação de fragmentos póstumos). Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres (*Menschliches, Allzumenschliches, Ein Buch für freie Geister*, 1878, 1886). Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres – volume II (*Menschliches, Allzumenschliches, Ein Buch für freie Geister II*, 1886; *Vermische Meinungen und Sprüche*, 1879; *Der Wanderer und sein Schatten*, 1880). Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

. **Obras incompletas**. 2 ed. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores).

. Tentativa de autocrítica (*Versuch zur Selbstkritik*, 1886). In: . **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. 2 ed. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 13-23.

OLIVEIRA, Jelson. **Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

PECORARO, Rossano. **Cioran, a filosofia em chamas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. (Col. Filosofia; 179)

. **Por que o ser e não o nada?** A *Grundfrage* em Leibniz, Schelling e Heidegger. Argumentos, Ano 4, Nº 7, p. 82-92. 2012.

PONTON, Olivier. **Mitfreude: o projeto nietzscheano de uma “ética da amizade” em Humano, demasiado humano**. Tradução de Jelson Oliveira e Ernani Chaves. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 145-160, jan./jun. 2010.

ROSSET, Clément. **Alegria: a força maior (Le force majeure)**, 1983). Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. (Col. Conexões, vol. 9).

+ . **Lógica do pior (La logique du pire)**, 1971). Tradução de Fernando J. Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e tempo, 1989.

. **Lo real: tratado de la idiotiez (Le réel. Traité de l'idiotie)**, 1976). Tradução e introdução de Rafael del Hierro. Valencia/Espanha: Pre-Textos, 2004.

. **O real e seu duplo: ensaio sobre a ilusão (Le réel et son double)**, 1976). Tradução e apresentação de José Thomaz Brum. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008. (Col. Sabor Literário).

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação (Die Welt als Wille und Vorstellung)**. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

. **Parerga e paralipomena (Parerga und paralipomena)**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores). p. 183-235.

SUAREZ, Rosana. **Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Nietzsche (Introduzione a Nietzsche)**. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1990. (Col. Biblioteca de Textos Universitários).

The background features a light gray silhouette of a human head in profile, facing right. Overlaid on this are several thick, concentric, light gray arcs that curve from the top left towards the bottom right, creating a sense of depth and movement.

GT ÉTICA E METAFÍSICA

PALESTRAS

MORAL ENHANCEMENT: O APRIMORAMENTO MORAL DA HUMANIDADE

Cinara Maria Leite Nahra

O que é moral *enhancement*? Moral *enhancement* nada mais é do que o aprimoramento moral de cada um de nós, e da humanidade como um todo e a educação é o meio mais eficaz de promovê-lo. Assim definido moral *enhancement* é absolutamente consensual. Os problemas surgem quando nos aprofundamos e perguntamos “o que conta como *enhancement* moral?”, “o que acontece se o aprimoramento moral vier de outras fontes que não a educação?”. O que eu argumento aqui é que o moral *enhancement* (aprimoramento moral da humanidade) está relacionado a três coisas: a) aos princípios que nós usamos para guiar nossos julgamentos e nossas ações b) ao nosso conjunto de motivações e c) as ações em si mesmo. Assim o que conta como moral *enhancement* é o aprimoramento dos princípios que nós usamos para julgar e agir, o *enhancement* da nossa capacidade de aderir a eles, ou seja, de segui-los, e como consequência de a. e b. o aprimoramento das ações que cada um de nós, e por consequência todos nós, praticamos.

Neste artigo vou abordar rapidamente a questão do *enhancement* dos princípios e vou então me concentrar nas questões a) do *enhancement* do nosso conjunto de motivações, b) na discussão da permissibilidade ou não do *enhancement* biotecnológico, c) na questão da seleção genética para a moralidade e d) na questão sobre se o *enhancement* moral deve ou não ser a condição necessária para outros tipos de *enhancement*, especialmente o que nós chamamos de *enhancement* cognitivo.

Em relação à questão do *enhancement* dos princípios pergunto porque é necessário aprimorar os princípios morais que usamos? Basicamente porque a imoralidade em todo o mundo é muito grande. Como sabemos a corrupção em todos os níveis é um dos grandes problemas mundiais, especialmente, mas não

somente em países subdesenvolvidos. No Brasil, que é considerado um dos países em desenvolvimento, a corrupção custa ao menos 1.38% do PIB do país. A FIESP (Federação das Indústrias do Estado de São Paulo) organizou um relatório, baseado no ano de 2008 mostrando que o custo da corrupção ficou entre 41.5 e 69,1 milhões de reais. No início do milênio terrorismo e crime em todas as suas formas são um problema gravíssimo. Pessoas inocentes estão sendo mortas ao redor do mundo em função do crime, pelas razões das mais banais. Nas guerras pessoas inocentes estão sendo bombardeadas e mortas, às vezes mesmo massacradas, e as mulheres em alguns países da África, como o Congo, estão sendo estupradas em massa. A homossexualidade é ainda legalmente punida em 76 nações, e em cinco delas gays e lésbicas são punidas com a pena de morte. Se nós considerarmos que há por volta de 200 países em todo o mundo, espantosamente um terço dos países estão ainda punindo as pessoas por causa de suas orientações sexuais, sugerindo que, de algum modo, a homossexualidade é ainda vista como moralmente condenável para um grande número de pessoas.

As inconsistências e hipocrisia envolvidas em temas relacionados à moral ao redor do mundo são imensas. O assassinato de inocentes é condenado, mas muitos aceitam isto nas guerras, sob o argumento do *duplo efeito* (que sustenta que na realidade não queremos a morte dos inocentes, mas estas são inevitáveis dados os nossos objetivos maiores de combater o terrorismo ou qualquer mal). Ao mesmo tempo, muitos que aceitam a morte de inocentes nas guerras, condenam, por exemplo, a eutanásia. Muitos dos que condenam a eutanásia, entretanto, não pensam que deveriam doar seus órgãos quando morrerem, mesmo sabendo que pessoas inocentes certamente morrerão se não receberem órgãos para transplante. A Igreja Católica condena o homossexualismo consentido e mesmo o uso de preservativos, mas tem falhado barbaramente em reconhecer e lidar com o abuso de crianças que acontece dentro dos seus muros. Alguns fortemente se opõem a pesquisa com embriões, mesmo sabendo que estas pesquisas poderiam ser indispensáveis para descobrir a cura para

muitas das doenças incuráveis que são causa de desabilidades e sofrimento para milhões de adultos ao redor do mundo, mas ao mesmo tempo estas pessoas que se opõem a pesquisa com embriões recusam-se a gastar um centavo que seja para ajudar crianças que morrem de fome e estão em situação de extrema pobreza em países subdesenvolvidos. Muitos se opõem ao *enhancement*, em geral, a ao uso da biotecnologia para melhorar as nossas habilidades cognitivas ou corporais, mas aceitam este uso no sentido de restaurar o funcionamento “natural” do corpo. Muitos pensam que nós não somente temos o direito, mas também o dever de conservar nossas vidas, mesmo quando estamos em situação de extremo sofrimento físico, com nenhuma possibilidade de cura, mas ao mesmo tempo são contra a extensão infinita das nossas vidas, a imortalidade do corpo como usamos hoje na literatura.

Tudo isto aponta para um mundo aonde a moralidade é substituída pela hipocrisia e a razão pelo preconceito. Se olharmos detalhadamente para todos os julgamentos morais mencionados acima veremos que muitos deles estão fundados em algumas crenças muito questionáveis sobre vida e sexo. Por trás de todas estas condenações morais, da eutanásia voluntária à homossexualidade adulta consentida, da pesquisa em células-tronco ao *enhancement*, parece existir uma crença em um tipo de sabedoria na natureza que determinaria o que é o certo e o que é errado e a humanidade não ousaria desafiar. Assim, se nós realmente quisermos evitar estes resultados, se nós achamos que muito dos julgamentos morais em voga são hipócritas, preconceituosos, ferem a autonomia e causam um grande dano ao progresso da ciência e ao bem-estar das pessoas, temos de seguir adiante e pensar sobre o *enhancement* dos princípios morais que usamos para fazer julgamentos morais.

A fim de aprimorar os princípios que usamos para julgar e agir eu sugiro que poderíamos nos beneficiar de um diálogo entre Kant e Mill, utilizando os tres mais importantes princípios éticos que foram estabelecidos na história da ética, a saber, o imperativo categórico kantiano e o princípio da utilidade e o princípio da liberdade de John Suart Mill, na construção de

uma teoria moral deontológica-utilitarista (que não aprofundarei aqui), mas que levaria a uma prática efetivamente mais moral e a adoção de preceitos tais como o respeito pelos outros e sua liberdade, não causando dano aos outros, o respeito às diferenças religiosas, sociais, sexuais, de gênero e raça e uma vez que as pessoas adotem este princípio, ou conjunto de princípios, elas estariam fazendo julgamentos morais mais apropriados e agindo de um modo mais moral.

***Enhancement* do nosso conjunto de motivações**

O *enhancement* de princípios, entretanto, não é suficiente para a promoção do *enhancement* moral. É necessário aprimorar também, além dos princípios que usamos para julgar, o nosso conjunto de motivações. O *enhancement* de princípios por si só não implica necessariamente que nós iremos agir de um modo mais moral, porque o fato de que sejamos capazes de reconhecer algo como certo ou errado não significa que nós agiremos de acordo com estes julgamentos, já que muitos outros fatores podem influenciar nossa vontade. Embora não tenha dados suficientes para confirmar minha afirmação, não tenho a menor dúvida de que a maioria das pessoas diria que, quando encontramos uma carteira com dinheiro e sem a identificação do dono perdida em uma rua deserta, o correto seria devolver a carteira para o seu legítimo dono. Se nós, entretanto, fossemos verificar quantas pessoas entre aquelas que acreditam que isto é a coisa certa a fazer na realidade fazem isto quando elas estão efetivamente nesta situação na vida real, nós provavelmente descobriríamos que os números cairiam dramaticamente.

Akrasia, a fraqueza da vontade, deve então ser reconhecida e entendida, se quisermos promover o *enhancement* moral da sociedade, já que *akrasia* é realmente uma das principais razões pelas quais nós não agimos moralmente. Se nós reconhecemos o que é a coisa certa a fazer, mas não fazemos, isto significa que há muitos outros fatores operando em nossa vontade que puxariam na direção oposta, como vetores de força na física, e o resultado da nossa ação será o vetor resultante nessa batalha que se opera

em nosso cérebro. O que conta como “competing vetores” (vetores em briga) são nossos desejos, nossos interesses pessoais, nosso conjunto de crenças, nossos afetos e sentimentos, e mesmo nossos preconceitos. Se todas estas forças motivacionais não estivessem operando em nós o mero reconhecimento dos princípios morais seria suficiente para determinar nossa ação, mas desde que todo este conjunto de motivações está operando no nosso cérebro e o que acontece no nosso cérebro é, no final das contas, o produto de uma complexa rede de impulsos elétricos, sinapses e processos químicos, o conjunto de nossas motivações é parte do processo de decidir e agir moralmente que poderá, provavelmente, ser sujeito ao *enhancement* biotecnológico.

Douglas¹ foi o primeiro a chamar atenção para a possibilidade do moral *enhancement* biotecnológico (ou aprimoramento moral por meio da biotecnologia). Segundo Douglas há algumas emoções, que ele chama de emoções contra-morais, cuja diminuição contaria como sendo aprimoramento moral, independentemente das teorias morais ou psicológicas que aceitamos. Estas emoções ou interferem com as chamadas “boas” motivações ou são intrinsecamente motivações “más” e ele identifica dois potenciais candidatos para este papel: a) uma forte aversão a certos grupos raciais e b) o impulso para a violência. Para Douglas a diminuição de tais emoções provavelmente levaria as pessoas a terem melhores motivações futuras.

Se nós aplicarmos a sugestão de Douglas ao modelo da “batalha de motivações” que ocorre em nosso cérebro o resultado seria que a forte aversão a certos grupos raciais é causada, parcialmente, por emoções contra-morais que agem como vetor na direção oposta das motivações morais. Entretanto, como disse antes, a correta aplicação dos princípios morais deontológicos-utilitaristas nos levaria a julgar que devemos respeitar as diferenças de gênero, raça e sexo, e assim a discriminação racial seria totalmente imoral, e pessoas que praticam discriminação racial estariam agindo imoralmente. Se reconhecemos isto, mas falha-

1 Douglas, Thomas. Moral Enhancement. *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 25, No. 3, 2008.

mos em agir de acordo com este julgamento em uma situação particular a presença desta contra-emoção poderia explicar em parte a falha. Esta contra-emoção seria tão forte que neste caso teria sobrepujado as motivações morais e vencido a batalha. Se assim for a supressão desta contra-emoção (aversão aos grupos raciais) contaria como moral *enhancement*, como sugere Douglas, já que seria um vetor a menos agindo na direção oposta da moralidade e assim as pessoas que não possuem esta contra-emoção muito provavelmente agiriam melhor. Parece razoável, também, dizer que a redução do impulso a violência deveria contar como *enhancement*, ao menos para aqueles que perdem o controle rápida e frequentemente e agem violentamente mesmo antes de pensar sobre as consequências de suas ações.

Douglas chama a atenção para o fato que os trabalhos em genética comportamental e neurociência tem levado a um recente, mas crescente, entendimento das bases biológicas tanto da aversão a certos grupos raciais quanto do impulso para a agressão violenta. Segundo ele há evidências advindas de estudos com gêmeos de uma contribuição genética para a agressão, e em relação à aversão racial uma série de recentes estudos usando ressonância magnética sugerem que a amígdala (parte do cérebro implicada na regulação das emoções) tem um papel importante a cumprir. Se é este o caso e aversão racial esta conectada ao modo como a amígdala funciona, assim como se a agressão tem de fato um componente genético é possível especular que no futuro, se viermos a descobrir exatamente que gens atuam na agressão e como o mecanismo da aversão racial funciona no cérebro, seria possível suprimir ou reduzir estes impulsos através de meios biotecnológicos.

É aqui que a questão do aprimoramento moral pode se tornar controversa. Todos nós sabemos que aprimoramentos morais são obtidos através da educação, e ninguém se opõe à educação. Se alguém se torna menos preconceituoso ou menos violento depois de um longo processo de aprendizagem, isto seria motivo de orgulho e todos nós aplaudiríamos a conquista. Mas e se este aprimoramento vem não da educação, mas

de fontes biomédicas? A fonte do aprimoramento moral seria capaz de mudar tão radicalmente a natureza da conquista, que algo que é sem dúvida nenhuma um aprimoramento moral não seria mais considerado como tal porque a melhoria foi obtida através de uma intervenção biotecnológica?

Vamos então supor que nós desenvolvemos uma pílula que reduz significativamente a possibilidade de que as pessoas tenham ataques de violência, ou que efetiva e permanentemente afete o cérebro das pessoas de modo que elas não mais reajam de modo negativo a diferenças raciais. Seria moralmente aceitável que as pessoas aprimorem suas capacidades morais deste modo? Responderei a esta questão formulando a seguinte experiência de pensamento: imagine que nos é dado a chance de voltar no tempo e impedir que Hitler cometa todas as atrocidades por ele cometidas durante a Segunda Guerra Mundial. Nossa máquina do tempo, entretanto, somente permitiria que tivéssemos contato com ele por 24 horas, e após este período deveríamos voltar ao nosso tempo. Durante estas 24 horas poderíamos obviamente esgrimir nossos melhores argumentos tentando convencer Hitler que não existe algo como uma raça ariana, que as vidas de judeus, negros, ciganos ou gays são tão valiosas quanto as vidas de pessoas brancas alemãs e que construir e colocar pessoas de outras raças em câmaras de gás é simplesmente imoral ou, alternativamente, poderíamos colocar em seu copo de água uma pílula recém desenvolvida que trouxemos do futuro e que faz as pessoas substancialmente melhorarem sua tolerância a diferenças de raça, gênero e sexo. Vamos supor agora que nós demos o melhor de nós tentando convencer Hitler, mas o tempo esta passando e ele não parece, de modo algum, convencido com nossos argumentos. Se quisermos então evitar o Holocausto e todas as crueldades que foram praticadas na segunda guerra mundial o único meio seria discretamente colocar uma pílula em seu copo de água, aprimorando as concepções morais de Hitler e suas motivações e voltar ao nosso tempo sabendo que, ao fazer isto, Aushwitz nunca iria acontecer na História. Seria moralmente aceitável fazermos isto?

Parece que o moral *enhancement* através da biotecnologia seria neste caso não apenas moralmente aceitável, mas moralmente obrigatório, e se nós não usarmos a pílula estaremos nos colocando na condenável situação de sermos co-responsáveis pelos crimes de Hitler, já que tendo a oportunidade de evita-los nós não o fizemos. Se podemos, assim, mostrar que há pelo menos um caso no qual o *enhancement* moral é não só permitido, mas obrigatório, provaríamos assim que é errada a versão forte da tese bioconservadora que sustenta que não é moralmente permissível que nos engagemos em nenhum tipo de *enhancement* através de meios biotecnológicos.

Se o aprimoramento moral via biotecnologia não é errado em si mesmo, e pode ser algumas vezes obrigatório, podemos então aprofundar a discussão sobre os benefícios que o moral *enhancement* poderia trazer para a maioria das pessoas na vida real. Kant estabelece um modelo muito profícuo para descrever a moralidade. Neste modelo há duas forças motivacionais operando sobre nossa vontade: a razão pura (através do respeito pela lei moral) e o interesse próprio. A razão pura no seu uso prático fornece aos seres humanos o imperativo categórico, e se nós agimos motivados pelo imperativo categórico nós só praticaremos atos que podem ser universalizados, mesmo que estes atos sejam contrários ao nosso interesse próprio imediato.

Segundo Kant² todos nós reconhecemos e aceitamos o imperativo categórico, e a razão pela qual nós nem sempre respeitamos suas prescrições é que o interesse próprio tem grande influência na nossa vontade, interferindo em nossas decisões. Segundo Kant “se nos olharmos para nós próprios em qualquer transgressão do dever descobriríamos que não queremos efetivamente que nossa máxima se torne uma lei universal, sendo isto impossível para nós, mas que o oposto desta máxima deveria permanecer como lei universal; nós apenas tomamos a liberdade de abrir uma exceção para nós (só desta vez) em favor de nossa inclinação”.

2 Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (GM 4:424). Cambridge University Press, 2000. p 33.

Se Kant está certo, e parece que em relação a este ponto ele está, inclinação, interesse próprio e egoísmo estão no centro da temática da imoralidade e da injustiça, e se formos capazes de diminuir a influência das inclinações e do interesse próprio em algumas decisões nós agiríamos mais moralmente (ou ao menos, menos imoralmente). Nós sabemos e reconhecemos o que é a coisa certa a fazer. Entretanto, como humanos que somos estamos sempre tentando abrir exceções na regra a nosso favor. É então a inclinação e o interesse próprio que, em geral, impedem que venhamos a agir de acordo com nossos julgamentos sobre o que é certo ou errado, justo ou injusto.

Curiosamente, estudos recentes em psicologia moral e neurociência parecem corroborar e lançar luzes neste modelo kantiano. Knoch ³ e outros realizaram um estudo com pessoas participantes do *ultimatum game*⁴ onde eles submetem algumas pessoas à ofertas injustas e mostram que a ruptura do córtex dorsolateral prefrontal (DLPFC) direito, mas não o esquerdo, através de estímulo magnético transcranial em baixa frequência substancialmente reduz a rejeição das ofertas injustas intencionais dos seus parceiros. No centro deste experimento está a ideia de que o DLPFC cumpre um papel essencial no enfraquecimento ou superação dos impulsos autointeressados e capacita então as pessoas a implementarem suas metas justas. Esta descoberta também mostra que o rompimento do DLPFC direito somente afeta comportamentos relacionados a justiça, mas não afeta os julgamentos, já que embora aceitando as ofertas injustas, as pessoas ainda julgam elas como sendo injustas.

3 Knoch, Daria; Pascual-Leone, Alvaro; Meyer, Kaspar; Treyer, Valery; Fehr, Ernst “Diminishing Reciprocal Fairness by Disrupting The Right Prefrontal Cortex” *Science* v. 314 (3 Nov 2006) : 829- 832)

4 O ultimatum game é um jogo no qual participam duas pessoas, uma que faz e outra que recebe ofertas. Ao ofertante é disponibilizada certa quantia em dinheiro para que ele ofereça ao outro jogador. O ofertante pode ofertar o valor que ele quiser, mas se o jogador que recebe a oferta não aceitar a quantia nenhum dos dois jogadores (o ofertante e o que recebe a oferta) irá receber qualquer valor.

Isto abre uma porta importante para os estudos do *enhancement* moral. Se o DLPFC direito cumpre um papel importante superando impulsos auto interessados, isto poderia sugerir que no futuro pode ser possível estimular a atividade do DLPFC direito (ou seja, fazer o contrário do que foi feito no experimento) a fim de que nos comportemos de um modo menos interesseiro. Considerando então que o modelo kantiano da vontade estabelece que uma das principais razões pelas quais as pessoas agem moralmente é que o interesse próprio nos faz não fazermos o que sabemos que é a coisa certa a fazer, então a possibilidade de estimular um comportamento menos interesseiro, de modo a que sejamos capazes de agir mais coerentemente com nossos julgamentos morais, seria uma enorme realização em termos de moralidade. Se este tipo de tecnologia pudesse ser disponibilizado para as pessoas um dia, estaríamos construindo um mundo melhor com as pessoas aderindo a tais práticas? A resposta é certamente sim. A fraqueza da vontade (*akrasia*) onde as pessoas reconhecem o que elas deveriam fazer, mas não fazem, tem sido por séculos um dos principais problemas em moralidade. O que provavelmente faz as pessoas superarem impulsos egoístas é um processo longo de aprendizado e educação moral. Mas se o *enhancement* moral se tornar possível através do desenvolvimento de novas tecnologias, por que deveríamos rejeitar seu uso, considerando que ele não iria substituir o processo educacional mas, ao contrário, seria mais um instrumento a ser usado neste processo? Se almejar um mundo mais moral é um objetivo moral, deveríamos poder usar todos os meios razoáveis e não imorais para alcançar este objetivo.

A seleção para a moralidade é moralmente permissível ou moralmente obrigatória?

Até agora discutimos e estabelecemos que não há nada moralmente errado com o *enhancement* moral, mesmo que venha de fontes biotecnológicas. Mas o que dizer de seleção genética para a moralidade? Se tais tecnologias se tornarem um dia possí-

veis seria moralmente permissível utilizá-las? Faust⁵ propõe que se nós sabemos que o teórico e hipotético haplótipo moral (MK+) é capaz de predispor indivíduos a serem mais morais, seria não apenas moralmente permissível, mas também moralmente obrigatório selecioná-lo. Segundo Faust os avanços em PGD (diagnóstico genético pré-implantação) e PGH (pré-implantação genética de haplótipos) estão crescendo rapidamente e pode ser apenas uma questão de tempo até que venhamos a descobrir os mecanismos genéticos relevantes que influenciam (mas não determinam) nosso comportamento. Para Faust é concebível que nós venhamos a descobrir haplótipos que indiquem uma maior possibilidade de uma criança escolher a resposta certa em um dilema moral, ou de crescer com uma tendência maior para a empatia.

No modelo proposto por Faust haplótipos funcionam de um modo que nós temos liberdade para escolher nosso curso de ação, mas nossas escolhas serão também influenciadas pela nossa constituição genética, como nosso QI. A ideia é que crianças que venham a ter o haplótipo MK+ teriam maior probabilidade de ser mais virtuosas. O resultado seria que um maior número de MK+ pessoas no mundo resultaria em um maior número de decisões morais, isto é, um maior nível de moralidade em média. Considerando então que as pessoas que são selecionadas para o MK+ haplótipo conservam o seu livre-arbítrio e são responsáveis em última instância por todas as suas decisões (como todos nós somos) e considerando que com a seleção para MK+ em gerações sucessivas nós poderíamos ter um aumento substancial no nível de paz na terra e redução no volume de sofrimento no mundo causado pela ação humana, o que é altamente desejável, nós estaríamos então não apenas moralmente autorizados a selecionar para a moralidade, mas a seleção deveria ser moralmente obrigatória.

5 Faust, Halley S. "Should we select for genetic moral enhancement? A thought experiment using the Moral Kinder (MK+) haplotype". *Theory Med Bioeth* v.29 (2008):397-416 Published online: 9 January 2009 Springer Science+Business Media B.V. 2009

Há, portanto duas reinvidicações na proposta de Faust. A reinvidicação fraca, de que a seleção para a moralidade é moralmente permissível, e a reinvidicação forte, de que a seleção para a moralidade é obrigatória. Se nós aplicamos a sugestão de J.S.Mill de que temos de aplicar as regras morais que proíbem os seres humanos de causar danos uns aos outros, chegaremos a conclusão que o que deveria ser evitado em termos de seleção de embriões é selecionar um traço que causará um claro e previsível dano e/ou dor ao individuo selecionado. Por exemplo, não deveria ser permitido a ninguém selecionar geneticamente para que nasça um bebê com espinha bífida, uma condição que é uma das mais dolorosas no mundo, assim como não deveria ser moralmente permitido selecionar para diabete, HIV, falha renal ou qualquer outra doença, crônica ou não, que necessariamente irá causar nas pessoas sofrimento físico e mental além de dor constante e necessidade de constante tratamento médico para sobreviver. Seria então moralmente obrigatório não selecionar para estes traços, o que de algum modo correresponde ao que as pessoas já fazem, já que seria muito surpreendente encontrar pais que estariam realmente interessados em selecionar para uma doença que traria dor e dano para as crianças⁶.

Assim, a seleção de embriões, uma vez disponível, seria moralmente permissível desde que fosse garantido que aqueles que fossem selecionados não seriam de modo algum prejudicados ou sofreriam por causa do traço selecionado, e sendo este o caso, seria errado interferir com a liberdade de escolha dos pais em escolherem os traços genéticos para suas crianças. Desde que o *enhancement* moral como proposto (como seleção de haplótipo) não fere esta regra, ao contrario, traz previsíveis benefícios para o indivíduo e a sociedade, a seleção de haplótipo para a moralidade seria moralmente permissível.

6 O famoso caso de um casal homossexual feminino que decidiu selecionar para a surdez não parece ser um contra-exemplo para esta regra, desde que, como elas argumentaram a partir de sua própria experiência, a surdez não necessariamente causa dor e sofrimento

Me parece, entretanto, que todas as razões levantadas para argumentar que a seleção para a moralidade é moralmente permissível (a reivindicação fraca), são agora válidas para mostrar que esta NÃO deve ser moralmente obrigatória (a reivindicação forte). Dizer que x é moralmente obrigatório significa que é um dever fazer x , e que não fazer x seria errado. Dizer então que é moralmente obrigatório selecionar para a moralidade é equivalente a dizer que é errado não selecionar para a moralidade. Se, entretanto nós tomamos a sério o que Mill sugere, que temos de considerar como danosa a interferência indevida na liberdade dos outros, ao estabelecer que os pais devem selecionar para moralidade, e que eles estariam errados se não o fizessem, nós estaríamos indevidamente interferindo na liberdade de escolha dos pais (porque é sempre possível que eles não queiram selecionar embriões) e estaríamos estendendo a esfera dos deveres para muito além do que é desejável.

A crença (errônea ou não) de que selecionando para a moralidade nós estaríamos interferindo indevidamente na natureza ou acabando com o mérito que há em alcançar algo através do nosso esforço pessoal, não conta como sendo parte de um argumento válido para estabelecer que a seleção para a moralidade não deveria ser permitida, mas conta como uma razão legítima para que os pais que compartilham desta crença decidam não selecionar para a moralidade ou para qualquer traço, e não há nada de moralmente errado neste procedimento. No campo da moralidade é errado dizer que as pessoas não deveriam fazer coisas que elas estão moralmente autorizados a fazer, mas é também errado dizer que as pessoas devem fazer coisas que elas não tem de fazer, se não quiserem. Em ambos os casos estaríamos julgando erroneamente do ponto de vista moral, paternalisticamente impondo aos outros nossas posições sobre o que é moralmente desejável. Parece, então, que selecionar para a moralidade, embora moralmente permissível, não deveria nunca ser considerado moralmente obrigatório.

Moral enhancement seria uma condição necessária para outros tipos de enhancement?

Tendo estabelecido que a seleção para a moralidade é moralmente admissível, mas não moralmente obrigatória, podemos agora discutir se o moral *enhancement* é ou não a condição necessária para outros tipos de *enhancement*, especialmente o *enhancement* cognitivo (aumentos das nossas capacidades mentais, incluindo memória foco, atenção e todo tipo de inteligência). Person and Savilescu⁷ argumentam que há um motivo para sermos contra a desejabilidade do *enhancement* cognitivo e do consequente avanço da velocidade do conhecimento humano se este não for acompanhado de um extenso programa de *enhancement* moral da humanidade, e este motivo é que o *enhancement* cognitivo, através de drogas, implante e intervenções biológicas (incluindo genética) poderia acelerar desenfreadamente o avanço da ciência, e as aplicações decorrentes desta, e assim aumentar o risco do desenvolvimento ou mau uso de armas de destruição em massa. Para eliminar este risco, dizem eles, o *enhancement* cognitivo deveria ser acompanhado pelo *enhancement* moral extensivo a todos nós, sendo que tal aprimoramento moral poderia reduzir a maldade no mundo. Para eles⁸ os meios genéticos e biotecnológicos de *enhancement* poderiam ter um papel crucial na melhoria do nosso caráter moral que poderia complementar os meios tradicionais de moral *enhancement*.

Savilescu e Person também argumentam que mesmo que todos nós sejamos altamente morais há boas razões para pensar que o *enhancement* cognitivo, e consequente o rápido avanço do conhecimento, que se estende a todos nós, pode ser na média pior do que a ausência total de *enhancement* cognitivo, se houver uma minoria que seja moralmente corrupta, e que mesmo que a utilidade esperada do *enhancement* cognitivo seja maior do que a esperada desutilidade, podem haver razões importantes para que não procuremos ou empreguemos o *enhancement* cognitivo, razões

7 Persson, Ingrid and Savilescu, Julian. “The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity”. *Journal of Applied Philosophy*, v. 25, n. 3 (2008): 162-177

8 Ibid., p.168

que dizem respeito, em última instância, a própria sobrevivência da humanidade. Eles concluem que, na melhor das hipóteses, os perigos do *enhancement* cognitivo fazem com que seja necessário um vigoroso programa de pesquisa a fim de que venhamos a entender as bases biológicas do comportamento moral.

Aqui nós enfrentamos o problema do “dual-use”⁹ (duplo uso), uma questão central quando discutimos *enhancement*. Os autores sugerem que o *enhancement* cognitivo pode ser potencialmente utilizado para propósitos nefastos, de um modo que poderia até mesmo ameaçar nossa sobrevivência na terra, e argumentam então que é necessário investir no entendimento das bases biológicas da moralidade a fim de acelerar o moral *enhancement*. Se esta fosse a única reivindicação eu não teria nenhuma objeção a fazer. A necessidade de aprimoramento moral da humanidade é urgente, e é fundamental então que sejam feitas mais e mais pesquisas e que se invista mais e mais não só no entendimento das bases biológicas e neurocientíficas do comportamento moral, mas no estudo e pesquisa da ética e da moralidade e no ensino da ética. Entretanto, se o que eles reivindicam, como parece ser o caso, é que o moral *enhancement* deveria ser a condição necessária para o *enhancement* cognitivo e que não deveríamos ter *enhancement* cognitivo, a não ser que tenhamos o aprimoramento moral, visualizo um problema sério no argumento. Na realidade existe uma

9 Ver Michael J. Selgelid ‘Ethics Engagement of the Dual-Use Dilemma: Progress and Potential’ in Brian Rappert (ed) *Education and Ethics in the Life sciences: Strengthening the Prohibition of Biological Weapons* (Australia: The Australian National University e-press, 2010) p.23-34. Segundo Selgelid “Durante a última década o problema do duplo-uso (dual-use) na pesquisa, ciência e tecnologia, tem sido um dos temas mais debatidos no discurso sobre armas biotecnológicas e ameaça bioterrorista e um tópico particularmente controverso na ciência política. A expressão ‘dual use’ foi historicamente usada para se referir a tecnologias, equipamentos e facilidades que poderiam ser usadas para propósitos civis e militares. (...) No discurso contemporâneo a expressão “dual use” é usualmente usada em referência a pesquisa, ciência e tecnologia que pode ser usada tanto para bons quanto para maus propósitos. Enquanto quase tudo pode ter funções múltiplas o debate corrente tem sido primeiramente relativo aos maus propósitos envolvendo armas, e mais comumente, armas de destruição em massa em particular (isto é, aonde as consequências do uso maléfico seriam mais severas). Uma preocupação específica é a possibilidade que recentes desenvolvimentos nas ciências da vida possam levar ao desenvolvimento de uma nova geração especialmente perigosa de armas biológicas.

potencialidade para o mau uso de qualquer tecnologia, e isto não é um motivo suficiente para que deixemos de usar a tecnologia e muito menos para que abandonemos as pesquisas na área. Aviões, por exemplo, foram usados durante todo o século XX pra transportar pessoas em todo o mundo, facilitando enormemente nossas vidas, mas no começo do século XXI foram utilizados como armas em abomináveis ataques contra as torres gêmeas em New York. Agora, que estamos conscientes do potencial para abuso e mau-uso que há com aviões, ainda assim esta não é uma razão suficiente para que paremos de construir aviões, e isto é válido mesmo para tecnologias que podem potencialmente destruir toda a vida na terra. Como nós sabemos os estudos em física nuclear podem levar a produção de bombas atômicas e armas nucleares, mas podem também, no lado do bem, ser usados na produção de imagens de ressonância magnética, uma técnica que é extremamente importante na medicina e pode salvar muitas vidas, e também em radiocarbono¹⁰, uma tecnologia usada, por exemplo, para estimar a idade dos fósseis orgânicos encontrados em sítios arqueológicos. A razão pela qual nós não abandonamos a pesquisa em física nuclear, apesar do uso potencialmente destrutivo e ameaçador das armas nucleares, que podem destruir toda a vida na terra, é que os potenciais benefícios que esta pesquisa pode nos trazer são muito alto. Se este é o caso com a física nuclear, porque seria diferente com o *enhancement* cognitivo, considerando especialmente que este, se pode ser considerado uma ameaça em alguns aspectos, constitui uma ameaça muito menor que a fusão nuclear, por exemplo?

Os possíveis benefícios do *enhancement* cognitivo, incluindo farmacológicos, são massivos. No momento eles envolvem melhoria na memória, foco e manipulação de informações¹¹, mas as melhorias no futuro são altamente promissoras e poderíamos chegar a um ponto de uma melhoria substancial na nossa capacidade de reter dados e processá-los, nos tornando, em certo

10 Fonte: Wikipedia

11 Greely, Henri; Sahakian, Barbara; Harris, John; Kessler, Ronald; Gazzaniga, Michael; Campbell, Philip; Farah, Martha's "Towards a responsible use of the cognitive-enhancing drugs by the healthy" *Nature* vol. 456 (11 December 2008):.702-705

sentido, muito mais “inteligentes” do que somos hoje. Com todos estes possíveis benefícios, mesmo se nós tivermos algumas preocupações em relação ao potencial para mau uso do *enhancement* cognitivo, o que temos a fazer é regular o uso da tecnologia ao invés de parar de empregá-la. O *enhancement* moral, em todas suas formas possíveis, não deveria ser a condição necessária do *enhancement* cognitivo ou de qualquer forma de *enhancement*; deveria ser algo que devemos perseguir simultaneamente com outros tipos de *enhancement*, ou talvez até mais do que outros tipos de *enhancement*, mas o que nós certamente não devemos fazer é esperar até que estejamos “moralmente aprimorados” para que só então nos aprimoremos cognitivamente.

Conclusões

A fim de aprimorar a moralidade é necessário, antes de tudo, desafiar e modificar os princípios que utilizamos para julgar moralmente e agir. Discuti e apresentei aqui argumentos a fim de corroborar a proposta de Douglas de que o aprimoramento moral por meios biotecnológicos deve ser moralmente permissível. Argumentei que se nós aprimorarmos os princípios que utilizamos para fazer julgamentos morais e também o nosso conjunto de motivações isso resultaria em um maior número de ações morais no mundo (ou ao menos em um menor número de ações imorais) e isto certamente contaria como sendo um verdadeiro aprimoramento moral da humanidade. Discuti então a questão da seleção genética para a moralidade, concluindo que se isto vier a ser possível, deveria ser moralmente admissível, mas nunca obrigatório. Finalmente discuti se o aprimoramento moral da humanidade deveria ser a condição necessária para outros tipos de *enhancement*, especialmente o *enhancement* cognitivo, concluindo que apesar da enorme importância e desejabilidade do aprimoramento moral da humanidade, para cuja realização devemos empreender todos os nossos esforços, este não deveria ser considerado uma pré-condição para o *enhancement* cognitivo, devendo a pesquisa e os esforços para a concretização de ambos, aprimoramento cognitivo e aprimoramento moral, serem empreendidos concomitantemente, para o bem de todos e a felicidade geral das nações.

AMOR EM SCHOPENHAUER: A PERSPECTIVA DA NATUREZA E A DA VONTADE

Dax Moraes

Le reveló que la ansiedad del enamoramiento
no encontraba reposo sino en la cama.
(García Márquez. Cem anos de solidão.)

O tema do amor em Schopenhauer é dos mais conhecidos em sua doutrina mas, ao mesmo tempo, talvez esteja dentre os menos compreendidos segundo o contexto geral da obra em que é abordado, como capítulo suplementar ao primeiro volume de *O mundo como vontade e representação*. A síntese da compreensão usual diz que, de acordo com Schopenhauer, o sentimento amoroso não é nada mais do que o mais subterrâneo dos instintos, o instinto sexual dirigido à reprodução de um novo indivíduo, sendo tudo o mais que dizem os poemas e romances que o glorificam expressões da ilusão que encobre aquele desejo natural. De outro lado, há a compaixão, outro tema complexo e polêmico, que, certamente, no entanto, não responde em nada à questão sobre o amor entre duas pessoas, sobre aquilo que levaria homens e mulheres a se entregarem totalmente a alguém em vista de uma felicidade a dois.

Independente da correção desta interpretação, sua simplista redução tende a deixar de lado, como ordinariamente ocorre, pormenores indispensáveis a sua adequada compreensão, e não apenas isto como os próprios fundamentos da tese e seu efetivo papel no todo da doutrina schopenhaueriana. Aliás, mais fácil é ver nesta tese sobre o amor mais um indício do “pessimismo” schopenhaueriano, uma vez que nega a última e, talvez, a mais brilhante centelha de beleza que possa jamais haver na vida que, segundo ele, deve ser “negada” desde sua essência, a vontade que a quer. Fácil, também, é recusar-se a ler o texto em questão de modo cuidadoso o bastante a fim de que não se tome seu autor pura e simplesmente como “assassino do amor”, o que, com certeza, seria lhe imputar o mais ilícito e cruel dos projetos filosófi-

cos. Ao contrário de negar a realidade do amor, diz Schopenhauer (2000, p. 4; 1877, p. 608) ser “impossível que algo estranho à natureza humana e a ela contraditório, [...] pudesse ter sido exposto incansavelmente em todos os tempos pelo gênio poético e acolhido com interesse inalterável pela humanidade; pois, sem verdade, não pode haver belo artístico”.

Uma leitura ponderada do capítulo dedicado à “Metafísica do amor” exige um recuo à parte principal da obra, o volume I. Não é um capítulo a ser lido à parte, como um artigo isolado, mas também, como diz o próprio Schopenhauer no primeiro parágrafo (1877, p. 607), um texto que constitui “um todo subordinado”, concluindo um grupo de quatro capítulos, os quais, no seu conjunto, por sua vez, remetem à doutrina já formulada. Em tal doutrina, temos uma dupla perspectiva de mundo: como representação (livros I e III) e como vontade (livros II e IV). Embora não se trate de um dualismo propriamente dito, as duas perspectivas podem ser opostas segundo seu modo de acesso pela inteligência.

Logo no início do livro I, centrado no problema do conhecimento, Schopenhauer repete algumas vezes que não se trata de uma discussão acerca da “realidade das coisas” tais como supostamente seriam independentemente de um sujeito cognoscente. Isto significa: uma vez que a forma de todo nosso conhecimento (sempre de *objetos*) é a de “ser objeto para um sujeito”, na ausência de um sujeito, não há *objetos em si*, não há um mundo *cognoscível, exteriormente real, subsistente* independente de um sujeito cognoscente. O mundo dos objetos é *relativo* e é *por isso* que a supressão do sujeito implicaria a supressão do mundo (que, aliás, permaneceria existindo para qualquer outro sujeito ou tornaria a existir por qualquer outro sujeito). Trata-se, antes de tudo, de uma recusa veemente de toda forma de realismo epistemológico de que resulta que só há objetos *para* o conhecimento, *no* conhecimento e *pelo* conhecimento de um sujeito: portanto, o mundo é *minha* representação. É claro que se há ou não “objetos em si”, ou seja, coisas particulares em si, determinadas em si e por si mesmas, admitindo-se que não se as pode conhecer como tais – não sendo, pois, objetos propriamente ditos –, sua existência não pode ser

legitimamente pensada nesses termos, tampouco, nesse caso, ser assunto de uma filosofia lúcida. A única via de acesso aos objetos do conhecimento é a da representação, como demonstrara Kant, e é apenas enquanto representações que podem ser pensados ou mesmo percebidos. Fora do âmbito das representações, enquanto coisa em si, a Vontade, que não é ela mesma sujeito nem objeto, conhece a si mesma como coisa absolutamente indeterminada, e seu ser só pode ser pensado negativamente. Mesmo o sujeito puro de que trata o livro III conhece apenas uma representação também pura e inefável: a Ideia, cuja expressão indireta se daria na arte ou na natureza em sua totalidade.

Esta introdução é necessária para que se compreenda os limites exigíveis para o tratamento do amor, por Schopenhauer, como *representação*. Ou seja, em que sentido é necessário tratá-lo segundo as regras de *todas* as representações, mesmo porque diz respeito não ao universal indiferenciado da Vontade, mas a *indivíduos determinados que existem no mundo da natureza*. No mesmo sentido, qualquer aspecto do amor que não pertença às conclusões necessárias tiradas por Schopenhauer revelam o caráter ilusório de uma série de *crenças* a seu respeito. Afinal, já no início do capítulo dedicado ao tema, Schopenhauer declara considerar um erro gravíssimo negar sua existência, sendo necessário, em vez disso, dizer o que ele é.

Se tudo aquilo que percebemos e podemos perceber, sobre o que pensamos, produzimos imagens, ideias, conceitos e palavras, é representação de um sujeito, um objeto *intelectual*, tudo aquilo que há no mundo e, portanto, o próprio mundo tal como o percebemos e conhecemos e de que falamos etc., tem nesse intelecto sua *coisidade*, sua *realitas*. Nesse sentido, o mundo como representação é o fenômeno *real* da Vontade tal como ela se mostra para cada um de nós, e apenas a isto cabe chamar “realidade”, ou, melhor dizendo, *efetividade* (*Wirklichkeit*). Nesse mundo efetivo, tudo existe segundo as formas de tempo e espaço e é intuído como *atividade* submetida às relações estabelecidas segundo a aplicação *a priori* da lei de causalidade, que não rege as coisas em si mesmas exteriores, como querem os realistas, não é fruto

de uma crença, como queria Hume, mas uma condição de possibilidade da experiência, como demonstrou Kant. Nesse mundo, cada coisa é percebida intuitivamente segundo as qualidades que as tornam *individuais*, sendo toda generalização resultante da função abstrativa da razão. De outro lado, negativamente, a coisa em si não pode ser pensada submetida àquilo que é atribuído pelo intelecto sem que se incorra no risco certo de uma petição de princípio, tanto quando se toma o sujeito como causa dos objetos quanto quando se afirma o inverso. Assim, a coisa em si não pode ser pensada ou conhecida segundo relações ou qualquer tipo de determinação que nos permita situá-la no tempo ou no espaço, tampouco como submetida a alguma ordem, seja como causa, seja como efeito. A coisa em si não tem forma, não tem matéria, nem começo nem fim, ou ao menos não pode ser pensada nesses termos sem que deixe imediatamente de ser o que é para se converter em objeto intelectual de um sujeito. O mundo, em si mesmo, é sem fundamento, sem razão de ser; é uma aparição, um fenômeno. Fora da representação, portanto, não há objetos. Dentro dela, ao contrário, tudo tem uma causa e produz um efeito. Trata-se do *mundo da natureza*, do determinismo, que nesse sentido se opõe à liberdade da coisa em si.

Tendo isto em consideração, percebe-se que o mundo em que vivemos, composto de indivíduos e a que deve pertencer o amor entre indivíduos como tais, é um mundo regido pelos *fins da natureza*, lembrando-se, em tempo, que Schopenhauer recusa a liberdade de arbítrio, uma suposta faculdade racional capaz de escolher independentemente de interesses que a determinassem previamente. Por sua vez, o mundo como Vontade, que é o da universalidade absoluta e indiferenciada, que sequer pode ser adequadamente pensado como algo comparável, ou seja, segundo alguma *relação* com o mundo como representação, é justamente aquele cujo conhecimento, exclusivo da Vontade ela mesma, pode produzir a “experiência” da compaixão, um amor *essencial*, não-individual e, portanto, desinteressado.

Uma vez compreendida a dupla perspectiva de mundo e reconhecido o fato de que amor *pessoal* e paixão *impessoal*, ou *despersonalizadora*, correspondem a cada uma daquelas perspectivas, pode-se passar aos pressupostos metafísicos da doutrina da afirmação da vontade, ou seja, aquilo em vista do que ela se mostra como mundo natural *para, por e em* nossas representações. Tais pressupostos já apontam diretamente para a doutrina schopenhaueriana acerca do amor.

Tal como se fenomeniza na natureza, a Vontade é o fundo de cada coisa existente tendendo, segundo a progressão das causas que caracteriza o determinismo natural, ao ser vivo racional, capaz das mais complexas representações e, assim, de formar para si mesmo motivações abstratas. Com isso, Schopenhauer pretende dar conta de teses evolucionistas, mas a superioridade humana diz respeito, antes disso, ao fato de o homem ter a individualidade sob a forma mais definida, especializada, consciente, além de ser capaz de compreender (representar) todo o processo atrás de si. Mais fundamentalmente, a Vontade se mostra como vontade-de-viver, ou melhor, como “ímpeto para a existência”, “*Drang zum Dasein*”. A despeito da crítica feita por Nietzsche (2000, p. 146), segundo Schopenhauer, aquilo que existe *permanece querendo existir*, o que não quer dizer que, existindo, enquanto existe, não queira poder. Acontece que, enquanto existe, quer *continuar* a existir. Para tanto, consciente da própria mortalidade, o homem quer continuar a existir em outro. Isto parece remeter claramente ao que já podemos ler no *Banquete*, 206 a-208 b, isto é, que o amor natural provém do “desejo de imortalidade” expresso no ímpeto de gerar beleza na beleza. Diz Schopenhauer (2000, p. 11-12; 1877, p. 613):

Sentem o desejo [*Sehnsucht*, intensa falta] de uma união efetiva e de uma fusão num ser [*Wesen*] único, para, assim, continuarem a viver apenas nele e tal desejo se satisfaz na criança procriada por eles, na qual as qualidades hereditárias de ambos continuam a viver fundidas e unidas num único ser.

O que o animal quer, inconsciente da morte como possibilidade, se manifesta apenas graças ao instinto, que lhe basta à conservação de sua espécie. O homem, por sua vez, consciente do caráter miserável da existência destinada à morte, fechado em sua individualidade de tal modo que não é capaz de aceitar existir como outro, como um filho, precisa de motivos adicionais que o façam cumprir a necessidade da natureza antes que, desesperado, prefira abreviar sua própria vida. Afinal, é como entidade *natural* que o homem é aqui pensado, não como livre vontade.

Por isso, em tais casos, a natureza só pode alcançar o seu fim se implantar no indivíduo uma certa *ilusão* [*Wahn*, também traduzível por “loucura”, “ideia fixa”, “crença”], em virtude da qual aparece como um bem para ele mesmo, o que é de fato um bem só para a espécie, de modo que ele a serve enquanto pensa servir a si mesmo. Em todo esse processo uma mera quimera, que logo desaparece, paira diante dele, e surge como motivo no lugar de uma realidade. Essa *ilusão* é o *instinto*. (SCHOPENHAUER, 2000, p. 15-16; 1877, p. 616)

Vê-se aqui de que modo o fato de o homem se reconhecer, se representar a si mesmo como indivíduo mortal é de fundamental importância para compreender como o amor, ao ver de Schopenhauer, contribui à realização dos fins da natureza enquanto motivação.

Em síntese, o ímpeto para existir assume três expressões bem determinadas e ao mesmo tempo sucessivas e cíclicas: 1) vir a existir sem causa e sem meta na finitude; 2) conservar a própria existência como fenômeno da Vontade; 3) persistir na existência como Vontade afirmada na descendência. É neste sentido que Schopenhauer, embora não admita como doutrina verdadeira, louva as crenças na metempsicose como metáforas ou alegorias para a verdade mais profunda de que, enquanto vontade, o que sou é indestrutível e persiste sendo o que é em outro indivíduo. Por sua vez, o mundo da natureza viva, *tal como podemos representá-la*, não admite, de início, a aparição sem causa de entes quaisquer. Deve-se reconhecer, oportunamente, que a remissão

do amor, por Schopenhauer, ao determinismo natural, bem como sua explicação pela atuação, em nós, do instinto sexual, tem uma coloração absolutamente diferente da encontrada em doutrinas fatalistas como a de Lucrécio, sendo, em vez disso, Platão, seu antecessor mais legítimo.

Não sendo admitida por Schopenhauer a representação de um Deus criador ou mesmo de uma substância eterna de tipo spinozista, mesmo porque qualquer causa-primeira é apenas uma pretensa solução para o impasse bem esclarecido por Aristóteles, Schopenhauer chega à conclusão de que o fenômeno do mundo não possa ser senão mera expressão da vontade livre ela-mesma. Ou seja, a vontade não é nem pode ser algo diferente do mundo, mas o que ele é em si, sua essência. Causas são requeridas apenas por nosso intelecto, exigência que, no entanto, não pode ser levada a seu extremo do mesmo modo que já mostrara Aristóteles ser impossível pensar algo não causado a não ser o que é eterno. Se todas as nossas representações já sempre supõem temporalidade e toda noção de eternidade é tão abstrata quanto vazia, conforme afirma Schopenhauer, a “origem” do mundo permanece um mistério incognoscível, um *absurdo*, enquanto que, quanto ao seu “começo”, já foi dito: a percepção do mesmo como objeto por um sujeito. O mundo que conhecemos é desde sempre já habitado, mesmo que apenas por nosso corpo, o objeto imediato, como no caso de um feto no ventre materno *tão-logo seja capaz de perceber algo*. Considerado isto, aquela primeira expressão da vontade-de-viver no mundo da natureza exige uma causa, que é a reprodução, a qual deve supor o querer-existir do gerado, não apenas o querer-procriar dos genitores. *Minha* existência é sempre e necessariamente fundada em *meu* querer, assim se individualizando a Vontade no fenômeno que sou, livremente, não como mero efeito de algum outro querer que haja precedido *minha* existência. Pensar que sou efeito do querer de meus genitores, sob este ponto de vista, *não difere em absoluto* de pensar a mim mesmo como efeito de uma criadora vontade divina. O sistema de Schopenhauer se mostra fechado no que concerne a este assunto, ou seja, sem lacunas ou quaisquer inconsistências.

Assim sendo, recusar a tese schopenhaueriana a partir do aparente contrassenso de os genitores agirem segundo as determinações de uma criança que ainda não existe e que sequer é uma alma individual pré-existente aguardando nos céus sua hora de vir ao mundo consiste em perder de vista tudo o que diz a metafísica de Schopenhauer acerca do caráter absurdo da existência.

Quanto às duas outras expressões do ímpeto para existir, mais fácil e rapidamente as admitimos: o instinto de conservação (de si mesmo como indivíduo) e o instinto sexual (para perpetuação de si mesmo como espécie). Para Schopenhauer, o primeiro instinto está submetido ao segundo, porque, ao garantir sua realização, cumpre o fim da natureza que consiste em progredir a cada novo fenômeno daquele ímpeto de querer-existir em que todas as coisas radicam sua essência.

Portanto, a zelosa e persistente tomada em consideração delas [beleza e feiúra], ao lado da escolha [*Auswahl*, “seleção”¹] cuidadosa que daí se origina, manifestamente não se refere a quem escolhe, embora ele o presuma [*er es wähnt*], mas com o verdadeiro fim, a criança a ser criada, na qual o tipo da espécie deve ser conservado do modo o mais puro e íntegro possível. [...] O que, portanto, guia aqui o homem é realmente um instinto, orientado para o melhor da espécie, enquanto ele imagina [*wähnt*] procurar apenas o supremo gozo pessoal. (SCHOPENHAUER, 2000, p. 16-18; 1877, p. 617-618)

Que a perpetuidade só pode pertencer à espécie, jamais ao indivíduo, é o que testemunha o prevalectimento da primeira sobre o segundo, dotada de todo direito em lhe exigir os maiores sacrifícios. São, então, os temas correlatos à metafísica do amor, a que se dedicaram os três capítulos precedentes: a morte do indivíduo e a indestrutibilidade da espécie, ou seja, da ideia de homem na natureza; a vida da espécie e sua indiferença com relação ao

1 Parece preferível “seleção” a fim de que não se confunda esta “escolha” como um ato de arbítrio. Primeiro, porque a questão em jogo não passa pelo arbítrio humano. Segundo, porque o arbítrio (sempre interessado e, portanto, jamais livre, para Schopenhauer), enquanto atividade da razão, não se aplica às livres determinações da Vontade.

indivíduo; e a hereditariedade das qualidades individuais, que, na procriação, devem ser aperfeiçoadas segundo os fins gerais da natureza. Por isso, a metafísica do amor está voltada a dizer qual a essência do instinto sexual tal como se manifesta nos genitores.

Antes de prosseguir, vale observar que o foco central do capítulo é um tipo muito específico de amor: a paixão amorosa. Para designá-la, Schopenhauer adota três palavras ou expressões: “*Leidenschaft*”, que indica algo que se sofre, de que se padece, uma *paixão* propriamente dita suscitada por algo determinado e que, nesse sentido, se opõe a *Mitleid*, compaixão; “*Verliebtheit*”, que consiste na qualidade de cair de amores, enamorar-se; e, finalmente, o amor apaixonado, expresso em alemão por “*leidenschaftliche Liebe*”. A paixão, enquanto tal, é absolutamente irracional e involuntária, sendo suas razões, como diz o próprio Schopenhauer, completamente *inconscientes*. Àquilo que reconhece minha vontade no fenômeno pessoal pelo qual me enamoro, minha representação acrescenta, no nível da consciência, uma série de qualidades pelas quais exalto minha paixão e seu objeto. Mas a ilusão não consiste apenas em buscar na pessoa que está ali qualidades que nada têm a ver com aquilo que de fato interessa à Vontade. A ilusão reside em pensar seguir a própria vontade individual, meu desejo ou escolha pessoal, quando na verdade estou *submetido* à vontade da espécie em vista de lhe gerar um novo indivíduo. Tão ilusão é tanto maior quanto maior é a paixão, que é tanto maior quanto mais adequada é esta união à geração do filho mais perfeito, ou seja, quanto mais urgente é o cumprimento dos fins da natureza. Vale observar também a raridade destes casos, sendo justamente os mais destacados como símbolos do “grande amor” aqueles pelos quais o apaixonado é capaz do completo abandono de si mesmo: morrer por amor – amor da *espécie*.

Todo enamorar-se [*Verliebtheit*], por mais etéreo que possa parecer, enraíza-se unicamente no impulso sexual [*Geschlechtstriebe*], e é apenas um impulso sexual mais bem determinado [*bestimmter*], mais bem especializado e mais bem individualizado no sentido rigoroso do termo. [...] Essa é a chave do problema: nós a conheceremos melhor, na sua aplicação, ao percorrer-

mos os graus do enamorar-se, da mais fugaz inclinação até a mais veemente paixão [*Leidenschaft*], quando reconheceremos que a diferença destas surge do grau de individualização da escolha.

[...]

Como não há dois indivíduos totalmente iguais, é preciso que a cada homem determinado corresponda, de modo o mais perfeito, uma mulher determinada – sempre tendo em vista a criança a ser procriada. Tão raro quanto o acaso desse encontro é o autêntico amor apaixonado [*eigentlich leidenschaftliche Liebe*].

[...]

Na maioria das vezes é realmente assim, pois que a conveniência e o amor apaixonado andem de mãos dadas é um raro golpe de sorte [*seltenste Glücksfall*]. [...] Casamentos felizes, sabe-se, são raros [...] (SCHOPENHAUER, 2000, p. 7/9/14/51-52; 1877, p. 610-611/615/640)

Aliás, cabe aqui uma curiosidade etimológica. Muito embora o próprio Schopenhauer use a expressão “metafísica do amor”, o título do capítulo expressa adequadamente seu verdadeiro assunto central, que não é o amor em geral, sob qualquer forma, muito menos uma tese exaustiva sobre seus vários tipos, mas sim, “Metafísica do amor *sexual*”, do *Geschlechtsliebe*. O interesse na etimologia vem do fato de que o adjetivo “*schlecht*” significa “ruim”, “corrompido” e, por consequência, “imoral”. Recebendo a partícula “*Ge-*”, adquire o sentido substantivo de “sexo”, mas também de “gênero”, “espécie”. A primeira coisa que se nota é que a tradução literal do título do capítulo exprime sem rodeios e muito claramente que aí se trata de uma metafísica, ou seja, de uma fundamentação *a priori* do “amor da espécie”, *não do amor de indivíduos propriamente ditos*, os quais são aí meros *instrumentos* da espécie para a realização dos fins da natureza. Embora sejam muito poucas as ocasiões, Schopenhauer (2000, p. 14-15/28; 1877, p. 615-616/625) exclui disto o amor que une duas pessoas por outros tipos de afinidade que contradiriam os rígidos critérios de elegibilidade por ele propostos. Diz ele: “O fundamento é que, aqui, predominam considerações inteiramente distintas das intelectuais: – as do instinto. No casamento é visada não a conversação espirituosa, mas a procriação de crianças: trata-se de uma

aliança dos corações, não das cabeças” (2000, 27; 1877, p. 624). Tais afinidades “intelectuais” mereceriam tratamento à parte, coisa que Schopenhauer não faz, ao menos explicitamente, mas que poderiam ser pensadas em termos de egoísmo na medida em que o indivíduo estaria se afirmando contra os interesses da espécie, como no seguinte exemplo: “O homem que, ao se casar, vê o dinheiro em vez da satisfação de sua inclinação, vive mais como indivíduo do que como espécie” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 51; 1877, p. 640). Fica claro de imediato que Schopenhauer teoriza sobre o casamento como expressão de uma necessidade natural, desde seus fundamentos metafísicos, não meramente antropológicos, tampouco como um fenômeno social dentre outros, como mero contrato entre pessoas ligadas por sentimentos ou interesses particulares em comum. Do mesmo modo, não se trata de mera biologização pela qual se animaliza o homem.

Voltando à etimologia, temos que o *amor da espécie* é aquele que visa à *geração*, efetivada *sexualmente*. Por isso “*Geschlecht*” também pode ser entendido como um correlato de “*genos*”. No caso de o cumprimento dos fins da espécie, ou seja, a geração de descendentes, não se dar de maneira fortuita e sem paixão, mas, pelo contrário, com necessidade apaixonada que promove em nós o sentimento de que tem de ser aquela pessoa e nenhuma outra, então temos o verdadeiro amor da espécie falando mais alto do que nossos interesses transitórios. Sendo assim, não há de ser uma paixão fraca que sucumba ou enfraqueça diante de qualquer obstáculo, mas que se insurge contra toda e qualquer barreira, tornando-se mesmo cruel e criminosa. Afinal, o amor *natural* da *espécie*, com todo o peso da necessidade que o determina, é, por definição, marginal ou mesmo *contrário à moralidade e ao indivíduo*, no que ainda se pode reconhecer, com alguma surpresa, certa influência do romantismo. Como escreve Schopenhauer (1877, p. 650) no apêndice ao capítulo de que estamos tratando, “a Natureza não leva conta em seu movimento a moral propriamente dita”. Considerando estes últimos dados, unidos ao restante do que já foi dito acima, pode-se perceber o quanto isto se aproxima da perspectiva do Pecado Original no que diz respeito às relações estabelecidas por seus teóricos cristãos entre corrupção, mortalidade e sexualidade.

A título de conclusão, parece bastante oportuno comparar paixão e com-paixão, que podem ser tomadas, à luz da distinção entre mundo como representação e como vontade, como rubricas para a consideração do amor sob uma dupla perspectiva. Nesse caso, é notório aquilo em que paixão e compaixão se opõem. Em primeiro lugar, quanto à relação com o princípio de individuação: enquanto a compaixão é possibilitada mediante a superação da diferenciação entre eu e os outros, a paixão se dirige a um indivíduo determinado por meio de um indivíduo, mas é na espécie que o interesse tem sua origem e é ela que tem em vista em última instância. Em segundo lugar, quanto à relação com a vontade-de-viver, pois, se pela compaixão a Vontade se nega a si mesma, na paixão, ela se afirma a si mesma, mesmo que em detrimento dos indivíduos apaixonados, pois a meta da espécie natural é o *novo* indivíduo por vir. Em terceiro lugar, quanto à relação com natureza e moralidade, pois o determinismo do instinto sexual responsável pela paixão é em si mesmo amoral, enquanto que a compaixão, a superação de todo amor-de-si, ou egoísmo, é para Schopenhauer o fundamento da moral, dizendo respeito à liberdade da vontade, não à necessidade natural.

Por sua vez, é necessário dar atenção especial àquilo que paixão e compaixão *têm em comum*. Em ambos os casos temos, antes de tudo, uma superação do instinto de autoconservação, uma disposição para o sacrifício pessoal a todo custo, de tal maneira que deixar-se morrer no lugar de uma criança ou de um jovem pode ser compreendido tanto segundo a perspectiva da natureza quanto da moral. Isto se refere ao sacrifício diante do perigo iminente para outro mesmo quando nós mesmos estamos em perigo. Daí resulta que, quando a própria sobrevivência não mais importa, por amor, seja apaixonado ou compassivo, se pode ter – e se tem – a disposição para o sacrifício de *todo* interesse pessoal, inclusive fazendo com que todos os negócios cotidianos caiam na mais completa insignificância. Com isso se reconhece em ambos os casos o prevalecimento da irracionalidade que caracteriza a Vontade sobre a racionalidade e inclinações pessoais. Como foi visto acima, a racionalidade pertence apenas à porção abstrata de nosso conhecimento ou, em um senti-

do mais amplo, entendida como causalidade ou fundamentação, às razões inerentes ao nosso conhecimento intuitivo, àquilo que nos é dado saber pela via das representações. Por sua vez, na paixão, não temos razões em sentido estrito, *intelectuais*, mas ações impetuosas movidas pelo instinto, pela Vontade *na natureza*, enquanto que, na compaixão, temos o mistério de uma “experiência” mística irrepresentável pela qual é eliminada toda a distância que me separa dos outros como aquela entre o sujeito e seus objetos. Vejamos algumas palavras de Schopenhauer a este respeito, onde se evidencia a dignidade do instinto sexual no sentido de superar individualidade e diferença, mesmo que isto incorra na impossibilidade de sua renovação:

[...] de ambos os lados [masculino e feminino] o hermafroditismo perfeito pode ser atingido, e com ele os indivíduos ocupam o justo meio entre ambos os sexos, a nenhum deles pertencendo, e sendo, portanto, inaptos para a reprodução.

[...]

Pois no fundo o enamorado não trata do *próprio* assunto, mas do assunto de um terceiro, que ainda deve nascer; embora o envolva a ilusão de que trate do próprio assunto. Mas justamente esse não-tratar-do-*próprio*-assunto, que em geral é marca de grandeza, também confere ao amor apaixonado o aspecto sublime e o torna objeto digno de poesia.

[...]

Os casamentos de amor são contraídos no interesse da espécie, não dos indivíduos.

[...] por isso, de preferência, ela [a constituição especial da espécie] é chamada de *assunto do coração*: também a este interesse, quando ele se pronunciou de maneira forte e decisiva, se subordina e [até] se sacrifica todo outro que concerne apenas à própria pessoa. Com isso, o ser humano atesta que a espécie está mais próxima dele que o indivíduo, e que ele vive mais diretamente naquela do que neste. – Por que, então, o enamorado se entrega com total abandono aos olhos da [pessoa] eleita e está pronto a lhe fazer qualquer sacrifício? Porque é a sua parte *imortal* que anseia por ela, provindo tudo o mais [somente] da parte mortal. [...] Mas esta essência íntima é justamente a que está no fundamento de nossa própria consciência, como seu núcleo, [sendo] por isso mais imediata do que

a própria consciência, e, como coisa-em-si, livre do *principio individuationis* [princípio de individuação], é propriamente a mesma e idêntica em todos os indivíduos, quer eles existam um ao mesmo tempo que outro ou um após o outro. Essa essência é a Vontade de vida, e portanto justamente aquilo que anseia pela vida e sua continuidade de modo tão premente. (SCHOPENHAUER, 2000, p. 30/47/50/53-54; 1877, p. 626/637/639/641-642)

Em suma, conclui-se que compaixão e amor sexual são as formas de amor pelas quais, com toda a dignidade que é possível a cada uma, a Vontade manifestamente prevalece sobre os seus fenômenos e, nós, indivíduos, ainda que de modo inconsciente, não lhe opomos a menor resistência, desapegando-nos por completo de nós mesmos. A outra diferença fundamental, justamente a que separa, segundo Schopenhauer, a compaixão de *qualquer* outra espécie de amor que *não* a paixão sexual, instintiva, impulsionada pela Vontade, ou seja, os amores baseado na afinidade espiritual, é que, se na compaixão tem lugar o total *desinteresse* e no amor sexual se busca satisfação para o interesse da *natureza*, *contra todo e qualquer interesse do indivíduo*, no amor por afinidade espiritual está em jogo tão-somente o interesse do indivíduo, radicando-se, portanto, no egoísmo. Se o amor compassivo é o fundamento da moral e o amor apaixonado em sentido estrito é amoral, nossas afinidades eletivas tendem – isto, sim, pode nos parecer mais surpreendente e doloroso do que se costuma alardear – à *imoralidade*. Em outras palavras, não é necessário pensar muito para que nos vejamos obrigados a reconhecer que, quando não estamos dispostos a nos sacrificar por amor, tendemos a sacrificar *os outros* em nome de *nossa* felicidade e bem-estar, e isto vale não apenas para “amores” por pessoas, mas por quaisquer outros tipos de bem, nossas posses, nossos hábitos, nossas convicções, nossos amigos, nossa carreira profissional. Sendo assim, o que cabe questionar na doutrina de Schopenhauer não é o fato de toda paixão ser remetida ao instinto, mas a inviabilidade aparente de qualquer outra espécie de amor que não represente mera afirmação do princípio de individuação contra a natureza e contra a liberdade, isto é, uma ilusão *ainda mais profunda*.

Referências

NIETZSCHE, F. W. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

PLATÃO. **Diálogos**: O banquete, Fédon, Sofista, Político. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat, João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

SCHOPENHAUER, A. Metaphysik der Geschlechtsliebe. In: _____. **Sämtliche Werke**. Vol. III. Ed. Julius Frauenstaedt. Leipzig: Brockhaus, 1877. cap. 44. p. 607-651.

_____. **Metafísica do amor / Metafísica da morte**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: M. Fontes, 2000.

CARTESIAN ETHICS: CARE FOR THE OTHER AS A MORAL DUTY

Érico Andrade

Introduction

The image of Descartes as an austere and intransigent rationalist, though it has been dwelt on by several commentaries on Cartesian thought, seems more a caricature of his thought than a true portrayal of his philosophy. I have shown that Cartesian science is the signal that reason stirs in the marshland of false hypotheses and recalcitrant experience which are responsible, in part, for conferring certainty on their own scientific activity (OLIVEIRA ANDRADE, 2006 and 2010; for a similar point, see the studies by: DONATELLI, 2003; GARBER, 2004). As to the morality produced in the 1640 correspondence and on *The Passions of the Soul*, works in which the word metaphysics hardly appears, Cartesian idealism or rationalism seems to be even more mitigated.

Therefore, several texts have recently been dedicated to understanding the delicate relationship, proposed in the texts mentioned above, between passion and reason, which produces beliefs, the understanding of which is far from being based on the metaphysical criteria of clarity and distinction. Cartesian ethics is now on the main agenda of discussions about Cartesian thought not only so as to indicate that Descartes cannot be pigeon-holed as a figure of a dualist of substances *tout court* (the union between soul and body is the object of study of the *The Passions of the Soul* and it is this that characterizes man for Descartes), but, above all, because in it is possible to recover Cartesian discussions that can be read in the light of the debate produced by contemporary ethics¹.

1 The interpreters of Descartes tend to acknowledge that Descartes in effect did not produce a perfect morality that he had projected in some of his letters. See, for example, MARSSAL, 1993, p.96.

Therefore, in recent years, a sizeable number of Cartesian studies have shifted the focus a little from genealogical studies, which attempted to situate Cartesian morality in its historical context and in the genesis of Cartesian thought itself (see GILSON, 1930 and GUEROULT, 1966, respectively) in order to concentrate on the work of placing Cartesian morality in the list of current moral theories. The challenge lies in understanding the pillar of contemporary ethics which, at least in part, could sustain the morality proposed by Descartes in his later writings. Cartesian interpreters are split as to how best to classify Cartesian ethics in the extensive taxonomy produced by contemporary moral philosophies. Lisa Shapiro tends to emphasize the proximity of Cartesian ethics to the ethics of the virtues (SHAPIRO, 2011, p.434-436) with the argument that the epicenter of Cartesian reflection lies in the role of the virtues in the edification of morality. Even though she recognizes that this is about an ethics of the virtues in a particular direction (SHAPIRO, 2011, p. 442), she argues that, by “tracking the second maximum (of the Discourse)”, the Cartesian argument for virtue as the supreme good is shown (SHAPIRO, 2011, p.441). It is not, however, about an ethics of the virtues in the Aristotelian sense because, for Descartes, “good intentions are sufficient for virtue,” viz., Descartes explicitly denies a consequentialist morality.

For Descartes, the choice of the best action already provides the underpinnings for the predicate for a moral action being offered, regardless of the results that follow from it (SHAPIRO, 2011, p.443). On the other hand, Noa Naaman-Zauderer tries to recover the deontological character of Cartesian morality. She argues that Cartesian morality cannot be considered an ethics of the virtues themselves because in its *corpus*, it has a much broader range of concerns that touch, among other things, the constitutive character of duty in relation to the use of free will. Her point is that Descartes was arguing, in the practical domain, more especially in his later writings, a deontological dimension and not a consequentialist one of morality, the epicenter of which lay in a

pragmatic distinction between the good and bad use of reason. Correct reasoning should therefore indicate the best action to be undertaken by the will (NAAMAN-ZAUDERER, 2010, p.1-3).

I do not intend to argue against these two possible readings of Cartesian morality. I think these readings find support in Descartes' text. My point is that they are not necessarily mutually exclusive if one takes into account two elements. First, in Cartesian moral philosophy there is, in fact, a defense of virtuous action as the epicenter of morality, even though Descartes has not characterized very well what he understood by virtue, or rather, as the practice of virtue. He did not conduct a detailed study of the virtues, nor did he outline a taxonomy of them. This seems to indicate that Cartesian ethics is only partially an ethics of the virtues. Second, while agreeing that Cartesian philosophy has a deontological character, I believe this is *weak* in the sense that the formulation of the correct reasoning for an action can only occur in the context in which the action takes place. Thus Cartesian morality has a deontological aspect in a very specific sense that I intend to explore in this article and which is not necessarily counterpointed to an ethics in which virtue has a central role.

For these reasons I think the best characterization of Cartesian ethics should aim at two paths that converge as to the centrality of the affects or passions in morality. Cartesian morality assumes that correct moral reasoning *should* verbalize generosity as the pole star for moral action. This position expresses a *weak* deontological character because the way in which generosity is manifested depends on the affective context to which the will is submitted at a given moment. That is, a moral rule, although it may have generosity as its mark, it is not rigid and is molded to the affective context in which the will is to be found. On the other hand, Cartesian morality assumes that actions must be virtuous, but it considers that virtue is manifested, above all, in the form of a feeling, namely, generosity, the function of which is to administer the passions so they can divert the ego from its own interests and take on care for others as the main virtue for a happy life. If

one accepts this reading of Descartes' ethics, it can be associated with the ethics of care, since his great merit was to conceive a morality in which the motivation for action has an affective nature and the criterion for judging the virtuousness of the action lies also in an affect, namely generosity.

My thesis will provoke a discussion on three different levels: a) first of all, with respect to beliefs in moral judgments, I shall show that they need a support that is not restricted to metaphysics, but that requires a practical dimension of Cartesian philosophy; b) then, I'll show that, for Descartes, the passions are responsible for moral motivation; c) finally, I shall emphasize that generosity meets the function of motivating the moral agent and is equally the criterion for evaluating the morality of an action that is considered correct when it is directed towards one caring for the other. I shall conclude that Descartes proposes, using the concept of generosity, altruism, in the form of care for others, as the epicenter of moral action, and that such a stance brings his ethics closer to the ethics of care.

The practical character of moral beliefs

The light of reason can illuminate the ways that the will should take on board in order to acquire true beliefs. The Cartesian wager in rational knowledge is the wager that true and justified beliefs may indicate the best way forward in life. This undertaking cannot be indifferent to the role of reason regarding free choice. Therefore, the will cannot be indifferent to the dictates of reason. This assumption is at the heart of Cartesian philosophy. In fact, it is possible to pinpoint passages in which Descartes invests in an almost Enlightenment optimism vis-à-vis the power of reason in determining the best way of proceeding in life in general (e.g. TP, article 50/ AT, XI, p. 325). The freedom of indifference with regard to the power of reason never was an object of appreciation for Descartes. In the *Meditations*, for example, in an epistemological discussion on error, Descartes vehemently denies freedom as the total and absolute indifference of the will vis-à-vis the prerogatives of reason (on this point see:

NAAMAN-ZAUDERER, 2010, which weaves a detailed analysis of this passage of the *Meditations* in order to show the deontological character of Cartesian morality). The will tends to follow the good reasons and, in a certain sense, that is to act freely. With regard to this point, it is important to examine the following passage in the *Meditations*:

To be free, I have no need to be able indifferently to bow to one or other party, but, rather, the more my propensity is to one of them – whether this is because in it I clearly understand the true and the good, or whether because God thus sets my innermost thoughts – the more freely I choose it (AT, VII, p.56 / DESCARTES, 2000, p.115).

This passage mirrors a constant trend in Cartesian thinking according to which it is attested that the truth or the correct reasoning constrain the will to adhere to what is suggested to it by this reasoning (AT, IV, p.28 // Pr. art. 43/ AT, IX, p.43). Even although the will is free to adhere to false beliefs - a belief in a deceiving God is a good example of this - it invariably tends to follow true beliefs. Thus, the adoption of a false belief, on the one hand, has a pragmatic character regarding the use of false hypotheses in the sciences and, on the other, a provisional character, and serves as a methodological strategy to found truths in metaphysics. In both cases, the adoption of false beliefs has a certain epistemological purpose and they do not signify an indifference of the will in relation to reason. On the contrary, these epistemological positions indicate that the adoption of false beliefs by the will is an even more radical sign that the will is not indifferent to reason, since it adheres to false beliefs in the expectation of latching on to true beliefs.

Thus I believe that, from an epistemological point of view, the will is not completely indifferent to reason so that the quest for true belief seems to be an inexorable tendency of the human will. The adoption of false beliefs is a strategy for optimizing the search for true beliefs. However, this epistemological prerogative cannot be applied, without restriction, to all the sciences to which Cartesian thinking is directed, since the will is

not always tempered with good reasoning that indicates a completely secure path towards truth. With regard to morality, for example, even though at times Descartes claims that he is looking for a perfect morality (AT, IX, 14-15), knowledge of morality seems to retain an inaccuracy that belongs to a knowledge that deals, on the one hand, with the substantial union of the soul and body², and, on the other, with an action that cannot wait for a long process of reflection before coming into effect. In this double sense I believe it is possible to read the following commentary from Svensson, the epicenter of which impacts on the limits of “intellectual power” as to moral reasoning:

In contrast to God, Who “knows everything perfectly” we have only limited intellectual power, and it is beyond our human cognitive competence to acquire a clear and distinct idea of the (objectively speaking) best way to act in a particular situation: there is always the possibility that there is some feature of our situation which we have not yet fully appreciated and that would have an important impact on our judgment about how we should act if we were to appreciate it (SVENSSON, 2011, p.244).

I agree with Svensson as to the assertion that moral action must be attuned to the contextual conditions in which it occurs. Thus, the decision of the will to act upon a given action may not require a completely objective and certain belief (in the sense, in general, of metaphysical beliefs) refined by a long process of

2 In several passages Descartes is emphatic as to the difficulty inherent in understanding the union of the soul with the body. Given that these deal with two distinct substances, thinking of them as a compound is a constant challenge and hardly resolvable. Among many such passages, the following letter to Elisabeth stands out: «ne semble pas that soi l’humain esprit capable of concevoir distinctement bien et en même temps la Distinction d’entre l’ame et le corps et leur union ... “(Letter to Elisabeth June 28, 1643 / AT, III, p.693.).

doubt³. This paralyzes any action from the moral point of view. Therefore what should be taken into consideration is the limit of what Svensson calls “intellectual power” as to the formulation of Cartesian moral philosophy. That is, the way in which Descartes weaves the construction of his morality is impregnated with the certainty that it is not possible to determine belief in the best action in a way that is symmetrical to belief in the propositions of metaphysics. It is not possible to have clarity and distinction in beliefs regarding moral reasoning if such reasoning is compared with that of metaphysics, the certainty of which can be absolute (valid in any possible world).

However, this does not make moral beliefs essentially uncertain and absolutely provisional. It seems that with regard to morality, Descartes speaks of a certainty, the degree of which is different from the certainty of the beliefs of metaphysics. This, however, does not authorize a reading that confers a kind of mitigated scepticism on Cartesian morality, or something similar to this. Moral beliefs should be certain and will to the maximum extent possible constrain the will to follow them, but in a different way from that of metaphysics.

These motives led Descartes to construct a moral philosophy that is not necessarily underpinned by metaphysical truths directly, but that is directed towards an imminently practical knowledge, based on *common sense* or wisdom that should go

3 Svensson argues in favor of the distinction between happiness and virtue to argue that Cartesian morality cannot be reduced to a moral of virtue. His main argument consists of the idea that virtue is subject to human will and depends only on the good use of our “intellectual power”, to the extent that happiness eludes this power of ours (SVENSSON, 2011). Virtue can bring joy or well-being, but happiness does not only depend on a virtuous action; even though the latter is a necessary condition for happiness, it is not a sufficient condition (SVENSSON, 2011).

vern human beings' actions⁴. This practical dimension that I advocate is present in the constant exercise which the soul should undertake, according to Descartes, in order to seek to act correctly. In part, this exercise is due to the fact that reason is not capable of producing *clear and distinct* judgments that are able to coax any whim of the will to adhere to them without any previous training. Unlike the truths of metaphysics, which, once demonstrated, force the will to conceive of them as an absolute truth, moral propositions will require the will to be disposed towards exercising an action consonant with the requirements of wisdom or good sense. In morality, it is not enough to acknowledge a true belief, it is necessary to act in accordance with it.

Therefore, this is not only a question of the will of the soul contemplating the truth of moral reasoning, but also of acting morally. The freedom of the will is not established in a uniform and monolithic way in Descartes' works. On the contrary, freedom in Descartes is thought through - I follow here the suggestion of NAAMAN-ZAUDERER, 2010, p.118 - on different levels that bound, so to speak, the different degrees of certainty of the scien-

4 The relationship between body and soul in Descartes was not instituted as a one-way street (the dualism of substances in Descartes, which is also a dualism of properties, does not imply acceptance of supervenience). The body and soul influence one another. Descartes reserves the influence of the body on the soul for the study of medicine, to the extent that morality is about the influence of the soul over the body. Even though in medicine, Descartes did not present the *infallible demonstrations* he had promised Mersenne (AT, I, p.105-106), given that his medicine bears little relation to mathematics, he endowed his medicine with a mechanical system responsible for carrying out a taxonomy of the functions of human organs (DONATELLI, 2008). Supported by several observations, Descartes inserted himself into the history of medicine through his various treatises on the functioning of the human body (*Treatise of Man; description du corps humain, Excerpta anatomica, Discourse on the Method Parts V and VI; Treatise of Passions of the Soul part I*). These treatises do not necessarily take into account the action of the soul over the body (at most, with respect to the motor issues of the human body, Descartes appealed to the soul). On the other hand, Cartesian morality focuses on the passions to show how the soul acts on the body in order to deliberate on how best to preserve one's body. Alexandre G. T. Soares puts forward a very interesting hypothesis for the passage of the design of a perfect medicine for morality as the essence of Descartes' overall framework, since according to him, as Descartes could not prolong life, as was his desire in medicine, he promotes morality as a form of learning to die (DE SOARES, 2008, p.379-380). De Soares' interpretation is supported on good textual evidence, including: the Letter to Charon, AT, IV, p.441.

ces. Therefore, in the metaphysical sphere, in which certainty is the most evident, the will keeps little or almost no indifference vis-à-vis to the certainties prescribed by reason, while, in the moral sphere, on the one hand, knowledge as to the clarity and distinctiveness of our beliefs about the best action to be followed is not so evident, and, on the other hand, its acquisition is not, in itself, sufficient to compel the will to act in accordance with reason. Nor does knowledge of good always imply an action in accordance with what is good. A passion can paralyze the soul and make it temporarily unfit to follow the path of the best decision.

The different difficulties which Cartesian thought faces to determine the certainty of our beliefs can be seen in a heuristic framework which, although controversial when it is only incident on the *Meditations*, certainly runs through Descartes' works which reaffirm, in several passages, nuances or degrees present in the concept of certainty. Some sciences are more certain than others, such as those that Descartes endorses in Rules II, III and IV of the *Rules for the Direction of the Mind*, and the second part of the *Discourse on the Method*. In fact, the certainties with which Cartesian thinking works assume different gradations, in accordance with the problems to which that thinking is directed; therefore, the methodological rules always give priority to a heuristic order when solving problems, the starting point of which are simpler questions and later move on to solving the most difficult ones (e.g. AT, X, p.378-379 and 442) / OLIVEIRA ANDRADE, 2010). Thus, even though one might argue that *metaphysics* and *morality* may belong to the same methodological framework, as per which Descartes' works are based, his propositions take on different degrees of certainty, since their objects present varying degrees of difficulty.

My point is that the object of metaphysics is fixed and absolute. It is up to reason to present, by means of the method, the best way to demonstrate the certainty of our beliefs as to the existence and the truth of such objects. This demonstrative process makes our statement stronger and is capable of convincing the most obstinate spirits. In morality, something diffe-

rent occurs because its object is not *given*. There is not an object of morality, or even an object of the passions, which may grasp a crystallized vision of the good that might be applied to any situation. In a certain sense, the object of Cartesian morality is constructed in the context of action. This unfinished character of Cartesian morality cannot place moral beliefs at the same level of certainty as metaphysical beliefs.

In this context, the observations of Alexander Soares (DE SOARES, 2008, p.274) are very important because they point to the different uses of the concept of wisdom that are in play in Cartesian philosophy. Descartes employs the concept of wisdom as per the discipline to which reason is directed. Wisdom, far from revealing a uniform structure of knowledge with a symmetrical proportion of certainties, seems to indicate an epistemological diversity of certainties that contemplate the various human disciplines differently. I would like to insist on Alexander Soares' observations with respect to the peaceful coexistence of these different forms of wisdom. I only say that it is possible to speak of a minimum unit in the concept of wisdom in Descartes, as Descartes himself suggests, for example, in the letter that prefaces the *Principles*. This unit refers to a wisdom that does not reveal the possession of an absolute knowledge able to transit uniformly within the different problems of human knowledge, but a wisdom that is recognized as such when it knows how to operate with the different degrees of certainty with which the *flawed human spirit* cannot fail to deal (AT, VI, p.3 or in Latin: *ingenii tenuitate mei*, AT, VI, p.541).

I do not wish to argue here that Descartes proceeds in a manner analogous to the Kantian transcendental way, which recognizes different uses of reason, but I am content only to state that, in practical instances, wisdom cannot be the mirror of absolute knowledge and immune to any historical condition. Thus, the practicality of the method claimed by Descartes in several passages, gained an important particularity in morality, because morality requires, on the one hand, a practical disposi-

tion of the soul which should act correctly, and, on the other, a knowledge that indicates the best way to act in situations where reflection cannot dally for a long time. That is to say, moral knowledge requires a method that may present the form through which reason can govern the passions optimally, taking into consideration the time set aside for decision making and the viable alternatives for that moment. The practical and theoretical instances, which are combined by the Cartesian method, gain their great test in morality in the sense that reason enters a field in which it is not completely sovereign.

The empire of the passions

In the *The Passions of the Soul*, Descartes at no time suggests that we can act without being moved by a passion. The physiological description of the body in the first part of *The Passions of the Soul* consists of an attempt to show the strength of the physical mechanisms in relation to the soul. The *animal spirits* that, having been produced by the brain (First part of the *The Passions of the Soul*), make their way through the whole body and do so while all the time being under the influence of some stimulus coming from the external environment. The human body is therefore a receptacle of multiple sensations, such that the nerves and the brain cannot be exempted from the action that their bodies stamp on men. Therefore, the soul is mixed with a structure that is necessarily dynamic which always influences it and mobilizes it the whole time. Thus, the epicenter of the Cartesian debate on morality does not rest, therefore, on eliminating passions by means of appealing to reason as if it were capable of completely eliminating the influences of the bodily provisions or functions. Reason does not have the power to see to it that the body does not feel a passion.

The requirement to control the passions in all our actions indicates that they are always present in humans, ineluctably so. Controlling the passions is not to eliminate them. Descartes is far

from defending a state of *apatheia* in a radical form of Stoicism. Therefore, the essential point of his argument is concentrated on the attempt to exercise dominion over the passions by making them compatible with virtuous human actions. The human will recognizes its limits with regard to its power to act on the passions. The following passage shows this well:

Our passions can't be aroused or suppressed directly by the action of our will, but only indirectly by our representing to ourselves things that are usually joined with the passion we want to have or opposed to the one we want to fend off. (TP, art .45 / AT, XI, p.362-363).

Even although Descartes is not, in this passage, referring necessarily to the passions in general, he seems to recognize the limits of the will when it come up against the other passions, since the movement of the *animal spirits* is always present in humans, largely due to the emotions, and prevent the possibility of the soul “rapidly stifling its passions” (TP, art. 46/AT, XI, p.363-364). That is, while the emotions that make the blood circulate and are responsible for some sensations of our body, linger, the soul cannot act indifferently to the passions. Therefore, the *The Passions of the Soul* does not concentrate on eliminating the passions. Human beings cannot be immune to the emotions as medicine teaches, in the first part of that work. Therefore, this work focuses on promoting their control by means of reason or, to use the expression of Lívio Teixeira, *The Passions of the Soul* focuses on fostering a technique for taming the passions through thought (TEIXEIRA, 1990: .103. See also some interesting developments on Teixeira's ideas in OLIVA, 2008, who shows that Cartesian morality is not “conservative”).

Therefore, controlling the passions is not to be indifferent to the continual power that they exert on the soul. In this context, the absolute power of the soul over the passions (TP, art. 50/AT, XI, pp.368-369), far from indicating the possibility of reason completely eliminating the passions, reveals that the control of passions is mediated by *rational administration* of the different passions, favoring some over others. I prefer to use the

term administration rather than the term *technique*, used by Lívio Texeira, because that term makes it more transparent that Descartes' fundamental insight that control of the passions consists of a rational optimization of the passions which involves technique and affect. The control over the will of the impassioned soul, following this time the Della Rocca's suggestion (2006, pp.148-152), is indirect and is brought about, as I shall argue in the next section, by means of the rational administration of the passions expressed by a feeling, a passion. Let me point to a passage in the *The Passions of the Soul* in which Descartes indicates the need to administer the passions by balancing them:

Our passions can't be aroused or suppressed directly by the action of our will, but only indirectly by our representing to ourselves things that are usually joined with the passion we want to have or opposed to the one we want to fend off. To arouse boldness and suppress fear in ourselves, it's not enough to have a volition to do so. We have to set ourselves to think about the reasons, objects, or precedents which argue that •the danger isn't great, that •there's always more security in defence than in flight, that •we'll gain glory and joy if we conquer, and nothing but regret and shame if we flee—things like that. (TP, art.45/ AT, XI, p.446-447).

Reason governs the passions to the extent that it indicates the paths that can deflect the attention that the soul confers on certain objects, by presenting alternatives so that the soul may exercise another passion more in line with its happiness⁵. The soul needs to be convinced that reason presents it with the best path to its happiness in the form of a justified, true, and, above all, realizable belief. . In other words, so that a moral belief may be justified and true it must be able to present a practical nature that may the action of the soul possible. For such a decision what

5 Svensson argues that happiness would be appropriate to the moral project of a point of view of human achievement, to the extent that virtue may generate a subjective, individual contentment that does not necessarily coincide with happiness (SVENSSON, 2012). I assume that this interpretation of Svensson's is correct and I shall use the term happiness to refer to the objective of the human quest for the morally correct action.

is required from wisdom is that it may recover, in all knowledge acquired, a justified belief for making a decision as to the most fitting action in a given context so as to bring happiness to the soul. What moves the soul to adhere, as Descartes argued repeatedly, to the *counsels of reason* (Letter to Elisabeth 4/08/1645 //AT, IV, 1645), in the form of correct moral reasoning, is the resolve to regulate the passions in order to optimize them so as to achieve human happiness. The pursuit of happiness requires the soul to administer the passions so they can serve it, instead of imprisoning or enslaving it (TP, art. 45/AT, XI, pp.446-447). This belief cheers Descartes' spirit, who records it in a letter to Elisabeth:

vulgar souls give themselves over to their passions and are happy or sad purely according to whether what happens to them is agreeable or unpleasant; whereas great souls reason so powerfully that—although they too have passions, which are often more violent than those of the vulgar—their reason remains in command and brings it about that even afflictions serve them and contribute to the perfect happiness that they can enjoy not merely in the after-life but already in this life. (Letter to Elisabeth 18/05/1645 // AT, IV, p.202).

The use of the term *affection* (which in this context can be taken as passion) cannot obliterate the essential point of this letter: the control of passions is written into an equation that balances the passions by seeking to favor those that can contribute to happiness. Even being submitted to strong passions, the soul can be deflected from what a passion imposes on it, thanks to rational planning of its passions that leads it to take on board the passions which strengthen it in the pursuit of happiness. The remedy that can control the passions is what prescribes the right dosage of passion that the soul needs to leap to happiness. This prescription does not depend on the object to which the passion is directed, but the way in which this object can affect the soul. Reason does not take on the role of a miraculous elixir that would be capable of immunizing the soul from the appeal of the passions. It fulfills the function only of medicating the soul in order to offer it the best

of passions, by directing them to the objects that can most contribute to happiness when acquired with moderation. Thus, even admiration, which is the *first of all the passions* (TP, art., 53/AT, XI, p.373), cannot escape the scrutiny of reason that assesses the right measure of admiration so as to determine the correct action that the soul must perform:

Wondering too much—looking in astonishment at things that are near enough to negligible—is much commoner than wondering too little. Excessive wondering can entirely block or pervert the use of reason. It's good to be born with some inclination to wonder, because that increases scientific curiosity; but after we have acquired some scientific knowledge we should try to free ourselves from this inclination to wonder. We can easily make up for the loss of it through a special state of reflection and attention that we can voluntarily impose upon our understanding when we think that the subject-matter is worth the trouble. As for excessive wondering: the only cure for that is to acquire knowledge about many things and to deal with things that seem unusual and strange not by wondering at them but by examining them. (TP, art. 76/AT, XI, p.420-421).

If admiration, on the one hand, it is essential to the acquisition of science (*The Passions of the Soul* art. 75), on the other, in the wrong dosage this can generate the obsession for things that contribute little to the happiness of the soul. Once again, the epicenter of Descartes' argument is not the elimination of admiration (which would only lose importance after its use in science), but in the pulverization of the objects that provoke admiration from us. The strategy is always to dose or balance the passions, by offering various objects that can unleash such passions. The utility of the passions, which is claimed several times by Descartes (TP, art. 40, 52, 74, 173, 138, 141, 144, 175, 180, 181 and 212), confers on the soul the obligation to regulate the passions so as to direct its action correctly.

From this perspective, virtue is in the correct use of the passions, which presupposes, on the one hand, the resolve of the soul to adhere to the belief that, in a certain context,

one passion can be better than another and, secondly, the motivation of the soul undergoing passions so that they can contribute to a happy life. This being so, holding Descartes' philosophy, to use Shimitter's words, to be a form of *indiscriminate* Stoicism, it is a mistake which, for the sake of an excessively rationalist and metaphysical interpretation of Descartes' philosophy, elides the fact that this philosophy does not reject, in the sphere of practice, still following Shimitter, the passions in themselves (SHIMITTER, 2011, pp.428-429). Descartes states that the passions are not *a priori* bad (Letter to Chanut, 1/11/1946 // AT, IV, p.538). I wonder if it is still appropriate to call Descartes a *moderate Stoic*, as Shimitter suggests, because the value given to the autonomy of reason does not reveal a task to pull oneself from each and every passion, but it indicates that we should bestir ourselves on the insecure ground of the passions.

My point is that reason can only administer the passions efficiently by promoting a passion at the level of its conducting a moral action. We saw that the reason cannot directly change the course of the passions. Its action is indirect. What will underpin this action is a passion that diverts the will from what is imposed on it as immediately advantageous so as to direct it to care for others. It is in this sense that altruism, in the form of generosity, takes on in Cartesian philosophy the prerogative of being the regulatory element of the passions. However, this element is far from an ideal of the reason of a metaphysical character which produces a moral feeling (as will be assumed by Kantian philosophy). Altruism is also a passion that motivates human beings to solicitude. I refer here to the Cartesian concept of generosity.

Towards the ethics of care: generosity as a guide of moral action

In the first part of my article, I argued that Descartes' moral philosophy occupies a different place from metaphysics in the scope of his works, since it works with beliefs for which we have only a certainty that is, so to speak, mitigated. In the second part, I shall show that passions make up the large vector for motivating morality and cannot be eliminated by reason. The most that

reason can do is to administer the passions. However, this administration can only occur on being intermediated by the passions. In this last part, I intend to show how this administration takes place. My hypothesis is that it occurs by assimilating generosity as a defense of altruism. Thus, even though Descartes has not explicitly formulated a moral imperative, his work can certainly be read based on the concept of generosity as a defense of care for others as a central element of virtuous moral action. That is, for Cartesian ethics, care should result, let me borrow the words of Dall'AgnoI, "in actions that benefit he who is cared for, for the good of himself" (DALL'AGNOL, 2010, p.30). The idea that the action most recommended for human conduct is care for others seems to authorize placing Descartes' morality on the list of moral philosophies that are currently coming into blossom, more precisely into what we today call the ethics of care.

However, I am fully aware that virtue plays a central role in Descartes' morality. Nevertheless, the definitions of virtue that Descartes offers always gravitate around an abstract formulation which in itself does not indicate that we are talking about an ethics of the virtues. One of the most recurring definitions is the one that regards virtue as "I believe, consists precisely in sticking firmly to this resolution" (letter to Elisabeth, Aug. 4, 1645/ AT, IV, p.265/see also to Elisabeth, 18 August 1645). This definition does not, however, present what *a firm and constant resolution* means, nor how to practise it.

For Descartes, what is essential is to know and practise virtue. Virtue is, so to speak, general and abstract, if not located in a theory of the passions that involves the motivation for and the goal of moral action. The defense of virtuous action does not exhaust Descartes' moral design, and so maybe, Descartes may have shown himself to be reticent with the Stoics who " Ils esleuent fort haut les vertus, & les font paroistre estimables par dessus toutes les choses qui sont au monde ; mais ils n'enseignent pas assez a les connoistre "(AT, VI, pp.7-8). This passage can only be understood if Descartes' methodological design is considered. The concern with the practical character of knowledge was what

spurred Descartes on the relentless search for a secure method. For Descartes, the method consists more of practice than theory because it is essential to *teach* the proper manner of knowing. Thus, virtue is only materialized in actions, and in practice. There is a need to show how this occurs. Therefore, virtue is incident on a specific behavior that can be considered as conforming with happiness. But what human conduct can be completely virtuous so that we can achieve happiness? First, it must be understood how the practice of virtue takes place. At this point, I believe that Descartes' morality supplies several indications that it does not end up as ethics of the virtues. Descartes' emphasis on the concept of generosity indicates that the affect occupies a central place in his ethics. Should this be right, this is a strong indication that his morality can be classified as a kind of ethics of care.

The result of taxonomy of the passions ⁶ made in *The Passions of the Soul* is surely a moral philosophy by means of which Descartes argues for a passion as the maximum realization of a moral action. Although humans are subject to various passions, and the diversity of objects that can arouse the passions is uncontrollable, it is possible to cultivate a passion to renew the spirit of care for people in a purely affective relationship and which contributes to our being able to dispense or administer our own passions. At this point, I believe that Cartesian morality foresees the ethics of care.

The objective of the ethics of care is to make the activity evident of a moral sensibility, comprising feelings and affects, which moves the actions and it should also be taken into account in establishing the criterion for evaluating human actions. Thus, given that the epicenter of the ethics of care rests on cultivating the care for others, beginning with those closest to one, but which may be extended to a broader social relationship, Cartesian ethics maintain profoundly similar concerns. For Descartes, ethics should avoid the quest for a moral imperative that requires action in any context. Moral action should be considered in tune with the passions that move human beings into a particular context of action. Just like

6 BENES, 2010.

the ethics of care, Cartesian morality is positioned asymmetrically with respect to a principlalist ethic of a Kantian character, which, indifferent to the particular context, stipulates moral imperatives, the validity of which is absolute. For Descartes, the morality of an action can only be predicated on the context. It behaves us in this context to evaluate the agent's intention of acting in that context in harmony with the pursuit of the happy life.

Therefore, it seems to me that the *The Passions of the Soul* is a work that aims to educate sensitivity so that we can suspend our own interests, which arise from the passions because of objects that are able to arouse our immediate interest, and commit us to providing help or care for others. The properties of generosity determine the main guidelines that should move the passions toward happiness because they present care for others as the best way to dispense our own passions. These properties encompass the project of altruism as a pole star of moral action. With generosity, humans can rid themselves of the shackles of self-love. Therefore, generosity can be considered the great remedy against the excesses of the passions, because it motivates or directs the passion of men on their own account to care for others, thus contributing decisively to annulling conflicts between individuals:

Those who are generous in this way are naturally led to do great things while not undertaking anything that they don't feel capable of doing. And because they don't rate anything higher than doing good to others and contemning their own self-interest, they are always perfectly courteous, gracious and obliging to everyone. And along with this they have complete command over their passions, especially (TP, art. 156 / AT, XI, p.469-470).

The remedy for the passions is an impassioned action. Passion and virtue when Descartes recognizes in generosity a kind of *caring* (in TRONTO's sense) due to which solicitude for others is at the center of determining how to control the passions. It is important to remember that the quest for generosity is a practical belief the referent of which is related to happiness. That is, in order to achieve happiness, generosity is

instituted as an essential condition which consists of care for others. Thus, evading one's own interest requires the moral agent to be trained rationally in sensitivity that may lead one to a happy life. Generosity contributes to passions being able to direct themselves towards various objects (in this case, fulfilling the wishes of several people) without tying oneself absolutely to any one of them. The effort of the moral agent should be to cultivate generosity through the practice of care.

From this perspective, moral competence is not adherence to a set of rules that cross any rational context whatsoever and are valid *a priori*, but expresses a matching of human conduct to the passion that impels us to be solicitous. Cartesian ethics forbears a methodological geometrical framework, which could display moral beliefs as a set of propositions that are logically deducible from each other in the form of an axiomatic system. Although the Cartesian motivation towards taking a critical stance against ethics, so to speak, which is one of principle, it is not one of a feminist hue which initiates discussions about care (very common in the approaches of Gilligan and Noddings as KUHNEN 2010 shows). It is directed to the conviction that, in the terrain of morality, we should make a deeper analysis of feelings with a view to determining those who can contribute to care for others. Therefore, the tone of Descartes' moral philosophy is in the recognition that we are not moved by abstract moral principles that could determine what we should do in any context whatsoever. The framework that Descartes draws of the passions is clearly a pedagogical attitude that aims to educate the soul for a life continuously confronted by the existence of others.

These reasons lead me to believe that the main factor that leads Descartes to assert that generosity is the passion that should govern the actions of the soul resides in the conviction that a life devoted to others or that has others as the central element is capable of pulverizing the interests and desires of human beings such as to leave them less susceptible to the obstinate pursuit of a single object or of desire concentrated in one person, even though

this person is the subject himself. In this context I think a virtuous administration of passions involves a life devoted to generosity. These reasons seem to explain why Descartes placed so much confidence in the power of generosity. It will be the passion responsible for administering all passions and virtues:

Nevertheless a good upbringing is a great help in correcting birthdefects; and someone who often gives thought to •the nature of free will, and to •the many advantages that come from a firm resolution to use it well, and to •how vain and useless are the cares that trouble ambitious people, can arouse in himself the passion of generosity and then move on to acquire the virtue. Since this virtue is a kind of key to all the other virtues and a general remedy for every disorder of the passions... (TP, art.161).

In this passage it can be seen that Descartes is confident that the correct use of the free will implies a generous action. One can read this passage as a kind of moral imperative by means of which it is prescribed in the form of a correct judgment that care for the other determines the regulation of the passions. Being generous involves distancing oneself from one's own and immediate self-interest in order to give vent to the human motivation of acting in a useful way and in accordance with the interests of the other people in our midst. Therefore, the ambition that drives the soul to act only in accordance with its own interests *must* be abandoned in order to develop care for others in the form of generous actions.

Considering also that Descartes advances toward a psychosomatic in his correspondence with Elisabeth (in which he recounts that the problem of the physical malaise of the princess is sadness), generosity assumes a kind of pedagogical aspect, in the sense that those who act generously are able to correct problems that are not only acquired in the course of life, as seems to be the case of the Queen's problem, but also inherited dysfunctions. Thus, good education with regard to the cultivation of generosity "is a great help in correcting birthdefects" (TP, art. 161 / AT, XI, p.453).

Even congenital disorders of the body can be administered by the generosity that cultivates in men the desire to live in accordance with respect for others. It is possible to evade the adversities of life by dedicating oneself to others to the extent that we set ourselves apart from the ambition of a life that revolves around our most immediate desires. The impossibility of achieving these strictly selfish desires because of a hereditary disorder can be remedied when anguish is converted by ineptitude or lack of ability to act in a selfish way due to the quest for fulfilling the wishes of others, and of the community, because what is held in the highest regard is, Descartes says, “don’t rate anything higher than •doing good to others “ (TP, III, art. 156 / AT, XI, p.447-448).

Care assumes a central role in Cartesian moral and directs the passions to hold in high regard the good of others as the pole star of moral action. Therefore, taking pride in oneself should be forborne (AT, XI, p.448-449/ TP, II, art. 158) with regard to the genuine disposition to be solicitous of others, which is materialized in generosity. As Descartes writes: “ But just as vanity more than anything else makes anger excessive, so I think that generosity is the best remedy for its excesses” (AT, XI, p.481/art. 203). The tacit acknowledgement of the limits of an abstract or strictly rational reflection of moral action puts Cartesian moral in harmony with the ethics of care because the argument made is not one of rational altruism (pursued out of pure duty), but of the cultivation of a genuine human disposition to be solicitous of others. Consequently, it is not about establishing transcendental norms or valid decision principles in any context, but of conferring on the moral an everyday dimension in which actions are circumscribed to a context in which only the individual as a person (with a given affective history) may decide (with the help of reason) the best way to exercise generosity.

The Cartesian notion of generosity charges itself with establishing a range of moral attitudes (not laughing at others, not taking pride in oneself, forgiving the faults of others) that shape, let me use the expression, the game of care. The examination that Descartes makes of the passions indicates his interest in marking

out the field in which the emotions can contribute to moral action. The greatest contribution of the *The Passions of Soul* is to teach that moral action consists of cultivating generosity and solicitude for others. Therefore, this work is close to what we know today as the ethics of care, since it argues for the moral commitment to those who live in our midst since this recognizes that in generosity there is an imperative that should be followed by all individuals.

Conclusion

In this article, I have tried to show that the Treatise of the Passions is a work that contains a genuine concern for the education of sensibility to strengthen the moral beliefs that contribute to a happy life. Among such beliefs, generosity was presented as the passion that can manage the other passions by means of the cultivation of care for others. Using this perspective, I believe it has been possible to show that the Cartesian slant towards a *weak* deontological ethics implies assuming an ethics that confers the term virtue on the actions that correct the excesses of the passions by promoting altruism, care for others. Therefore, the *weak* deontological character that the Cartesian moral assumes is inscribed on the argument that humans only achieve a happy life when they untangle themselves from the more immediate passions and manage their passions rationally to the point of optimizing them, in the form of unhitching themselves from private interests, and assimilating the quest for bringing about the interests others in the form of care.

References

Primary sources:

DESCARTES, R. **Œuvres de Descartes**. ADAM, C. et TANNERY, P. 12v. 2ed. Paris: Vrin, 1986.

- _____. **Descartes Obra escolhida**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Difusão Européia de Livro, 1962.

_____. **As meditações de filosofia primeira**. Trad. Fausto Castilho. Campinas: UNICAMP, 2000.

Secondary sources:

DALL'AGNOL, D. **Uma análise conceitual do “cuidado” e as suas implicações**. Florianópolis: UFSC, v.9, n.3, p.29-36, 2010.

DELLA ROCCA, M. Judgment and Will. In Graukroger ed. **The Philosopher in Early Modern Europe: The Nature of a Contested Identity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

DE SOARES, A.G. T. **O filósofo e o autor**. Campinas: Unicamp, 2008.

DONATELLI, M. C. O. F. A necessidade de certeza na explicação científica cartesiana e o recurso à experiência. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Campinas: UNICAMP, p.257-268, 2002.

- _____. Os Excerpta anatomica de Descartes: anotações sobre a fisiologia e a terapêutica. **Scientiae Studia** (USP), v. 6, p. 235-252, 2008.

GARBER, D. **Corps Cartésiens**. Trad. Dubouclez, O. Paris, PUF, 2004.

GILLIGAN, C. **In a different voice**. USA: Havard University Press, 1982

GILSON, E. **Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien**. Paris : Vrin, 1930.

- _____. **La Liberté chez Descartes et la Théologie**. Paris: Alcan, 1913
- GUEROULT, M. **Descartes selon l'ordre de raisons**. Paris : Aubier, 1966.
- KUHNEN, T. A ética do cuidado como alternativa à ética de princípios. In **Ethic@**. Florianópolis: UFSC, v.9, n.3, p.155-168, 2010.
- LAUGIER, S. MOLINIER, P. et PAPERMAN, P. **Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité**. Paris : Éditions Payot et Rivages, 2009.
- MARSHALL, J. **Descartes's moral theory**. USA: Cornel University Press, 1998.
- NAAMAN-ZAUDERER, N. **Descartes' deontological turn: reason, Will, and virtue in the last writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- NODDING, N. **Care: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education**. Berkeley: University of California Press, 1984.
- OLIVA, L.C.G. Apontamentos sobre a moral em Descartes. **BioÉticos**. São Camilo, p.163-176, v.2,n.2 2008.
- OLIVERIA, ANDRADE M. É. La g n se de la méthode cart sienne : la construction de la rédaction de la quatri me de R gles pour la direction de l'esprit. **Dialogue : Canadian philosophical association**. Cambridge, V. 49, Issue 2, p.173-198, 2010.
- PINHEIROS, U. **A terceira regra da "moral provisória" do Discurso do Método**. O que nos faz pensar. Rio de Janeiro: PUC, n.7 p.7-21, 1993.
- RODIS-LEWIS, G. **Le Développement de la pensée de Descartes**. Paris, Vrin, 1997.
- SHAPIRO, L. A  tica de Descartes. In **Descartes** (org. Broughton, J. e Carriero, J. 2008). trad. Lia Levy e Ethe Rocha. Porto Alegre: Penso, p.113-131, 2011.

SHIMITTER, A. Como fabricar um ser humano: paixão e explicação funcional em Descartes. In **Descartes** (org. Broughton, J. e Carriero, J. 2008). trad. Lia Levy e Ethe Rocha. Porto Alegre: Penso, p.113-131, 2011.

SLOTE, M. **The Ethics of Care and Empathy**. New York, NY: Routledge, 2007.

SVENSSON, F. Happiness, Well-being, and their relation to virtue in Descartes'ethics. In **Theoria**, n.77, (doi:10/1111/j.1755-2567.2011.01101.x), p.238-266) 2011.

TEIXEIRA, L. **Ensaio sobre a moral de Descartes**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

TRONTO, J. **Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care**. New York, NY: Routledge, 1994.

RESPONSABILIDADE COMO PRINCÍPIO E VIRTUDE: UM ESTUDO EXPLORATÓRIO A PARTIR DE ALASDAIR MACINTYRE E HANS JONAS¹

Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)

A natureza se coloca como um personagem central no debate filosófico contemporâneo com bastante força e persistência, retornando no campo do pensamento pela profunda transformação da situação do homem e do meio-ambiente cristalizada na crise ecológica. Como observa Dalsuet,

Ninguém duvida que a natureza está em crise ou, antes, que as relações do homem com a natureza se tornaram críticas. Entretanto, estas últimas só fazem, talvez, traduzir uma crise mais profunda: a do homem consigo mesma, a da humanidade inteira consigo própria (p.7-8).²

Assim, essa crise da natureza no pensamento contemporâneo não é apenas uma querela ecológica, cuja resposta demande soluções técnicas ou científicas, mas também moral, metafísica e política. E, como tal, requer respostas filosóficas que deem conta das novas exigências que se colocam no horizonte do agir humano cada vez mais qualificado e potencializado pelas conquistas técnicas.

Alasdair MacIntyre e Hans Jonas são pensadores bastante diferenciados, não comumente situados no mesmo plano de problematização filosófica: um filósofo de matriz anglo-americana, de formação clássica e com passagem pela filosofia analítica, e um filósofo continental, de herança heideggeriana, que dialogava constantemente com as ciências naturais. Mas, pela sua diversidade, nos fornecem elementos teóricos importantes para pensar essa crise ecológica em termos mutuamente enriquecedores, de modo a oferecer *insights* valiosos sobre sua dimensão ética. Mais precisamente, trataremos aqui de expe-

1 Texto desenvolvido no âmbito de projeto apoiado pelo Edital 07/2011 CNPq.
2 DALSUET, A. *Philosophie et écologie*. Paris: Gallimard, 2010.

rimentar como a ética das virtudes de MacIntyre pode ajudar a laborar um elemento central posto no debate pela ética da responsabilidade de Hans Jonas: a inédita conexão contemporânea entre ação moral e técnica, e suas implicações ambientais, explicitadas justamente pela crise ecológica.

Jonas e MacIntyre refletem sobre os destinos do agir humano hodierno a partir da necessidade histórica de superação do fosso traçado na modernidade entre ser e dever ser, entre ontologia e moralidade. A crítica iluminista à metafísica e a ênfase na subjetividade como único centro formulador das razões de ser da cultura moderna acabaram desembocando numa perigosa separação entre ética e ontologia, entre dever ser e ser, lançando a ética normativa numa situação de fragilidade quanto à sua objetividade e validade racional – e em um mergulho quase exclusivo da filosofia moral na metaética de procedência analítico-linguística. Assim, esse vácuo normativo, niilista, os mobilizou a buscar outros caminhos possíveis para o agir moral para além do horizonte moderno do indivíduo atomizado e da técnica transformada em finalidade.

Diante das dificuldades na fundamentação normativa da moralidade, suas teorias éticas são esforços de retomada valiosa de elementos da filosofia de Aristóteles a partir de horizontes teóricos diferenciados: Jonas buscando a formulação de um imperativo categórico nos moldes kantianos de uma ética principialista, mas fundando-a a partir de uma recuperação teleológico-metafísica da vida como um todo, não só a humana, e sua vulnerabilidade diante da técnica; MacIntyre, por sua vez, buscando a retomada da validade de uma ética aristotélica das virtudes, mas pensada na forma de uma tradição moral de pesquisa racional, também recuperando o elemento teleológico num contexto historicizante da razão e da compreensão da natureza humana em sua condição também de ser animal perpassado pela dependência e pela vulnerabilidade.

Em sua história moderna o homem buscou ser o centro de tudo, da arte à religião, mas desconsiderou o futuro, engrandecendo-se de tal forma a distinguir-se radicalmente da

natureza e tornando-a objeto de seu arbítrio. Segundo Jonas (2005), “o mais importante que devemos reconhecer é a realidade transformadora do homem e seu trato com o mundo, incluindo a ameaça de sua existência futura” (p.349). Até mesmo porque não se trata mais de uma posição de exterioridade do homem em relação a si mesmo e à natureza:

Nossa ação face a essa crise ecológica não se situa mais em um espaço estático ou em equilíbrio, mas no tempo. Deste fato, os homens não podem mais se dizer que estão em posição de observadores e que estão sempre em condições de intervir do exterior para corrigir ou estabilizar os desequilíbrios que sobrevivem no seio da natureza. A irreversibilidade tornou-se a caracterização fundamental, o estofa mesmo da historicidade da natureza. (Dalsuet, 2010, p. 8).

O problema, como aponta Jonas, é o lugar que a técnica passou a ocupar na civilização ocidental. Julgando-a pelo crivo do seu princípio responsabilidade, conectando o poder que a técnica proporcionou ao ser humano com uma obrigação ética que advém com ela, Jonas nos lembra que somos tecnologicamente poderosos, mas finitos, e sujeitos às mesmas consequências de seus usos, pois mergulhados no mesmo universo da matéria e da natureza. Jonas (1991) parte do reconhecimento de que “somos seres dotados de um metabolismo e [que por isso] nós temos necessidade do mundo, o mundo real-material e não somente o mundo da consciência, embora tenhamos necessidade também desse,”(p.8-9),³ contrapondo-se, com isso, ao dualismo cartesiano, que separou mente e corpo, espírito e matéria, consciência e animalidade.

Assim, Jonas expressa claramente sua busca por uma síntese ou pela superação desse dualismo em *O Princípio Vida* (2001[1966]), com base na “tese segundo a qual o orgânico, mesmo em suas formas as mais inferiores, prefigura o espírito, e o espírito, mesmo no que ele alcança de mais alto, permanece

3 JONAS, Hans. De La gnose au **Principe responsabilité**: Un entretien avec Hans Jonas. [Entretien avec Jean Greisch]. *Esprit*. 54 (1991): 5-21. pp. 8-9.

parte integrante do orgânico” (p.13).⁴ Longe de prefigurar uma tomada de posição por um dos lados, Jonas quer superar a dualidade dialeticamente, mantendo ambas como parte do mesmo fio da vida, no que chamou de um monismo integral. No final dessa obra, Jonas explicita o eixo central de seu projeto ao escrever que “*em razão da continuidade entre o espírito e o organismo, e entre o organismo e a natureza, a ética se torna uma parte da filosofia da natureza (...)*” (p.281)⁵; noutros termos, *não há homem sem natureza, ética sem mundo.*

Daí ele poder afirmar, ao final, que “*Somente uma ética fundada na amplitude do ser, e não simplesmente na singularidade ou no caráter sem similar do homem, pode ter uma significação na ordem das coisas*” (p.282),⁶ reposicionando a ontologia como fundamento do dever, ou seja, realocando este na natureza do ser em geral. Assim, Jonas enfrenta o dualismo cosmológico que opõe o homem à natureza [ou mundo] e o dualismo antropológico que opõe o corpo e a alma; e prepara o caminho para a superação do terceiro, o dualismo ético entre ser e dever-ser, do qual se ocupará com a formulação e fundamentação do seu princípio ético fundamental em *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica.*⁷

Em sua obra *O Princípio Responsabilidade* Jonas parte da constatação de que houve uma significativa transformação da essência do agir humano que não foi acompanhada pelas éticas até então vigentes. Atualmente, em função da técnica moderna, os efeitos da ação humana foram ampliados espaço-temporalmente, como revelam as questões ambientais, de tal forma que se torna urgente a elaboração de uma nova ética capaz de lidar com os novos problemas daí decorrentes. Agora a técnica possibilita ao homem escolher não só as características dos novos dispositivos

4 Idem. **Le phénomène de la vie.** Bruxelle: De Boeck, 2001. (Edição brasileira: *Princípio Vida.* Petrópolis: Vozes, 2005).

5 Idem. 2001, *Op. cit.*

6 Idem. 2001, *Op. cit.*

7 Idem. **Le Principe Responsabilité.** Paris: Flammarion, 1990. (Edição brasileira: **O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica.** Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006).

tecnológicos, mas também intervir na própria evolução do homem. Se a evolução naturalmente corrente como tal nunca foi um mal, pois nos legou a possibilidade de decisão sobre variados aspectos da vida, o problema que se coloca, segundo Jonas (2006), “é exatamente esse elemento transcendente que está ameaçado de ser lançado também no cadinho da alquimia tecnológica, como se a condição de todo poder rever também fizesse parte daquilo que é passível de ser revisto” (p.80).⁸

Segundo Jonas, as principais características do pensamento ético tradicional são as seguintes:

1. Toda relação com o mundo extra-humano, que se fazia pela mediação da *téchne* era, com exceção da medicina, neutra do ponto de vista ético, tanto no tocante ao objeto quanto ao sujeito de tal agir; uma vez que a técnica não afetava nem a natureza das coisas, nem a do próprio sujeito que a dominava.
2. A dimensão ética estava presente apenas na relação direta entre seres humanos, inclusive na relação consigo mesmo. Isso significa que toda a ética tradicional era *antropocêntrica*.
3. Nesse âmbito do agir, estimava-se que o ‘homem’ (e sua condição fundamental) fosse constante em sua essência e que ela própria não fosse um objeto da *téchne* transformadora.
4. Tanto o bem quanto o mal, de que se ocupava o agir, estavam próximos da ação, não existindo a necessidade de planificar uma ação no longo prazo, ou seja, o escopo da ética se situava na proximidade temporal do presente, não no futuro.

8 Ibidem, 2006.

A situação atual se caracteriza, entretanto, como uma inversão desse quadro geral que Jonas descreveu sobre o agir humano anteriormente à emergência da chamada técnica moderna e a ética até então formulada – que ele chama de “tradicional”. A primeira mudança sofrida nessa imagem herdada da Antiguidade se traduz na constatação da *vulnerabilidade da natureza* frente à intervenção técnica do homem sobre ela. Uma ética tradicional não estaria mais em condição de mediar os problemas que surgiram a partir da aquisição do enorme poder de destruição alcançado pelo homem, consequência do mau uso da ciência e da tecnologia. Para Jonas, nesse sentido, não se trata de ficar discutindo a validade da ética como tal, mas a insuficiência das formulações até aqui realizadas diante das novas ações humanas, radicalmente alteradas pelo predomínio da tecnologia e da ciência, qualitativamente diferenciada em seus poderes.

O que há de mais fundamental, segundo Jonas (1990), é justamente a necessária modificação de nossa autorepresentação como agentes cujas ações interferem num sistema global, não mais apenas na proximidade do alcance local. Esse fato demonstrou que “a natureza do agir humano se modificou de facto e que um objeto de um tipo inteiramente novo, nada menos que a biosfera inteira do planeta, foi acrescentado ao pelo que nós devemos ser responsáveis, uma vez que nós temos poder sobre ele” (p.31).⁹ Todas as premissas da ética antropocêntrica não são mais absolutamente válidas, a partir do momento em que certas capacidades relacionadas com a evolução da técnica moderna modificaram substancialmente o caráter da ação humana. Alguns preceitos da ética antropocêntrica permanecem ainda vigentes na sua proximidade íntima no cotidiano dos efeitos humanos recíprocos; mas esta esfera da proximidade fica eclipsada por um crescente alcance do agir coletivo, que se coloca como um elemento inescapável no cenário ecológico.

Por esse motivo, Jonas (ano?) afirma que “A natureza, enquanto objeto da responsabilidade humana, é certamente uma novidade sobre a qual a teoria ética deve refletir” (p.31-32).¹⁰ Se na concepção tradicional a ética tinha a ver apenas com as questões humanas, a partir de agora a ética passa a ter que se ocupar também das questões que dizem respeito a toda a biosfera. Mas essa não foi a única nem a mais importante consequência da transformação do agir humano sobre a reflexão ética. Pois, se as novas tecnologias podem significar uma ameaça à preservação do mundo natural, as biotecnologias ameaçam a permanência do homem, enquanto *homem*, no planeta. Por esse motivo, Jonas postula que não apenas a *existência* do mundo – mas a própria *presença do homem* nele – converteram-se em metas da obrigação humana. Logo, se antes

A presença do homem no mundo era um dado primeiro, inquestionável, do qual toda ideia da obrigação no humano tomava como ponto de partida, doravante, ela própria se tornou um *objeto* de obrigação – a saber, a obrigação de garantir para o futuro a primeira premissa da obrigação, isto é, justamente a simples presença de candidatos para a existência de um universo moral no seio do mundo físico; e isso significa, entre outras coisas, preservar o mundo físico de modo que as condições de tal presença permaneçam intactas; e isso significa proteger sua vulnerabilidade contra a ameaça de um dano causado às suas condições (Jonas, 1990, p.38).¹¹

Por isso, Jonas propõe o estabelecimento de outro princípio, o *princípio responsabilidade*, como fundamento da ética que ele pretende inaugurar. Daí, ele estabelece que “Um imperativo, adaptado ao novo tipo do agir humano e que se endereça ao novo tipo de sujeitos do agir, se enunciaria mais ou menos assim: ‘Age de tal modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana na Terra’”

10 JONAS, H. 1990, *Op. cit.*

11 JONAS, H., *Op. cit.* p.?

(Jonas, 1990, p.40).¹² Um princípio que, conforme Alencastro (2004), significa admitir radicalmente, e simultaneamente, a força e a fragilidade do agir humano:

Num período da história em que a humanidade vive sob a sombra do niilismo, sem normas objetivas, a universalidade deve ser capaz de lidar com a multiplicidade de valores que emergem a cada dia; o ‘princípio responsabilidade’ se configura em uma confissão de uma nova e paradoxal humildade, a de que o poder humano é infinito e ao mesmo tempo insignificante diante dos próprios desdobramentos e consequências de sua aplicação (p.112).¹³

Ademais, Jonas (1990) evidencia que o resultado de toda a ação humana sobre a natureza foi a “perturbação do equilíbrio simbiótico pelo homem” (p.229)¹⁴. Porém, o mais grave de tudo é que, se primeiramente o homem perturbou o equilíbrio natural; graças às novas descobertas da engenharia genética e aos anseios desmedidos de alguns, agora o equilíbrio da própria estrutura genética humana pode ser definitivamente rompido. Por esse motivo, Jonas considera que, devido a seu alto grau de periculosidade, para si mesmo e para as demais formas de vida, o homem constituiu um arriscado empreendimento da natureza, pois, ao criá-lo, ela colocou em perigo a sua própria sobrevivência. Sobretudo porque, se as recentes descobertas não forem bem conduzidas, podem resultar em um verdadeiro desastre.

Jonas enfatiza, porém, que tal “ameaça de desastre [é] intrínseca ao ideal baconiano”¹⁵ de utilizar o saber da ciência para o fim específico de dominação da natureza. Nesse sentido, o irônico de tudo isso, como nos demonstra Jonas, é que existe a “ameaça de catástrofe pelo excesso de êxito.”¹⁶ Ou seja, hoje a humanidade vive um de seus mais dramáticos momentos, não por ter fracassado na execução de um grande projeto, mas – e nisso

12 JONAS, H., *Op. cit.*.p.?

13 ALENCASTRO, M.S.C. **A ética de Hans Jonas: alcances e limites sob uma perspectiva pluralista**. Curitiba: UFPR, 2004. (Tese de Doutorado)

14 JONAS, H. 2001, *Op. cit.*, p. 247; JONAS, H. 1990, p. 229.

15 JONAS, H., *Op. cit.*, p. 251; JONAS, H., *Op. cit.*, p. 233.

16 JONAS, H., *Op. cit.*, p. 251; JONAS, H., *Op. cit.*, p. 233.

reside o paradoxo – por ter alcançado um sucesso jamais imaginado, provavelmente, nem mesmo por aquele que estabeleceu tal programa. A compreensão moderna de um universo sem uma hierarquia do ser, priva os valores de apoio ontológico, lançando o sentido e valor das ações sobre um eu voltado a si mesmo, de modo que “o sentido não é mais percebido na contemplação do ser objetivo, mas colocado como um ato de valor atribuído” (Jonas, 2005, p.236), subjetivando a natureza e o próprio homem de modo radical. Com isso, “quando é suprimida a relação transcendente e o ser humano é deixado sozinho com o mundo – e consigo mesmo –, também com o mundo, restrito agora à demonstração de poder, não lhe resta outra coisa senão uma relação de poder, o domínio” (Jonas, 2005, p.237).

Assim, Jonas propõe que, para controlar esse poder, que atualmente se tornou descontrolado, é necessário o estabelecimento de outra ordem de poder que possa impor um limite, antes que o pior (a destruição do homem e/ou da biosfera) aconteça. Um contrapoder que ele próprio não teve muita clareza na formulação, apenas emitindo considerações não desenvolvidas e que impuseram críticas de conservadorismo político sobre sua filosofia.¹⁷ Dada a relação existente entre eles, a responsabilidade tem que ser proporcional ao poder de que se é portador. E uma vez que a tecnologia concedeu um poder imenso ao homem de nosso tempo, é preciso que se aceite também, como contrapartida, uma responsabilidade da mesma ordem. Responsabilidade que diz respeito a toda a natureza e, no que tange ao poder das biotecnologias,

17 Como foi pertinentemente destacado por Depré: Somente há responsabilidade porque há potência: “a responsabilidade é o aspecto complementar da potência”. Desde Bacon, o homem tornou-se todo poderoso face à natureza, mas também face ao homem. Tanto e tão bem que no período pré-moderno, uma responsabilidade em relação ao que deve ser simplesmente não seria pensável. Na base da filosofia de Jonas e de seu princípio responsabilidade como *princípio*, há, portanto, paradoxalmente, um fato contingente resultando em condições históricas: o poder tecnológico do homem. O dever-ser implica hoje um dever-fazer da parte do homem porque esse está em condições de impedir a realização do dever-ser.” (DEPRÉ, O. *Hans Jonas*. Paris: Ellipses, 2003, p.22).

em especial, à humana. A era tecnológica faz com que o homem não possa mais desconsiderar a necessidade de ser responsável, tanto pelo presente, como também pelo futuro.

No que concerne à fundamentação do *princípio responsabilidade*, Jonas busca uma fundação ontológica da ética da responsabilidade. Segundo ele, “não podemos nos poupar a excursão arriscada na ontologia, mesmo se o solo que nós podemos atingir não devesse ser mais seguro que qualquer outro solo ao qual a teoria pura deva se deter...” (Jonas, 1990, p.72).¹⁸ Em outras palavras, ao constatar a inédita situação de urgência global provocada pela incrível evolução tecnológica, Jonas vê a necessidade de buscar uma nova obrigação com base no ser, no princípio vida.

Entretanto, essa conexão entre ética e ontologia, dever ser e vida, homem e natureza, que Jonas estabelece por meio de seu princípio responsabilidade, parece-nos ainda insuficiente. Ela precisa, a nosso ver, ser ampliada por considerações advindas, por exemplo, da teoria moral de MacIntyre, com sua defesa de um lugar central para as virtudes na consideração da vida boa, da vida ética. Como enfatiza C. S. Lewis (2001),

O que há de bom em riscar, no papel, regras para o comportamento social, se sabemos que, de fato, nossa ganância, covardia, má-têmpera e o autoengano vão nos impedir de mantê-las? Não quero dizer de forma alguma que não devemos pensar, e pensar fortemente, sobre melhorias em nosso sistema social e econômico. O que quero realmente dizer é que todo esse pensamento será mera luz do luar a menos que percebamos que nada senão a coragem e o não-egoísmo dos indivíduos é que fará qualquer sistema funcionar apropriadamente... Não se podem tornar homens bons pela lei: e sem bons homens não se pode ter uma boa sociedade. Daí porquê temos que continuar a pensar sobre... moralidade no interior do indivíduo.

18 JONAS, *Op. cit.* p. ?

O princípio responsabilidade jonasiano precisa encontrar uma correspondência no modo de ser dos agentes morais, na forma de atitudes, disposições para agir, em outros termos, como uma ou mais virtudes morais. A mera assunção do princípio responsabilidade como um imperativo ontologicamente fundado não basta para tornar a moralidade social que pressupõe factível. Como norma geral monisticamente formulada ele não fornece um horizonte de ação determinado o suficiente no enfrentamento das diferentes particularidades contingenciais do mundo e das relações multifárias do homem com o mundo e entre os próprios homens.

Esse saber fazer o que se deve em cada situação, já apontava Aristóteles,¹⁹ é resultante de um processo deliberativo complexo não redutível a regras gerais previamente estabelecidas, mas se constitui na práxis, pelo aprendizado da experiência da diversidade e da dinâmica do mundo social. Mesmo regras gerais precisam passar pela deliberação no contexto da particularidade dos sujeitos e da situação histórica contingente; cabendo à *phrónesis*, como virtude intelectual específica da deliberação, prover a avaliação do que é o melhor a fazer na circunstância para realizar a boa vida do homem. E a *phrónesis*, virtude dianoética, intelectual, não se realiza sem as virtudes morais, dos desejos, dos apetites da alma, pois é preciso também que os agentes morais desejem realizar o bem, queiram-no como fim a ser realizado em seu agir.

MacIntyre não é propriamente um pensador da técnica ou da ecologia, mas sua defesa da retomada de elementos centrais da ética aristotélica das virtudes nos fornece elementos que permitem começar a pensar certa “complementaridade” com a ética da responsabilidade de Hans Jonas. É na compreensão das virtudes como necessárias para uma racionalidade autônoma autêntica que MacIntyre apresenta alguns elementos que nos permitam chegar a esse fim, especialmente em sua obra *Animais Racionais*

19 GAUTHIER, R. A. & JOLYF, J. Y. *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, Traduction et Commentaire. 2ème ed. Louvain/Paris: Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1970.

Dependentes (1999),²⁰ na tematização da dependência e da vulnerabilidade como parte inerente do processo de constituição do sujeito moral autônomo e da sua condição de animal, apontando a dimensão relacional das racionalidade das virtudes.²¹

Nela, MacIntyre busca ancorar à ética das virtudes o reconhecimento da identidade animal do ser humano juntamente com a vulnerabilidade e aflição às quais está submetido, compreendendo o ser humano a partir de uma identidade animal – e aqui, de certa forma, fazendo eco a Jonas – cujo desenvolvimento pleno exige a presença de certas virtudes. Entende que os seres humanos enfrentam uma grande quantidade de aflições e uma grande maioria padece em algum momento de sua vida de alguma enfermidade proveniente de tal dimensão animal, mas a forma como cada um enfrenta tais problemas depende em grande parte dos outros que o rodeiam para sua sobrevivência. A própria constituição do agente moral autônomo é dependente das virtudes morais dos outros que nos cercam e cuidam de nós, pois em grande parte de nossas vidas padecemos na dependência pela nossa fragilidade estrutural.

Desse modo, MacIntyre volta-se para o que foi em grande parte esquecido pela filosofia moral ocidental: o reconhecimento das aflições a que os seres humanos são vulneráveis, bem como os laços de dependência que são necessários para a manutenção de uma vida em comum. Assim, salienta o papel fundamental que tem o cultivo das virtudes para que o ser humano possa se desenvolver a partir de sua condição animal até chegar a ser um agente racional e independente, pois apenas por meio das virtudes relacionadas pode-se reconhecer essa dependência e incapacidades humanas.

Reconhecendo a necessidade que tem o ser humano de passar da condição de simples animalidade à condição de raciocinador prático independente, MacIntyre argumenta que o processo

20 MacINTYRE, A. **Dependent rational animal**: why human beings need virtues? Chicago: Open Court Publishing, 1999.

21 Para uma resenha completa dessa obra, ver CARVALHO, H. B. A. de. A antropologia dos animais racionais dependentes. **Pensando – Revista de Filosofia**. Vol. 1, n.2 (2010): 119-168. <http://www.ojs.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/520>

de formação de um ser humano que o torna uma pessoa capaz de julgar por si mesmo seus próprios juízos é longo e árduo, pois tal indivíduo deve aprender com os demais sobre o bem como tal e sobre o bem para ele mesmo. A formação do caráter até se tornar uma pessoa racional independente na prática, tem começo na infância. Segundo ele, da fase prematura à fase de um indivíduo racional de modo prático, existe uma escala de incapacidades na qual todos ocupam algum lugar. O ser humano em seu desenvolvimento para tornar-se um agente racional independente terá que se encontrar em diferentes momentos de sua vida situado em diferentes posições no interior dessa escala e para passar de um estágio a outro necessitará da ajuda dos outros, ou melhor, uma das principais características dessa transição são os laços de dependência que estão em sua base. O raciocínio prático independente só pode ser devidamente desenvolvido no interior das redes de reciprocidade, ou melhor, através do compartilhamento com os outros com quem se aprende a viver como requer as virtudes.

Para MacIntyre, a perspectiva das virtudes requer uma rede de reciprocidades que tem como uma de suas características que seus integrantes tenham que dar mais do que receberam, inclusive desproporcionalmente, ou seja, seu modelo de racionalidade das virtudes exige que, em alguma situação, uma pessoa tenha que dar às outras pessoas mesmo que não tenha recebido nada. Em tais redes de reciprocidade o cuidado para com os outros tem que ser em boa medida incondicional e é condição fundamental para que se constitua o agente moral capaz de raciocinar de forma independente – o paradigma dessa relação é o pai e a mãe que cuidam incondicionalmente de filhos deficientes, rendendo-lhes as condições para uma vida minimamente humana e digna.

É nesse sentido propugnado por MacIntyre para o lugar das virtudes na vida humana que a responsabilidade, apontada por Jonas como constitutivo do poder que o agir humano adquiriu sobre o mundo natural e sobre si mesmo com o advento da técnica moderna, pode encontrar um lugar na forma de virtude(s). A responsabilidade pelo outro que encontramos expressa na rede de reciprocidade que qualquer comunidade

moral ordenada possui – na forma das virtudes da justa generosidade e da dependência reconhecida – e que é condição indispensável para constituir todo e qualquer agente moral racional independente, é um referencial oferecido por MacIntyre para que a responsabilidade como princípio, pensada por Jonas como uma determinação ontologicamente derivada, se concretize no caráter do indivíduo como responsabilidade pela vida – e não só pela vida humana exclusivamente, mas a vida entendida em toda a sua extensão planetária, dado que em MacIntyre a condição animal do homem não é um acessório externo e circunstancial, mas um dado ontológico.

Ao reconhecer sua dependência dos outros humanos e do meio-ambiente, bem como sua inserção como animal biológico na própria natureza, da qual não se separa, vivenciando as virtudes da dependência reconhecida e da justa generosidade, é que o homem pode assumir de vez a condição de constituir aquele contrapoder que Jonas projeta como necessário para conter o uso indiscriminado da técnica que ameaça a vida humana e a natureza como um todo no planeta Terra. A viabilização política e social do princípio responsabilidade – mesmo Jonas tem clareza de que o raciocínio da responsabilidade não é apenas um dado do indivíduo, mas envolve uma práxis social ampla, em muitos casos, polemicamente restritiva²² – exige que as diferentes virtudes humanas, mesmo aquelas oriundas das teorias éticas “tradicionais”, sejam mobilizadas para dar conta dessa nova configuração histórica posta pela crise ambiental. Dar cabo da responsabilidade que cabe a cada um de nós e a todos os agentes morais coletivamente requer virtudes como coragem, temperança, justiça e generosidade, mas aqui ampliadas para o escopo da natureza como um todo, como complementos necessários no modo de ser de cada um.

22 Ao avaliar as técnicas de procriação assistida, o próprio Hans Jonas reconheceu que “[...] do ponto de vista que aparece aqui, não se pode desconhecer uma tendência restritiva, e talvez se lhe reprovará sua ausência de liberalismo e sua dureza – falta de respeito pela livre autodeterminação ou falta de piedade pelo sofrimento de não ter filhos (JONAS, 2000, p.187).

A responsabilidade mútua ou a corresponsabilidade que temos configurada na dependência e vulnerabilidade dos agentes humanos no seio da vida social, conforme MacIntyre corretamente acentua ao defender a necessidade das virtudes da dependência reconhecida e da justa generosidade para a formação do raciocinador prático independente, aponta que a responsabilidade como virtude implicaria, então, quando nos colocamos no contexto das questões ambientais, uma responsabilidade moral essencialmente compartilhada, radicalmente relacional. Na medida em que a humanidade assumiu o papel de cuidador planetário, de gerente das condições ecológicas básicas da vida, a virtude da responsabilidade implica compromisso com a ideia de que a responsabilidade pela vida na Terra constitui parte do florescimento humano. Sem o cuidado da vida como um todo não haverá florescimento humano, realização de seu *telos* como agente racional pleno. Assim, a responsabilidade como virtude é a qualidade de espírito ou disposição de enfrentar as demandas desse papel de “gerente” da vida na Terra; uma excelência de caráter cuja posse está relacionada a outras virtudes, tais como benevolência, lealdade, generosidade e reconhecimento da dependência, ao considerar as várias relações com os organismos e ecossistemas da biosfera terrestre onde nossas vidas especificamente humanas se desenvolvem.

A condição animal do ser humano, que compartilha constitutivamente com muitos outros animais não-humanos inteligentes, é um dado acentuado por MacIntyre no âmbito da ética das virtudes, diferenciando-se das éticas tradicionais que parecem esquecer dessa característica da vida humana e aproximando-se significativamente da ética da responsabilidade de Jonas. Segundo ele, é errado supor uma ética independente da biologia por duas razões diferentes, mas relacionadas entre si:

A primeira é que nenhuma interpretação dos bens, regras e virtudes que sejam definidores de nossa vida moral pode ser adequada se não explicar — ou pelo menos nos apontar na direção de uma explicação — como essa forma de vida é possível para seres que são biologicamente constituídos como nós somos, oferecendo-nos uma explicação de nosso desenvolvimento na direção

da e até essa forma de vida. Esse desenvolvimento tem como seu ponto de partida nossa condição animal inicial. Segundo, uma falha em entender essa condição e a luz lançada sobre ele por uma comparação entre humanos e membros de outras espécies animais inteligentes obscurecerá traços característicos cruciais desse desenvolvimento. Uma tal falha, de enorme importância na própria explicação desse desenvolvimento, é a natureza e a extensão da vulnerabilidade e deficiência humanas. (MACINTYRE, 1999, p.x)²³

As virtudes tem um papel fundamental na formação do agente moral autônomo, na educação dos sentimentos e dos desejos na direção do bem comum humano; e são elas que possibilitam que o próprio princípio responsabilidade jonasiano possa ser reconhecido como dever ser de cada um, como tarefa a ser realizada nas ações cotidianas e nas políticas globais da sociedade. Toda a atratividade do poder da técnica requer a resistência das virtudes para que este não se sobreponha cada vez mais sobre a vontade e os fins humanos da vida eticamente boa, ou seja, para evitar o risco da alienação técnica. A reflexão ética propiciada pelo princípio responsabilidade jonasiano e pelas virtudes ensejadas pela ótica macintyriana, ambas calcadas no valor da vida, visa, segundo Pommier (2012),

Dar ao sujeito de pensamento o poder que a tendência tecnocientífica poderia lhe fazer perder. Sob o pretexto de que ‘não se para o progresso’, pois é irresistível ou porque é bom *enquanto progresso*, nos arriscamos ceder a um movimento do qual se é cego e que nos determina ainda que não o queiramos, por falta de ser pensado em seu princípio e identificado em seus efeitos. (p.11).²⁴

A preservação da vida, que se coloca como o leste do agir na ótica de Jonas, não será viável sem o exercício das virtudes necessárias para efetiva a responsabilidade decorrente da fragilidade da natureza em geral e do próprio homem diante da técnica, tal como propugnado por MacIntyre. Só humanos virtuosos poderão

23 MacINTYRE, A. 1999, *Op. cit.*

24 POMMIER, E. *Hans Jonas et le Principe Responsabilité*. Paris: PUF, 2012.

reconhecer esse princípio ético jonasiano como fundamental e levar a cabo a responsabilidade que ontologicamente se coloca nas mãos humanas em seu agir coletivo e individual, para a realização da ideia de humanidade autêntica.

Se a pergunta central da ética é “como devemos viver?”, as reflexões de MacIntyre e Jonas nos remetem a pensarmos que devemos viver não apenas sob o signo de um princípio ético monista, tentando responder o que devemos fazer, mas também qual tipo de pessoa devemos ser. Diante dos desafios postos pelo poderio da técnica e da crise ambiental daí advinda, uma ética apropriada para o nosso tempo terá que se colocar não apenas como uma ética dos indivíduos, mas uma ética da vida globalmente concebida, de tal modo que a responsabilidade que possuímos seja modulada não apenas por um princípio normativo geral, mas também por um modo de ser, por um tipo de pessoa, um caráter. Uma ética, portanto, que não seja apenas uma ética de um princípio monista para a ação, mas também uma ética do caráter, das virtudes. E as virtudes pensadas não apenas como instrumentalmente valiosas enquanto disposições para identificar e performar ações adequadas, mas que são valiosas em si mesmas, como afirmadoras da vida e também geradoras dela. São estas virtudes relacionais, que operam no âmbito da compreensão dos humanos como seres dependentes uns dos outros, vulneráveis – e dependentes não só dos outros humanos, mas também dos animais não-humanos, dos vegetais e minerais que configuram o mundo natural.

Portanto, o que Jonas e MacIntyre nos oferecem são elementos que nos permitem pensar a autonomia do agente moral a partir de um horizonte relacional, que descentra

A concepção individualista do sujeito autônomo, lançando a luz sobre o papel necessário do contexto relacional não somente sobre a formação das capacidades dos agentes, mas em deslocando igualmente a atenção para a dependência dos sujeitos, dado que não são sujeitos autônomos (MAILLARD, 2011, p.90)²⁵

25 MAILLARD, N. *La vulnérabilité: une nouvelle catégorie morale?* Genève: Labor et Fides, 2011.

e enfatiza as virtudes como componentes essenciais de uma ética ecologicamente considerada, em que homem e natureza não são opostos, mas constitutivamente partes um do outro, bases seguramente necessárias para uma ética ambientalmente sensível e considerada, justamente pela vulnerabilidade de sua condição animal ontologicamente firmada. Como nos lembra De Jouvenel (2002),

Não habitamos mais o mesmo planeta de nossos antepassados: o deles era imenso, o nosso é muito pequeno. (...) Os homens sempre representaram a terra como um gigante sobre cuja epiderme eles se agitavam, passantes efêmeros, vivendo dela mas incapazes de afetar sua vida. Pela primeira vez na história da humanidade a terra nos parece pequena. Não somente pequena, mas frágil. Abaixo de nós, alguns metros de húmus fértil, acima de nós alguns quilômetros de ar respirável: sabemos desde já que somos capazes de corromper esse ar e transformar esse solo em deserto. (p.66, 76).²⁶

Cabe a nós, agentes virtuosos relacionais, levar a cabo tal tarefa proposta no interior do princípio responsabilidade jonasiانو, em sua busca de um respeito integral pela vida como tal.

26 DE JOUVENEL, Bertrand. *Arcadie*. Essais sur le mieux-vivre. Paris: Gallimard, 2002 [1968].

CONTINGÊNCIA E LIBERDADE: OS DESAFIOS DE UMA ÉTICA DO SER LIVRE

Luciano Donizetti da Silva

Não se trata de saber por que nós somos livres, mas quais são os caminhos da liberdade. Sobre isso estamos em pleno acordo com Hegel que afirmava: “Ninguém, nenhum homem pode ser livre, se todos os homens não o são. (Jean Paul Sartre)

A filosofia de Sartre é marcada por sua obsessão por fundar filosoficamente a absoluta liberdade humana; *O Ser e o Nada* mostra isso. Mas paralelamente a essa preocupação encontra-se a constante orientação dessa filosofia em vista de produzir uma ética. E, apesar de levar a termo sua ontologia, a moral prometida jamais foi terminada. Essa lacuna no pensamento de Sartre leva à seguinte suspeita: não há moral porque ela é impossível a partir de uma filosofia da liberdade absoluta. Mas será mesmo assim? Será que a filosofia de Sartre, após estabelecer a liberdade ontológica como fundamento do mundo, ficou de tal modo limitada no plano prático que se tornou impossível levar uma ética a termo? Ou, ao contrário, nesse plano não haveria lugar para indicações propositivas e, ao invés de malogro, tratar-se-ia de um novo modelo: uma ética que se coloca nos limites da liberdade humana, como norteadora do agir, mas porque caudatária do nada de ser do para-si, impossível de ser *definida*?

A considerar o que se encontra na ontologia fenomenológica parece ser assim: “Em suma, *o si*, o Para-si e sua relação mútua mantêm-se nos limites de uma liberdade incondicionada – no sentido de que *nada* faz existir o valor, salvo esta liberdade que simultaneamente faz com que eu mesmo exista – e ao mesmo tempo nos limites da facticidade concreta, na medida em que, fundamento de seu nada, o Para-si não pode ser fundamento de seu ser” (SARTRE, 1997, p. 145). A *localização* do valor nos limites do nada que separa o para-si de si mesmo, unindo-o ao ser, faz com que a contingência do ser adentre o plano do valor e, des-

se modo, não se pode ter mais que valores contingentes; não é por acaso que Sartre colocará em xeque os *valores transcendent*es, inscritos num *céu inteligível*. Ao contrário, é a lida humana absolutamente livre na assunção da contingência do em-si, a fonte do valor e, assim, toda regra do agir será imediatamente consumida pelo caráter transitório ou não essencial do para-si.

Cabe indagar aqui sobre os caminhos que levam a esse aparente fracasso: para assegurar a liberdade humana individual e absoluta Sartre, na contramão de seu tempo, afirma que não há determinismo, casualidade ou simples escolha entre duas possibilidades de igual peso. Trata-se da liberdade de fato, irrestrita e que se confunde com o *ser* do homem: “Com efeito, tudo é permitido se Deus não existe, fica o homem, por conseguinte, abandonado, já que não encontra em si, nem fora de si, uma possibilidade a que se apegue. (...). Se, com efeito, a existência precede a essência, não será nunca possível referir uma explicação a uma natureza humana, dada e imutável; por outras palavras não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade” (SARTRE, 1973, p. 15). Está decretado o fim de todo e qualquer tipo de determinismo e casuísmo; será que nascem aí as bases de uma ética da liberdade absoluta?

O ser-para-si, ser que é o que não é e *não é o que é*, permanece a única fonte de valores; entretanto ele apenas pode ser definido por seu *projeto*, o que significa dizer que para que haja para-si é preciso *ação* e, uma vez que a primeira condição da ação é a liberdade, ser para-si é *ser livre*. Na fórmula mais conhecida: *o homem está condenado à liberdade*. Para Sartre cada homem é a escolha que faz de si mesmo (de seu ser); em contraposição ao ser, que simplesmente é, para o homem é preciso *fazer-se* continuamente, é preciso *escolher-se* para ser. *O Ser e o Nada* descreve a liberdade absoluta; mas como Sartre resolve a dificuldade da relação entre liberdade e necessidade epode, desse modo, responsabilizar o homem por todo o mundo e, no limite, por aquilo que se lhe apresenta como *necessário*?

Trata-se de conciliar duas posições contraditórias: a absoluta liberdade e a necessidade de que essa liberdade possa distinguir-se do sonho; noutras palavras, é preciso dar conta da relação que há entre ser livre e, ainda assim, ser livre *no mundo*. Para tanto cabe acompanhar a fundamentação da liberdade e, antes de mais, estabelecer o *lugar* de onde Sartre parte para justificar sua empreitada: “Basta abrir os olhos e interrogar com toda ingenuidade a totalidade homem no mundo”, pois, “cada conduta sendo conduta do homem no mundo, pode revelar-nos ao mesmo tempo o homem, o mundo e a relação que os une” (SARTRE, 1997, p. 44). Essa fenomenologia *sui generis* permite que a estruturação de sua ontologia nasça da análise de condutas humanas e, regressivamente, a partir do *ser-no-mundo*, descrever as estruturas mais fundamentais da realidade.

A escolha da *interrogação* como primeira conduta a ser analisada claramente remete ao § 2 de *Ser e Tempo*, onde Heidegger elabora a estrutura formal da questão do ser; mas a proximidade termina por aí, afinal, enquanto para o filósofo alemão trata-se do *Dasein*, para Sartre em *toda interrogação ficamos ante o ser que interrogamos*, ou, “não é a relação primitiva do homem com o ser-Em-si, mas, ao oposto, fica nos limites dessa relação e a pressupõe” (SARTRE, 1997, p. 45). Isso significa que a conduta *interrogação*, ainda que nos limites da relação com o em-si, expressa a possibilidade de *respostas negativas*: decorre daí a indagação relativa à fonte dessa possibilidade de negação presente no mundo. Dever-se-ia exclusivamente à espera humana? Ou, ao contrário, é o mundo (o Ser, enfim) que responde negativamente?

Claro está que a resposta negativa apenas pode aparecer no mundo graças à *interrogação*, que é humana; mas isso pode significar que é o homem, com seu questionamento, que faz com que haja nada no mundo? E em que tal postura seria diferente do idealismo que Sartre, como projeto mesmo de sua ontologia, pretende combater? Definitivamente não. Trata-se de saber de onde vem o nada, especialmente ante a assertiva de que o Ser

é absolutamente positivo e não poderia comportá-lo ou ser sua fonte. Essa *estranha região do ser*, que nadifica o nada em seu ser, não é outra que a realidade humana: “por duplo movimento de nadificação, o interrogador nadifica com relação a si interrogado, colocando-o em estado *neutro*, entre ser e não-ser, e ele próprio nadifica-se em relação ao interrogado, descolando-se do ser para poder extrair de si a possibilidade de um não ser” (SARTRE, 1997, p. 66). Essa estrutura ontológica, que se revela na análise da interrogação, revela que o homem é fonte do nada que ele mesmo encontra no mundo; ora, assim sendo, esse nada deverá ser encontrado na relação que ele tem consigo mesmo.

Essa apreensão do *nada como algo que separa o homem de si mesmo* ocorre, segundo Sartre, como angústia, afinal é por ela que o homem toma consciência de sua liberdade. Angustia-se perante o passado (vivido) em vista do futuro; angustia-se quando o homem percebe que está diante de si mesmo: angústia é a apreensão reflexiva de si mesmo. “A liberdade que se revela na angústia pode caracterizar-se pela existência do *nada* que se insinua entre os motivos e o ato. (...) É a angústia, como manifestação da liberdade frente a si, significa que o homem acha-se separado de sua essência por um nada” (SARTRE, 1997, pp. 78-9). A angústia revela o nada que separa o homem de si mesmo, revela que jamais haverá coincidência do modo de ser para-si consigo mesmo, ainda que seja essa busca por coincidência que mova a humanidade. Mas há mais a ser dito sobre a angústia: “Na angústia a liberdade se angustia diante de si porque *nada* a solicita ou obstrui jamais” (SARTRE, 1997, p. 79). *Nada* obstrui, assim como *nada* solicita; a liberdade absoluta, refratária a toda moral, apresenta-se.

É certo que pela angústia Sartre mostra que o homem é absolutamente livre; e considerando-se que não há qualquer obstrução ou solicitação, qualquer tipo de moral que prescreva valores ou alguma maneira do agir torna-se inaceitável. Na verdade, a ética, como *ciência do fim*, exige a determinação de uma *natureza* a partir da qual o homem seria encaminhado para alcançar sua finalidade existencial. A partir dessa descrição

da realidade humana, definitivamente não há fundamento para erigir uma ética; nem mesmo se o caminho a seguir for aquele dos *móbeis* da ação humana, no sentido de descobrir as causas do agir ou as determinações que interferiram nas escolhas. Entretanto, e na contramão dessa descrição da liberdade absoluta, Sartre afirma que “Todas essas pequenas esperas passivas pelo real, todos esses valores banais e cotidianos tiram seu sentido, na verdade, de um projeto inicial meu, espécie de eleição que faço de mim mesmo no mundo” (SARTRE, 1997, p. 83). Essa eleição, no entanto, ocorre nos *raros momentos* em que o homem abandona os *parapeitos de proteção contra a angústia* (conforme os exemplos da ontologia, como o despertador, a placa de proibição, etc.); mas ainda que tal apreensão de si mesmo como *nada estruturador de mundo* seja rara, é dela que percebo que sou “aquele que faz com que existam valores, cujas exigências irão determinar [minha] ação” (SARTRE, 1997, p. 84).

Chega-se assim a um dilema que, parece, está no cerne do problema ético na filosofia de Sartre. Apesar da liberdade absoluta, limite para o estabelecimento de valores que sejam definitivos, nem por isso pode-se dizer que não haja um fundamento a partir do qual se possa estruturar uma ética. É o que se pretende:

Vou emergindo sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu quem mantém os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que *sou*, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas” (SARTRE, 1997, p. 84).

Cada homem decide – que seja; mas note-se que essa decisão é, segundo Sartre, tomada a partir do *projeto único e inicial que constitui o ser*. Ele tinha indicado anteriormente essa *possibilidade* humana como um *projeto originário de cada um*. Mas como pode ser isso: o homem é absolutamente livre em vista do

nada que o separa de si mesmo e, ainda assim, elege valores a partir de um projeto inicial? O que vem a ser essa *escolha original* e em que medida ela determina as *escolhas contingentes*?

Note-se, o dilema está circunscrito a uma espécie de *escolha que define as demais escolhas*. Parece claro que por ser liberdade o homem seja angústia para dela escapar e o faça buscando a determinação do futuro a partir do passado; buscando desarmar a ameaça do passando coagulando-o no *eu*.¹ Mas o certo é que “não posso querer ‘não ver’ certo aspecto de meu ser, com efeito, salvo se estiver precisamente ciente do aspecto que não quero ver. Significa que preciso indicá-lo em meu ser para poder afastar-me dele: melhor dito, é necessário que pense nele constantemente para evitar pensar nele” (SARTRE, 1997, p. 89). Enfim, apenas agindo de má-fé o homem pode encontrar justificativas transcendentais ou mesmo imanentes para seus atos ou suas escolhas; elas simplesmente não existem, mas são construídas livremente a partir das escolhas presentes e essas escolhas, por sua vez, são matizadas por uma escolha original. Em que medida essa escolha original não pode ser considerada o ponto fulcral, não material, por certo, mas ao menos a base estrutural para fundamentar uma ética da liberdade?

A escolha original que o para-si faz de si mesmo demarca o agir autêntico ou inautêntico; mas essas possibilidades, próprias da realidade humana, não se confundem com a má-fé. Sartre deixará claro que não há diferença entre o projeto de má-fé ou boa fé, na medida em que ambos redundam em tentativa de *coisificação* da liberdade. O sincero que se pretende sincero do mesmo modo que um cinzeiro é um cinzeiro não avança um passo em relação a todas as iniciativas da má-fé no sentido de construir parapeitos contra a angústia (negar a liberdade). Assim, há algum meio de escapar do projeto de má-fé? Ou melhor, uma vez que a realidade humana se apresenta como liberdade para convencer-se da deter-

1 Sartre mostra essa possibilidade de fuga da angústia, a constituição de si mesmo como Eu, como uma espécie de ficção, “Veem-se os temas principais dessa ficção: meu Eu se converte na origem de seus atos tal como o outro na origem dos seus, a título de pessoa já constituída. Decerto, vive e se transforma, até se admite que cada um dos seus atos possa contribuir para transformá-lo” (SARTRE, 1997, p. 87).

minação, há alguma alternativa que seria, no limite, a alternativa ética? Sartre é categórico: essa dificuldade “não significa que não se possa escapar radicalmente da má-fé” (SARTRE, 1997, p. 118). Ainda que a maneira mais comum da lida humana no mundo seja no sentido de negar a liberdade, o que é sinônimo de agir de má-fé, ao menos há uma alternativa e, dessa, o argumento decisivo para se falar em fundar uma ética da liberdade.

Contudo, apenas a possibilidade de superar a má-fé não é suficiente: é preciso deixar claro como, a partir da liberdade absoluta que se nega a si mesma e ao mundo a fim de superar o nada que a separa de si mesma (dupla negação), pode-se chegar a algo *positivo* no tocante ao agir. O resultado desses movimentos negativos Sartre nomeou *reflexão*: não tética, quando voltada para si mesmo; tética quando voltada para o ser (objetos). Entretanto, com o aprofundamento da descrição dessa estrutura, o filósofo esclarece a possibilidade de um caminho ético:

A reflexão pode ser pura ou impura. A reflexão pura, simples presença do Para-si reflexivo ao Para-si refletido, é ao mesmo tempo forma originária da reflexão e sua forma ideal; é aquela sobre o fundamento da qual aparece a reflexão impura, e também aquela que jamais é previamente *dada*, que é preciso alcançar por uma espécie de catarse (SARTRE, 1997, p. 213)

Está claro que em *O Ser e o Nada* Sartre tematiza a reflexão pura ou impura a partir do conhecimento; entretanto, uma leitura cuidadosa do *modus operandi* permite entrever que a primeira indicação ética no sentido de superar a má-fé tem que ver com a reflexão pura como fonte de compreensão de si mesmo e, no limite, como *compreensão* do outro e, em ambos os casos, como liberdade.

A relação entre reflexão pura e impura repete a estrutura da negação: a reflexão pura é *original*, ou seja, é a base para toda reflexão, do mesmo modo que *a negação de todo o ser é base para a negação do ser aqui*, presente. No caso da reflexão pura ela *percebe-se*, negativamente, como constituidora de seu objeto ao constituir-se a si mesma; no segundo caso, de maneira

impura, ela *toma-se a si mesma como objeto*. E isso é de crucial importância, pois tudo se passa como se tratasse de um único e mesmo ato. É assim que a temporalidade original, da qual o para-si é temporalização, torna-se temporalidade psíquica e mascara o movimento que o para-si é, constituindo o caráter, o Eu e todas as estruturas que fazem do homem um ser determinado tal qual o em-si; afinal, “a coesão íntima do psíquico não passa de unidade de ser do Para-sihipostasiada no Em-si” (SARTRE, 1997, p. 225). Em resumo, considerando-se que a reflexão pura, não constituinte, é a fonte da reflexão impura que, por sua vez, permite que a má-fé seja a maneira mais comum da realidade humana e, ainda assim, a má-fé pode ser superada, é de se supor que haja ao menos a indicação do caminho para isso (*catarse*).²

O processo catártico inicia-se pela *descrição reflexiva* da reflexão mesma; malgrado a aparência de círculo vicioso, não haveria outro ponto de partida. Essa descrição mostra que, com seu movimento, a reflexão aparecerá inicialmente e na maioria das vezes como *cúmplice* (impura, que constitui seu movimento como *em-si*); é isso que insere no plano mais íntimo da consciência a possibilidade de encontrar-se, *lá nas lonjuras*, como sendo *em-si*. Decorre daí a necessidade de uma espécie de *libertação* dessa compreensão estranha, que não coincide com o modo de ser-para-si e, mesmo assim, adentra esse movimento de ser. Superar a má-fé sem cair no engano da *boa fé* exige, na verdade, o abandono da reflexão impura; a *coisificação* do modo de ser-para-si “desaparece totalmente caso o Para-si permaneça no plano irrefletido, ou se a reflexão impura se purifica” (SARTRE, 1997, p. 230). Metodologicamente, não é necessário mais que isso para estabelecer meios que possibilitam, enfim, falar de uma moral.

2 “Mas isso pressupõe uma reassunção do ser deteriorado por si mesmo, reassunção que denominaremos autenticidade” (SARTRE, 1997, p. 118), ainda que “Este esforço para ser si mesmo seu próprio fundamento, para recobrar e dominar sua própria fuga em interioridade, para *ser* finalmente essa fuga, em vez de temporalizá-la como fuga de si mesmo, deve terminar em fracasso, e esse fracasso é precisamente a reflexão” (SARTRE, 1997, p. 212).

A princípio a intencionalidade permitiu à consciência libertar-se de quaisquer conteúdos; ela “não é nada senão o fora de si mesma e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância que a constituem como uma consciência” (SARTRE, 1947, p. 33). Mas ser consciência é, necessariamente, existir como consciência de outra coisa que não si mesma; a análise de condutas mostra que a realidade humana jamais coincide consigo mesma: o homem é o que não é não sendo o que é. Ser garçom é *fingir* sê-lo, é-se em *fluxo* .

Fluxo temporalizante: o homem é lançado ao passado e ao futuro, que ele é ou foi, que não pode deixar de ser nem sê-lo definitivamente. Enfim, o homem está separado de si mesmo, de seu passado e de seu futuro e de qualquer outra coisa por nada, o que lhe dá total autonomia. Se para agir é fundamental que o homem seja livre, Sartre mostra que ontologicamente há *nada* que separa a consciência de qualquer coisa, o que garante ao homem muito mais que uma possibilidade de ação livre de qualquer coação externa: *condena-o* a agir livremente. “Nesse sentido, o valor impregna o ser na medida em que este se fundamenta e não na medida em que é: impregna *a liberdade* . Significa que a relação entre o valor e o Para-si é de natureza muito particular: o valor é o ser que há de ser enquanto fundamento de seu nada de ser” (SARTRE, 1997, p. 145)

Esse homem, absolutamente livre, o é *negando* o ser, o que se dá como instauração da temporalidade, como consciência em fluxo e, como tal, fluxo temporal. Mas qual o sentido para que as ações humanas não se percam em atitudes isoladas? O homem é seu passado (é em-si) e não pode dele se separar (é o que não é); mas para onde ele se dirige, ou seja, qual o móbil desse projetar-se? Sartre mostra que ontologicamente busca-se *ser-em-si-para-si* , ou seja, o objetivo fundamental do homem é coincidir consigo ao mesmo tempo em que se mantém consciente (distante de si, portanto), projeto fadado ao fracasso. É esse projeto que fundamenta toda e qualquer ação imediata à qual o homem pode se dedicar; o projeto está sempre aberto, há sempre possibilidade de reformulá-lo, de reconduzi-lo.

O homem é livre, mas é preciso lembrar que a consciência está “‘em situação no mundo’ ou, mais brevemente, que ela ‘esteja-no-mundo’”.³ É na *situação concreta*, no mundo que se é livre; não há imanência, pois o correlativo noemático da liberdade é o mundo. Há negação *a cada instante e de cada ponto de vista*, pois é porque a consciência está em posição no mundo que ela é livre em relação a ele. A consciência “deve ser livre em relação a toda realidade particular, e essa liberdade deve poder definir-se por um ‘estar-no-mundo’ que é ao mesmo tempo constituição e nadificação do mundo” (SARTRE, 1978, p. 242).

Uma vez que a *produção* do mundo resulta da negação, a contradição entre liberdade absoluta e situação se desfaz; estar em situação não limita a liberdade, mas torna-se pressuposto para que a liberdade seja exercida. Estar em situação é *exercer o ser livre*; uma vez que não existe um código de conduta pré-estabelecido, e é pela negação do ser que o valor vem ao mundo, o homem pode estar em situação e, ainda assim, ser *fonte* do valor: é por um ato humano absolutamente livre que o mundo vem ao ser e que os valores éticos e morais vêm ao mundo.

Em suma, o *si*, o Para-si e sua relação mútua mantém-se nos limites de uma liberdade incondicionada – no sentido de que *nada* faz existir o valor, salvo esta liberdade que simultaneamente faz com que eu mesmo exista – e ao mesmo tempo nos limites da facticidade concreta, na medida em que, fundamento de seu nada, o Para-si não pode ser fundamento de seu ser. Portanto há uma total contingência do *ser-para-o-valor*, que recairá imediatamente sobre toda moral para trespassá-la e torna-la relativa – e, ao mesmo tempo, uma livre e absoluta necessidade (SARTRE, 1997, p. 145).

3 Estar *em situação* no mundo não significa a mesma coisa que *estar no ambiente do mundo*: para estar nesse ambiente a consciência teria de *ser* positivamente (objeto); entretanto, para negar o mundo (ou nadificar um objeto), é necessário um *ponto de vista*, que apenas é concebível se a consciência for *presença* àquilo que nega (conf. SARTRE, 1978, pp. 241ss).

Mas como manter lado a lado as duas afirmações acima, de que toda moral é relativa e ao mesmo tempo *necessidade absoluta*? Em que medida a escolha original não determina a eleição de valores, fazendo com que o homem escolha-se num plano irrefletido (pré-reflexivo ou de reflexão pura) e cumpra em seu modo de ser essa necessidade moral absoluta? E, se isso for plausível, que moral deveria resultar daí?

Esses questionamentos, porém, avançam bastante com respeito à pretensão desse trabalho. A ontologia fenomenológica sartriana é uma defesa da liberdade humana absoluta e irrestrita: ser para-si é ser liberdade. O homem, liberdade em situação, existe em *ek-stase*, ele sempre está fora; e, note-se, o *ek-stase* é duplo, pois na mesma medida em que ele está impossibilitado de coincidir com o mundo (ser), ele também não pode coincidir consigo. O homem existe em seu presente e esse presente se encaminha para o passado, assim como o futuro se encaminha para o presente. O passado é *necessário*, ele é em-sido para-si (o homem é seu passado não mais o sendo); o futuro, por sua vez, está *em aberto*. O homem, que é seu passado e seu futuro, está deles separado e incapacitado de coincidir-se com eles; a consciência existe fora de si, em seu passado e em seu futuro: ela é absolutamente livre.

A ação presente está ligada ao passado e encontra seu sentido no futuro; o homem está *lançado* na temporalidade e a instaura, ele é temporal e, desse modo, faz com que o mundo seja temporal, que os objetos se organizem dessa perspectiva e que cada acontecimento, seja presente ou passado, adquira um sentido em vista de um futuro. O fim projetado não é jamais efeito de uma causa externa, seja ela física, psicológica, psicofísica, social, natural ou qualquer outra que o valha; a liberdade é plena porque é o homem que, ao projetar-se, leva a *finalidade* ao mundo: o fim almejado é de inteira responsabilidade de cada um que o elege livremente. O homem é *no mundo*, o que implica que ele seja presente e carregue seu passado em vista de um futuro; ele é duas contingências (ser e ser assim) que encerram uma necessidade (ser-no-mundo).

Mas o impasse permanece: partindo da filosofia da liberdade absoluta, do que decorre que não há determinação das ações, como explicar a *situação* de cada homem? Ou, como falar em ética sem limitar o plano dessa liberdade? E, mais, ainda que a liberdade não seja limitada pelo dado, é inegável que há efetiva *resistência* do ser. Isso não indicaria que existe de fato *condicionamento* ontológico da liberdade (escolha original)? Seria a ideologia essa *força estranha* que decide previamente aquilo que cada homem projeta e executa como meio de realizar-se? Ou mesmo o *espírito do tempo*, de cada época, o marco decisório de cada agir? Não. Todas essas estruturas estão presentes no mundo e são inegáveis, mas nem por isso cabe aceitar o determinismo. Sartre mostra que todas as ações pretendidas fazem aparecer seu *coeficiente de adversidade* (dificuldades supracitadas que, erroneamente, são interpretadas como impeditivas do ato); para o filósofo é *pelo homem mesmo* que as dificuldades aparecem no mundo: é devido ao posicionamento de um *fim* que surgem as barreiras e os limites que fazem distantes e até inalcançável determinado fim.

Essa tese pode ser demonstrável a partir das situações existenciais mais banais; note-se o exemplo: um “rochedo, que demonstra profunda resistência se pretendo removê-lo, será, ao contrário, preciosa ajuda se quero escalá-lo para contemplar a paisagem” (SARTRE, 1997, p. 593). A eleição do valor *esclarece* a situação na mesma medida que a faz, ou seja, toda *força determinante* apenas determina se for eleita como tal; o *espírito do tempo* faz o agir humano quando o homem escolhe tal agir e, por isso, explica sua ação pelo ‘espírito’ eleito. Idealismo delirante? De modo algum. Sartre apenas mostra que as *coisas embruto* somente indicam possibilidades de ação, mas cabe ao homem só, sem ajuda e sem desculpas, escolher. Parece que, de novo, adentra-se o plano daquilo que o senso comum entende como *determinação*, mas uma análise um pouco mais detida mostra que para Sartre o plano da ação constitui somente a *moldura* na qual algum objeto *pode limitar* a ação. E o filósofo é categórico: “é nossa liberdade que constitui os limites que encontrará depois” (SARTRE, 1997, p. 594).

A condição de possibilidade para que haja ordem do real, seja ela qual for, é a liberdade; assim como seria para Deus, a liberdade humana é fonte do mundo como *fundo*, dos objetos *presentes* ao homem e, é claro, de todos os valores. Mas há uma diferença: Deus é pura produtividade, o homem exclusiva negação, ou seja, Deus pode livre e positivamente criar do nada enquanto o homem apenas *cria* por livre negação do ser; segue-se daí que embora o mundo humano seja resultado da livre ação humana, há um *resto* que decorre dessa criação via negação do ser. Trata-se da contingência do ser que o para-si nega sem poder superar ou suprimir jamais, donde decorre que os resultados dos atos humanos absolutamente livres parecem, estranhamente, determinar a ação e consequentemente as escolhas.

É assim que, na filosofia de Sartre, não pode haver verdade ou bem, assim como não existe previamente algo que seja por si mesmo errado ou mau; de início o que existe efetivamente é “o homem livre (...) em face de um Deus absolutamente livre; a liberdade é o fundamento do ser” (SARTRE, 1947, p. 307), fonte de todo bem e de todo mal, inclusive fonte daquilo que será considerado bom ou ruim individual ou socialmente falando. É isso que significa dizer que no homem *a existência precede a essência*, afinal, o homem é fonte absoluta, do que decorre que aquilo que ele pretende no mundo advém do plano de sua absoluta liberdade. Em poucas palavras, “Se, com efeito, a existência precede a essência, não será nunca possível referir uma explicação a uma natureza humana dada e imutável; (...), não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. (...). Assim, não temos nem atrás de nós, nem diante de nós, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas” (SARTRE, 1973, p. 15). É pelo homem que o nada foi inserido na *pasmaceira* do em-si e, ora em diante, todo o conflito existencial que exigirá a eleição de valores será de exclusiva iniciativa e responsabilidade humana.

Mas está claro que aquilo que se busca, diferentemente do que ocorreria com Deus (para quem vontade e realidade coincidem), estará *sempre separado* daquele que busca; noutros termos,

há *nada* entre o que o homem foi, o que é e o que será, do que decorre que embora distante daquilo que projeta, o projetado está sempre *acessível*. Nas palavras do filósofo, “o fim só pode ser concebido enquanto estado porvir dos existentes reais que dele me separam” (SARTRE, 1997, p. 595). A liberdade como identificação entre intenção e ato, conforme pretendida pelo senso comum (e por alguns intelectuais), não é mais que um engodo; mais do que isso, além de ser falsa e irrealizável a pretensão de uma ética que faça coincidir ato e resultado do ato, ela torna a liberdade e, conseqüentemente, toda ética irrealizável.

Entretanto, nesse panorama, tudo é permitido? Conforme foi visto, na conferência de 1946 Sartre levanta essa questão a partir da máxima de Dostoiévski de que *se Deus não existisse tudo seria permitido*; o mesmo pode ser perguntado no que concerne a todo valor, afinal parece adequado que aquilo que Sartre afirma sobre Deus em *O Existencialismo é um Humanismo* pode ser aplicável a todo valor transcendente. Assim sendo, o que dizer do *mal*, mesmo quando entendido como algo que é contrário aos valores sociais eleitos pela maioria? Está certo: o mal é a *metade* da liberdade, é a parte que a sociedade esconde e abjeta.⁴ Mas

4 “A ação, seja ela qual for, modifica aquilo que é em nome daquilo que ainda não é. Já que ela não pode realizar-se sem quebrar a ordem antiga, é uma revolução permanente. Demole para edificar e, para reunir, separa; da manhã à noite, acumulamos a serragem, as cinzas, as aparas: toda construção comporta uma parte, pelo menos igual, de destruição. Ora, nossas sociedades instáveis temem que um movimento em falso as desequilibre. Assim, nada dizem sobre o momento negativo da nossa atividade. Seria necessário amar sem odiar os inimigos daquilo que se ama, afirmar sem negar o contrário daquilo que se afirma, eleger sem rejeitar aqueles que não se elegeram, produzir sem consumir. Retiram-se os mortos a toda pressa, recolhem-se discretamente os detritos, recomeça-se a cada dia, sob o nome de limpeza, a mascarar as destruições da véspera, dissimula-se a pilhagem do planeta. Tão grande é o medo de pôr abaixo o edifício, que se nega até o poder de criar: o homem, dizem, não inventa; descobre. Reduz-se o novo ao antigo. Conservar, manter, restaurar, reformar, preservar – essas são as ações permitidas; todas pertencem à categoria da repetição. Tudo está pleno, tudo está em seu lugar, tudo está em ordem, tudo sempre existiu, o mundo é um museu e nós somos os conservadores. Entretanto, o espírito, como disse Hegel, é inquietação. Mas essa inquietação nos dá horror: devemos suprimi-la e deter o espírito, expulsando a mola de sua negatividade. Por não poder sufocar inteiramente essa postulação maligna, o homem de bem se castra: arranca da sua liberdade o momento negativo e projeta para fora de si essa víscera sangrenta. Eis a liberdade cortada ao meio. Cada uma das suas metades se estiola do seu lado” (SARTRE, 2002a, pp. 35-6).

de onde ele vem? Pode haver algo ou alguém que seja, de fato, *mal*? Parece que não, pois “ele existe porque o homem de bem o inventou” (SARTRE, 2002a, p. 39). Cada homem é absolutamente livre, é liberdade, do que decorre que não há algo como *o mal*; ele é resultado de uma *atividade projetiva* fundamental para a manutenção social.

É assim que Sartre explica os valores instituídos que, aparentemente, vão além das escolhas e da eleição individual; no entanto, é preciso deixar claro, todo esse aparato é criado e mantido por escolhas e atitudes individuais. É a eleição individual de valores, de modos de agir, de pensar, etc., que cria, sustenta, mantém e, até, impõe valores. E a maneira de fazê-lo passa, invariavelmente, pela criação do mal: “Para os tempos de paz a sociedade criou (...) os maus por profissão. Esses ‘homens de mal’ são tão necessários aos homens de bem quanto as moças de bordel às mulheres honestas” (SARTRE, 2002a, p. 41); assim, aceder ao bem ou evitá-lo, incorrer no mal ou dele fugir são apenas possibilidades humanas; bem e mal, assim como o mostram tantos trabalhos de antropologia, sociologia e filosofia, são simples construções.

É óbvio que esses problemas somente aparecem em sociedade, afinal é socialmente que se definem os papéis que caberão a cada partícipe do grupo social. Mas se a liberdade é fonte absoluta, nada mais natural que o mal também advenha daí: são as relações sociais, *enviesadas*, que constituem as funções de todos aqueles que terão seu papel social respeitado porque estão a serviço do bem.⁵O homem, “devido à negação interna, ilumina o existente em suas relações mútuas por meio do fim que posiciona, e projeta esse fim a partir das determinaçõesque capta” (SARTRE, 1997, p. 595); seria correto dizer que os papéis sociais são

5 Cumpre lembrar que em *O Ser e o Nada* o sentido original do ser-para-outro é o conflito: todo para-si é negação do ser e de si mesmo, constituindo assim o mundo a partir de seu projeto de ser. Essa estrutura perpetua-se na relação com o outro, que é (e apenas poderia ser, considerando-se o modo de ser-para-si) negativa; socialmente, cada homem *nega* seu próximo, busca *tomar-lhe* a liberdade, *apossar-se* dela, *coisificar* o outro. É nesse sentido que *o inferno é o outro!* (ver: SARTRE, 1997, pp. 289 ss, esp. pp.328-34; ainda, SARTRE, 2005, p. 125).

impostos pela sociedade? Não é o que parece, afinal ele apenas norteará as escolhas individuais quando forem eleitos como tal. De maneira direta, nem todos que vivem sob o regime nazista são nazistas, assim como nem todo batizado na Igreja Católica é católico e assim por diante: é a eleição do valor que faz com que o valor venha ao ser; é a ação humana que define o que cada homem é, e jamais algo como a essência ou a determinação social. *O homem é o que ele faz.*

A liberdade é absoluta, não custa repetir; mas o homem é livre em situação, no mundo, em sociedade, na história; assim, “só pode haver para-si livre enquanto comprometido em um mundo existente” (SARTRE, 1997, p. 595), comprometimento esse que não determina, não limita, não tolhe, mas faz com que a realidade humana coincida com o ser livre. A liberdade da filosofia de Sartre exige um fazer-se permanente em vista de um projeto; a liberdade é *o modo de ser humano*. Em termos ontológicos, isso significa apenas que em-si (algo idêntico a si mesmo) precede ontologicamente o para-si (jamais se identifica consigo); noutros termos, o mundo é *efetivo*, o homem não está sonhando (exatamente o oposto da postura idealista); é-se livre na *situação* social, econômica, cultural, etc. *A facticidade do para-si* vincula o homem ao seu mundo, expressa *nossa* pertença ao Ser.

Por isso, na filosofia de Sartre, o homem é livre sem que isso signifique que ele seja seu próprio fundamento: “se ser livre significasse ser seu próprio fundamento seria necessário que a liberdade decidisse sobre a existência do ser” (SARTRE, 1997, p. 596) e, desse modo, que *o que é* fosse idêntico àquilo que se espera que seja (sonhos, desejos, imaginação). Parece que é justamente aí que se encontra o maior problema relativo à impossibilidade de uma ética prescritiva e, na contrapartida, a maior fonte de erro para interpretar a filosofia da liberdade sartriana quando confrontada com a sociedade constituída. De início é preciso notar que os papéis sociais são vividos como *determinados e determinantes*, ou seja, o operário compreende-se como operário a partir da falsa impressão de impossibilidade de ser outra coisa e, claro, da identificação da fonte dessa determinação que o assola: ele é operário

porque lhe foi negada a possibilidade de ser capitalista e, pior, sendo proletário ele tem todo seu futuro de sofrimento e miséria (e de seus filhos) previamente decidido.

Essa falsa impressão de determinação, declarada atitude de má-fé, esconde do agente sua responsabilidade por ser o que é: ser proletário é eleger as agruras da paz do explorado ao invés das agruras da revolução (guerra, violência, morte); a má-fé esconde, no limite, esse desejo humano de que a vontade coincida com a realidade, no sentido de que o discurso revolucionário, as propostas de mudar o mundo, mascara o desejo reprimido do proletário de ser capitalista. Em termos técnicos (e para tentar evitar mal entendidos) o para-si nega o em-si e assim constitui livremente seu mundo, seus valores, etc.; mas ante a realidade insuperável de jamais realizar-se, de jamais ser em-si-para-si, de nunca coincidir consigo, ele busca fora de si as razões desse malogro. É assim que a temporalidade, a *existência efetiva*, é substituída por aquela coisa açucarada e frouxa de todo utópico romântico ou comunista ingênuo; ou, ainda, cada homem questiona-se, como o cego à beira do abismo, *por que o ser e não antes o nada?*

A liberdade não é apenas a escolha de um fim, mas é também escolha de si mesma como liberdade (não há uma liberdade prévia que escolhe ser livre). O homem é *liberdade que escolhe* sem *escolher ser ou não ser livre*; ou, conforme a formulação de Sartre, “estamos condenados à liberdade” (SARTRE, 1997, p. 597). Essa condenação, no entanto, é condenação porque é vivida como condenação por aqueles que, agindo de má-fé, pretendem escapar da responsabilidade oriunda de seu modo de ser no mundo, de sua liberdade. Toda tentativa humana de *superar a contingência original* (identificar-se a alguma coisa) apenas faz com que o para-si reencontre sua incapacidade de fundamentar-se, na medida em que “a liberdade não é um simples poder indeterminado” (SARTRE, 1997, p. 597); a liberdade, conforme foi visto, se dá a partir de uma situação, de uma existência fática no mundo. Existir não é outra coisa que fazer-se *escolhendo, projetando-se, elegendo fins*.

Independente da discussão sobre a legitimidade do projeto de má-fé, parece claro que todas essas possibilidades apenas ocorrem reflexivamente, ou seja, apenas sendo no mundo e vivendo seu projeto de ser como destino e que o homem pode *projetar* escapar de sua responsabilidade (reflexão impura). Assim, se a liberdade fosse um poder de escolher a vinculação que cada um tem com o ser (escolher quando, onde e como vir à existência), ou bem o homem seria nada absoluto ou ser absoluto: coincidiria com o *ser* ou com o nada, e ambas as opções são absurdas e impedem qualquer possibilidade de existência efetiva. Sartre deixa claro que “é somente por uma síntese aberrante do em-si e do nada que podemos concebê-la [liberdade] como um poder desnudo e pré-existente às suas escolhas” (SARTRE, 1997, p. 597). É esse projeto de má-fé que para admitir a liberdade, exige a identificação entre vontade e realidade, entre projeto e resultado do projeto, entre ser e nada; Sartre, por seu turno, descreve a existência fática e nessa descrição denuncia o desejo humano de ser Deus ou de tornar-se um inseto – em ambos os casos, como maneira de livrar-se da responsabilidade por seu ser e por seu mundo.

O homem é, e seu modo de ser é a liberdade como “um escapar a um comprometimento no ser, é nadificação de um ser que ela é” (SARTRE, 1997, p. 598). A fonte dos argumentos deterministas, todos de má-fé, não é outra que a tentativa de separar liberdade e existência; se a liberdade viesse *primeiro* e depois o homem fosse livre, ainda que isso fosse separado por *nada*, inserir-se-ia aí a possibilidade da determinação. Porém “O surgimento da liberdade efetua-se pela dupla nadificação do *ser que ela é* e do ser no meio do qual ela é”, ou seja, nadificação de si e do ser do qual ela se arranca (SARTRE, 1997, p. 598). Ou ela é absoluta ou simplesmente não seria; na mesma medida, ou o homem é responsável por sua situação ou simplesmente não pode ser. Há ambiguidade nesse modo de ser em situação, não há dúvida; mas a fonte dessa ambiguidade, que faz parecer deslocada situação e escolha, encontra-se por toda parte – inclusive no *fundo de todo Cogito*.

A liberdade traz o ser ao mundo, isso é certo; mas ela o faz como resultado exclusivo de seu modo de ser no mundo, ou seja, não cabe imputar ao ser nenhuma responsabilidade. É essa fonte de responsabilidade humana que o determinismo pretende esconder ou, conforme afirma Sartre, “há um ser cuja liberdade tem de ser em forma do não ser (...), existir como o fato da liberdade ou ter de ser um ser no meio do mundo é a mesma coisa, o que significa que a liberdade é originariamente relação com o dado” (SARTRE, 1997, p. 599). O homem escolhe-se e, com isso, escolhe todos os homens, o mundo e cada uma de suas estruturas e dos valores aí cultivados; o dado (época, situação social ou econômica, condições físicas ou intelectuais, etc.) é contingente, sendo necessário apenas *ser-no-mundo* (essa necessidade exige a assunção da contingência do ser). No plano da existência, *tudo* permanece contingente,

Simplesmente, é a pura contingência que a liberdade nega fazendo-se escolha: é a plenitude do ser que a liberdade colore de insuficiência e negatividade, iluminando-a a luz de um fim que não existe; é a liberdade mesma na medida em que essa existe – e que não importa o que faça, não pode escapar à sua própria existência (SARTRE, 1997, p. 599).

O homem é responsável.

Aquilo que se pode entender como *necessidade da liberdade* em detrimento da *contingência do ser* apenas pode aparecer à luz de um fim que a liberdade *escolhe*; assim, é a projeção humana, de início individual, que, ao escolher-se, traz o ser ao mundo e, conseqüentemente, assume sua contingência. Parecia absurdo que o proletário escolha-se proletário, mas, na verdade, ele se faz porque existir exige a assunção da contingência do ser, nesse caso, o fato de *ter nascido* proletário num mundo em que há proletários e capitalistas. A situação é “contingência da liberdade no ‘plenum’ [pleno] de ser do mundo, na medida em que esse ‘datum’ [dado], que está aí somente para não constranger a liberdade, só se revela a esta liberdade enquanto já iluminado pelo fim por ela escolhido” (SARTRE, 1997, p. 600). Se na *dialética do senhor e*

do escravo é o proletário que faz o capitalista e vice-versa, para Sartre há sim o olhar determinante do outro (que busca capturar *minha* liberdade), mas na verdade é o proletário que se faz proletário, assim como o capitalista que se faz capitalista: cada um é o que faz, e o que faz advém de seu projetar-se livremente.

A liberdade é um escapar a uma contingência que ela *tem de ser para escapar*; assim, a situação de cada um é livre coordenação e livre qualificação de um dado bruto que não se deixa qualificar de modo algum. Por isso, Sartre assevera que o homem é livre e sua liberdade se dá em idêntica medida com sua responsabilidade. Esse é o preceito ético fundamental que decorre da filosofia da liberdade absoluta: enfim, a filosofia da liberdade de Sartre é sim fonte de uma ética. Mas qual? Da absoluta responsabilidade por todos os atos e pelo resultado do ato, isso está claro. A questão que resta, conforme já apontada, é saber o modo de levar isso à sociedade, ou, como trazer esse preceito para o plano prático? Afinal seria bastante estranho que a filosofia da liberdade apresentasse um fundamento ético que nasce do homem no mundo, em *sua* situação e, ainda assim, não fosse possível utilizar tal preceito no cotidiano.

Para Sartre a situação, independente da maneira como é vivida (sofrimento, condenação, dádiva, destino, etc.), não limita, mas ao contrário, é condição para pleno exercício da liberdade; enfim, “não há oposição entre essas duas exigências da ação, a saber, que o agente seja livre e que o mundo no qual ele age seja determinado. (...) A liberdade é uma estrutura do ato humano e não aparece senão no engajamento; o determinismo é a lei do mundo” (SARTRE, 1947-76, Sit. III, p. 208). Assim, para se falar em libertação social é necessário que o homem saiba-se (e seja, efetiva e verdadeiramente) livre; disso decorre que *um homem livre possa sonhar em ser libertado*, afinal a libertação exige o esclarecimento da situação na qual o homem está lançado e, mais do que isso, que ele saiba que seu ser coincide com o ser livre. Por mais tentadora que sejam as teorias *libertárias*, que preten-

dem que o intelectual (ou seja quem for) seja o *líder*, o *condutor*, o *messias* para a libertação dos oprimidos, o fato é que se o homem não é *originariamente livre*, qualquer tentativa de *libertá-lo* seria uma violência, na medida em que ser-lhe-ia imposta de fora uma outra condição, distinta da anterior (exploração, por exemplo) mas ainda assim imposta. Parece estranho, mas essa situação, por bizarra que seja, está presente em muitos discursos e teorias que pretendem decidir o que é melhor para o outro, que pretende dizer ao outro o que deve fazer em dadas situações, o que é o melhor para todos e cada um.

A *Crítica da Razão Dialética* mostra que a situação em que cada homem está lançado, seja ela qual for, é resultante do jogo entre as várias liberdades; daí decorre a aparente contradição entre *ser livre e buscar a liberdade*. Porque cada um é livre, condenado à liberdade, é preciso, antes de tudo reconhecer-se absolutamente livre e, por consequência, absolutamente responsável. Essa é, para Sartre, a única fonte para toda moralidade:

Queremos a liberdade pela liberdade e através de cada circunstância particular. E, ao quisermos a liberdade, descobrimos que ela depende inteiramente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa. Sem dúvida, a liberdade como definição do homem não depende de outrem, mas, uma vez que existe a ligação de um compromisso, sou obrigado a querer ao mesmo tempo a minha liberdade e a liberdade dos outros; só posso tomar minha liberdade como um fim se tomo igualmente a dos outros como um fim (SARTRE, 1973, p. 25).

Encontram-se aí respostas para questões do tipo, se todos são livres, escolher o que? Ou, mesmo, sobre o princípio ou móbil para que se opte por isso e não por aquilo. E, não há dúvida, tem-se a primeira indicação do que seria uma ética da liberdade: se em sociedade, cada homem permanece ontologicamente livre, embora alienado de sua liberdade, nada mais adequado que propor como primeira indicação de escolha a recuperação da liberdade para todos.

Em sociedade, a *existência serial* (cumprir um papel social) faz do homem, ontologicamente livre, unicamente um *número*;⁶ cada pessoa não vai além de um papel social, *absolutamente livre* e, mesmo assim, aparentemente impotente *ante as mazelas* de sua situação. A possibilidade de superar tal condição, no entanto, está desde sempre e para sempre, em poder de cada homem: a *livre adesão* na *causa da liberdade* (sem coação externa para aderir e sem valores transcendentais a serem observados) aparece como primeiro preceito dessa ética, afinal, “a Revolução é (...) a *prática* cotidiana de todos e de cada um” (SARTRE, 1947-76, Sit. VI, p. 251). Busca-se engajar num *possível* objetivado por um grupo, que é *liberdade*, num projeto ontológico-existencial que é de todos e de cada um – ser livre!

O homem é livre e livre permanece; em sociedade nada pode sozinho, é verdade, mas sua impotência não elimina seus possíveis pessoais nem os possíveis de seu grupo. Há, e isso não se pode negar, a condição histórica que parece limitar a liberdade; mas, efetivamente, os possíveis pessoais e de classe estão à *disposição*, o homem é permanentemente livre para se *engajar*. O grupo em fusão é um possível em cada época e em cada situação; e cada um pode, a qualquer momento, engajar-se, a revolução é sempre possível, a liberdade permanente de ação de todos está aí, a *história não está acabada*, afinal é feita pelo homem e apenas com o fim dele terá seu fim. Nesse panorama bem e mal são escolhas pontuais que tecem os laços que mantêm determinado grupo social coeso; nada mais que a cristalização de medidas práticas que visam a manutenção de um determinado estado de coisas. A liberdade, essa sim, é o modo de ser do homem, ainda que em sociedade ele esteja dela alienado.

Por fim pode parecer que, ainda que por desvios, Sartre apresenta uma espécie de *prescrição* do que deva ser feito; mas isso não é correto. O engajamento na luta pela liberdade, recuperação da liberdade que *todos os homens são*, nada mais é que aquilo que mostra a reflexão pura; ou, ainda, esse é o caminho para uma existência autêntica, afinal “em nome dessa vontade de

6 Conf. SARTRE, 2002, pp. 361 ss.

liberdade, implicada pela própria liberdade, posso formar juízos sobre aqueles que procuram ocultar-se a total gratuidade da sua existência e a sua total liberdade. (...) Assim, ainda que o conteúdo da moral seja , uma certa forma dessa moral é universal” (SARTRE, 1973, pp. 25-6). A história não tem finalidade nem fim senão com o fim ou como finalidade do humano, o que mostra que a mudança (revolução) é sempre possível; mas há o limite imposto pelo próprio Sartre ao afirmar que *estamos na impossibilidade de* ao menos conceber tal *reino da liberdade* que seria o móbil do agir ético. De todo modo, parece claro que, se o resultado prático da ação livre tem sido a limitação da liberdade, nada impede que a liberdade recupere-se a si mesma; enfim, se somos capazes de identificar mazelas sociais é porque somos sua fonte e, como tais, somos por elas responsáveis e, no limite, os únicos que podem superá-las.

Referências

SARTRE, J. P. **Cahiers pour une Morale**. Paris: ed. Gallimard, 1983.

_____. **Critique de la raison dialectique**. Paris: ed. Gallimard, 1960. (**Crítica da Razão Dialética**. Tradução: Guilherme João de Fritas Teixeira. Rio de Janeiro: ed. DP&A, 2002).

_____. **Huisclos**. Paris: Gallimard, 1947 (*Entre quatro paredes*. Tradução Alcione Araújo e Pedro Hussak. Rio de Janeiro: ed. Civilização Brasileira, 2005).

_____. **L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique**. Paris: ed. Gallimard, 1943. Tradução e notas Paulo Perdigão. Petrópolis: ed. Vozes, 1997).

_____. **La Liberté Cartésienne**. Situations I. Paris: ed. Gallimard, 1947.

_____. **O Existencialismo é um Humanismo**. Trad. Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril S.A., 1973.

_____. **Situations I a X**. Paris: ed. Gallimard, período de 1947 a 1976.

_____. **Saint Genet, comédien et martyr**. Paris: ed. Gallimard, 1952 (Saint Genet – ator e mártir. Tradução Lucy Magalhães. Petrópolis: ed. Vozes, 2002a).

DA DIGNIDADE À RESPONSABILIDADE

Ricardo Antonio Rodrigues

Introdução

Em pleno século XXI, parece ser anacrônico questionarmos a respeito da noção de *dignidade humana*. Sobretudo, porque embora seja um tema ‘antigo’ na história da Filosofia, parece que não conseguimos esclarecer para a sociedade de nosso tempo em que consiste a *dignidade humana* e tampouco afirmá-la efetivamente, na perspectiva de *princípio* com validade universal, inquestionável, inconfundível, compreendido, difundido e aceito por todos.

Tanto no Brasil, através da Constituição Federal de 1988, como no mundo, considerando o esforço da ONU através da Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948, configuraram-se textos que, embora todos os seus problemas de sentido e de semântica denotam um esforço contemporâneo para afirmar, positivar e garantir os direitos fundamentais da pessoa humana. Em ambos os textos há a inspiração na compreensão da *dignidade humana*, usados como exemplos, onde a noção de dignidade tem estatuto ontológico.

Não parece ser elegante, talvez nem justo e necessário, muito embora saibamos que tais pressupostos sejam e estejam no plano ideal, que a dignidade humana, como pressuposto e/ou princípio seja aqui combatida, relegada ao plano do desnecessário, ineficaz ou inexistente.

O propósito aqui não é renegar a *dignidade humana* pela sua dificuldade conceitual, pela sua insuficiente proposição e a exuberante e frequente distância entre seu teor conceitual e o seu alcance prático. Com a consciência de que não andamos muito, no quesito reconhecer e valorizar a *dignidade humana*, em nosso planeta, quer seja pela dificuldade teórica, pela polissemia de sentido que tem a palavra *dignidade*, quer pela interpretação que geralmente atende interesses ideológicos de toda sorte. Mas o que parece ser unânime é o entendimento de que reconhecer a

dignidade da pessoa humana e o conseqüente esforço para zelar pela mesma está e estará, por muito tempo ainda, muito mais no plano de um esforço que precisa ser feito, em todos os sentidos e segmentos para avançarmos no respeito ao ser humano, do que propriamente assegurar certas garantias e conquistas já obtidas. Dito de outra forma, a dignidade humana e mesmo os direitos humanos estão configurados muito mais no plano ideal do que real.

Ao avaliarmos o contexto mundial, notamos que Direitos humanos e dignidade humana são ideias a serem perseguidas, não realidades a serem administradas. Há uma evidência muito forte de que a busca pelo reconhecimento da dignidade e do conseqüente direito fundamental de cada ser humano não é uma bandeira que hasteamos no século passado para comemorar vitórias nesse campo. As razões da preocupação com esses temas remetem-nos justamente ao sentido inverso, de que pautar direitos e dignidade é necessário e urgente, porque esses, de fato, não eram e nem são considerados e respeitados de modo geral, em nosso país e no mundo.

O que aqui se pretende é reclamar o acento exagerado em nome de uma *dignidade humana* que inevitavelmente tece e configura um antropocentrismo que, de algum modo, aniquila o homem e ameaça, deturpa, agride e coloca em xeque a vida em nosso planeta. Os vários modos de ser e estar no molde antropocêntrico tende a oprimir os demais seres, mas também vilipendia o nosso planeta, por causa do lucro, do acúmulo, da luxúria, da riqueza, do domínio e da falsa ideia de que temos a outorga de um deus ou por não crermos em nenhum, estamos habilitados e autorizados a fazer de nossa dimensão *sapiens* um caminho sem volta para a dimensão *demens*, agredindo e inviabilizando gradativamente a vida.

Sabedoria e demência não são oposições absolutas, elas fazem parte da grandeza e da fragilidade humana. Se a Filosofia nasceu justamente como pretensão de que a dimensão racional do humano fosse fortalecida, para que a sabedoria superasse a 'brutalidade', assim o filosofar é esforço e compromisso primeiro com a paz, com a não guerra, com o não assassinato, com a

não violência e reverência com a vida e a beleza, com a plasticidade e a estética que envolve a existência humana no mundo. Falta-nos um olhar mais contemplativo, demorado e menos contaminado pelo modo fabril de transformar o ser humano em máquina de consumir, produzir, deixar de ser para buscar o horizonte do aparentar e do ter.

Assim, a proposta central deste texto é justamente promover o diálogo entre a gênese da concepção filosófica de *dignidade humana* sugerida pelo filósofo Boécio, ao definir natureza e pessoa, retomar o seu sentido estrito, analisar os seus limites e suas possibilidades, depois confrontar com a recepção dessa definição de pessoa no século XIII. O autor que servirá de aporte conceitual para essa recepção e, ao mesmo tempo, crítica da noção de pessoa sugerida por Boécio, é o pensador Boaventura de Bagnoregio, nascido em 1217, e que morreu em 1274. Após retomarmos a definição de dignidade humana, na História da Filosofia, pretendemos problematizar brevemente as consequências desta visão na sociedade contemporânea. Propondo uma visão equilibrada entre dignidade e responsabilidade humana como estratégia para o enfrentamento dos principais desafios de nossa sociedade, em todos os campos.

A invenção da dignidade humana

A cultura ocidental é formada por três pilares fundamentais que a constituem e que a mantêm. Se da cultura grega herdamos a *política*, da cultura romana herdamos o *direito* e da vertente judaico-cristã a ideia de *dignidade* humana como pressuposto fundamental.

Essas três matrizes conceituais que poderíamos também denominar de pilares ou fundamentos, propiciaram a sedimentação e o desenvolvimento da cultura ocidental. Quando avaliamos a gênese e a configuração do que entendemos por dignidade humana, notamos que, na cultura grega, arcaica grega, já havia indícios de uma distinção dos seres humanos em relação aos demais seres, o acento desta compreensão estava no fato dos humanos possuírem as mãos como instrumento de transformação

e de distinção dos demais seres. A seguir, com o desenvolvimento da Filosofia, sobretudo a partir de Sócrates, essa visão da grandeza humana foi solidificando-se e complexificando-se até chegarmos à definição do homem como *animale rationale*.

Aristóteles lapidou a visão de que o ser humano é uma síntese entre alma e corpo. E essa estrutura biopsíquica, como realidade extraordinária, tende e aspira à felicidade. Mas aos moldes socráticos, essa felicidade depende de certa forma da *askésis*, da *enkratéia*, ou da *agón*, como nos sugeriu Platão. Especificamente, em Aristóteles, a *eudamonia* é resultado de uma vida virtuosa. Ou seja, é o bom uso da razão e de suas faculdades que permite ao humano, ao sondar e descobrir a sua natureza social, aspirar à justiça, exercitar-se na virtude para viver bem e ser feliz.

Essa visão rebuscada, no início de nossa cultura, que investiga através da razão a capacidade humana de ser e se relacionar com os demais humanos, sugerindo que nós humanos somos *zoón politikón*, portadores de uma natureza social, desemboca na elaboração e concretização da vida coletiva e individual com certo arranjo de sofisticação. A gênese da sociedade ocidental carrega traços muito fortes de que a razão humana, como farol em busca da verdade, precisa ser acionada, redescoberta e bem utilizada para que se alcance a plena realização humana. Assim, tivemos a inspiração de pensar que as leis, a política, a ética, enfim, todos esses temas tão caros, até hoje, para a Filosofia, não são debates triviais, como bem disse Platão: “não estamos discutindo nenhum assunto trivial, mas como devemos viver”¹.

Mas, no que tange especificamente a definição de *dignidade humana*, foi Severino Boécio (480-524), o precursor de uma nova concepção sobre a condição humana e sua plena realização. Essa virada cultural tem relação com a Teologia cristã, mas as consequências de tal afirmação ultrapassaram os horizontes teológicos e filosóficos de orientação notadamente cristã.

1 A República, 352 d (Plato, 1997).

Ao reconhecemos o viés teológico² da definição de pessoa sugerida por Boécio, precisamos assumir que essa construção e definição não pairam somente no plano teológico. Muito embora a preocupação deste autor, certamente, tenha sido superar ou evitar as incontáveis heresias em torno do tema da pessoa, sobretudo a respeito da pessoa de Cristo, o que ele sugeriu virou pressuposto importante que lança luzes para uma nova visão e entendimento da *pessoa humana*.

Boécio parece ter compreendido que a problemática conceitual envolvida em torno da pessoa, estava vinculada aos temas de natureza e pessoa, tanto é que antes de partir para a definição de pessoa, faz uma série de ressalvas:

Porém, sobre ‘pessoa’ pode-se duvidar licitamente, perguntando-se qual definição seja conveniente oferecer-lhe. Se, pois, toda natureza tem pessoa, há um nó indissolúvel aqui: qual distinção pode haver entre natureza e pessoa? Ou, se ‘pessoa’ não se iguala a ‘natureza’, mas se ‘pessoa’ subsiste sob o alcance e a extensão de ‘natureza’, é difícil dizer a que naturezas ela sempre ocorre, isto é, a quais naturezas convém conter ‘pessoa’ e quais delas não convém afastar do vocábulo ‘pessoa’. Com efeito, isto é manifesto: ‘natureza’ é subjacente a ‘pessoa’ e não se pode predicar ‘pessoa’ para além de ‘natureza’. (Boécio, *Contra Êtíques e Nestório*, 2005, p. 163).

A linha de raciocínio de Boécio aponta que não pode haver pessoa para além de natureza, pelo simples fato de que “algumas naturezas são substâncias e outras acidentees”³, e que pessoa não pode ser situada dentro do *rol* dos acidentees, como ele mesmo justifica, porque “quem, por acaso, dirá haver alguma pessoa da alvura, da negritude ou da grandeza?”⁴

2 Cf. Boécio em *Contra Eutychem et Nestorium*, II, p. 280, e, de modo especial no capítulo III, p. 282, a definição de pessoa, acolhida e redimensionada São Boaventura, Tomás de Aquino, entre outros, pretende evitar a heresia de Êtíques e Nestório que, com suas teorias, por associar essência, substância, natureza e pessoa, criaram problemas com relação às pessoas da Trindade, sobretudo no que diz respeito a natureza de Cristo.

3 Boécio, 2005, p.163.

4 Boécio, 2005, p.163.

A seguir Boécio faz uma distinção entre as substâncias corpóreas e incorpóreas, alegando que algumas são racionais outras não (exemplifica com os animais⁵), algumas mutáveis e outras não (no caso de Deus), e segue avaliando as distinções e infere que não se pode dizer *pessoa* a corpos não viventes (cita como exemplo a pedra) e que carecem de sentidos (vegetais).

Na visão de Boécio, as coisas inanimadas, os animais, os vegetais não podem nunca serem elevados à condição de *pessoa*, somente os seres portadores de alma racional. Para ele, “dizemos que há uma pessoa do homem, de Deus, do anjo. Por sua vez, das substâncias algumas são universais, outras particulares”⁶.

Boécio restringe o uso do termo *pessoa* para algo que está no plano da racionalidade e postula que esta condição não pode ser acidental. Assim, a delimitação apresentada pelo autor restringe o uso e a compreensão de tal termo, embora aqui não se pretenda extrair e analisar todos os seus desdobramentos. Estes podem ser consultados e retomados na sequência do capítulo III, depois justificado e retomado no capítulo IV, da obra⁷ em questão. A discussão central que aqui nos interessa é justamente a definição e o alcance da definição que Boécio sugere:

Disso tudo decorre que, se há pessoa tão somente nas substâncias, e naquelas racionais, e se toda substância é uma natureza, mas não consta nos universais, e, sim, nos indivíduos, a definição que se obtém de pessoa é a seguinte: “substância individual de natureza racional”.⁸ (Boécio, 2005, p. 165)

5 Quando exemplifica com o boi e o cavalo é no sentido que os animais consomem suas vidas baseando-se nos sentidos apenas, e não na capacidade racional.

6 Boécio, 2005, p. 163.

7 *Contra Êutiques e Nestório*.

8 Quocirca si persona solis substantiis est atque in his rationabilibus, substantiaque omnis natura est nec in universalibus sed in indiuiduis constat, reperta personae est definitio: “naturae rationabilis indiuidua substantia” (Boécio, *Contra Eutychen et Nestorium*, III, 170, 2005, p. 282).

Essa noção é importante, além daquilo que já descrito, como também no sentido de dar a pessoa humana um estatuto de ‘superioridade’ diante dos demais seres, exceto anjos e as pessoas divinas, na visão de Boécio. As implicações conceituais disso estão resumidamente propostas na parte final do livro III⁹, ali o autor justifica o seu postulado e organiza as definições da seguinte forma:

Há, pois, tanto a essência do homem, isto é, a **ousia**, como subsistência, isto é, a **ousiésis** ; como a **hipóstasis** , isto é, a substância, como o **antropoi**, isto é, a pessoa. Há, certamente, ousia ou essência, porque ele é; **ousia antropoi** , entretanto, ou subsistência, porque ele não está em nenhum sujeito; **ousiésis antropoi** ou substância, porque é sob outros que não são subsistências, quer dizer, **hipóstasis antropoi** ; e **Prosopón antropoi** , ou pessoa, porque é um indivíduo racional (Boécio, 2005, p. 166-167).

Como já dito, a especulação que Boécio está fazendo em torno das definições de *ousia* (essência) e *hipóstasis*¹⁰(substância) pretendem nada mais e nada menos que fazer uma distinção entre natureza e pessoa. E isso porque “natureza é a propriedade específica de uma substância, ao passo que pessoa é a substância individual de natureza racional”¹¹.

E embora esteja discorrendo sobre a trindade divina, lemos em *Contra Eutichen et Nestorium*, capítulo 4, que essa noção aplicada às pessoas da trindade, na verdade é “*singulus quisque homo una persona est*”. Ou seja, de forma análoga é uma definição que se aplica também à pessoa humana.

9 *Contra Eutiques e Nestório.*

10 Savian Filho, 2005, apud Boécio, p. 80, retoma os conceitos de *ousia*, *ousiésis*, *hipóstase* e *prosopón* da língua grega e explica a exemplificação de Boécio: **ousia antropoi** = *essentia hominis* (porque o homem é); **ousiésis antropoi** = *subsistentia hominis* (porque o homem não está em nenhum suporte); **hipóstasis antropoi** = *substantia hominis* (porque o homem se põe sob outros que não subsistências); **Prosopón antropoi** = *persona hominis* (porque o homem é um indivíduo racional).

11 Boécio, 2005, p. 168.

A dignidade e a responsabilidade humana

Quando nos deparamos com o pensamento de Boaventura de Bagnoregio, notamos que a sua compreensão é de que a realidade humana é construção permanente. A compreensão racional de que o modelo metafísico da trindade divina é inspiração para designar o que somos. Mas que, enquanto humanos, não somos portadores de uma essência de perfeição do ser ao nível da divindade. Ou seja, em Boaventura há uma crítica à ideia de Boécio que apresenta a pessoa humana, apenas no patamar de *supercoisa*.

A pessoa humana é apenas reflexo, imagem da Trindade divina, não possui o mesmo grau de perfeição, o mesmo estatuto ontológico. Há no constitutivo da realidade da pessoa humana, conforme lemos em III Sent., d. 5, a. 2, q. 5, resp¹²., uma margem grande para o mistério e para a possibilidade.

Essa dinâmica da verdade e do mistério remete para algo que é anterior a própria origem e formação da pessoa humana, como é o caso de como se dá a união entre corpo e alma. Isso representa que, sobre a nossa origem e fim, temos muito mais dúvidas e hipóteses do que propriamente certezas absolutas, tanto no plano da razão, como da ciência e mesmo da fé.

A propósito disso, as grandes questões em torno de quando começa e quando termina a vida, em que momento há a transição da *personidade* para a *pessoalidade*, o que deve ser considerado para validarmos este ou aquele procedimento na área médica, jurídica, enfim, no trato com a vida humana e suas fragilidades. Mesmo em nosso tempo, há uma reticência em torno do grande mistério que somos. Tanto no plano científico, no plano religioso e mesmo no plano filosófico as especulações em torno do desvelamento da nossa realidade última, enquanto humanos, nunca foi e nem será unanimidade.

12 “Si enim nominis humanitatis intelligantur ista principium constituencia videlicet anima et caro, absque dubium verum est quod Filius Dei assumpsit humanitatem, id est animam et carnem. Item, si nomine humanitatis intelligatur forma totius”. Também encontramos uma afirmação que reforça isso em São Boaventura, III Sent., d. 3, a. 2, q. 3., resp.

Se para a Teologia e para a Filosofia, nunca foi simples definir o que é a pessoa humana, para a ciência e a tecnologia e mesmo, hoje, no auge do encontro entre essas duas últimas, que denominamos de biotecnologia, temos muito mais perguntas bem formuladas do que respostas seguras.

Talvez seja mais prudente assumir a riqueza inesgotável do mistério não como um argumento de apelo à ignorância ou petição de princípio, mas como desafio à razão, à técnica e à ciência que, em tempos de performance, tende para definições absolutizantes¹³.

Ao pontuarmos sobre a dignidade humana, como Boaventura a entende, podemos emprestar da Teologia Cristã uma compreensão conceitual a partir da discussão sobre a pessoa de Cristo. Segundo Garrido, 1970, p. 315, a tematização da pessoa de Cristo é importante, como no caso da dimensão trinitária, porque o *Verbo* se fez carne e, ao se fazer carne e habitar no mundo humano, no sentido teológico, permite uma nova compreensão da dignidade humana, tendo em vista que a *kenosis* cristã evidencia um paradoxo intrigante entre a ‘*humanização*’ de Deus e a ‘*divinização*’ do humano.

13 Questões e discussões atuais sobre o início e fim da vida, sobre a dignidade humana em determinadas condições da vida ou situações eminentes de morte, normalmente não pautam o mistério, mas sim, normalmente o pleno esclarecimento. As categorias da vida e da morte, ou mesmo a própria discussão sobre a dignidade humana não podem estar pautadas apenas na possibilidade de que a razão humana e a sua principal construção, a ciência, tenham condições plenas, o tempo todo, de decidir com clareza, objetividade e certeza plena sobre tudo. A dimensão do mistério aqui não reivindica o obscurantismo ou o não-saber como fundamento, mas o reconhecimento dos limites da razão e da capacidade humana de decisão, sobretudo nas decisões que envolvem situações limites entre a vida e a morte, etc.

A teologia trinitária de Boaventura, embora tenha a sua base na tradição cristã, possui elementos bastante originais. Conforme observam Luc Mathieu¹⁴ e Iammarrone¹⁵, a definição de pessoa como relação, inspirada na trindade divina, é possível dentro de uma ideia de que “a Trindade, para Boaventura, apresenta-se como perfeitíssima comunidade de pessoas fundada sobre o amor”¹⁶. Assim a individualidade¹⁷ não significa egoísmo, porque para Boaventura,

A razão completa da procedência requer duas coisas: que proceda de um e tenda a outro; pois bem, o amor, que é o Espírito Santo, não procede do Pai enquanto (este) se ama a si mesmo, nem do Filho, enquanto (este) se ama a si mesmo, mas enquanto que Um ama ao Outro, porque é o vínculo de união: o Espírito Santo, portanto, é o amor com que ama (o Pai) tende para o outro (o amado, quer dizer, o Filho); assim é o amor de Um para o Outro¹⁸.

14 Dizionario Boaventuriano, 2008, p. 819-826. Segundo Mathieu, “Bonaventura, che si colloca intenzionalmente sulla scia di sant’Agostino, fa riferimento al De Trinitate, como d’altronde tutti i suoi contemporanei della prima scolastica. In particolare, egli contempla Dio come Sommo Bene e adotta la teoria esemplarista di Agostino. Tuttavia è anche debitore di altre fonti, come san Giovanni Damasceno, di cui conosceva il De Fide Orthodoxa, lo Pseudo-Dionigi, per il quale il processo trinitario è una ‘gerarchia celeste’, Boezio da cui prende la definizione della persona, e Riccardo di San Vittore, a cui deve la teologia della carità e la concezione dello Spirito Santo come ‘co-amato’ (*condilectus*). Va anche menzionato il riferimento implicito, ma costante, a san Francesco d’Assisi, che designava Dio sempre come Trinità enumerando le persone divine, poiché per B. conviene sempre parlare di Dio *in concreto*, cioè designando le persone con il loro nome, o almeno supponendo sempre le persone divine sotto il nome di ‘Dio’ (p. 819).

15 Apud Merino & Fresneda, 2005, p. 94-134. De modo mais resumido podemos afirmar que para Iammarrone: “que o ser sumo, sendo o ser ótimo ou o Sumo Bem, para existir deve conter necessariamente uma pluralidade de pessoas” (p. 104).

16 Iammarrone, 2005, apud Merino & Fresneda, 2005, p. 105.

17 Cf. São Boaventura, *Itin.*, VI, n. 2: “Si igitur potes mentis oculo contueri puritatem bonitatis, quae est actus purus principii caritative diligentis amore gratuito et debito et ex utroque permixto, quae est diffusio plenissimam per modum naturae et voluntatis, quae est diffusio per modum Verbi, in quo omnia dicuntur. et per modum Doni, in quo cetera dona donantur; potes videre, per summam boni communicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti. In quibus necesse est propter summam bonitatem esse summam communicabilitatem, et ex summa communicabilitate summam consubstantialitatem, et ex summa consubstantialitate summam configurabilitatem, et ex his summam coaequalitatem, ac per hoc summam coaeternitatem, atque ex omnibus praedictis summam cointimitatem, qua unus est in altero necessario per summam *circumcessionem* et unus operatur cum alio per omnimodam indivisionem substantiae et virtutis et operationis ipsius beatissimae Trinitatis”.

18 São Boaventura, *I Sent.*, d. 13, a. um. q. 1 concl.

É claro que Boaventura conhecia bem a noção de pessoa dada por Boécio¹⁹ e por Ricardo de São Vitor²⁰, mas, conforme observa Iammarrone²¹, “usa com maior frequência a definição de seu mestre Alexandre de Hales”²². Para Iammarrone, a definição de Boécio é boa e aplicável às pessoas divinas, porque define a pessoa enquanto subsistente diferenciado, sujeito com existência e operação próprias²³. Já para Boaventura, não se aplica essa mesma definição para a pessoa humana.

Diante da polêmica e histórica distinção entre natureza e pessoa, Boaventura “recorre à distinção entre *quo* e *quod est*, designando a primeira forma com os termos ‘natureza, essência e substância’ e a segunda com o termo ‘pessoa’”²⁴. Como sabemos, “os padres gregos faziam a distinção entre a *ousia* e os modos de *existência*, as relações de origem”, em se tratando de uma definição no campo da Teologia. Quando se trata da Trindade, sempre nos deparamos com as noções de *substância* e *sujeito*.

Retomando o sentido dos conceitos, substância é o que podemos chamar de essência, aquilo que de fato é comum entre os sujeitos de uma espécie. Sujeito é justamente aquilo que “possui a essência de modo exclusivamente próprio, quer dizer, incomunicável”²⁵. Só que ao aplicarmos essas noções à pessoa humana temos problemas conceituais. Isso porque no caso de Deus, na “substância divina está o ser e a operação”²⁶, no caso da “criatura racional, que é o homem, há uma só pessoa que tem duas naturezas, a corporal e a espiritual; em Deus, pelo contrário, por razão de *suma simplicidade*, há uma só natureza possuída por vários sujeitos”²⁷.

19 *Contra Eutychen et Nestorium*, III, 170, apud Boécio, 2005, p. 282.

20 Ricardo de São Vitor sugeriu que era preciso ‘corrigir’ a definição de pessoa sugerida por Boécio, com a seguinte formulação: “a pessoa é a existência incomunicável de natureza intelectual” (*Lib. IV De Trinitate, c. XXII*), para evitar que se deduza, metafisicamente, a partir da noção de Boécio que alma seja pessoa.

21 Apud Merino & Fresneda, 2005, p. 106.

22 “Diz-se Pessoa um suposto de natureza racional diferenciado por uma propriedade”. Cf. São Boaventura, *I Sent.*, d. 25, a. 1, q. 1 concl. (I, 436): “Persona dicitur rationalis naturae suppositum proprietate distinctum”. Cf. Citação de Iammarrone, apud Merino & Fresneda, 2005, p. 106.

23 Cf. Citação de Iammarrone, in: Merino & Fresneda, 2005, p. 106.

24 Iammarrone, 2005, apud Merino & Fresneda, p. 105.

25 Iammarrone, 2005, apud Merino & Fresneda, p. 107.

26 Iammarrone, 2005, apud Merino & Fresneda, p. 107.

27 Iammarrone, 2005, apud Merino & Fresneda, p. 107.

Mesmo que em Deus essa natureza seja possuída de formas diferentes, não significa que constituam outra realidade, porque “na natureza não há número, enquanto que este se encontra nas pessoas”²⁸ (São Boaventura, *I Sent.*, d. 23, a. 2, q. 2, (I, 423-429). Assim,

Na definição de pessoa, Boaventura fala de uma propriedade nobre que distingue a pessoa das simples hipóstases, dotadas de uma propriedade comum que não as coloca em um grau eminente na ordem do ser. Por este motivo, o termo pessoa somente costuma predicar aqueles entes que estão em posse da natureza racional que, por sua nobreza na ordem do ser, se distinguem de todos os outros entes de natureza inferior (Iammarrone, apud Merino & Fresneda, 2005, p. 107. Cf. São Boaventura, *I Sent.*, d. 23, a. 1, q. 3 (I, 409-410).

Notamos que Boaventura acentua como fundamento da dignidade da pessoa uma posição de que a sua capacidade racional²⁹ lhe concede um grau de dignidade que a distingue e a identifica diante dos demais seres. A posição de Boaventura sobre a estrutura da pessoa em Deus é apenas um ponto de partida. Apesar de sua definição ser associada facilmente a Alexandre de Hales, esse entendimento não é assim tão consensual. Somente a partir do texto de M. Schmaus³⁰, junto com os Editores de Quaracchi, chegou-se a uma solução para tal questão³¹.

28 Imarrone, 2005, apud Merino & Fresneda, p. 107.

29 Esse aspecto coincide com o que propõe Boécio Contra Eutichen et Nestorium, II e III.

30 Cf. Iammarrone, In Merino & Fresneda, 2005, p. 107, referindo-se ao texto de M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus* (Münster W. 1930 448-452).

31 Cf. Iammarrone, in Merino & Fresneda, 2005, p. 107-108, “para Boaventura, a Pessoa (divina) está constituída, ao mesmo tempo, pela origem (inascibilidade, geração e espiração ativa) e pela relação (paternidade, filiação e espiração passiva). O Doutor Seráfico rejeita tanto a posição dos que sustentam que as pessoas divinas estão constituídas unicamente pela relação de origem como a dos que sustentam que as pessoas estão constituídas unicamente pela propriedade (pessoal) ou relação. Se se sustenta que a propriedade resulta destes dois momentos ou aspectos, dir-se-á simplesmente que as pessoas estão constituídas pelas propriedades (São Boaventura, *I Sent.*, d. 26, a. um. q. 3 concl (I, 458). Os Editores de Quaracchi dizem que, para Boaventura, a Pessoa (divina) está constituída *inchoative* (quer dizer, no primeiro estado) pela origem e “formalmente” pela relação (São Boaventura, *Scolion I*, 459). Eles sublinharam que a posição de São Boaventura, no fundo, é a mesma de Tomás de Aquino (*STh.*, q. 40, a. 2)”.

A noção de *relação* e suas diferentes interpretações por Tomás de Aquino, por Scotus e por Boaventura parecem indicar que o termo relação pode, com muito cuidado e reservas, ser aplicado às pessoas divinas, mas não à pessoa humana. Isso porque “na criatura, a *relação* enquanto tal não pode constituir a pessoa, por que não se identifica com a realidade substancial do sujeito que a precede em seu ser”³². Assim “o conceito autêntico da pessoa em Deus [...] é uma relação essencial de amor consciente”³³; sendo o amor o fundamento, surge a estrutura perfeita de Deus. Segundo Iammarrone, a “estrutura perfeita de Deus, cujo *ser-com, existir-com, correlação e comunhão*”³⁴ fazem da Trindade um modelo perfeito de existência. Mas isso não se aplica, não dessa forma, à noção de pessoa humana.

Mas então, como podemos tratar da pessoa humana como *relação*? Reconhecer a pessoa humana como relação, implica entendermos essa relação como dinâmica, com todas as suas vantagens e desvantagens. Sendo que ela é *abertura, projeção e polarização*; isso incide em possibilidades e também limites que precisam ser reconhecidos.

Para Boaventura, a comunicabilidade do que se é, em sua totalidade, não é aplicável ao homem, mas somente a Deus³⁵. Assim, enquanto humanos, possuímos, segundo ele, problemas de incomunicabilidade que vão desde a singularidade e o mistério que somos (individualidade) e também a certeza de que a plena comunicabilidade não é possível à pessoa humana.

32 IAMMARRONE, apud Merino & Fresneda, 2005, p. 109.

33 IAMMARRONE, apud Merino & Fresneda op.cit.

34 Ibidem p. 111.

35 Já no caso da Teologia, ou da leitura sobre a Trindade, da pessoa divina, convém considerar o “propter quod Ricardus de Sancto Victore (lib. IV De Trinitate, c. XXII), corrigere volens hanc definitionem, dixit quod persona, secundum quod de Deo dicitur, est divinae naturae incommunicabilis existentia”. (Aquino, 1980, XXIX, a. 3, n. 4). É preciso ter cuidado com a noção de comunicabilidade e incomunicabilidade, pois, na Teologia significa que a natureza divina não pode ser comunicada ao humano, porque assim seríamos elevados a um patamar divino e, nessa perspectiva, também podemos pensar a incomunicabilidade da pessoa humana como singular, como estatuto único e intransferível do indivíduo como *ultima solitudo*, na visão de Scotus, por exemplo. Convém também ressaltar que o foco da problemática levantada por Ricardo de São Vitor é ‘corrigir’ a definição de Boécio, quando aplicada a definição de pessoa é “a pessoa é a existência incommunicável de natureza intelectual” (lib. IV De Trinitate, c. XXII), para evitar que se deduza, metafisicamente, a partir da noção de Boécio que alma seja pessoa.

No entanto, as convicções das limitações que a pessoa humana possui enquanto humana não devem, como dito anteriormente, causar uma angústia que leva ao desespero. Isso porque a sua constituição relacional lhe permite uma passagem do *ser-em-si* para uma dinâmica de *ser-para-os-outros*³⁶. Com isso, a relação, no caso da pessoa humana, embora carregue seus limites, é também *infinita possibilidade*³⁷, pois, “num processo concêntrico e gradualmente expansivo e comunicativo, o homem vive e realiza-se em tensão dialética, não só com o método, mas também como movimento real”³⁸.

A pessoa humana é um *ser para-si*, mas isso não implica exclusivamente na realidade de um Eu como finalidade última. Isso porque Deus, na visão boaventuriana, entra como fundamento e justificação do sentido da existência humana, e Ele (Deus) é plenamente Uno e comunitário.

A constatação de que a alma humana é dotada de potência da felicidade, é imortal, é livre, aponta para o entendimento de que essa potência intelectual da pessoa humana a faz “capaz de discernir a verdade, de recusar o mal e apetecer o bem”³⁹ e não como um enclausuramento do Eu⁴⁰. Conforme observa Merino (1999, p. 99), a afirmação sobre a pessoa humana em São

36 Cf. Merino, 1999, p.98.

37 Embora devamos reconhecer que Boaventura de Bagnoregio seja um pensador cristão, e, por isso, adere a escatologia cristã e nesse sentido a pessoa humana é originária de Deus e um ser itinerante que tende e volta para Ele, a interpretação aqui de infinita possibilidade não pretende desconsiderar essa visão. A ênfase que se pretende dar é que pelo fato da pessoa humana não possuir o mesmo estatuto metafísico das pessoas divinas, o que de certo modo é negativo, essa abertura e possibilidade de construir-se na relação com tudo e com todos caracteriza a dimensão da possibilidade, portanto, extremamente positivo, porque embora não deuses e nem supercoisas, somos humanos, somos seres com capacidade de escolhas, deliberação, temos e somos *capax mentis* e *dignitate cognoscentis*, seres privilegiados com capacidade de autodeterminação.

38 Merino, 1999, p. 98.

39 São Boaventura, *Brevil.*, IX, n. 5, 1983, p. 45.

40 Isso porque, segundo Merino, “a pessoa humana, no pensamento de nosso doutor, perfila claramente numa dupla vertente: a ontológica e a significativa, quer dizer, uma realidade que tem sua própria estrutura ôntica e, ao mesmo tempo, sua referenciabilidade e intencionalidade para o transcendente, para o outro e para o mundo. É necessário sublinhar que a pessoa, neste contexto boaventuriano, se apresenta mais como síntese do que como análise. O existente humano é intrinsecamente solidário, pois a ‘pessoa humana é para o outro e, por conseguinte, é a que estabelece a relação’” (Cf. São Boaventura, I Sent., d. 9, a. um. q. 2, sol. 3 (Merino, 1999, p. 99).

Boaventura pode ser entendida como no caso da metáfora (São Boaventura, *Sent.*, d. 23, a. 1, q. 1, fund. I) que descreve a nossa condição humana como um som. Que soa por si mesma (São Boaventura, *I Sent.*, d. 23, a. 1, concl.º) ⁴¹, ao mesmo tempo que não é indiferente e consegue perceber o som dos outros. Mas isso não deve ser associado a uma visão apenas religiosa do homem, em que a sua liberdade e a sua dignidade estariam subordinadas apenas a um complexo sistema e modelo teológico⁴².

A pessoa humana, segundo São Boaventura é uma⁴³ por essência e composta, é corpo e é alma que é forma (São Boaventura, *III Sent.*, d. 5, a. 2, q. 1, concl.º), ambos “têm como destino a íntima e inseparável conjunção, formando uma unidade essencial; a alma é a perfeição do corpo, enquanto que este está orientado e destinado para ser vivificado pela vida racional”⁴⁴ (São Boaventura, *II Sent.*, d. 2, p. 2, a. 2, q. 3, ad. 3.) e ao sentido pleno da alma⁴⁵.

41 Citada por Antonio Merino, 1974, *Antropologia Fundamentale en S. Buena-ventura*, em V. y V. 128 , p. 445-478.

42 Segundo Merino, “no pensamento franciscano, dá-se a máxima importância ao conhecimento do homem. De tal modo que é de mais interesse conhecer-se a si mesmo do que qualquer conhecimento astrológico, botânico, biológico e sociológico. São Boaventura, seguindo a tradição aristotélica, define o homem como “um animal racional e mortal” (São Boaventura, *I Sent.*, d. 25, a. 1, q. 2, concl.º); e em outro lugar acrescenta: “a pessoa é um indivíduo de natureza intelectual” (São Boaventura, *I Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad. 5.) Deste modo, quer destacar claramente os dois elementos constitutivos do componente humano: corpo mortal e alma intelectual” (Merino, 1999, p. 89).

43 São Boaventura, *II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2, ad.6.

44 Merino, 1999, p. 90.

45 “A alma não é somente a perfeição do corpo humano, já que este está destinado a um nível de perfeição mais elevado que o do corpo animal, mas é perfeição do corpo, enquanto complemento de sua essência e segundo a totalidade de suas potências; portanto, tem a aspiração e inclinação naturais ao corpo com o qual se encontra unida e, através do qual, é capaz de sentir” (Sentir aqui no sentido do que está exposto, segundo São Boaventura, em *III Sent.*, d. 16, a. 2, q. 1, concl.º. cf. Merino, 1999, p. 90).

A pessoa humana e seus elementos constitutivos⁴⁶ tornam-na integral e integrada. A capacidade intelectual do homem é *inteligência sentinte*⁴⁷. Observamos que “ao considerar a alma racional como forma substancial e substância simples e deiforme, que se une intrinsecamente com o corpo humano, que Boaventura desvincula-se da concepção platônica do homem”⁴⁸ e adere ao legado aristotélico. Pois, ao evidenciar “a importância do corpo humano, afasta-se de Santo Agostinho, para quem o homem é essencialmente a alma”⁴⁹. Para Boaventura⁵⁰, o corpo adquire um caráter bastante positivo que concretiza o microcosmo e que possibilita a pessoa humana conectar-se ao macrocosmo.

A visão sugerida por Boaventura apresenta o homem como *animale rationale*, acolhendo a sua grandeza e suas limitações, mesmo que isso não signifique total autonomia⁵¹, há necessidade de que a razão coordene, porque a função da alma racional, segundo ele, é ‘submeter’ o corpo para “não haver nenhuma rebelião, nenhuma inclinação à luxúria, nenhuma perda de vigor, nenhuma corrupção de morte”⁵².

46 Considera-se aqui o que expõe São Boaventura em *II Sent.*, d. 31, a. 1, q. 1, concl; *II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 3, ad. 5.

47 Cf. citação de Merino, 1999, p. 90, mencionando esse conceito baseado em Zubiri, que concebe o entender como integração entre o pensar e o sentir, viver e mover-se como um movimento amplo que contempla o humano como uma realidade complexa e integrada. X. Zubiri trata disso na obra *Inteligência sentinte*, Alianza, Madrid, 1980, p. 13).

48 Merino, 1999, p. 90-91.

49 Merino, 1999, p. 91.

50 Cf. lembra Merino, 1999, p. 90, *II Sent.*, d. 17, a. 2, q. 3, ad. 6. São Francisco considera o corpo como um irmão do espírito e cela da alma eremita, EP 65.

51 “O homem já não se caracteriza por sua independência, por sua autarquia, mas por sua dependência livre, racional e responsável diante de Deus, fundamento do ser e do conhecer [...] não se trata agora de rebaixar ou desvalorizar o poder racional do homem, como postulado de alguns princípios metafísicos baseados no pessimismo ou no racionalismo. [...] o homem mesmo é desabsolutizado e relativizado, pois só Deus é o ser absoluto e o ponto de referência e de destino” (Merino, 1999, p.93).

52 São Boaventura, *Brevil.*, II, X, n. 5.

Para o autor, é a inteligência humana que prefigura a noção de *Imago Dei*⁵³ e que se constitui como uma *realidade aberta*. Capaz de se autodeterminar, de se aperfeiçoar e ser responsável por si e pelos demais humanos e demais seres, dentro da perspectiva daquilo que podemos chamar de *fraternidade cósmica*.

A noção de pessoa humana de Boaventura é inovadora, enquanto *'persona relatio est'*, porque não há uma natureza humana: o humano é histórico e comunitário. Nesse prisma, a pessoa humana é uma criatura digníssima⁵⁴, a obra⁵⁵ mais perfeita do universo⁵⁶. Um microcosmo (tudo no todo) e uma realidade sacramental de corpo e alma.

53 Cf. São Boaventura, *II Sent.*, d. 16, c. 4. "Quocirca homo et *imago* dicitur et ad *imaginem*, Filius autem *imago*, non ad *imaginem*, quia natus, non creatus, aequalis et in nullo dissimilis; homo creatus est a Deo, non genitus, non pariliate aequalis, sed quadam similitudine accedens ei. Unde Augustinus in libro septimo de Trinitate: « In Genesi legitur: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. *Faciamus* et *nostram* pluraliter dixit, et nisi ex relativis accipi non oportet, ut facere intelligantur Pater et Filius et Spiritus sanctus ad *imaginem* Patris et Filii et Spiritus sancti, ut subsisteret homo imago Dei. Sed quia non omnino aqualis fiebat illa imago, tanquam non ab illo nata, sed ab eo creata; ideo ita *imago* dicitur, quod et ad *imaginem*, quia non aequatur parilitate, sed accedit quadam similitudine. Filius autem est *imago*, sed non ad *imaginem*, quia aequalis Patri. Dictus est ergo homo ad *imaginem* propter imparem similitudinem; et ideo *nostram*, ut imago Trinitatis esse homo intelligatur, non Trinitati aequalis, sicut Filius Patri ». — Ecce ostensum est, secundum quid sit homo similis Deo, scilicet secundum animam. Sed et « in corpore quadam proprietatem habet, quae hoc indicat, quia est erecta statura, secundum quam corpus animae rationali congruit, quia in caelum erectum est »". Remontando o sentido da criação do homem como imagem similar da Trindade divina.

54 São Boaventura, *II Sent.*, d. 14.

55 Cf. São Boaventura, *II Sent.*, d. 16, c. 3: "*Imago* autem et *similitudo* in hoc loco vel increata intelligitur, id est Trinitatis essentia, ad quam factus est homo, vel creata, in qua factus est homo, et ipsa homini concreata. Increata enim *imaginem*, quae Deus est, intellexisse videtur Beda,⁴ cum dicit, « non esse unam *imaginem* Dei et Angelorum, sed trium personarum »; et ideo personis, non . . . Angelis fit ibi sermo. *Improprie* tamen *imago* dicitur, quia *imago* relative ad aliud dicitur, cuius similitudinem gerit et ad quod repraesentandum facta est, sicut *imago* Caesaris, quae ipsius similitudinem praeferebat ipsumque quodammodo repraesentabat; *improprie* autem *imago* dicitur id ad quod aliud fit; sicut *exemplum* proprie dicitur quod sumitur ex aliquo, et *exemplar*, ex quo sumitur aliquid. Ponitur tamen aliquando abusive alterum pro altero; ita et *minus proprie* accipitur *imago* essentia Trinitatis, si tamen ea nomine imaginis in hoc loco intelligitur".

56 Toda a questão 2, *II Sent.*; e *Breviloquim* q. 2 (São Boaventura).

Para Boaventura, segundo Garrido, 1970, a dignidade humana é ontológica⁵⁷, graças a sua individuação pessoal como possibilidade à *dignidade* e esta como condição para a *responsabilidade* extensiva aos demais humanos e demais seres criados.

A categoria *relação*⁵⁸ para São Boaventura não pode ser predicamental, deve ser transcendental ou essencial, porque a pessoa humana só consegue se realizar como humana na relação com o *mundo*, com os *outros* e com *Deus*. Essa meditação sobre o que somos e abertura ao que não somos implica a leitura do humano como singular, mas não apenas como um estado ou ato, mas processo e atitude.

A pessoa humana como *imago Dei*, nesse caso, possui um caráter mais dinâmico, itinerante, é algo que não está posto, é *in-finita possibilidade*, não é apenas uma supercoisa, mas constante síntese de finitude e infinitude, criação e recriação permanente. Infinitamente digna e por causa disso, responsável.

57 Cf. São Boaventura, *II Sent.*, d. 16, c. 1 “His excursis, quae supra de hominis creatione praemisimus effectui mancipare atque ordine explanare nunc suscipimus, ubi haec consideranda videtur, scilicet, quare *creatus* sit homo, et qualiter *institutus*, et qualis vel quomodo *factus*, deinde qualiter sit *lapsus*, postremo, qualiter et per quae sit *reparatus*. Horum autem primo et secundo posita, id est causam creationis humanae et modum institutionis, superius² pro modulo nostrae facultatis tractavimus”. Seguindo a esteira da diferenciação ontológica das pessoas trinitárias, cf. *I Sent.*, d. 26, q. 3, ad 4 (I, 458).

58 É importante observar que quando se diz que São Boaventura não critica a tradição não significa dizer que ele simplesmente reproduziu o pensamento do seu tempo. Podemos notar algumas inovações como, apenas a título de exemplificação: I) discorda de Pitágoras sobre a alma (Pitágoras defendia que os animais e homens possuem a mesma alma); II) discorda de Hugo de S. Vitor sobre a alma (que a alma separada do corpo é pessoa); III) discorda dos neoplatônicos que defendiam um certo desprezo pelo corpo em favor da elevação da importância da alma; IV) discorda de Lombardo sobre a alma (sobre a alma não precisar do corpo para ser pessoa); V) diverge de Averróis sobre a alma (teoria da alma universal); VI) Não aceita a tese dos Maniqueus sobre o corpo (desprezo a matéria); VII) diverge com Aquino sobre a criação, sobre o intelecto, imagem de Deus e a relação entre Filosofia e Teologia; VIII) busca conciliar Platão (transcendência) e Aristóteles (imanência), mas não os toma integralmente; IX) Acolhe mas não reproduz simplesmente Boécio (acrescenta a noção de relação); X) acolhe sem reproduzir totalmente Agostinho em dois aspectos (a ênfase da alma como definição de pessoa e a desconfiança com relação ao corpo). Isso especificamente naquilo que diz respeito à noção de pessoa humana.

Considerações finais

No momento em que vivemos faz-se necessário uma nova perspectiva de enfatizarmos, talvez não mais tanto a dignidade, mas a responsabilidade humana. É neste sentido que Boaventura de Bagnoregio (1217-1274), cria uma possibilidade de pensar a dignidade numa relação indissociável com a responsabilidade.

Ao acolher a definição de pessoa, sugerida por Boécio, “*naturae rationabilis indiudua substantia*” (*Contra Eutychem et Nestorium, III, 170*), Boaventura agrega a noção de relação (*De Trinitate*, q. 2, a. 2, n. 9; I Sent., d. 25, a. 1, q. 1), esse acréscimo à noção de pessoa não apenas reconhece a natureza individual e racional do indivíduo humano, mas lhe confere a *relação*, que tem sentido ontológico, de ‘um constitutivo essencial’.

A partir dessa compreensão, a pessoa humana é uma realidade aberta, dinâmica, de ‘respectividade do ser’ e autodeterminada, recriando constantemente uma nova forma de ser e estar-no-mundo. A **pessoa como relação** não inova apenas na visão a respeito da pessoa humana, mas implica numa nova forma de relação desta com o mundo.

Para Boaventura, como vimos, não há uma natureza ou uma pulsão que condiciona e determina a existência humana. A pessoa humana é reflexo, espelho, que é e reflete a imagem divina como expressão plena da liberdade e da autodeterminação, como dignidade que lhe constitui e lhe assegura uma condição de total liberdade e, por isso, de total responsabilidade com tudo e com todos.

Esse modo de pensar pode ser uma tentativa de superação do antropocentrismo, do especismo, do naturalismo, da mitologia, do essencialismo, entre outros, pois coloca a pessoa humana numa outra perspectiva, onde o humano não é superior e nem inferior a tudo o que existe, ao mundo, a natureza e aos outros, por exemplo, mas parte integrante, corresponsável pela recriação do mundo, pelo aperfeiçoamento de si, no encontro solidário e reverente com tudo e com todos.

Na visão de Boaventura, a pessoa humana por estar reconciliada consigo mesma, após exercício de solidão, silêncio e meditação, é capaz de acolher e conviver com o outro de forma

pacífica e solidária. A visão panenteísta e a perspectiva teológica de um Deus que é *pai amoroso* permite ver o outro para além dos estereótipos de servo/escravo ou senhor: o outro é um irmão. A natureza não é bruxa, nem máquina, nem ameaça, e muito menos vassala ou inferior. A natureza está posta num plano diverso do horizonte mítico ou do tecnicismo performático, ela também não é serva e nem senhora, mas mãe e irmã.

Em Boaventura, há o acento na ética do *mícron*, da dignidade humana entrelaçada com o compromisso de que a grandeza e superioridade humana, se é que ela existe, tem que ser convergência para o cuidado com a vida, com tudo e com todos. A pessoa humana como *microcosmo*, tudo no todo, por ser portadora de dignidade ímpar precisa exercitar isso na medida em que é capaz de autodeterminação, de *fazer a sua parte*. Dignidade, portanto, é *responsabilidade*.

Referências

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO (São Boaventura). **Obras escolhidas**. Organizado por Luis Alberto de Boni; tradução de Luis Alberto De Boni, Jerônimo Jerkovic e Frei Saturnino Schneider. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes. Caxias do Sul: Sulina, 1983.

_____. **Opera Omnia**. Edita Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, ad Plurimos codices mss. Emendata, anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata (AD CLARAS AQUAS - Quaracchi, 1882-1902). Prope Florentiam Ex Typographia Collegii S. Bonaventure, 10 volumes.

_____. **Obras de San Buenaventura**. Texto bilíngüe (espanhol-latim). Edición dirigida anotada y com introcciones por los padres Frei Leon Amoros, OFM, Frei Bernardo Aperribay, OFM, Frei Miguel Oromi, OFM. Madrid: Biblioteca de Autores cristianos, 6 volumes, 1945-1949.

BOÉCIO. **Escritos (OPUSCULASACRA)**. Tradução, introdução, estudos introdutórios e notas Juvenal Savian Filho. Prefácio de Marilena Chauí. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **La consolazione della filosofia**. Introdução de Christine Mohrmann e tradução de Ovídio Dallera. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1976.

DIZIONARIO BOAVENTURIANO: Filosofia; Teologia; Spiritualità. A Cura di Ernesto Caroli. Padova: Editrici Francescane, 2008.

MERINO, J. A. **Humanismo franciscano**: franciscanismo y mundo actual. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982.

_____. **Humanismo Franciscano**: Franciscanismo e Mundo Atual. Tradução de Celso Márcio Teixeira OFM. Petrópolis, RJ: FFB, 1999.

_____. **Historia de la filosofia medieval**. Madrid: BAC, 2001.

_____. FRESNEDA, F.M; **Manual de Teologia Franciscana**. Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

_____. _____. F.M. **Manual da Filosofia Franciscana**. Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

Plato. Complete Works. Edited, with introduction and notes, by John M. Cooper. Associate editor, D.S. Hutchinson. Indianapolis, EUA: Hackett Publishing Company, 1997.

The background features a light gray silhouette of a human head in profile, facing right, positioned in the lower-left quadrant. Overlaid on this and the rest of the page are several thick, light gray, concentric arcs that curve from the top-left towards the bottom-right, creating a sense of depth and movement.

**GT HISTÓRIA E
CRÍTICA METAFÍSICA**

PALESTRAS

NIETZSCHE É UM ANTIMETAFÍSICO?

Evaldo Sampaio¹

Vários estudos situam a filosofia de Nietzsche a partir de sua polêmica relação com a “tradição metafísica”. Há assim aqueles que, como Martin Heidegger (*Nietzsche*), consideram que o próprio Nietzsche pertence à tradição metafísica, mesmo que como seu fatídico ponto de dissolução. Há outros, como Michel Harr (*Nietzsche et la Métaphysique*) e Peter Poellner (*Nietzsche and Metaphysics*), que interpretam o pensamento de Nietzsche como um exitoso projeto de “superação da metafísica”. Há também aqueles que, como John Richardson (*Nietzsche's System*), buscam mostrar que as ideias de Nietzsche, mesmo que contra sua própria inclinação conceptual, constituem elas mesmas um “sistema metafísico”. A questão que pretendo pôr em relevo trata de: se Nietzsche pode ser considerado ou não um pensador “antimetafísico”. Minha hipótese, a ser aqui posta em discussão, é de que a filosofia de Nietzsche não é, segundo seu próprio ponto de vista conceptual, antimetafísica, e que o motivo central que induziu tantos leitores especializados a julgarem o contrário se deve a equívoca interpretação de que as críticas de Nietzsche às doutrinas metafísicas diriam respeito essencialmente ao plano “ontoepistemológico”. Desse modo, desconsiderou-se que Nietzsche concede maior relevância ao âmbito moral (ou “extramoral”) do que ao ontoepistêmico e, por isso, não está em conflito direto com as pretensões de conhecer algo “para além da experiência” e sim com os pré-juízos morais que supostamente conduzem tais pretensões. É nesse sentido extramoral que Nietzsche se pode dizer um crítico da metafísica. No entanto, espero justificar que essa crítica se destina às doutrinas que até então vigoravam e não à própria ideia de uma “metafísica”. Após uma reconstituição preliminar da história da crítica da metafísica, pretendo esclarecer por que Nietzsche não se compromete com a dissolução, superação ou assimilação da metafísica ocidental e pode até contribuir para uma possível revitalização da própria metafísica.

1

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

A metafísica, enquanto área ou projeto de investigação, remete aos escritos “teológicos” de Aristóteles, compilados em um único volume após a morte d’O filósofo. Como mostra Jonathan Barnes, o tratado aristotélico e a estranha linha de investigação ali consolidada foram tradicionalmente entendidos como dizendo respeito a quatro temas principais bosquejados em capítulos distintos da obra: i) o estudo dos primeiros princípios ou primeiras causas de todas as coisas (livro alfa); ii) a ciência do ser enquanto ser (livro gama); iii) o estudo da “substância” (livros zeta, eta e teta); iv) a inquirição sobre o “motor imóvel” (livro lambda)². Esses temas principais pressupõem uma concepção de ciência que se tornou célebre desde sua formulação nos *Segundo Analíticos*, cujos principais traços são a causalidade e a necessidade, ou seja, a ideia de que conhecer algo cientificamente é co-

2 Cf. Jonathan Barnes, “Metaphysics”, In: J. Barnes (org.). **The Cambridge Companion to Aristotle**, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1995, p. 66-108.

nhecer suas causas e que estas são necessárias³. É nessa acepção “científica”, portanto, que se devem então estudar as primeiras causas, e/ou o ser enquanto ser, e/ou a substância e/ou o motor imóvel. É bastante conhecida a influência que a doutrina aristotélica exerceu nos mais de 1500 anos após a morte do estagirita. Logo, não é um exagero considerar que a história da metafísica nesse período é, basicamente, a história da recepção do pensamento aristotélico sobre as quatro tópicos acima destacadas. Dois momentos são aqui cruciais. Em primeiro lugar, a renovação dos estudos aristotélicos nos séculos XII e XIII que, posteriormente,

3 O professor Lucas Angioni, em sua conferência “Necessidade e Conhecimento Científico em Aristóteles”, proferida neste IV Colóquio Internacional de Metafísica, contesta, contra a opinião de vários intérpretes, que a noção de necessidade, presente na célebre definição de conhecimento científico nos *Segundos Analíticos*, objetive conceder um fundamento ontológico para o conhecimento científico. Segundo Angioni, e cito aqui o resumo de sua conferência disponível no Caderno de Resumos do Colóquio, “quando Aristóteles fala em ‘objeto do conhecimento’, ao qual atribui a propriedade de ser ‘necessário’, ele não se refere nem a entidades tomadas isoladamente em si mesmas, nem a proposições predicativas elementares (nas quais uma certa propriedade é atribuída a um dado sujeito). Antes, o ‘objeto do conhecimento’ deve ser entendido como uma relação causal triádica, que Aristóteles busca captar na estrutura triádica do silogismo. Aquilo que ‘não pode ser de outro modo’ é, antes, a relação causal mais básica pela qual um dada proposição predicativa é explicada de modo apropriado”. Contudo, os argumentos apresentados pelo professor Angioni, quando da conferência na qual sua proposta é desenvolvida, não me persuadiram a discordar dos vários comentadores que interpretam a noção de necessidade nos *Segundos Analíticos* como um fundamento para o conhecimento científico. Ainda me parece mais justificada a leitura de um intérprete como o professor Oswaldo Porchat Pereira, que, já no primeiro capítulo de seu *Ciência e Dialética em Aristóteles*, (São Paulo, Editora Unesp, 2001), afirma, peremptoriamente, ao analisar a mencionada definição de conhecimento científico nos *Segundo Analíticos*, que “a necessidade do objeto científico [...] é, por certo, uma necessidade ontológica: nenhuma dúvida pode subsistir a esse respeito, em face do importante texto epistemológico em que a Ética Nicomaqueia explicitamente retoma a noção que os *Segundo Analíticos* propõem de ciência e melhor a esclarece: ‘Com efeito, todos entendemos que o que conhecemos cientificamente não pode ser de outra maneira ... O cientificamente conhecível, portanto, necessariamente é’ [Ét. Nic. VI, 3, 1139b19-23]. Donde a característica de eternidade que se não dissocia da necessidade ontológica: ‘É eterno, portanto, pois as coisas que são necessariamente, em sentido absoluto, são, todas, eternas; ora, as coisas eternas são não-geradas e imperecíveis’ [Ibidem, I. 23-24]”.

ficou conhecida como “escolástica”⁴. Essa renovação dos estudos aristotélicos revestiu progressivamente as questões metafísicas originais pela conjuntura do cristianismo de tal modo que “metafísica” não mais designava diretamente os tópicos acima, porém, e sobretudo, a investigação sobre “Deus”, a “liberdade” e a “imortalidade da alma”⁵. É justamente contra as pretensões de se conhecer algo sobre essa trindade que se originou uma crítica da metafísica.

Não há dúvida de que um grande adversário da filosofia escolástico-aristotélica como Descartes estava consciente de que a maneira pela qual as suas *Meditações sobre Filosofia Primeira* abordavam os problemas metafísicos seguia um caminho bastante distinto das doutrinas pregressas⁶. Apesar disso, em nenhum momento Descartes considerou sua empreitada como uma crítica à possibilidade mesma de uma metafísica e sim como uma ruptura para com as ditas doutrinas escolástico-aristotélicas. Portanto, com Descartes se dá a primeira crítica influente e decisiva à metafísica escolástico-aristotélica, mas não uma crítica à noção mesma de uma metafísica, já que a crítica cartesiana é, ela mesma, metafísica. Caso concordemos com Kant, devemos enfim situar o

4 Como ensina Étienne Gilson, “O século XIII é a era da teologia escolástica propriamente dita e, também, o tempo em que se elabora a filosofia que mais tarde será designada pelo mesmo nome, porque formará, nos séculos XVI e XVII, o fundo do ensino filosófico nas escolas. Considerada em seu ponto de chegada nos manuais de Toletus, Rubio e dos conimbricenses, por exemplo, a filosofia escolástica apresentará um caráter de notável uniformidade. Tratar-se-á, pois, daquele aristotelismo cristianizado e de método essencialmente dialético, cuja esterilidade Francis Bacon e Descartes denunciarão à porfia. [...] Na origem desse movimento de ideias está o ensino dos mestres da Faculdade de Artes, que não têm outra função fora comentar ou, como se dizia na época, ‘ler’ sucessivamente diante de seus alunos todos o tratados conhecidos de Aristóteles” [Cf. **A Filosofia na Idade Média**, São Paulo, Martins Fontes, 2007, cap. VIII].

5 Daí que Descartes, na “epístola aos Doutores da Faculdade de Teologia da Sorbonne” que faz publicar em suas **Meditações sobre Filosofia Primeira**, afirme que “sempre estimei que essas duas questões, a sobre Deus e a sobre a alma [sendo que esta última reúne, como bem mostram, respectivamente, a quarta e a sexta meditação, os temas da liberdade e da imortalidade da alma], são as mais importantes dentre as que devem ser demonstradas antes por obra da Filosofia do que da Teologia” [cf. **Meditações sobre Filosofia Primeira**, Bilingue, São Paulo, Editora Unicamp, 2008, p. 197].

6 R. Descartes, **Meditações sobre Filosofia Primeira**, Bilingue, São Paulo, Editora Unicamp, 2008, “prefácio dirigido ao leitor”, p. 209.

ponto de partida da crítica à possibilidade mesma de uma metafísica no empirismo pós-cartesiano de David Hume⁷. Segundo a leitura atenta de Kant, Hume não empreendera a crítica a uma ou mais doutrinas metafísicas, porém “de um único, mas importante conceito de metafísica, a saber, a *conexão de causa e efeito*”, o que o permitiu interrogar “como uma coisa pode ser de tal modo constituída que, uma vez posta, se segue necessariamente que outra também deva ser posta” e, a partir disso, concluir enfim que “não é possível conceber como é que, porque algo existe, também outra coisa deve existir necessariamente, e que *a priori* se pode introduzir o conceito de uma tal conexão”⁸. Ao criticar a suposta relação necessária de causa e efeito, Hume estava apresentando uma crítica a qualquer pretensão de se ampliar *a priori* o conhecimento sobre algo e, segundo Kant, isso seria equivalente a impossibilidade de qualquer conhecimento para além da experiência. Entretanto, o próprio Hume não considerava que houvesse escrito um panfleto antimetafísico. Na introdução de seu *Tratado da Natureza Humana*, Hume julga que os preconceitos comuns a todo raciocínio metafísico se devem ao dissenso manifesto dos estudiosos quanto às questões para além da experiência e que o repúdio à metafísica apenas seria o caso para um ceticismo “desregrado” e “indolente”⁹ – certamente não o tipo de ceticismo pelo qual Hume esperava ser reconhecido. Nas *Investigações sobre o Entendimento Humano*, distingue-se entre dois tipos de filosofia, uma tida como “simples e acessível” e que “considera o homem principalmente como nascido para a ação e como influenciado em suas atitudes pelo gosto e pelo sentimento” e uma outra filosofia que considera “o homem antes um ser dotado de razão” e que

7 Cf. I. Kant, **Prolegômenos a toda Metafísica Futura**, 5ª. ed. Lisboa, Edições 70, 2008, p. 14: “Desde os ensaios de Locke e de Leibniz, ou antes, desde a origem da Metafísica, tanto quanto alcança a sua história, nenhuma ocorrência teve lugar que pudesse ser mais decisiva, a respeito do destino dessa ciência, do que o ataque que *David Hume* lhe fez. Ele não trouxe qualquer luz a esse tipo de conhecimento, fez, porém, brotar uma centelha com a qual se poderia ter acendido uma luz, se ela tivesse alcançado uma mecha inflamável, cujo brilho teria sido cuidadosamente alimentado e aumentado”.

8 Ibidem.

9 D. Hume, *Tratado da Natureza Humana*, São Paulo, Editora Unesp, 2000, introdução, p. 20.

se dirige “seus esforços mais para a formação do entendimento do que para o cultivo dos costumes”. Não obstante possamos identificar este segundo tipo de filosofia com a metafísica, já que o próprio Hume destaca como seus representantes autores como Aristóteles, Malebranche e Locke, não se trata aqui de algo que pudéssemos em qualquer sentido minimamente rigoroso caracterizar como uma “história da metafísica”. Por isso, é possível dizer que Hume não julgou ter escrito uma crítica à própria noção de metafísica e nem uma história das doutrinas metafísicas.

Aquele que, precisamente, pela compreensão profunda da filosofia de Hume, reuniu, pela primeira vez, uma crítica e uma história da metafísica, foi Kant. Uma “crítica da razão pura” é nada mais que uma “crítica da metafísica” e, no último capítulo de sua primeira *Crítica*, intitulado “história da razão pura”, Kant estabelece as principais orientações que teriam conduzido até ali os estudos metafísicos. “Em relação ao objeto de todos os nossos conhecimentos da razão”, discute Kant (ano? Página?) “alguns filósofos foram simplesmente sensualistas, outros simplesmente intelectualistas”. Os sensualistas afirmam que a realidade é restrita aos objetos dos sentidos e os intelectualistas contestam aquilo que nos aparece pelos sentidos e consideram que apenas o entendimento é capaz de um verdadeiro conhecimento. Já “em relação à origem dos conhecimentos puros da razão”, ou seja, se estes derivam da experiência ou independentemente dela, Kant estimava que se poderia distinguir as doutrinas metafísicas entre “empiristas” e “noologistas”, sendo, respectivamente, Aristóteles e Platão, aqueles que deram início a cada uma destas orientações¹⁰. Essas duas orientações em conflito na história da razão pura kantiana foram reunidas por um de seus discípulos, Kuno Fischer, que conservou o termo “empirismo” e rebatizou os noologistas de “racionalistas”. Fischer escreveu uma história da filosofia em seis volumes a partir de tal classificação que, desde então, tornou-se inclusive o *script* comum dos manuais para apresentar a história da filosofia moderna. Ainda que haja em Kant uma história da metafísica e uma crítica de toda a metafísica até então, o título

10

I. Kant, *Crítica da Razão Pura*, 7ª. ed., Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2010, B881-882.

de um trabalho no qual se tenta resumir os resultados da primeira crítica, a saber, *Prolegômenos a Toda Metafísica que Queira Apresentar-se como Ciência*, deixa bastante claro, a despeito das tentativas neokantianas de tornar a filosofia crítica uma epistemologia em sentido estrito, que Kant pretendia fundar uma nova forma de metafísica. Então, pode-se dizer que a crítica kantiana, não obstante se contraponha metodologicamente à maneira como até ali se realizaram as investigações metafísicas e proponha um limite às pretensões aparentemente compartilhadas por todas as doutrinas que lhe precederam, não se entende como uma crítica à possibilidade mesma de uma metafísica e sim a proposta de um âmbito mais restrito ao que se pode “conhecer” *a priori*, no caso, o transcendental. Todavia, é provável que, neste caso, os discípulos tenham compreendido o mestre mais do que ele próprio, pois o que sobra da metafísica após a filosofia crítica de Kant é apenas uma fantasmagoria¹¹. Com Kant se instaura, portanto, a história da crítica da metafísica.

A crítica à ideia mesma de uma metafísica alcança outro patamar no século XIX a partir daquilo que, como nos diz Nietzsche, constitui o maior orgulho dos homens de seu tempo, a saber, a sua “consciência histórica”. Em sua *II Consideração Extemporânea* sobre “a utilidades e os inconvenientes da história para a vida”, Nietzsche se volta contra a “febre histórica” que “o mundo tem podido observar, na Alemanha, já há duas gerações”¹². O mais vigoroso registro filósofo do início dessa epidemia histórica foi Hegel. A *Fenomenologia do Espírito* pode ser descrita, em linhas gerais, como uma metafilosofia que entende as filosofias precedentes enquanto expoentes privilegiados e parciais do movimento do próprio processo de autoconsciência histórica, sendo que o ápice deste movimento estaria na intelecção de que a verdade não reside nesta ou naquela filosofia, mas no próprio movimento do processo histórico e antagonismo do filosofar. A autotransparência desse

11 Cf. H. Bergson. **O Pensamento e o Movente**. São Paulo, Martins Fontes, 2006, “Introdução à Metafísica”.

12 F. Nietzsche. **II Consideração Extemporânea**. Lisboa/ São Paulo, Editora Presença/ Martins Fontes, s/d.

processo histórico, não mais simplesmente no âmbito dos fatos, porém principalmente no das teorias ou modos de pensar, parecia a Hegel a garantia de que encontrara uma “ciência da experiência da consciência” até ali inaudita, a experiência da história, sendo justamente esta que lhe conferiria um estatuto metafísico distinto das filosofias anteriores. Sem discutir aqui as dificuldades de tal posição, basta dizer que o pensamento pós-hegeliano rejeitou que o processo histórico fosse racional, concluindo que “todas as ideias são o resultado de atos criativos dos homens, de atos livres que constituem o horizonte segundo o qual todas as culturas foram possíveis; e esses atos não se organizam a si mesmos num sistema e nem são passíveis de uma síntese genuína”¹³. Ou seja, mesmo o pensamento que tematiza o condicionamento histórico de todos os pensamentos, como a metafilosofia hegeliana, seria também historicamente condicionado e, portanto, não poderia, como desejado, transcender seu próprio tempo. Mitigava-se assim o historicismo “teórico” de Hegel e se iniciava o que se pode denominar de historicismo “existencial” ou “radical”¹⁴. É nesse contexto que a filosofia de Nietzsche e a crítica da possibilidade mesma da noção de metafísica entram em cena.

Apesar de Nietzsche assumir um tom crítico quanto à “consciência histórica”, inclusive vislumbrando as consequências relativistas e niilistas desta, interpretou-se a sua própria filosofia, implícita ou explicitamente, como historicista ou compatível com o historicismo. Essa interpretação, provavelmente, deve-se a que nos acostumamos a confundir “história” e “historicismo”, quando, na verdade, o historicismo é apenas uma certa maneira de compreensão e valorização da história ou do processo histórico. Que uma certa compreensão e valorização do processo histórico seja constitutiva da filosofia de Nietzsche é inegável. Contudo, isso não significa que esta seja idêntica ou compatível

13 Cf. Leo Strauss, “The Three Waves of Modernity”. In: **An Introduction to Political Philosophy – ten essays** [organizado por Hilail Gildin], Detroit, Wayne State Univ. Press, 1975, p. 81-98.

14 A distinção entre um historicismo teórico e um historicismo radical ou existencial, bem como um exame acurado das origens do historicismo, está no primeiro capítulo de Leo Strauss, *Direito Natural e História*, Lisboa, Edições 70, 2009.

com o historicismo e, por conseguinte, com a crítica historicista quanto à possibilidade mesma da metafísica. O primeiro capítulo de *Humano, Demasiado Humano* se inicia com a distinção entre dois modos ou métodos de se pensar as questões filosóficas, aquele que até ali vigorou, a *filosofia metafísica*, e o “mais novo dos métodos filosóficos”, a *filosofia histórica*. O principal traço que separa um do outro é que a filosofia metafísica formula os problemas a partir de uma oposição ontoepistemológica entre os termos em questão, enquanto a filosofia histórica recusa que haja, em sentido rigoroso, opostos, e aborda as oposições conceptuais como oriundas de uma base ontoepistemológica comum¹⁵. Mas não é a conjuntura ontoepistemológica o que leva Nietzsche a preferir a filosofia histórica à filosofia metafísica, e sim que a dita oposição ontoepistemológica é motivada pelo que, posteriormente, denomina-se de “crença na oposição de valores”¹⁶. O que interessa a Nietzsche na oposição ontoepistemológica constitutiva ao pensamento da filosofia metafísica é que nesta persiste a crença em uma oposição moral de valores subjacente e determinante de tal contraposição. De modo mais geral, essa conjunção do âmbito ontoepistêmico ao moral se dá por que, para Nietzsche, “os juízos de valor *lógicos* [analíticos, sintéticos, sintéticos *a priori*, dialéticos, etc.] não são os mais profundos e mais *fundamentais* a que pode descer a ousadia de nossa suspeita”, uma vez que “a *confiança* na razão, com que se sustenta ou cai a validade desses juízos é, sendo confiança, um fenômeno *moral*...”¹⁷. Portanto, a confiança na razão que conduz à filosofia metafísica a estabelecer uma oposição ontoepistemológica entre um “mundo metafísico” e um “mundo aparente” merece ser investigada, primeiramente, como um fenômeno moral que remete, por exemplo, ao porquê de se conceder maior valor à verdade e não ao falso, a incerteza ou a ignorância¹⁸. Em sentido estrito, a análise do que motiva certas doutrinas à criação de um “mundo metafísico” distinto

15 F. Nietzsche. **Humano, Demasiado Humano**. São Paulo, Cia. das Letras, 2000, §1.

16 F. Nietzsche. **Além do Bem e do Mal**.(BM), 4ª. ed., São Paulo, Cia. das Letras, 1992, §2.

17 F. Nietzsche. **Aurora**. São Paulo, Cia. das Letras, 2004, prólogo §4.

18 BM §1.

e moralmente superior ao mundo que nos aparece revelam, segundo Nietzsche, que tal oposição ontoepistemológica se fez por uma contraposição ao mundo que nos aparece, de modo que, sem nenhum lastro na experiência, seria como uma miragem da ausência, uma “ilusão ótico-moral”¹⁹. Trata-se de uma ilusão ótico-moral por que “não há sentido em se fabular acerca de um ‘outro mundo’, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós”, o que, neste caso, representaria como que uma tentativa de se vingar da vida pela “fantasmagoria de uma vida ‘outra’, ‘melhor’”²⁰.

Uma breve passagem pela leitura aristotélica da teoria das ideias de Platão parece corroborar a escuta de Nietzsche quanto ao impulso primordial das doutrinas metafísicas. Na *Metafísica*, Aristóteles considera a teoria das ideias como uma consequência da aceitação das concepções de Heráclito sobre a realidade - “todas as coisas sensíveis estão sujeitas a um perene fluir”-, que suscitaram em Platão e seus seguidores a reivindicação de que “se deve haver ciência e conhecimento de alguma coisa, deverão existir, além das *sensíveis*, outras realidades que permaneçam imutáveis, porque das coisas sujeitas ao perene fluxo não há ciência”²¹. Ora, é a confiança na razão, i.e., a aceitação tácita de que deve haver ciência e conhecimento que leva à elaboração de uma outra realidade, um mundo para além da experiência. Essa confiança se substancia com a ideia de que o verdadeiro é mais valioso que o falso e de que ambos não possuem uma origem ontoepistemológica comum, o que, notadamente, exemplifica a mencionada crença na oposição de valores. Daí que, desde então, acusam-se os sentidos como “uma aparência, um engano que nos impede de perceber o Ser”, obstruindo o alcance ao “*verdadeiro* mundo”, cuja busca exige assim “desembaraçar-se do engano da sensibilidade, do vir-a-ser, da história, da mentira”, pois “*história* não é senão crença nos sentidos, crença na mentira”²². Nesse sentido, a filosofia histórica é uma revitalização filosófica da crença nos sentidos.

19 F. Nietzsche. **Crepúsculo dos Ídolos**. (CI), São Paulo, Cia. das Letras, 2006, III §6.

20 CI III §6.

21 Aristóteles. **Metafísica**. São Paulo, Loyola, 2002, 1078b 15.

22 CI, III §1.

Entretanto, mesmo que se concorde que as doutrinas metafísicas estiveram como que marcadas por esta ilusão ótica moral e seu instinto de calúnia, suspeição e apequenamento da vida, não se segue que uma doutrina metafísica necessariamente tenha de ser impulsionada por tais condições. N' *A Gaia Ciência* §370, Nietzsche propõe que toda arte e toda filosofia podem ser vistas como uma espécie de medicamento para certas demandas fisiológico-existenciais dos agentes. Por demanda fisiológico-existencial convém entender o escopo das relações instintivas de um organismo para consigo mesmo, ou seja, a maneira pela qual um dado indivíduo se relaciona com seus próprios instintos e as preferências ou recusas que advêm desta relação. A arte e a filosofia são medicamentos no sentido de que estas demandas fisiológico-existenciais causam certo desconforto ou sofrimento aos seus portadores. Mas, diz Nietzsche, há aqueles cujo desconforto ou sofrimento advêm de uma “abundância de vida”, cuja expressão artística ou filosófica lhes serve como um modo de liberação ou sublimação de um excesso de força criadora e aqueles que sofrem por “empobrecimento da vida”, cuja necessidade de expressão é como que uma forma de entorpecimento e esquecimento de uma existência que lhes atormenta²³. A abundância e o empobrecimento da vida figuram aqui impulsos básicos que, segundo Nietzsche, são transpostos para um âmbito conceptual quando da elaboração de uma filosofia, de modo que, nesse sentido, a filosofia é esta “arte da transfiguração” de uma dada condição fisiológica em uma estrutura conceptual. Daí Nietzsche julgar que a filosofia, para aquele no qual impera a abundância de vida, “é apenas um formoso luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão que afinal tem de se inscrever, com maiúsculas cósmicas, no firmamento dos conceitos”. Por sua vez, os que filosofam por empobrecimento da vida “*necessitam* de sua filosofia, seja como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si”²⁴. Os juízos de valor que se exprimem nas diferentes doutrinas filosóficas seriam uma consequência destas “exigências

23 F. Nietzsche, *A Gaia Ciência* (GC), São Paulo, Cia. das Letras, 2001, §370.

24 GM, prefácio §2.

fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida”²⁵, no caso, as daqueles que sofrem por abundância ou por empobrecimento de vida.

Uma leitura contemporânea e apressada poderia projetar nesta transfiguração do instintivo no consciente uma espécie de “naturalismo” ou “materialismo”. Todavia, Nietzsche discorda explicitamente daqueles fisiólogos que consideram que o mundo exterior seria uma obra de nossos órgãos²⁶, admite que o “atomismo materialista está entre as coisas mais bem refutadas que existem”, e que abandonar a hipótese da “alma” só faz sentido para os “inábeis naturalistas”. A rigor, o ponto central para Nietzsche não parece ser mostrar que os juízos racionais ou conscientes são redutíveis às atividades instintivas, mas sim que não há uma oposição de natureza entre os juízos racionais e as atividades instintivas, e, por isso, uma adequada explicação dos juízos racionais envolve a compreensão das atividades instintivas. Logo, a proposta de Nietzsche se esquia de alguma forma contemporânea de reducionismo materialista ou naturalista. Sem dúvida podemos questionar o tom especulativo das observações psicológicas de Nietzsche. Porém, o que está em questão aqui é se, diante da articulação estrutural do pensamento de Nietzsche, podemos dizer que sua doutrina, a despeito de sua correção, é antimetafísica.

Por essa investigação extramoral, Nietzsche considera que “para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar, antes de tudo, a que moral isto (ele) quer chegar?”²⁷. A identificação problemática do “eu” com o “isto” se deve a que pergunta não é feita apenas ao que é consciente nesta ou naquela doutrina, mas ao impulso instintivo que persiste neste ou naquele juízo consciente. A pergunta por qual moral esta ou aquela doutrina metafísica pretende chegar concerne a que tipo de necessidade vital se espera satisfazer. Retomando-se a tensão entre empobrecimento e abundância de vida, Nietzsche nos sugere que, quanto aos valores artísticos de uma obra, convém perguntar em cada caso se “foi a fome ou

25 BM §3.

26 BM §15.

27 BM §6.

a abundância que ali se fez criadora”. Essa distinção remete aos anseios que conduzem os valores de uma obra e estes podem ser investigados a partir do desejo de uma obra por “fixar”, “eternizar”, de “*ser*”, ou pelo seu desejo “de destruição, de mudança, do novo, de futuro, de *vir-a-ser*”²⁸. Para Nietzsche, como dito, cada um desses anseios pode ser motivado ou por empobrecimento ou por abundância de vida. Aquele cujo ato criador se origina do empobrecimento de vida quer uma obra que fixa e eterniza para “como que se vingar de todas as coisas ao lhes imprimir, gravar, ferretear a *sua* imagem, a imagem da *sua* tortura”; ou, por outro lado, busca “destruir por que o existente, mesmo toda a existência, todo o ser, o revolta e o irrita”²⁹. Já aquele cujo ato criador se origina da abundância de vida quer fixar e eternizar por “gratidão e amor”, como uma glorificação da própria existência; ou, por outro lado, busca destruição, mudança e devir como expressão de uma “energia abundante”, um impulso de ampliação e descarga de seu próprio poder criador. Nietzsche denomina a esta última alternativa de “Dionisíaco”³⁰. A distinção entre abundância e empobrecimento da vida é discutida num contexto no qual se as atribuem tanto ao artista quanto ao filósofo, ou seja, tanto à criação artística quanto à criação filosófica. Logo, o critério para respondê-la (“foi a fome ou a abundância que ali se fez criadora”) não se restringe somente à criação de uma obra de arte, mas também à criação de uma doutrina filosófica. Nietzsche deixa patente que sua maior pretensão é a “transposição do dionisíaco para um *páthos* filosófico”³¹. Por conseguinte, sua doutrina se quer distinta

28 GC §370.

29 Ibidem.

30 Ibidem.

31 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, 2ª. ed., São Paulo, Cia. das Letras, 2000, “O nascimento da tragédia” §3. Quanto ao seu ineditismo, Nietzsche acrescenta que há “uma dúvida com relação a Heráclito, em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar. A afirmação do fluir e do destruir, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o *vir a ser*, com a radical rejeição até mesmo da noção de ‘Ser’ – nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado” [*Ibidem*]. Como lhe é comum, Nietzsche estabelece aqui semelhanças de família entre várias expressões; assim, para evitar equívocos indevidos, referir-me-ei a oposição filosófica acima como “pessimismo” e “filosofia trágica”.

daquelas que se originam do empobrecimento de vida e também das doutrinas que, embora movidas também pela abundância de vida, visam fixar, eternizar e *ser*. Todavia, Nietzsche não rejeita a estas doutrinas tais como o faz com aquelas, já que o mais importante em sua avaliação é o ímpeto vital que constitui um dado pensamento. Desse modo, o que determina, no nível fundamental, as críticas de Nietzsche à filosofia metafísica é que estas, até ali, foram, preponderante ou exclusivamente uma sintoma daqueles empobrecidos de vida que buscavam como que se vingar de todas as coisas ao lhes imprimir a imagem fixa e eterna de seu próprio sofrimento. Se entendermos que a busca por “fixar, eternizar, ser”, é característica das doutrinas metafísicas, vê-se que Nietzsche considera que estas podem ser originadas de um ímpeto de gratidão e amor à existência, apesar de até ali a maioria, senão todas, foram criadas por um instinto de empobrecimento vital. Uma doutrina metafísica que fixa e eterniza o ser por abundância de vida seria, assim como a obra de Goethe o é para a arte, segundo a perspectiva nietzscheana, bem-vinda e mesmo desejável. Logo, Nietzsche, embora não entenda a sua filosofia como uma metafísica, não é um antimetafísico.

Quais doutrinas metafísicas poderiam ser então recomendadas pelos critérios nietzscheanos? Os elogios momentâneos de Nietzsche à filosofia de Espinosa poderiam sugerir a doutrina deste como um forte candidato, direção que vem sendo explorada atualmente pelo Grupo SpiN da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Porém, em suas obras publicadas, Nietzsche foi incisivo ao afirmar que a filosofia de Espinosa seria a transfiguração conceptual de um espírito malgrado³². Se me for possível especular onde não me é dado conhecer, julgo que, quanto às filosofias que o precederam, apenas Heráclito, em sua interpretação nietzscheana, seria tido por Nietzsche como o autor de uma metafísica ascendente ou nascida da abundância de vida; e, quanto àqueles que se seguiram à filosofia de Nietzsche, parece-me que o *Diferença e Repetição* do pós-nietzscheano Gilles Deleuze ou, com ainda maior propriedade, *A Evolução Criadora* de Henri Bergson, são

32 Cf., e.g., BM

obras que Nietzsche poderia apreciar como doutrinas metafísicas originadas da gratidão e do amor à vida. Contudo, a despeito de quais autores ou doutrinas possam preencher os critérios nietzscheanos – e mesmo sem discutir em pormenor a legitimidade destes critérios -, o que fica demonstrado é que Nietzsche não se propôs dissolver, superar ou assimilar a metafísica ocidental.

O UNIVERSO COMO “UNIDADE DE MUITAS COISAS” NO LIVRO II DO *DE DOCTA IGNORANTIA* DE NICOLAU DE CUSA

José Teixeira Neto¹

Para Gadamer (1964, p. 929) “Nicolau de Cusa é uma descoberta tardia da nossa consciência histórica”. De fato, a sua filosofia termina por não figurar nas grandes sínteses da história da filosofia ocidental. O esforço empenhado na fixação de uma demarcação histórica terminou por cunhar diversas metáforas quase todas elas determinadas pelo “problema do conhecimento” que surge do *De docta ignorantia*, sua primeira grande obra de espessura filosófica, e da sua doutrina da mente como *imago Dei*, exposta principalmente em seu *De mente*. Algumas dessas metáforas reconhecem Nicolau como o “primeiro dos modernos” ou o “último dos medievais”. Outros comentadores de suas obras viram nele um pensador de fronteira ou um pensador de tempos de crise e a sua filosofia foi vista como “uma forma prévia” da moderna metafísica do conhecimento cujo fundamento é a questão da subjetividade.

Em nossa palestra, pretendemos apresentar apenas um aspecto do pensamento de Nicolau de Cusa a partir daquela que é considerada a sua primeira grande obra filosófica: *De docta ignorantia*. Nicolau afirma, no segundo capítulo do primeiro livro da sua obra, que “querendo tratar do saber máximo da ignorância, [...]” será necessário compreender a “[...] natureza da própria maximidade”. Portanto, segundo ele, o máximo será objeto de investigação nos três livros do *De docta ignorantia*. No primeiro livro, portanto, Nicolau afirma que investigará “de modo incompreensível, para lá da razão humana” o “[...] máximo, que na fé de todos os povos se crê, sem dúvida, ser Deus”. No segundo livro, por sua vez, Nicolau investigará o máximo contraído ou univer-

1 Professor do Curso de Filosofia do Campus Caicó da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte-UERN. E-mail: josteix@hotmail.com

so cuja unidade está “contraída na pluralidade”. No terceiro livro, por sua vez, Nicolau considerará que existe um terceiro modo de tratar o máximo. Para ele, essa terceira maneira, seria considerar o máximo que é ao mesmo tempo absoluto e contraído: Jesus Cristo.²

Complicatio-explicatio e contractio

O segundo livro do *De docta ignorantia* é uma especulação sobre o universo ou máximo contraído e, por isso, poderíamos falar de uma ontologia da criação a partir da qual se busca pensar o universo desde a sua origem, ou seja, o Máximo infinito (MACHETTA, 2004, p. 121). De modo geral, além do Prólogo, poderíamos dividir esse segundo livro em três momentos: um primeiro momento (capítulos I-VI) no qual Nicolau se preocuparia em determinar a unidade do universo; um segundo (capítulos VII-X) no qual ele discute sobre a trindade do universo e um terceiro e último momento (capítulos XI-XIII) no qual vamos encontrar a cosmologia cusana.

Para uma correta interpretação das discussões sobre a unidade e a trindade do universo e, portanto, sobre a relação entre o máximo absoluto e o máximo contraído será necessário compreender a dialética da *complicatio-explicatio* e o conceito de *contractio*, que aparecem no segundo livro. Embora os termos *complicatio-explicatio* sejam utilizados já no Livro I do *De docta ignorantia*, André (1997, p. 188-189) enfatiza que “a verdadeira tematização dos conceitos de ‘complicatio’ e ‘explicatio’ e a sua aplicação à relação entre Deus e as coisas é feita no Capítulo 3 do Livro II do *De docta ignorantia*” intitulado “*Quomodo maximum complicit et explicet omnia inintelligibiliter*”.

2 Em nosso texto citaremos o *De docta ignorantia* a partir da seguinte tradução: NICOLAU DE CUSA. **A douta ignorância**. 2ª Ed. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. Para a citação do texto em latim utilizaremos a seguinte edição bilingue: NIKOLAUS VON KUES. *De docta ignorantia*. In: **Philosophisch-Theologische Werke**. Band I. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 2002. (sigla w.). Para a citações desse primeiro parágrafo introdutório: **De docta ignorantia**. w. L. I, Cap. II, n. 5-7, p. 10-12; (**A douta ignorantia**, L. I, Cap. II, p. 5-6).

O título do capítulo citado indica o modo como a doutrina da *complicatio-explicatio* deva ser entendida: no âmbito da coincidência e da incompreensibilidade. Parte-se da aceitação já proposta no Livro I de que existe apenas “um máximo com o qual coincide o mínimo em que a diversidade explicada não se opõe à identidade complicante”³. Daí que a unidade infinita deva ser pensada como a única “complicação de tudo”, ou seja, “Deus é o que complica tudo pelo facto de que tudo está nele. E é o que tudo explica pelo facto de que ele está em tudo”.⁴ A redução dessa conclusão a um puro “Deus está em tudo e tudo está n’Ele” sem levar em consideração a relação dialética da *complicatio-explicatio*, inevitavelmente, nos leva a julgar que a especulação cusana é panteísta, pois parece não haver diferença entre criador e criatura.

Porém, de acordo com a especulação cusano, podemos afirmar, por um lado, que Deus é todas as coisas e todas as coisas em Deus são Deus; por outro lado, devemos dizer que Deus não é nenhuma das coisas, pois a unidade infinita complica em si a pluralidade e a alteridade que, por sua vez, é a mesma unidade infinita explicada, ou dito de outra maneira, o mundo é, *explicative*, Deus e Este é, *complicative*, o mundo. A *explicatio* nos diz que Deus não é as coisas e a *complicatio* afirma que em Deus não existe composição.

De posse dessas ideias, consideremos, a partir do quarto capítulo do segundo livro, a especulação cusana sobre a unidade do universo e sobre a sua relação de imagem com o absoluto. Começamos, porém, por especular sobre o sentido do termo universo: do ponto de vista do emprego do termo “universo significa universalidade, ou seja, unidade de muitas coisas”⁵ e com relação ao Máximo absoluto o universo ou mundo é o “máximo contraído” e “contração significa, relativamente a uma coisa, o

3 Ibid., w. L. II, Cap. III, n. 107, p. 24, linhas 1-5; (Ibid., L. II, Cap. III, n. 107, p. 107).

4 Ibid., w. L. II, Cap. III, n. 107, p. 24, linhas 11-12: “*Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo. Est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus*”. (Ibid., L. II, Cap. III, n. 107, p. 76-77). Cf. RICCATI, Carlo. “**Processio**” et “**Explicatio**”. La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues. Napoli, Bibliopolis, 1983.

5 Ibid., w. L. II, Cap. IV, n.115, p. 34, linhas 16-17: **Universum dicit universalitatem, hoc est unitatem plurium**. (Ibid., L. II, Cap. IV, n. 115, p. 82).

ser isto ou aquilo”⁶, ou seja, ser algo determinado, concreto, etc. Parece, então, que só poderíamos compreender o “universo” estando atentos à sua relação com o absoluto e à sua relação com as coisas singulares explicitada por meio da *contratio*. O universo é máximo, mas não é absoluto tendo em vista que a sua unidade não poderá ser pensada sem considerarmos a pluralidade, a diversidade e a alteridade das coisas. O universo é uno, mas não é absoluto, pois a sua unidade está contraída na pluralidade. Além disso, não podemos esquecer que pluralidade e diversidade implicam simultaneamente em divisão.

Como princípio geral, Nicolau estabelece que o que convinha maximamente, no primeiro livro do *De docta ignorantia*, ao máximo absoluto convirá de modo contraído ao mundo ou universo enquanto máximo contraído⁷. É preciso considerar “rectamente a contracção” para que a linguagem paradoxal utilizada possa ser aclarada. O modo como o mundo é contração da unidade infinita absoluta é denominado como uma descida infinita ou como uma queda sem proporção⁸. Assim, o mundo que é uno, infinito, simples, indistinto, eterno de forma contraída desce ou cai daquela unidade e eternidade absoluta. A contração atinge e determina o universo de modo que a sua unidade, infinitude, simplicidade, eternidade e necessidade são contraídas pela pluralidade, finitude, composição, sucessão e possibilidade. É “como se a necessidade absoluta se comunicasse sem mistura e terminasse de modo contraído no seu oposto”, conclui Nicolau⁹. Logo, é nesse sentido que o universo contraído se determina “descendo” do absoluto.

A marca do universo é a contração e, como vimos, a “contracção significa, relativamente a uma coisa, o ser isto ou aquilo”. O que se pode deduzir da relação e da diferença entre o Máximo absoluto e o máximo contraído? Mirando às coisas singulares, será possível justificar a diferença entre os dois má-

6 Ibid., w. L. II, Cap. IV, n.116, p. 36, linhas 19-20: **Contractio dicit ad ali-
quid, ut ad essendum hoc vel illud.** (Ibid., L. II, Cap. IV, n. 116, p. 83).

7 Ibid., w. L. II, Cap. IV, n.112, p. 30, linhas 11-14: **Igitur quae in primo libro
de absoluto maximo nobis nota facta sunt, illa, ut absoluto absolute maxime conve-
niunt, contracto contracte convenire affirmamus.** (Ibid., L. II, Cap. IV, n. 112, p. 80).

8 Ibid., w. L. II, Cap. IV, n.114, p. 32, linhas 1-6; (Ibid., L. II, Cap. IV, n. 114, p. 81).

9 Ibid., w. L. II, Cap. IV, n.114, p. 32, linhas 6-15; (Ibid., L. II, Cap. IV, n. 114, p. 81).

ximos e determinar o sentido de “universo” enquanto “unidade de muitas coisas”. Em primeiro lugar, parece que devemos evitar uma linguagem que não distinga Deus e as coisas e o universo e as coisas. Deve-se negar, portanto, que “Deus, sendo imenso” seja no sol e na lua. Da mesma forma, também se negará do universo. Considerando a infinitude de Deus e a do universo não se pode conceber que eles sejam como uma coisa em outra coisa. Qualquer coisa não pode conter ou delimitar o máximo absoluto e nada em ato pode definir o máximo contraído. Por isso, Deus e o universo devem ser considerados, pelo menos, em um primeiro momento, como transcendententes com relação às coisas singulares. Porém, em um segundo momento, a imanência de Deus e a do universo se mostram, pois Deus é o que cada coisa é, mas “de modo absoluto” e o universo é o que cada coisa é, mas “de modo contraído”. Dessa forma, Deus e universo são o que qualquer coisa é segundo o modo absoluto ou contraído¹⁰.

Daí decorre um discurso sobre a quididade dos entes singulares no qual se esclarece a presença de Deus e a do universo em cada coisa singular por meio da diferença entre “quididade absoluta” e “quididade contraída”. Essa diferença também permitirá desvelar o sentido da unidade divina e o sentido da unidade do universo. Esclarece-se, primeiramente, que a quididade absoluta de qualquer coisa é a mesma, porém não é a própria coisa, mas a quididade contraída de qualquer coisa é diferente da quididade contraída de outra coisa qualquer, embora não seja diferente da própria coisa. Ou seja, enquanto a quididade absoluta do sol e da lua é a mesma, a quididade contraída do sol é diferente da quididade contraída da lua. Assim, no primeiro caso, temos uma diferença entre o absoluto e qualquer coisa, mas como a quididade absoluta é a mesma para qualquer coisa, então, essa diferença desaparece no absoluto: em Deus qualquer coisa é Deus. Falamos de uma unidade absoluta que exclui, então, pluralidade e diversidade. No segundo caso, devemos considerar que não existe diferença entre o universo, enquanto quididade contraída, e qualquer coisa, já que a quididade contraída de uma coisa não é diferente dela própria. Porém, como a quididade contraída de qualquer

10

Ibid., w. L. II, Cap. IV, n.115, p. 34, linhas 1-4; (Ibid., L. II, Cap. IV, n. 115, p. 81).

coisa é diferente da de outra coisa qualquer, então a “não-diferença” entre universo e as coisas singulares não se conclui em uma unidade absoluta, mas em uma unidade na qual pluralidade e diversidade são sempre exigidas. Portanto, falamos de uma unidade que não exclui a pluralidade e a diversidade. Como seria possível pensar uma tal unidade? Em conclusão, se a quiddidade absoluta de uma coisa é diferente da própria coisa, então não é “sol no sol” e “lua na lua”¹¹. Mas, enquanto absoluta devemos afirmar que ela “é aquilo que é o sol e a lua sem pluralidade e diversidade”. Por outro lado, a pluralidade e a diversidade não podem ser excluídas da compreensão da unidade e da identidade do universo, pois, enquanto quiddidade contraída, “é contraída de um modo no sol e de outro modo na lua” e não é diferente do sol e da lua. Dessa maneira, a sua unidade é afirmada na pluralidade das coisas e a sua identidade é reconhecida na diversidade dos singulares, ou seja, embora o universo não seja “nem sol nem lua” é, porém “sol no sol e lua na lua”. Nicolau, então, determina que “Universo significa universalidade, ou seja, unidade de muitas coisas”. A ideia de máximo contraído nos permitiria pensar um todo no qual diferença, multiplicidade e diversidade não são excluídas, pois o universo é uno na pluralidade e idêntico na diversidade. Com o exemplo da relação entre a “humanidade” e um indivíduo determinado Nicolau conclui o parágrafo: “Por isso, assim como a humanidade não é nem Sócrates, nem Platão, mas Sócrates em Sócrates e Platão em Platão, assim é o universo em relação a todas as coisas”¹², ou seja, o universo não é “isto” nem “aquilo” ou alguma coisa entre as outras coisas, mas está totalmente de um modo contraído em uma coisa e totalmente de outro modo contraído em outra coisa. A humanidade não é Sócrates, mas em Sócrates é aquilo que Sócrates é. O universo não é o sol, mas no sol é aquilo que o sol é.

O universo, portanto, enquanto quiddidade contraída de todas as coisas não é diferente de qualquer coisa, pois a quiddidade contraída de uma coisa qualquer não é diferente dessa mesma

11 Considerando que o primeiro termo significa a quiddidade contraída ou forma específica de qualquer coisa e o segundo a própria coisa singular.

12 **De docta ignorantia.** w. L. II, Cap. IV, n.115, p. 34, linhas 4-19; (**A douta ignorância,** L. II, Cap. IV, n. 115, p. 81-82).

coisa. Porém, como a quiddidade contraída de qualquer coisa não é a mesma de outra coisa qualquer, então o universo se contrai de um modo em uma e de outro em outra. Buscando mostrar ainda através de exemplos essa relação entre o universo e as coisas singulares Nicolau se serve no parágrafo 121 do quinto capítulo, no qual ele interpreta a frase de Anaxágoras “qualquer coisa é em qualquer coisa”, da relação entre o corpo humano e o seus membros. Logo no parágrafo anterior Nicolau havia afirmado que “todas as coisas são em graus diversos”¹³ e assim o n. 121 se abre com a seguinte afirmação: “Repousam, pois, todas as coisas em qualquer coisa, porque um grau não pode ser sem outro, como nos membros do corpo um é útil ao outro e todos se satisfazem em todos”. Reafirmam-se as ideias de pluralidade e diversidade, pois um membro não é o outro e cada um se contenta em ser o que é. Entretanto, embora pluralidade e diversidade impliquem em divisão, o que se mostra é um organismo ordenado de modo que todos “se ajudam mutuamente para que qualquer um seja, do melhor modo que pode, aquilo que é”. Assim, como só “mutuamente” qualquer membro pode ser o que é, então, cada um é no outro, mas não como si mesmo e sim como o outro: “E não são mão nem pé no olho, mas no olho são olho, enquanto o próprio olho é de modo imediato no homem”. Portanto, qualquer coisa é em qualquer coisa e por meio de qualquer coisa é no todo. Da mesma forma como qualquer coisa é de modo imediato no todo, então o todo por meio de qualquer coisa é em qualquer coisa¹⁴.

13 Ibid., w. L. II, Cap. V, n.120, p. 40, linhas 10-11: [...], **hoc fecit omnia in diversis gradibus esse, [...]** (Ibid., L. II, Cap. V, n. 120, p. 86).

14 Ibid., w. L.II, Cap. V, n.121, p. 40-42; (Ibid., L. II, Cap. V, n. 120, p. 86). Cf. MARTÍNEZ GÓMEZ, 1965, p. 44: “En cada fragmento y desde cada fragmento se insinúa la totalidad con un enfoque nuevo, siempre distinto. Así el Cusano, así Leibniz y toda tradición que les une, verán ‘quodlibet in quolibet’; cada punto, mónada, o porción del todo, será, en su escala diversa, un espejo del todo; éste como una perspectiva total, síntesis de todas las perspectivas particulares. Pues bien, esta relación transcendente e inmanente del todo respecto de las partes la expresa el Cusano con su término técnico ‘mensura’: ‘totum... mensurat partem’ [*De mente*, c. 10]. Con la consecuencia de interés de que es imposible conocer las partes sin conocer antes el todo: ‘non scitur pars nisi toto scito’, de modo que al conocimiento de una parte ha de preceder la ciencia del todo y de sus partes, es decir, de su estructuración; ‘necesse est ut ad scientiam unius praecedat scientia totius et partium eius’ [*Ibid*]”.

No último parágrafo desse mesmo quinto capítulo Nicolau expõe de que modo a relação entre Deus, o universo e as coisas singulares deve ser pensada. O exemplo consta dos seguintes termos: humanidade absoluta que simboliza Deus e a humanidade contraída ou homem que simboliza o universo. Considerando que a humanidade absoluta é antes e prioritariamente na humanidade contraída ou homem e “depois em qualquer membro” deveríamos afirmar, por isso, que Deus, Máximo absoluto, é primeiramente no universo, máximo contraído, e só depois em qualquer coisa. Por outro lado, o homem ou humanidade contraída “é olho no olho e coração no coração, etc., e, deste modo, é contraidamente qualquer coisa em qualquer coisa”. Isso significa que o universo é em qualquer coisa. Devemos, portanto, concluir que Deus é em qualquer coisa como que mediante o universo e este é em qualquer coisa como que mediante qualquer coisa. Mas também que qualquer coisa é em Deus como que mediante o universo¹⁵.

Do exposto anteriormente, portanto, fica determinado em que sentido o universo é uno e é semelhante ou imagem do Máximo absoluto. Porém, é ainda necessário estabelecer em que sentido o universo é primeiro em relação a qualquer coisa e, por último, em que sentido pode ser pensado como sendo quase um mediador entre a unidade absoluta e a pluralidade das coisas. Retomemos o conceito de *contractio*, pois ele permitirá postular que Deus enquanto é uno, “é no universo uno. Mas o universo é contraidamente em todas as coisas”. Ou seja, Deus existindo “no universo uno” é “em todas as coisas, e a pluralidade das coisas é, mediante o universo, em Deus”¹⁶. Por meio da *contractio* pareceria, assim, justificada a relação entre a unidade absoluta e a pluralidade das coisas, pois o Máximo absoluto estaria no máximo

15 **De docta ignorantia.** w. L. II, Cap. V, n.122, p. 42; (**A douta ignorância,** L. II, Cap. V, n. 122, p. 86-87). É essa “a admirável unidade das coisas” e “conexão sumamente admirável” a qual Nicolau se refere e da qual tanto a “diversidade” quando a “conexão” das coisas é resultado.

16 **Ibid.,** w. L. II, Cap. IV, n.116, p. 36, linhas 20-25: **Deus igitur, qui est unus, est in uno universo; universum vero est in universis contracte. Et ita intelligi poterit, quomodo Deus, qui est unitas simplicissima, existendo in uno universo est quasi ex consequenti mediante universo in omnibus, et pluralitas rerum mediante uno universo in Deo.** (Ibid., L. II, Cap. IV, n. 116, p. 83).

contraído “para em seguida estar em todas as coisas particulares, porque ele é de modo absoluto naquilo que é tudo contraidamente”. Assim, enquanto Deus seria a “quididade absoluta do mundo ou universo”, este seria a “própria quididade contraída”, como acima já distinguimos¹⁷.

Falar de um mediador ou de um intermediário entre Deus uno e a pluralidade das coisas em um contexto criacionista requer alguns cuidados. Recordemos que o conceito de criação exige que Deus tenha criado do nada e sem mediação alguma, ou seja, sem que nada preexistisse à própria criação. Talvez por isso Nicolau cuide em considerar o universo, como vimos anteriormente, como uma criatura e, dessa forma, o universo não poderia ser considerado como um princípio divino e anterior à pluralidade das coisas. Mas, também já determinamos que o universo não é uma coisa entre as outras coisas. Assim, não poderíamos separar o universo de um lado e as coisas de outro. O universo é enquanto é unidade de muitos. Por isso, Nicolau afirma que “todos os entes, [...], vieram simultaneamente ao ser com o universo, e não primeiro a inteligência, depois a alma nobre, a seguir a natureza, como quis Avicena e outros filósofos”.

Essa simultaneidade é explicada por meio de um exemplo cujo conceito de *intentio* é importante, embora aqui não seja explorado nas suas últimas consequências. De fato, aqui as criaturas ainda são pensadas por meio do termo *explicatio*. Para Nicolau, na “intenção do artífice” não está em primeiro lugar as paredes de uma casa, mas a casa como um todo. Por isso, como “todas as coisas vieram da intenção de Deus ao ser”, o universo teria vindo primeiro e “todas as coisas na sequência dele, e sem elas não poderia ser nem universo, nem perfeito”¹⁸. Nicolau fala de uma

17 Ibid., w. L. II, Cap. IV, n.116, p. 36, linhas 14-19; (Ibid., L. II, Cap. IV, n. 116, p. 82-83).

18 Ibid., w. L. II, Cap. IV, n.116, p. 34-36, linhas 4-14; (Ibid., L. II, Cap. IV, n. 116, p. 82-83).

prioridade de natureza e não de uma prioridade temporal¹⁹ e nesse contexto o termo “simultaneidade” pretende justamente assegurar que não existe primeiro o universo e depois as coisas, pois sem as coisas não existe universo. Outro aspecto que poderia ser destacado, olhando agora para Deus, é que n’Ele não é diferente pensar e criar. Se Ele pensou tudo, logo criou tudo. Assim, o universo vem primeiro enquanto totalidade, mas como é máximo contraído não pode ser universo, uno, perfeito etc. sem as coisas. Por isso, embora possamos dizer que qualquer coisa não escapa ao pensamento divino, entretanto Deus não as pensa separadamente, mas as pensa conectadas umas às outras ou pensa tudo ao mesmo tempo. De modo não tanto preciso talvez pudéssemos dizer que o universo se dá tendo em vista que Deus não pode pensar a pluralidade, a diversidade e a divisão já que n’Ele a unidade é absoluta. Porém, como a unidade é também trina, então a própria relacionalidade e conexão que se dá no mundo é decaimento da relacionalidade e da conexão daquela Trindade absoluta. Nesse sentido o universo, máximo contraído, é então “imagem do absoluto”.

A trindade do universo

No *De docta ignorantia* Nicolau afirma que o “máximo contraído ou concreto, tendo do absoluto tudo aquilo que é, imita quanto pode” o máximo absoluto. Assim, conclui o Cardeal, que o afirmado no primeiro livro e que convém de modo máximo ao máximo absoluto, convém “contraidamente ao máximo contraído”²⁰. Por isso, nos primeiros seis capítulos do segundo livro do *De docta ignorantia* ele pretendeu pensar sobre o tema da unidade do universo que não é absoluta, mas contraída. Da

19 Ibid., w. L. II, Cap. V, n.117, p. 36-38, linhas 9-11; 16-20; (Ibid., L. II, Cap. V, n. 117, p. 83 e 84). No sexto capítulo Nicolau trata resumidamente dos graus de contração do universo (n.123). A unidade universal é a explicação da primeira unidade absoluta e complica a pluralidade de todas as coisas contraídas sendo assim “a raiz de todas as coisas”. Ao comparar o universo com a universalidade dos dez gêneros sumos Nicolau retoma a ideia de “ordem natural.

20 **De docta ignorantia.** w. L. II, Cap. IV, n.112, p. 30, linhas 9-14; (**A douta ignorância.** L. II, Cap. IV, n. 112, p. 80). Posteriormente veremos que o mesmo princípio vale também para a relação entre a mente humana e a mente divina no que diz respeito à trindade (**Idiota. De mente.** h. V, n. 132, p. 186, linhas 10-15).

mesma forma, também corresponderá pensar sobre a trindade do universo, pois se “a unidade absoluta é necessariamente trina” do mesmo modo “a unidade máxima contraída, na medida em que é unidade, é trina”.

Entretanto, é indispensável sublinhar o modo como a unidade absoluta é trina e o modo como a unidade contraída é trina. No primeiro caso, “a unidade absoluta não é senão trindade” e, no segundo caso, a unidade contraída não é trina absolutamente, “de maneira que a trindade seja unidade, mas de modo contraído, de maneira que a unidade não seja senão na trindade, como o todo é de modo contraído nas partes”. Nicolau continua aprofundando essa diferença ao insistir que *in divinis* “a própria unidade é trindade”, ou seja, “a unidade não é de modo contraído na trindade, como o todo nas partes ou o universal nas coisas particulares” e por isso qualquer uma das três pessoas é “a própria unidade”, mas ao mesmo tempo “uma pessoa não é a outra”. Existe, por isso, uma identidade, mas não uma diferença que implique alteridade. Nicolau é enfático ao insistir: “Mas no universo não pode ser assim”²¹ ou como ele afirma no parágrafo seguinte: “Não pode ser assim num [ser] contraído”²².

O que é de um modo no ser divino e absoluto e não pode ser do mesmo modo no universo ou em um ser contraído diz respeito às “correlações” (*correlationes*). Começemos recordando que em relação à Trindade divina as “correlações” são as três

21 **De docta ignorantia.** w. L. II, Cap. VII, n.127, p. 48-50, linhas 3-4; 7-17; (**A douta ignorância.** L. II, Cap. VII, n. 127, p. 90-91). Quando no primeiro livro do *De docta ignorantia* Nicolau de Cusa especula sobre a Trindade do princípio parte da trindade do mundo, ou seja, da multiplicidade, da desigualdade e da divisão. À multiplicidade precede a unidade, à desigualdade a igualdade e à divisão a conexão. Unidade, igualdade e conexão, enquanto eternas, são uma mesma e única unidade, ou seja, uma trindade que é unidade. Agora a compreensão do princípio como trindade ilumina o conhecimento do próprio mundo, pois se no primeiro livro mostrou-se que a Trindade divina só pode ser conhecida por meio do mundo, agora o próprio conhecimento do universo é iluminado pelo conhecimento alcançado do seu princípio. Já nos referimos anteriormente o que Nicolau expõe no *Prólogo* do Segundo Livro: “vê-se que é difícil atingir a natureza da contracção desconhecido o exemplar absoluto”, pois o que o causado é e possui é pela causa e não tem nada a partir de si mesmo.

22 **Ibid.**, w. L. II, Cap. VII, n.128, p. 50, linhas 5-6: **Ita quidem in contracto esse nequit.** (**Ibid.**, L. II, Cap. VII, n. 127, p. 91).

pessoas: em linguagem bíblico-teológica essas correlações são pensadas a partir dos termos Pai, Filho e Espírito Santo, mas a partir de uma especulação que busca os traços da divindade no mundo (pluralidade, desigualdade e divisão) as mesmas correlações são ditas unidade, igualdade da unidade e conexão ou nexa entre a unidade e a igualdade da unidade. E no caso da trindade do universo que é o máximo contraído? Segundo Nicolau “a contracção não pode ser sem o contraível, o contraente e o nexa que se perfaz no acto comum a ambos”²³.

Na tentativa de encontrar os termos adequados e de interpretá-los também a partir do horizonte cristão (criação *ex nihilo* e a doutrina da Trindade) da sua especulação Nicolau dialogará de modo ativo tanto com a tradição dos “platônicos” quanto com a tradição dos “peripatéticos” interpretando-as e corrigindo-as a partir da regra da douta ignorância, como veremos. Assim, de modo introdutório, no sétimo capítulo Nicolau começa por fixar os termos e o vocabulário com os quais ele impostará o problema. Além disso, também já aponta para a diversidade vocabular com a qual o contraível, o contraente e nexa serão nomeados principalmente pelas duas tradições filosóficas acima citadas²⁴.

A partir desses parágrafos introdutórios Nicolau estabelece que a unidade do universo seja trina tendo em vista que procede, em termos ‘platônicos’, “da possibilidade, da necessidade da complexão e do nexa” ou, em termos ‘peripatéticos’, da “potência, acto e nexa”. Segundo ele, a partir dessa compreensão trina da unidade do universo se pode deduzir “quatro modos univer-

23 **De docta ignorantia.** w. L. II, Cap. VII, n.128, p. 50, linhas 15-17: **Non potest enim contractio esse sine contrahibili, contrahente et nexu, qui per communem actum utriusque perficitur.** (A douta ignorância. L. II, Cap. VII, n. 128, p. 91).

24 Ibid., w. L. II, Cap. VII, n.130, p. 52, linhas 1-7; (Ibid., L. II, Cap. VII, n. 130, p. 92-93). Para a diversidade de termos utilizados para dizer o contraente, o contraível e o nexa ver: Ibid., w. L. II, Cap. VII, n.128-130, p. 50-52 (Ibid., L. II, Cap. VII, n. 128-130, p. 91-93). Cf. **Lectiones in Boethii Librum De Trinitate.** nh. II, 9, p. 155: “*Et ea quidem universitas est in Necessitate Absoluta, in simplicitate et unione quadam omnium rerum, quae Deus est. Est etiam in necessitate complexionis in quodam ordine et progressionem, immutabiliter tamen. Est in possibilitate absoluta, in possibilitate tamen sine actu omni. Est etiam in determinata possibilitate, possibiliter et actu*”; **Glossa super Librum Boethii De S. Trinitate.** nh. II, 22, p. 285: “*Estque eadem rerum universitas possibilitas determinata utpote redacta ad optimos actus ex coetu intelligentiae atque materiae.*”

sais de ser”. Essa é uma doutrina típica de Thierry de Chartres, de acordo a qual as coisas podem ser, segundo quatro modos: o modo da necessidade absoluta “no qual todas as coisas em Deus são a própria necessidade absoluta”; o modo da necessidade da complexão “na qual as formas das coisas são em si verdadeiras com distinção e segundo a ordem natural, como [são] na mente; o modo da possibilidade determinada no qual as coisas são isto ou aquilo em ato e o modo da possibilidade absoluta na medida em que as coisas “podem ser”.²⁵ Por último, segundo Nicolau, o modo da necessidade de complexão, da necessidade determinada e da possibilidade absoluta “existem numa só universalidade, que é o máximo contraído. É por eles, acrescenta, que é o modo universal de ser, porque nada sem eles pode ser”²⁶.

Começando, então, pela “possibilidade” ou “matéria do universo”. Nicolau afirma que os “antigos” já falaram muito sobre ela ao admitirem que “de nada nada pode ser feito. E, por isso, afirmaram uma certa possibilidade de ser tudo e [consideram-na] eterna na qual julgavam complicadas como possíveis todas as coisas”²⁷. Não pretendemos aqui discutir as especificidades das doutrinas que Nicolau aduz aos “platônicos” e aos “peripatéticos”, mas tentar focar o ponto principal que ele pretende iluminar com o princípio da *douta ignorância*. Nesse caso, a questão principal a ser iluminada será o problema da “possibilidade absoluta” que enquanto modo de ser, como vimos anteriormente, existiria no máximo contraído. Pela *douta ignorância* será necessário negar que a possibilidade seja absoluta tendo em vista que não se dá o máximo e o mínimo nas coisas que são capazes de mais e menos. Desse modo, a possibilidade entre as coisas possíveis não pode ser mínima, pois também coincidiria com a máxima possibilidade, ou seja, com o ato absoluto. Assim, a conclusão de

25 **De docta ignorantia**. w. L. II, Cap. VII, n. 130, p. 52-54, linhas 10-22; (**A *douta ignorância***. L. II, Cap. VII, n. 130, p. 93).

26 *Ibid.*, w. L. II, Cap. VII, n. 131, p. 54, linhas 1-3; (*Ibid.*, L. II, Cap. VII, n. 131, p. 93).

27 *Ibid.*, w. L. II, Cap. VIII, n. 132, p. 54, linhas 3-10; (*Ibid.*, L. II, Cap. VIII, n. 132, p. 94).

Nicolau é que a possibilidade absoluta em Deus é o próprio Deus e fora dele não é possível, pois qualquer coisa que esteja “para além do primeiro” é necessariamente contraída²⁸.

Ser contraído significa que se Deus criou qualquer coisa criou-a de modo determinado e, portanto, nem se pode dar uma possibilidade que não seja contraída pelo ato nem um ato que não seja contraído pela possibilidade. Com outras palavras, não existe nem a pura matéria nem a forma pura e, portanto, “a possibilidade de ser é de modo contingente”, ou seja, qualquer coisa que não seja o próprio Máximo absoluto, mas seja a partir dele “não pode ser completamente, simplesmente e absolutamente em acto” e, por isso, já é contraído pela potência, matéria ou possibilidade²⁹.

Mais ainda, que a possibilidade seja contraída e não absoluta é necessário para se mostrar que as coisas possuem uma razão e não são por acaso, pois se a possibilidade fosse absoluta este mundo ou qualquer coisa não teria nenhuma razão para ser este mundo ou para ser ou para não ser: “Que este mundo derivasse de modo racional da possibilidade, isso deve-se necessariamente ao facto de a possibilidade ter tido aptidão para ser apenas este mundo”. Da mesma forma, qualquer um dos elementos do mundo, a terra, o sol, ou qualquer coisa “se não estivessem ocultas na matéria segundo uma certa possibilidade contraída não haveria maior razão para se tornarem acto do que para se não tornarem”³⁰. Ou como Nicolau afirma no parágrafo seguinte “o universo tem uma causa racional e necessária da [sua] contracção”, ou seja, a possibilidade contraída que é contraída pelo ato e este pelo ato máximo ou Deus. Por último, que a possibilidade seja contraída é também necessário para que se possa explicar a finitude do mundo. Deus poderia, enquanto infinito, “criar um mundo infinito”,

28 Ibid., w. L. II, Cap. VIII, n. 136, p. 60; (Ibid., L. II, Cap. VIII, n. 136, p. 97). Para a posição dita dos “platônicos” e dos “aristotélicos” ver: Ibid., w. L. II, Cap. VIII, n. 133, p. 56-58 e n. 135, p. 58-60 (Ibid., L. II, Cap. VIII, n. 133, p. 95-96 e n. 135, p. 96-97).

29 Ibid., w. L. II, Cap. VIII, n. 137, p. 60, linhas 1-12; (Ibid., L. II, Cap. VIII, n. 137, p. 98).

30 Ibid., w. L. II, Cap. VIII, n. 138, p. 62; ; (Ibid., L. II, Cap. VIII, n. 138, p. 98).

mas “porque a possibilidade foi necessariamente contraída e não totalmente absoluta ou uma aptidão infinita – então segundo a possibilidade de ser o mundo não pôde ser infinito em acto, maior ou de outro modo”³¹.

Portanto, Nicolau não nega a possibilidade enquanto princípio explicativo do mundo, mas no diálogo com a tradição e sustentado na regra da douta ignorância, mostra que ela não pode ser entendida como absoluta, mas sim como contraída. Segundo a perspectiva adotada por Nicolau, podemos olhar o mundo considerando-o a partir da possibilidade absoluta que é Deus e, assim, afirmar que o mundo “é como é em Deus e é a própria eternidade”. Por outro lado, podemos também considerá-lo a partir da possibilidade contraída e então “a possibilidade apenas precede o mundo por natureza”. Essa possibilidade, que não é absoluta, mas contraída, não pode, portanto, ser “a eternidade, nem coeterna a Deus, mas decai dela, como o contraído do absoluto que distam infinitamente entre si”³². O mundo possui uma causa racional e necessária da sua contração e não é fruto do acaso, mas da possibilidade contraída que decai infinitamente da possibilidade absoluta, ou seja, da unidade eterna.

O segundo modo de ser ou correlação na trindade do universo ou máximo contraído é o contraente. O nono capítulo, sobre “a alma ou a forma do universo”, parte de uma dúplice aceitação universal: em primeiro lugar, “o poder ser não pode ser levado a acto senão por um ser em acto” e, em segundo lugar, a possibilidade é levada ao ato não por acaso, mas “por uma ordenação racional” tendo em vista que “o que faz com que a possibilidade seja em acto, [...] o faz intencionalmente”.³³ Diversos nomes foram dados a “esta excelsa natureza”: mente, inteligência, alma do mundo, destino na substância, necessidade da complexão. Novamente será colocada em confronto a posição dos “platônicos” e a posição dos “peripatéticos”. De modo geral, podemos resumir a diferença entre as duas posições, segundo as observações cusa-

31 Ibid., w. L. II, Cap. VIII, n. 139, p. 62-64; (Ibid., L. II, Cap. VIII, n.139, p. 99).

32 Ibid., w. L. II, Cap. VIII, n. 140, p. 64, linhas 1-8; (Ibid., L. II, Cap. VIII, n. 140, p. 99).

33 Ibid., w. L. II, Cap. IX, n. 141, p. 64, linhas 3-9; (Ibid., L. II, Cap. IX, n. 141, p. 100).

nas, no fato dos primeiros estabelecerem uma alma do mundo no qual estariam os exemplares de todas as coisas e os segundos não admitirem tal posição tendo em vista que “as formas não têm outro ser senão na matéria e que [são] no intelecto por abstração a qual, como é evidente, vem depois das coisas”³⁴. Por outro lado, completará posteriormente Nicolau, que embora os “peripatéticos” não admitissem os exemplares platônicos, porém, reconheciam que “a natureza é obra da inteligência” e eles falhariam se não entendessem que essa inteligência é Deus.

O Cardeal parece supor certa dificuldade na posição defendida pelos “peripatéticos”, pois se aceitam e reconhecem a inteligência como causa da natureza não poderiam negar nela certo conhecimento segundo o qual ela se move. Pergunta-se Nicolau: “Com efeito, se não há um conhecimento na inteligência, como se move segundo um propósito? E se existe um conhecimento da coisa que há-de ser explicada temporalmente, o qual é a razão do movimento, esse [conhecimento] não pode ser abstraído da coisa que ainda não é temporalmente”. Portanto, se existe um conhecimento segundo o qual as coisas são e que por isso não é derivado delas, afirma Nicolau, então é desse tipo de conhecimento de que falam os “platônicos”.³⁵

A posição assumida por Nicolau reconhece que há um conhecimento segundo o qual a coisa é, ou seja, antes da contração e, portanto, antes da abstração. Assim, a especulação cusana parece se aproximar mais da posição dos “platônicos” do que da posição dos “peripatéticos”. De fato, segundo Nicolau, os primeiros falaram de modo “bastante agudo e racional” e foram “repreendidos talvez sem razão por Aristóteles, que se esforçou por refutá-los mais na superfície das palavras do que no núcleo central da sua doutrina”. Contudo, no caso da especulação cusana, isso dificilmente significará uma mera repetição da tradição a qual é mais próximo. O que se estabelece é sempre um diálogo aberto e produtivo que lhe permitirá iluminar a tradição

34 Ibid., w. L. II, Cap. IX, n. 142, p. 64-66, linhas 1-7; 15-20; (Ibid., L. II, Cap. IX, n. 142, p. 100-101).

35 Ibid., w. L. II, Cap. IX, n. 147, p. 72, linhas 1-9; (Ibid., L. II, Cap. IX, n. 147, p. 104).

a qual se vincula deixando à vista os seus limites conceituais. Assim, por meio do princípio da doura ignorância ele pretende “explicar o que é mais verdadeiro”.³⁶

Já sabemos pela doura ignorância que não é possível quando se dá excedente e excedido chegar ao máximo simples e daí que é necessário negar, em relação ao mundo ou máximo contraído, tanto a possibilidade absoluta como a forma ou o ato absoluto. Somente Deus é a possibilidade absoluta e o ato absoluto e qualquer coisa “para além de Deus” é sempre contraída. Portanto, é preciso saber olhar para as coisas enquanto são no Máximo absoluto e para as mesmas coisas enquanto são no máximo contraído. Assim, enquanto as formas das coisas são de modo contraído são distintas uma das outras e enquanto são de modo absoluto são uma só e indistinta. Além disso, não podemos também esquecer o papel que a concepção trinitária cusana desempenha em toda a sua especulação. Por isso, as formas enquanto são de modo absoluto e, portanto, enquanto uma única e indistinta forma será identificada com “o verbo na divindade”³⁷. De modo mais explícito ainda, agora se referindo diretamente aos “platônicos”, Nicolau reafirma essa identificação ao declarar que “a necessidade da complexão não é, como estabeleceram os Platônicos, uma mente menor do que o [princípio] gerador, mas é o verbo, o Filho igual ao Pai na divindade e chama-se logos ou razão porque é a razão de todas as coisas”³⁸. E, posteriormente, reconhece que o insuficiente conhecimento ou instrução “sobre o verbo e o máximo absoluto” foi o que levou que tais filósofos considerassem “a mente, a alma e a necessidade numa certa explicação da necessidade absoluta, sem contracção”³⁹.

Essa correção ou releitura da posição dos “platônicos” segundo os princípios da sua própria especulação, permitirá a Nicolau mostrar o modo verdadeiro segundo o qual se deve compreender a alma do mundo: “não é como uma mente separada

36 Ibid., w. L. II, Cap. IX, n. 148, p. 72, linhas 1-5; (Ibid., L. II, Cap. IX, n. 148, p. 105).

37 Ibid., w. L. II, Cap. IX, n. 148, p. 72-74, linhas 5-12; (Ibid., L. II, Cap. IX, n. 148, p. 105).

38 Ibid., w. L. II, Cap. IX, n. 149, p. 76, linhas 16-20; (Ibid., L. II, Cap. IX, n. 149, p. 106).

39 Ibid., w. L. II, Cap. IX, n. 150, p. 78, linhas 16-19; (Ibid., L. II, Cap. IX, n. 150, p. 107).

ou separável das coisas”, pois somente é contraída pela possibilidade⁴⁰; “não há nada daquilo que os Platônicos disseram acerca das imagens das formas, porque não há senão uma só infinita forma das formas, da qual todas as formas são imagens”⁴¹; por último, e retomando uma posição que ele já havia assumido anteriormente sobre o universo como um todo, ele afirma que deve-se buscar entender com profundidade estas coisas “porque a alma do mundo deve ser considerada como uma certa forma universal que complica em si todas as formas, mas não existindo em acto senão contraidamente nas coisas, e numa qualquer coisa é a forma contraída da coisa”⁴².

O terceiro elemento ou correlação na trindade do universo, máximo contraído, é o nexó. Diferentemente dos capítulos anteriores sobre a possibilidade e sobre a alma do mundo Nicolau no décimo capítulo não mencionará explicitamente nem os “platônicos” nem os “peripatéticos”. Porém, o vínculo com as doutrinas do platonismo de Chartres são inequívocos (MANZO, 2004, p. 143). Principalmente quando consideramos a noção de movimento ou espírito que pretende explicar ou justificar a união da forma com a matéria, do ato com a potência, da necessidade de complexão com a possibilidade. Por diversas vezes Nicolau sublinha a doutrina segundo a qual o movimento é quase como um instrumento por meio do qual a alma do mundo atualiza o que é meramente possível na matéria ou que a alma do mundo “explica na matéria” o que nela está complicado por meio do movimento. Além do mais, ainda destacamos que a alma do mundo precede naturalmente o movimento e que este procede descensivamente dela. Entretanto, se o movimento deve ser pensado como um “espírito de conexão” será necessário não apenas acentuar que ele proceda da alma do mundo, mas também que ele proceda da possibilidade. A ideia desse mútuo originar-se Nicolau parece também encontrar na tradição a qual ele vem fazendo referência neste décimo capítulo: “Disseram que este espírito de conexão

40 Ibid., w. L. II, Cap. IX, n. 148, p. 74, linhas 13-15; (Ibid., L. II, Cap. IX, n. 148, p. 105).

41 Ibid., w. L. II, Cap. IX, n. 149, p. 76, linhas 20-23; (Ibid., L. II, Cap. IX, n. 149, p. 105-106).

42 Ibid., w. L. II, Cap. IX, n. 150, p. 76, linhas 1-5; (Ibid., L. II, Cap. IX, n. 150, p. 107).

procedia de ambas, ou seja, da possibilidade e da alma do mundo”. Nicolau deixa ver que a mútua procedência se dá tendo em vista que a matéria apetece ou possui uma “aptidão” que é sua “para receber a forma”. Por esta “aptidão”, então, a possibilidade ascenderia “em direção ao ser em acto”. Por outro lado, também a forma quer chegar ao ato ou “deseja ser em acto”, mas como não pode ser de modo absoluto, pois “não é o seu ser e não é Deus, então desce a fim de ser de modo contraído na possibilidade”. Desse modo, enquanto a possibilidade ascende para ser em ato e a forma desce para acabar, perfazer e terminar a possibilidade, isto é, da subida de um e da descida do outro “surge o movimento que liga ambas. Este movimento é o meio de conexão da potência e do ato, porque da possibilidade do móvel e do motor formal surge o movimento enquanto intermediário”⁴³.

Apesar desse espírito não poder ser dito absoluto, enquanto é contraído como a possibilidade e a forma, Nicolau o chama “natureza” tendo em vista que “está difuso e contraído por todo o universo e por cada uma das suas partes”. Retomando a dialética da *complicatio/explicatio* afirma ainda que “a natureza é, de algum modo, a complicação de todas as coisas que acontecem através do movimento”. Daí podemos também concluir que o que existe na ordem temporal é explicação da “natureza”. Por isso, será preciso que Nicolau especule “como este movimento se contrai a partir do universal até ao particular”. Além disso, tendo em vista o contexto criacionista e trinitário da sua especulação, será necessário mostrar que “este movimento ou espírito provém descensivamente do espírito divino” e que, por isso, não é um espírito absoluto que está difuso por toda parte como a alma do mundo. Um mesmo

43 Ibid., w. L. II, Cap. X, n. 152, p. 80; (Ibid., L. II, Cap. IX, n. 152, p. 109). Todo este parágrafo é uma explicitação do que Nicolau já havia afirmado no n. 130, ou seja, que o nexa “se perfaz em acto como uma espécie de espírito de amor, uma espécie de movimento que une” o contraente e o contraível, ou a matéria e a forma, ou a possibilidade e a necessidade de complexão. De certa forma também se reafirma a ideia chartriana do nexa como “possibilidade determinada” tendo em vista que “o poder ser é determinado a ser isto ou aquilo em acto pela união da sua forma determinante e da sua matéria determinável”. Para a posição dos “platônicos” sobre o conceito de matéria como carência, aptidão e informidade ver: Ibid., w. L. II, Cap. VIII, n. 133, p. 56-58 (Ibid., L. II, Cap. VIII, n. 133, p. 95-96).

exemplo servirá para conduzir a especulação: a pronúncia de uma proposição qualquer. Quando pronúncio, afirma Nicolau, a proposição “Deus é” ela “progride num certo movimento mas com uma tal ordem que primeiro pronúncio as letras, depois as sílabas, depois as palavras e por último a proposição, embora o ouvido não distinga esta ordem na sua gradação”. Talvez pudéssemos dizer que o ouvido escuta apenas o sentido contraído na proposição, mas não percebe o movimento da pronúncia por meio do qual a proposição se dá. Assim, Nicolau chama a atenção para o fato de que no movimento do universal ou do universo ao particular se dá uma gradação ordenada, mas nos damos conta de fato apenas do particular contraído: “o movimento desce gradualmente do universo ao particular e contrai-se aí na ordem temporal ou natural”. Não percebemos o movimento, mas apenas o “aí” (*ibi*) no qual o movimento se contrai. Este mesmo movimento que se contrai na ordem temporal “provém descensivamente do espírito divino” e é por meio dele que Deus “move todas as coisas”. Para fazer ver de que modo Deus move tudo por meio desse movimento Nicolau recupera, no exemplo citado acima, a ideia de que há naquele que fala, um espírito que dele procede e que “se contrai na proposição”. Dessa forma, sendo Deus espírito é então “aquele de que procede descensivamente todo o movimento”. Por fim, para corroborar essa ideia ele cita um versículo do evangelho de Mateus (“Não sois vós que falais, mas o espírito do vosso pai que fala em vós.” Mt 10,20) e conclui que o mesmo deve ser dito “de todos os outros movimentos e operações”⁴⁴.

O sentido mais profundo da especulação cusana sobre “o espírito do universo” se mostra quando Nicolau articula essa noção com a ideia de conexão⁴⁵. Devemos recordar que enquanto o espírito “procede descensivamente” do espírito divino é “espírito criado” e, por isso, não é absoluto, mas sempre contraído. É, portanto, esse mesmo espírito que mantém qualquer coisa na sua

44 Ibid., w. L. II, Cap. X, n. 153, p. 80-82; (Ibid., L. II, Cap. X, n. 153, p. 109-110).

45 Anteriormente Nicolau havia salientado que “a diversidade das coisas e a conexão” resulta do fato de que tudo está em tudo. Cf. **De docta ignorantia**. w. L. II, Cap. V, n. 120, p. 40, linhas 1-6; (**A douta ignorância**. L. II, Cap. V, n. 120, p. 85).

unidade e sem ele nada pode subsistir. Decerto, é por meio desse mesmo espírito que o “mundo e todas as coisas que nele são são [naturalmente] em conexão o que são”. Se tudo aquilo que é não pode ser senão por meio desse espírito, então, é por meio dele ou por seu intermédio que a potência e o ato se unem. A esse movimento Nicolau chamará de “movimento da conexão amorosa de todas as coisas para a unidade de modo que de todas as coisas surja um universo uno”. O movimento de todas as coisas para a unidade é ao mesmo tempo movimento para ser o que se é do melhor modo possível e também movimento para se conservar em si mesmo ou na espécie. No primeiro caso, “todas as coisas se movem na sua singularidade a fim de serem o que são do melhor modo e nenhuma igual a outra”. Por isso, é o mesmo movimento que faz uma coisa mover-se para ser do melhor modo que possa ser e que a faz, conseqüentemente, diferente das outras. Assim, qualquer coisa é do melhor modo que pode, ou seja, move-se para ser idêntica a si mesma e ao mesmo tempo diferenciando-se de todas as outras. A diferença em relação às outras é o que faz com que cada coisa possa ser o que é, ou seja, idêntica a si mesma. Daí que o movimento para a unidade não é um movimento para a uniformidade, para uma unidade universal na qual as coisas particulares terminassem por perder a sua identidade e a sua singularidade. Mas, o universo uno resulta de um movimento pelo qual uma coisa para ser o que é contrai todas as outras. Assim, qualquer coisa é de modo “imediato” no universo e também de modo “mediato” por meio de qualquer coisa. É, portanto, o mesmo movimento ou espírito que leva todas as coisas a serem o que são e as conserva no que são. Em linguagem teológica isto significa que Deus cria por meio do seu espírito, impele para que cada coisa seja do melhor modo possível e mantém ou conserva a sua criação.⁴⁶

Por último, como já havíamos antecipado, assim como Nicolau considerou como inadequadas ou pelo menos equivocadas as reflexões sobre a possibilidade absoluta e sobre a alma do mundo, mas se apropria da tradição adequando-a aos princípios

46

Ibid., w. L. II, Cap. X, n. 154, p. 82-84; (Ibid., L. II, Cap. X, n. 154, p. 110-111).

da sua própria especulação do mesmo modo o fará com o movimento. Com relação ao movimento, Nicolau também negará que qualquer movimento que possa ser dito movimento do mundo possa ser, de modo simples, o máximo, pois o movimento máximo coincidirá com o repouso. Assim, “nenhum movimento é absoluto, porque o movimento absoluto é repouso e é Deus. Ele complica todo o movimento”. Por fim, havendo considerado as correlações na trindade do universo, Nicolau pode então concluir e mostrar que elas procedem da Trindade divina:

Pois, como toda a possibilidade é na possibilidade absoluta, que é Deus eterno, e toda a forma e acto na forma absoluta que é o verbo do pai e o filho na divindade, assim como todo o movimento de conexão bem como a proporção e a harmonia que une é na conexão absoluta do espírito divino. E isso de modo que haja um só princípio de todas as coisas, Deus, no qual todas as coisas e pelo qual todas as coisas são numa certa unidade da trindade, contraídas, de modo semelhante segundo o mais e o menos, entre o máximo e o mínimo, de modo simples consoante os seus graus, de maneira que um seja o grau da potência, do acto e da conexão do movimento nas inteligências, onde entender é mover, e outro o da matéria, da forma e do nexa nas coisas corporais, onde ser é mover, [...].⁴⁷

Conclusivamente, podemos dizer que, ao reconduzir a unidade e a pluralidade do universo à unidade e à Trindade divina, Nicolau pretende mostrar que, para todas as coisas, é necessário apenas um único princípio e que esse princípio deverá, por isso mesmo, ser pensado como unitrino. Portanto, Nicolau considera que o causado possui tudo da causa, mas que não é idêntico a ela, pois embora a causa se comunique totalmente, o causado a recebe de modo diminuído. Assim, o que convém ao máximo absoluto, absolutamente, deve também convir ao universo, ou máximo contraído, contraidamente: a unidade e a trindade que *in divinis* é tomada absolutamente, no universo será tomada

contraidamente. A unidade do universo é uma unidade de muitas coisas e, por isso, é uma unidade contraída na pluralidade. Por outro lado, também a sua trindade não é absoluta, mas contraída. Ao buscar determinar o sentido da trindade do universo, Nicolau dialoga com a tradição “platônica” e “aristotélica”, mas aponta, por meio do princípio da douta ignorância, os limites dessa mesma tradição. De modo especial, aquilo que corresponderia à trindade do universo, ou seja, os modos de ser, não poderão ser pensados como absoluto e eterno, mas como contraídos. Portanto, contraidamente na sua unidade e na sua trindade o máximo contraído imita o seu princípio simples e absoluto.

Referências

ANDRÉ, João Maria. **Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa**. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997.

GADAMER, H-G. Nicolás de Cusa y la Filosofía del Presente, in: **Folia humanística** 2, p. 929-937, 1964.

MACHETTA, Jorge M. La ontología de lo creado. In: NICOLÁS DE CUSA. **Acerca de la docta ignorancia**. Libro II: Lo máximo contrato o universo (edición bilingüe). Introducción, traducción y notas de Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico y Silvia Manzo. Buenos Aires: Biblos, 2004 (Notas complementarias n. 2).

MANZO, Silvia. 4. La estructura trinitaria del universo: materia, forma y movimiento. In: NICOLÁS DE CUSA. **Acerca de la docta ignorancia**. Libro II: Lo máximo contrato o universo (edición bilingüe). Introducción, traducción y notas de Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico y Silvia Manzo. Buenos Aires: Biblos, 2004, p. 137-143.

MARTÍNEZ GÓMEZ, Luis S. J. El hombre 'mensura rerum' en Nicolás de Cusa. In: **Pensamiento**, v. 21, p. 41-64, 1965.

NICOLAI DE CUSA. **Idiota. De mente**. In: Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. v. V. Hamburg: Felix Meiner, 1983. p. 81-218. (sigla h.).

NICOLAU DE CUSA. **Adouta ignorância**. 2ª Ed. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

NIKOLAUS VON KUES. De docta ignorantia. In: **Philosophisch-Theologische Werke**. Band I. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 2002. (sigla w.).

RICCATI, Carlo. **“Processio” et “Explicatio”**. La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues. Napoli, Bibliopolis, 1983.

MARTIN HEIDEGGER: METAFÍSICA EM DESCONSTRUÇÃO

Maria de Fátima Batista Costa¹

“Vivo de um segredo que se irradia em raios luminosos e que me ofuscariam se eu não os cobrisse com um manto de falsas certezas”.

Clarice Lispector

Mais que a existência
É um mistério o existir, o ser, o haver
Um ser, uma existência, um existir –
Um qualquer, que não este, por ser este –
Este é o problema que perturba mais.
O que é existir – não nós ou o mundo –
Mas existir em si?²
Fernando Pessoa

Martin Heidegger é um dos pensadores mais importantes do século XX. Com uma obra vasta, Heidegger sempre trilhou caminhos que, via de regra, foram tecidos pelos mesmos temas, a saber: a questão ontológica do sentido do ser, a questão da linguagem, a relação entre ser e tempo, a Metafísica, a relação entre arte e verdade, etc. *Ser e Tempo*, obra que vem a público em 1927, é um dos marcos da literatura filosófica do século XX e influenciou toda uma geração de pensadores não apenas da filosofia. A obra tem como problemática central a preocupação com o *sentido do ser* no horizonte da temporalidade, a proposta da obra é efetivar de uma analítica existencial a partir da pergunta pelo ser. A questão ontológica do sentido do ser é o horizonte fundante da problemática heideggeriana, e em *Ser e Tempo*, funciona como o núcleo interrogativo para todas as questões ali levantadas.

1 Maria de Fátima Batista Costa é mestre em filosofia pela UFPE e doutora em Teoria Literária(UFPE). Professora da ESTÁCIO, FAFICA, ESUDA, FAL e pesquisadora da FSM

2 PESSOA, Fernando. *Poemas dramáticos; poemas ingleses; poemas franceses; poemas traduzidos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993. p. 60

Ser e Tempo pode ser definida como obra poema, na medida em que funciona como feixe nuclear de ideias, usando uma definição do próprio Heidegger que na obra *A caminho da linguagem*, afirma: “todo grande poeta poetiza só desde um único Poema. A grandeza (*do pensador*) se mede pela amplitude com que se afiança a este único Poema (...) cada poema fala desde a totalidade do Poema único e o diz a cada vez”³.

O esteio das obras de Heidegger é o inevitável entrelaçamento ser-homem-verdade-linguagem sob o crivo da questão da origem⁴. Na visão de Richard Palmer, “(...) dado que o fenômeno originário é essencialmente poético, todo grande pensador enuncia um único pensamento que se mantém como algo nunca totalmente dito”⁵. Heidegger volta-se para a questão da origem, revolvendo o pensar ocidental, interrogando o caminho tomado por esse pensar, e fazendo dessa interrogação *um* caminho. Segundo Gadamer “... Heidegger teve sempre presente o objetivo último, ainda que, todavia, muito vago: repensar o início, o inicial. Aproximar-se ao início significa sempre prevenir-se de outras possibilidades abertas retomando o caminho percorrido.”⁶.

Com essa investigação Heidegger busca o *impensado original*, ou seja, o impulso inicial da origem. Mas o que é a origem? E o que é que a origem ilumina caso seja atingida? *O ser*. Marlène Zarader comenta:

No caminho da sua questão, Heidegger encontra a necessidade de regressar à destinação inaugural do ser, tal como foi outorgada na alvorada da nossa história. (...) visa (com isso) explicitar as experiências (*Erfahrungen*) iniciais, experiências tornadas possíveis pela língua do começo (*no caso, a língua grega*).⁷

3 HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem. (De camino al habla)**. Barcelona: Del Serdal, 1987. p. 35.

4 Idem. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987. p. 82.

5 PALMER, E. Richard. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1969. p. 145.

6 GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Metodo**. vol. II, Salamanca: Sígueme. 1994. p.35.

7 ZARADER, Marlène. **HEIDEGGER e as palavras da origem**. Lisboa: Instituto Piaget. S.d. p. 28.

Sendo o pensar heideggeriano uma incursão na origem pelo viés da língua grega, vale salientar que esta não é neutra, também não é inocente como não é inocente qualquer língua. A língua é, em princípio, um substrato das mais diversas trocas e experiências, é jogo e acasalamento com todas as experiências humanas. Para Gadamer, “Só podemos pensar dentro de uma língua. E é justamente este habitar de nosso pensamento em uma língua o enigma profundo que a linguagem coloca ao pensamento”⁸, quer dizer isto que estamos na linguagem já sempre em casa, e que todo pensar sobre a linguagem vê-se já sempre de novo apanhado pela linguagem⁹. Ela é o que instala o homem enquanto ‘o’ humano. Para Heidegger, a linguagem está na origem: “nada há onde falta a palavra”... “As palavras e a linguagem não constituem cápsulas em que as coisas se empacotam para o comércio de quem fala e escreve. É nas palavras, é na linguagem, que as coisas chegam a ser o que são”.¹⁰

A fonte de toda linguagem é, em si, linguagem originária, abertura na verdade do ser. Pensar a relação do ser com a linguagem implica em trazer a ‘*linguagem enquanto linguagem* à fala’, ou seja, deixar que ela se mostre *per si*, o que implica também afirmar que a linguagem constitui o fundamento de toda experiência do real.

Em *Ser e Tempo*, o próprio Heidegger diz que a reflexão sobre a linguagem “tinha por tarefa mostrar o ‘lugar’ ontológico desse fenômeno dentro da constituição ontológica da presença”, para, a partir daí, poder “(...) visualizar a cotidianidade da

8 GADAMER, Hans-Georg. “Homem e linguagem.” In: **Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer**. Custódio L. S. Almeida; Hans-Georg Flickinger; Luiz Rohden. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 120.

9 “O homem que pensa não manipula palavras como instrumento de uma mensagem a comunicar, mas ‘habita’ sempre já a língua”. Michel Haar. **HEIDEGGER e a essência do homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p. 142s.

10 HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. op. cit. p. 199. Para Heidegger, palavra (*Wort*) não tem apenas um sentido dicionaresco (1. Fonema ou grupo de fonemas com uma significação; termo, vocábulo. 2. Sua representação gráfica. 3. Manifestação verbal ou escrita. 4. Faculdade de expressar idéias por meio de sons articulados; fala. 5. Modo de fala, etc., como podemos ler no Aurélio B. de H. Ferreira).

pre-sença de uma maneira ontologicamente mais originária”.¹¹ Visava com isso estabelecer uma relação do discurso com outros fenômenos do ser-no-mundo: o falatório, a ambigüidade, a curiosidade e a decadência, dentre outros. Na tentativa de efetivar tal ação, Heidegger vai compreender a Metafísica não como categoria de organização do pensar ou do discurso, mas como o caminho que o pensar ocidental trilhou quando, de modo inaugural, se perguntou sobre o ser e rapidamente o esqueceu enquanto questão. Mas Heidegger tem sempre presente a compreensão de que em todo caso, “cada passo do pensamento se faz, de fato, com o único propósito de ajudar ao homem em seu pensamento para encontrar o caminho de sua essência”¹², e que a existência não é algo fechado sobre si mesmo, mas sim, essencialmente aberta à transcendência, vale dizer que: “(...) a existência, como realidade incompleta e aberta, não pode realizar-se, senão em relação com o outro, com a transcendência”... para Heidegger “(...) o ‘transcendental’ entendido em *Ser e Tempo não é a consciência subjetiva, mas se determina pela temporalidade ekstático-existencial da existência humana (Da-sein)*”.¹³

O dizer “é”, abre o mundo enquanto ente. “Ser está naquilo que é e como é, na realidade, no ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*), no teor e recurso, no valor e validade, na pre-sença, no ‘há’”.¹⁴ Ou seja, ser está em toda parte, no ente. “Mas que quer dizer isto: ‘o ente’ que outra coisa significa senão: tal coisa que é? (...) Mas ‘ser’ mesmo diz: ser que é ente”.¹⁵

Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outros, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos de pre-sença (...) Na tarefa de interpretar o sentido do ser, a pre-sença não é apenas um ente a ser

11 HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Rio de Janeiro/Petrópolis: Vozes, 1999 (Partes I e II). p. 226.

12 Idem. “De um diálogo acerca da fala.” In. **A caminho da linguagem**. op. cit. p. 116.

13 HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p. 48.

14 Idem. **Ser e Tempo**. op. cit. p. 32.

15 Idem. “Identidade e Diferença.” In col. **Os Pensadores**. op. cit. p. 193.

interrogado primeiro. É, sobretudo, o ente que, desde sempre, se relaciona e comporta com o que se questiona nessa questão.¹⁶; é o único ser que, em sendo, está em jogo seu próprio ser.

Uma vez que, “a questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria da presença, a saber, da compreensão pré-ontológica do ser”.¹⁷, então, a analítica existencial revelou que se constitui, na verdade, de uma ontologia fundamental. A análise em *Ser e Tempo* pretende apenas desobstruir o horizonte a partir do qual, a questão do ser pode ser colocada de forma mais própria.

O pensar ocidental é traidor de seu elemento. Ao dizer é, desvia-se do Dizer, cristalizando o dito em formas calcárias da linguagem, “a linguagem e sua interpretação se fossilizaram nessas formas rígidas, como numa rede de aço”,¹⁸ isto, no entanto, não é um ‘defeito’ do pensar o ser, e sim o próprio jogo do ser que ao lançar-se a ser-no-mundo (sua única possibilidade), vela-se no des-velar, recolhe-se no mostrar-se que ele de todo modo é. Segundo Heidegger,

Na medida em que, no curso dessa história, se focalizam certas regiões privilegiadas do ser que passam então a guiar, de maneira primordial, toda a problemática (o ego cogito de Descartes, o sujeito, o eu, a razão, o espírito, a pessoa), essas regiões permanecem inquestionadas quanto ao ser e à estrutura de seu ser, de acordo com o constante descaso da questão do ser.¹⁹

Esse é o modo paradigmático da subjetividade moderna que tem como égide a duplicidade das relações sujeito-objeto, consciência-mundo, interior-exterior e todos os pares que dissociam homem-mundo, essência-existência, ser-linguagem, razão-des-razão. “(...) na

16 Idem. **Ser e Tempo**. op. cit. p. 41 Isso porque *Da-sein* é compreensão de ser.

17 Ibidem. loc. cit.

18 Idem. **Introdução à Metafísica**. op. cit. p. 82.

19 Ibidem. p. 5.

idade da ciência, o ser é reduzido ao empiricamente constatável, e o todo enquanto mundo de sentido e o ser enquanto sentido-fundamento desaparecem como fruto da ilusão”.²⁰

No entanto, “(...) não se deve esquecer que ‘sujeito’ e ‘objeto’ são expressões inadequadas da Metafísica que se apoderou, muito cedo, da interpretação da linguagem, na forma da ‘Lógica’ e da ‘Gramática’ ocidentais”.²¹ Essa filosofia da subjetividade não mais fez do que tomar o ser pelo ente coisificando-o na clausura da interpretação técnica do pensar, cujos primórdios recuam até Platão e Aristóteles. “O próprio pensar é tido, ali, como *tékhnē*, o processo da reflexão a serviço do fazer e do operar. A reflexão, já aqui, é vista desde o ponto de vista da *práxis* e *poiesis*”.²²

Desde que tudo se ordena como idéia, de acordo com o conceito de razão, perde-se a concepção primitiva de verdade como revelação. “O homem ocidental já não sente o ser como algo que constantemente aparece e desaparece do seu alcance; antes o vê sob a forma da presença estática de uma idéia”. Portanto, o pensar daí decorrente se funda não na existência, mas na percepção de uma ideia. “O ser não é percebido em termos de experiência vivida, mas em termos de idéia – estaticamente, como presença constante e atemporal”.²³ E então, o pensar, que é definido como manipulação de ideias e de conceitos, deixa de ser criativo passando a ser manipulativo. Esse pensar esquece a diferença radical entre ser e ente. Toma o ser pelo que há, pelo ente.

O esquecimento do ser manifesta-se indiretamente no fato de o homem sempre considerar e trabalhar só o ente. E como nisto não pode evitar de ter o ser na representação, também o ser é explicado apenas como o ‘mais geral’ e, por conseguinte, o que engloba o ente ou como criação do ente infinito ou ainda como pro-

20 OLIVEIRA, Manfredo A. “Martin Heidegger: pragmática existencial.” In: **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996. p. 220.

21 HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. Lisboa: Guimarães Editores, 1987. p. 149.

22 Ibidem, loc. cit.

23 PALMER, E. Richard. **Hermenêutica**. op. cit. p. 148.

dução de um sujeito finito. Ao mesmo tempo, ‘o ser’, desde a Antiguidade, situa-se em lugar ‘do ente’, e vice-versa, este em lugar daquele; ambos acossados numa estranha e não pensada confusão.²⁴

Observa Vattimo: “o ser nunca é outra coisa senão o seu modo de se dar histórico aos homens de uma determinada época, os quais estão determinados por este seu dar-se na sua própria essência, entendida como o projeto que os constitui”²⁵

Só há ente, porque há ser, mas ente não esgota ser. No curso do pensamento ocidental, tomou-se o ser pelo ente e encerrou-se aí a discussão. Falou-se no ser do ente, no ser das coisas existentes, meramente presentes, e esqueceu-se do ser *no* ente. Então, na verdade, o tão falado esquecimento do pensar ocidental desdobra-se pelo esquecimento dessa *diferença*, desse *nó* que é a região na qual é decidido o que é a metafísica. O esquecimento à diferença é já o principio da filosofia na medida em que esta se encaminhou pelos fios de um pensar comprometido mais como o *posto*. Enquanto que para Heidegger o pensar acontece desde a diferença ontológica, ou seja, a diferença radical entre ser e ente, e, por isso, falar de *diferença ontológica* é falar do núcleo, é falar da questão do sentido do ser e tematizar o próprio homem enquanto questão-questionante-questionado, isto porque sempre falamos *na, desde e pela* diferença ontológica, *na e desde* a metafísica.

A tematização da historicidade pelo viés da analítica do *Da-sein*, leva Heidegger a questionar o sentido da filosofia no ocidente. A questão sobre o *sentido do ser*, que se apresenta no horizonte do tempo, conduzirá a um novo olhar sobre o homem. Olhar acurado e grave de quem sabe que a filosofia nunca torna

24 HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. op. cit. p. 162. “Na medida em que a metafísica pensa o ente enquanto tal, no todo, ela representa o ente a partir do olhar voltado para o diferente da diferença sem levar em consideração a diferença enquanto diferença.” Idem. “A constituição Onto-teo-lógica da Metafísica”. col. Os Pensadores. op. cit. p. 199.

25 VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 109.

as coisas mais fáceis, apenas mais graves.²⁶ *A questão do ser* é, portanto, em Heidegger, o caminho, e a Metafísica é o nome “(...) para designar o centro decisivo e o núcleo de toda filosofia”.²⁷

A metafísica não é um sistema de pensamento que o homem constrói, mas a compreensão de ser que o constitui em determinada época.

A metafísica se apresenta em dois grandes períodos, que correspondem aos dois modos básicos como o pensamento metafísico tem esquecido o ser e ocultado sua verdade: o antigo-medieval e o moderno. A metafísica antiga e medieval pensa o ente em seu conjunto e em suas relações mais universais e o determina desde o ente supremo, chama-se este o bem de Platão, o primeiro motor de Aristóteles ou o Deus criador dos pensadores cristãos medievais. A metafísica moderna, ao contrário, interpreta o homem como ente supremo, na medida em que o estabelece como sujeito, frente ao qual tudo se converte em objeto. Na metafísica moderna nos encontramos, pois, com um esquecimento do ser, radicalmente distinto do dos gregos e medievais. A filosofia pensa agora o ente desde a subjetividade do sujeito. Este traço domina as diversas versões da metafísica moderna, desde a *res cogitans* de Descartes, passando pelo sujeito transcendental de Kant e o espírito absoluto de Hegel, até a vontade de poder de Nietzsche²⁸.

Sendo assim, a metafísica é o modo como o homem ocidental constituiu seu ser ao longo da história. Sob a âncora da pergunta, “(...) o Ser é uma simples palavra e sua significação um

26 HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Metafísica**. op. cit. p. 41s “a filosofia, por Essencialização, nunca torna as coisas mais fáceis senão apenas mais graves.(...) Pois o agravamento da existência Histórica e com isso no fundo do Ser simplesmente constitui o sentido autêntico de seu esforço. Esse agravamento restitui às coisas, ao ente, o seu peso (o Ser). E por que? Porque tal agravamento é uma das condições essenciais e fundamentais para o nascimento de tudo que é grandioso”.

27 Ibidem. 47.

28 COLOMER, Eusebi. El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger. op. cit. p. 575s.

vapor, ou constitui o destino espiritual do ocidente?”²⁹, Heidegger revolveu as bases do pensar ocidental, possibilitando o aparecer de uma outra visada sobre o ser e homem no horizonte do tempo.

Na primeira fase do seu pensar, predomina a pergunta pelo *sentido do ser* como elemento fundante do que há, sempre no horizonte da temporalidade. Predomina a ontologia fundamental ou analítica existencial ou hermenêutica do ser-no-mundo. Na segunda fase, haverá um aprofundamento das questões centrais de *Ser e Tempo*, sem, no entanto, haver necessidade de ser retomada nos moldes de Ser e Tempo a *questão do ser e tampouco* ser abandonada. É o movimento de um caminhar para uma ontologia hermenêutica ou pensamento do ser, em que o pensar assume com força radical a tarefa de colher o ser no seu elemento.

O pensar ocidental sofreu um *desvio* no curso de sua história no que se refere ao olhar sobre o ser. Tal desvio recua, segundo Heidegger, até Platão e Aristóteles, e se manifesta no fato do homem privilegiar o ente desde a Antigüidade. Tomou o ente pelo ser e o aprisionou no elemento representativo, nos entes em geral. Assim, Heidegger afirma que,

A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, em geral. A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, no todo. A metafísica pensa o ser do ente, tanto na unidade explorada do mais geral, quer dizer, do que em toda parte é in-diferente, como na unidade fundante da totalidade, quer dizer, do supremo acima de tudo. Assim é previamente pensado o ser do ente como fundamento fundante. Por isso, toda a metafísica é, basicamente, desde o fundamento, o fundar que presta contas do fundamento; que lhe presta contas e finalmente lhe exige contas.³⁰

Esse é o modo predominante no ocidente de ver ser e ente. Remonta aos próprios fundamentos da cultura greco-romana. Loparic comenta a questão da seguinte forma “é um problema advindo do próprio fundamento grego da cultura ocidental: a

29 HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. op. cit. p. 64.

30 *Ibidem*. *A constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*. op. cit. p. 193.

metafísica transformada em ciência e tecnologia, e que constitui um perigo por ameaçar, de maneira crescente, não estes ou aqueles homens, mas o humano como tal”.³¹

Neste modo de pensar está em jogo uma ameaça não a *um* homem tal ou a *um* povo específico, mas à própria essência do humano³². Este modo de ver coisifica o homem na clausura do pensar lógico, interrompendo o fluxo vivo do pensar no seu elemento. Portanto, é a essência do humano que está em jogo, uma vez que o olhar ocidental é hegemônico, seja pelo viés da ciência, da técnica, etc.

Ao dizer ‘é’, e tomar *esse* ‘é’, pelo possível, ou seja, ao tomar aquilo que se apresenta como a verdade do ser, o pensar ocidental escraviza-se em favor do ente, esquecendo aquilo que escapa a toda entificação. E é por isso que a história do ser no ocidente começa com o esquecimento do ser. A questão da verdade é para Heidegger crucial nesse esquecimento do ser. Verdade aparece em termos apresentacionais, ou seja, é algo que se vê, que corresponde a uma ideia apresentada. Algo que se adequa. Este pensamento não se funda na existência, mas na percepção de uma ideia que tem sua ‘essência’ assegurada na aparência e na visibilidade. A compreensão de verdade como revelação que é desocultação do ser, cuja origem remonta aos gregos, foi negligenciada ao longo da história. A “(...) verdade do ser como a clareira mesma (como des-velamento, des-ocultação) permanece oculta para a Metafísica”.³³ A metafísica

(...) pensa o ente em sua totalidade – o mundo, o homem, Deus – sob o ponto de vista do ser, sob o ponto de vista da recíproca imbricação do ente e ser. A Metafísica pensa o ente enquanto ente ao modo da representação fundadora. Pois o ser do ente mostrou-se desde o começo da Filosofia, e neste próprio começo, como o fundamento (*Arché, aition, princípio*). Fundamento é aquilo de onde o ente como tal, em seu tornar-se, passar e perma-

31 LOPARIC, Z. “O fim da metafísica em Carnap e Heidegger”. In, *Finitude e transcendência*/Luis A. de Boni (org). Pretropólis, RJ: Vozes; EDIPUCRS,1995; p. 793

32 HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. op.cit. p. 151.

33 Ibidem. p. 158.

necer, é aquilo que é e como é, enquanto cognoscível, manipulável e transformável. O ser como fundamento leva o ente a seu apresentar-se adequado. O fundamento manifesta-se como sendo presença.³⁴

Isto se torna explícito, sobretudo, pelo fato do pensar representativo ter, nas feições da lógica, assumido a dianteira do modo como o homem se vê: como presença, temporalidade permanente, estática. Essa interpretação técnica do pensar não é apenas limitada, reducionista³⁵. A procura pela essência do ente levou o pensar ocidental a desviar a atenção do núcleo irradiador de sentido que habita o ente.

A ‘Lógica’ entende o pensar como a representação do ente em seu ser, pensar que se apresenta o representar na generalidade do conceito. Mas o que acontece com a mediação sobre o próprio ser, e isto quer dizer, com o pensar que pensa a verdade do ser? Somente este pensar atinge a essência originária do lógos, que, em Platão e Aristóteles, os fundadores da ‘Lógica’, já foi entulhada e perdida. Pensar contra a “Lógica” (...) significa apenas meditar sobre o lógos, e sua essência nos primórdios do pensamento; significa: empenhar-se, primeiro, na preparação de um tal meditar.³⁶

É frente a este pensar que Heidegger se posiciona. Ele propõe uma *desconstrução* deste *pôr* que *representa* e assim toma o ser pelo ente, não se preocupando com a questão da *verdade do ser*. Não quer dizer isso que Heidegger proponha uma destruição do pensar, pois que tal tarefa é impossível. Mesmo o pensar que intenta apenas destruir é erigido sob o lastro da história à qual ele repudia. Para Heidegger, “(...) não se trata de destruir, nem sequer de renegar a metafísica. Querer estas coisas seria uma pretensão pueril, um denigramento da história”³⁷, mas trata-se do voltar às raízes do pensar ocidental para ver como foi colocada a questão do

34 Idem. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”. Col. *Os Pensadores*. p. 95.

35 HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. op. cit. p. 166.

36 Ibidem. Loc. Cit.

37 Idem. “De um diálogo a cerca da fala.” In, *A caminho da linguagem*. op. cit. p. 100.

sentido do ser. Portanto, sua preocupação é saber como foi que o ser se tornou compreendido. “A destruição também não tem o sentido negativo de arrasar a tradição ontológica (...) a destruição não se propõe a sepultar o passado em um nada negativo, tendo uma intenção positiva. Sua função negativa é implícita e indireta”.³⁸

Com a proposta de retorno às origens, Heidegger quer perceber as sutilezas e nuances daquilo que não se dá completamente de uma vez por todas *num lance*, mas que num relance, num piscar da centelha histórica do sentido sentinte que somos nós, às vezes atento ao apelo silencioso do ser, mostra-se como intensidade do que é e tem de ser.

Portanto, essa investigação pretende que a metafísica deixe de ser ciência da substância ou da essência do ente e se torne aquilo mesmo que ela é, des-velamento de ser. Só na perspectiva de superação da metafísica, se levará a término a superação da subjetividade já que ela é um traço essencial da metafísica moderna. Essa superação desdobrar-se-á numa nova concepção de homem. Portanto, o projeto de superação da metafísica é o de preparar o caminho para uma fundamentação ontológica do ser.

A metafísica é a questão primeira do pensamento porque é o solo a partir do qual se alimenta a questão do ser, a diferença entre ente e ser. Há um imbricamento entre estas questões. Quando radicalizadas, levam necessariamente à questão da verdade e da linguagem. Segundo Heidegger, “(...) o pensar que pensa desde a questão da verdade do ser pensa mais radical e originariamente do que a Metafísica é capaz de questionar”³⁹

Em Heidegger, o homem é existência porque é essencialmente fora de si mesmo, ‘aberto ao ser’. Abertura, “(...) re-velação do que o esquecimento do ser vela e esconde”⁴⁰, possibilita um olhar mais acurado sobre a situação fáctica do homem. Assim sendo, “é a própria estrutura do ser do homem que deve ser esclarecida em primeiro lugar (...) no sentido em que o homem é lugar

38 Idem. *Ser e Tempo*. op. cit. p. 51.

39 HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. op. cit. p. 168.

40 Idem. *Introdução à Metafísica*. op. cit. p. 49

em que o sentido do ser se manifesta, se revela”.⁴¹ O homem não é outra coisa senão a própria pergunta pelo ser, e sendo assim, a ontologia fundamental é a radicalização do próprio ser do homem que ao interrogar-se põe a si mesmo como a questão.

Questão é ‘(...) *aquilo que a partir de si mesmo reclama discussão*’. Portanto, na primeira fase do pensar de Heidegger, a crítica ao pensamento ocidental e a pretensão de superação é concebida num sentido extremamente positivo, que é o de buscar uma fundamentação para este. “Trata-se de voltar ao fundamento da metafísica ocidental através da tematização do sentido do ser que lhe serve de fundamento”.⁴² Mais tarde esse viés já não é suficiente e trata-se de ir ao ser, ele mesmo. Para Manfredo: “(...) a superação da Metafísica (*forma concreta da filosofia ocidental*) se efetua através de seu aprofundamento, realizado através da ontologia fundamental, que busca esclarecer o próprio fundamento da Metafísica”.⁴³

A desconstrução da metafísica não elimina a questão do ser, ao contrário, com ela começa. A desconstrução funciona como o refinamento, aprofundamento ou acabamento das questões fundamentais da metafísica. Para Heidegger, “o pensar não supera a metafísica, enquanto ainda mais a exacerba, ultrapassa e a sobressume em qualquer lugar, mas enquanto recua para a proximidade do mais próximo”.⁴⁴ A radicalização das questões da metafísica revelará o que há de Metafísico no homem: o ser.

A metafísica enquanto define o ser pela essência do ente “(...) não levanta a questão da verdade do ser mesmo”, ela “(...) realmente representa o ente em seu ser e pensa assim o ser do ente. Mas ela não pensa a diferença de ambos”, por isso, “ela também jamais questiona o modo como a essência do homem pertence à verdade do ser”.⁴⁵

41 OLIVEIRA, Manfredo A. “Heidegger e o fim da filosofia.” In, *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1995. 2ª ed.p.122.

42 Ibidem. p. 110

43 Ibidem. p.123.

44 HEIDEGGER. Martin. *Carta sobre o humanismo*. op. cit. p. 169.

45 HEIDEGGER. Martin. *Carta sobre o humanismo*. op. cit. p. 154.

Desse modo, “aquilo que o homem é, o que na linguagem tradicional da Metafísica chama-se ‘a essência’ do homem, reside na sua ec-sistência”, que aqui não quer dizer ‘*realidade efetiva*’ em oposição à ‘*possibilidade*’, como costumeiramente se faz. O que se diz com isso, é: “o homem desdobra-se assim em seu ser (*west*) que ele é o ‘aí’, isto é, a clareira do ser. Este ‘ser’ do aí, e somente ele, possui o traço fundamental da ec-sistência, isto significa, o traço fundamental da in-sistência ec-stática na verdade do ser”.⁴⁶ O desdobrar-se do existir acontece como verdade do ser e por que há algo assim como ser. ‘*A essência do ser-aí reside em sua existência*’ como já é dito em *Ser e Tempo*; que não são duas vertentes do pensamento contraditórias, mas a radicalização de uma leva necessariamente à outra, ‘*a existência é em cada caso minha*’.

(...) a existência me foi outorgada, a fim de que o meu próprio eu seja a existência. Existência, porém, diz não apenas o cuidado do ser do homem mas o cuidado do ser do ente, como tal, que se re-vela estaticamente no próprio cuidado. A existência é ‘em cada caso minha’, isso não quer dizer que seja posta por mim nem que esteja isolada num eu separado. A existência é ELA MESMA a partir de sua REFERÊNCIA ESSENCIAL com o Ser simplesmente.⁴⁷

O ser não cuida ou guarda, se dá ao guardar e se oferece ao cuidar do homem. O cuidar guarda a verdade do ser. O que determina o homem como homem é então sua relação com o ser. Colomer comenta essa idéia do seguinte modo: “o que determina essencialmente o homem, o que da a verdadeira medida de sua solitária grandeza, não é a razão, o pensamento, senão seu compromisso com o ser”.⁴⁸

O que há de fundamental nos sentidos que o homem dá a si mesmo? O homem como existência desamparada, há de realizar em cada instante a decisão deliberada de ser. O reposicionar-se a si mesmo no eixo de suas possibilidades: retraimento e impulso de possibilidade – eis o movimento próprio mais eluci-

46 Ibidem. p. 155.

47 Idem. *Introdução à Metafísica*. op. cit. p. 57.

48 COLOMER, Eusebi. *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. op. cit. p. 593.

dativo do *Da-sein*. O homem deve estar plenamente presente a si mesmo, visto ser na vida fáctica que os acontecimentos decisivos de sua existência se desenrolam. A vida fáctica é fundamentalmente histórica, o que quer dizer que não apenas se dá no tempo, mas que é em si mesma, tempo. A facticidade não lesa a existência, facticidade “(...) é o nome que damos ao carácter de ser de ‘nosso’ existir ‘próprio’.”⁴⁹ O ser-no-mundo do ponto de vista da iluminação, que lhe é própria, não é apenas ultrapassagem de um projeto tolhido na facticidade, mas é iluminação e expressão exatamente por ser facticidade. É enquanto facticidade que o *Da-sein* se apresenta como presença a si e aos outros. Mas a metafísica moderna não considera esse fato.

A Metafísica cerra-se para o simples dado essencial de que o homem somente desdobra seu ser em sua essência enquanto recebe o apelo do ser. Somente na intimidade deste apelo, já ‘tem’ ele encontrado sempre aquilo em que mora sua essência. Somente deste morar ‘possui’ ele ‘linguagem’ como a habitação que preserva o ec-stático para sua essência. O estar postado na clareira do ser denomino eu a ec-sistência do homem. Este modo de ser só é próprio do homem. (...) A ec-sistência somente deixa-se dizer a partir da essência do homem, isto é, somente a partir do modo humano de ‘ser’; pois apenas o homem (...) está iniciado no destino da ec-sistência.⁵⁰ Somente o homem existe.

Ao não abordar a questão da verdade do ser: “Esta questão a Metafísica, até agora, ainda não levantou”. Ela é “...inacessível para a Metafísica enquanto Metafísica. O ser ainda está à espera de que ele mesmo se torne digno de ser pensado pelo homem”⁵¹, a metafísica toma somente a dimensão técnica da linguagem e a absolutiza. Daí sua negligência quanto à reflexão sobre a linguagem. Nesse olhar, o homem é pensado sempre como:

49 HEIDEGGER, Martin. *ONTOLOGÍA: Hermenêutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999. p.25.

50 Idem. *Carta sobre o humanismo*. op. cit. p. 154.

51 Ibidem. loc. cit.

(...) *o homo animalis*, mesmo que anima seja posta como animus sive mens e mesmo que estes, mais tarde, sejam postos como sujeito, como pessoa, como espírito. Um tal pôr é o modo próprio da Metafísica. Mas com isto a essência do homem é minimizada e não é pensada em sua origem. Esta origem essencial permanecerá sempre a origem essencial para a humanidade historial.⁵²

O homem é o encadeamento cíclico das vivências históricas que o antecederam. O homem é *postum*, *dis-postum* e *ex-postum* historialmente na verdade do ser. Ec-sistência, sob o ponto de vista do seu conteúdo, significa para Heidegger “(...) estar exposto na verdade do ser. (...) Ec-sistência nomeia a determinação daquilo que o homem é no destino da verdade. (...) A frase: ‘O homem ec-siste’ não responde à pergunta se o homem efetivamente é ou não, mas responde à questão da ‘essência’ do homem”, onde ‘essência’ “(...) se determina a partir do elemento ec-stático do ser-aí. Como ec-sistente o homem sustenta o ser-aí, enquanto toma sob seu ‘cuidado’ o aí enquanto a clareira do ser. Mas o ser-aí mesmo é, enquanto ‘jogado’.”⁵³

Portanto, o caminho para a filosofia não significa uma ruptura, mas sim uma ‘apropriação e transformação’ dessa história do pensar; tanto no modo do dito quanto do submerso a essa tradição. “Destruição significa: abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira”⁵⁴, para que, “Mantendo nossos ouvidos dóceis a esta inspiração, conseguimos situar-nos na correspondência ao ser”.⁵⁵

Heidegger sabe que, “caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificante e se removam os entulhos acumulados”.⁵⁶ Essa tarefa deve ser compreendida como destruição da ontologia tradicional, na medida em que ela erigiu-se no ocidente pelo esquecimento propriamente

52 Ibidem. loc.cit.

53 HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. op. cit. p.156.

54 Idem. “Que é isto – a filosofia?”. Col. **Os pensadores**. op. cit. p. 36.

55 Ibidem. p. 36.

56 Idem. **Ser e Tempo**. op. cit. p. 51

daquilo que não poderia ser esquecido visto que, ponto de partida, caminho e porto de chegada de qualquer possibilidade ou de qualquer reflexão sobre o ser do homem⁵⁷.

Portanto, “deve-se efetuar essa destruição seguindo o fio condutor da questão do sentido do ser até chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas”.⁵⁸ Não se trata, então, de implodir o edifício da filosofia ocidental, nem apenas encontrar mais uma resposta ‘nova’, pois isso em nada conta para pensar propriamente a questão do sentido. “Se uma resposta é ‘nova’ ou não, não tem importância, pois isso é só uma exterioridade. A sua positividade reside no fato de ser suficientemente antiga para poder apreender e compreender as possibilidades proporcionadas pelos ‘antigos’”.⁵⁹

Reside nessa atitude investigativa o compromisso com a origem, o núcleo a partir do qual se dá o acontecimento do pensar o homem no ocidente tal como o percebemos. Como afirma Gadamer, “Heidegger acreditava topar sucessivamente com a experiência inicial do ser, com testemunhos da correlação entre desvelamento e ocultação retirada dos gregos antigos”⁶⁰. Não obstante, esta seguiu sendo uma luta permanente com a metafísica. O objeto do pensamento é, para Heidegger, o ser sob o ponto de vista de sua diferença com o ente, ou seja, a diferença enquanto diferença.⁶¹

57 “A ontologia tem que se tornar fenomenologia. A ontologia tem que se voltar para os processos de compreensão e de interpretação pelos quais as coisas aparecem; tem que descobrir o modo da existência humana; tem que tornar visível a estrutura invisível do ser-no-mundo”. Richard Palmer. *Hermenêutica*. op. cit. p. 134. Ou seja, a ontologia deve tornar-se uma hermenêutica da existência, tornando-se modo primário de interpretação. Como modo primário de interpretação faz com que uma coisa apareça, saia do seu esconderijo. Hermenêutica – interpretação do ser do *Da-sein*. Uma análise das possibilidades autênticas que o ser tem de existir. A hermenêutica é uma forma que o ser existente tem de tornar conhecida para si mesmo a sua própria natureza de ser.

58 HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. op. cit. p. 51

59 HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. op. cit. p. 47.

60 GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Metodo II**. op. cit. p. 351.

61 HEIDEGGER, Martin. **A constituição Onto-teo-lógica da Metafísica**. op. cit. p. 188.

A ‘condenação’ à metafísica se dá, como já explicitado, por ela tomar o ser pelo ente e nisso permanecer, esquecendo a luz mesma que torna possível o aparecer do ente. É pelo fato de permanecer no ente que a metafísica é insuficiente. Aporta no pre-sentar e aí permanece cristalizando-se em conceitos e cinzas mortas do pensar. “(...) pelo fato de a metafísica interrogar o ente, enquanto ente, permanece ela junto ao ente e não se volta para o ser enquanto ser”.⁶²

Sendo assim, à medida que um pensamento interroga e experimenta o abandonado pela metafísica tradicional, este pensamento não é mais metafísico, ou pelo menos, não no modo como a metafísica moderna se apresenta. “A nosso ver, em Heidegger, é como se existissem duas metafísicas: uma que é e outra que está. A que é, é desde a sua origem; porém ainda não se consumou. A outra é o edifício construído pela tradição do pensamento”.⁶³

No fim da época da metafísica, o ser só pode pensar-se como aquilo que se apropria do homem, remetendo-se a ele.

(...) o que é acentuado agora é que não só o homem nunca existe sem o ser, mas também o ser nunca existe sem o homem. (...) O ser relaciona-se com o homem enquanto tem necessidade deste para acontecer; e o acontecer não é um acidente ou uma propriedade do ser, mas é o próprio ser. Nem o homem nem o ser podem conceber-se como ‘em si’, que depois se encontram em relação.⁶⁴

O que se trata em Heidegger é de levar à luz o ser do existente. E isso de forma que o ser, ele mesmo chegue ao resplendor da proximidade com o ser. “O ser mesmo – isto quer dizer: o presenciar do presente, (Anwesen des Anwesenden), isto é, a Duplicidade dos dois desde sua simplicidade. Esta simplicidade é a que, interpelando-lhe, requer ao homem ser respeito a sua essência”⁶⁵, requer ao homem corresponder ao apelo do ser.

62 Idem. **Ser e Tempo**. op. cit. p. 78.

63 FRECHEIRAS, Marta. “Filosofia e Metafísica em Heidegger. **Cultura católica e sociedade**. Revista Síntese Nova Fase da Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus, Centros de Estudos Superiores, MG, Vol. 25, nº82, julho-setembro 1998.” p. 417 in Síntese, No. 82, 1998.

64 VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger**. op. cit. p. 107.

65 HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. op. cit. p. 111.

Referências

COLOMER, Eusebi. **El pensamiento alemán de Kant a Heidegger**. Vol. III. Barcelona: Herder, 1990.

FRECHEIRAS, Marta. “Filosofia e Metafísica em Heidegger. **Cultura católica e sociedade**. Revista Síntese Nova Fase da Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus, Centros de Estudos Superiores, MG, Vol. 25, nº82, julho-setembro 1998.” p. 417 in Síntese, No. 82, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer**. Custódio L. S. Almeida; Hans-Georg Flickinger; Luiz Rohden. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. **Verdad y Metodo**. vol. II, Salamanca: Sígueme. 1994.

HAAR, Michel. **HEIDEGGER e a essência do homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. **Ser e tempo**. Rio de Janeiro/Petrópolis: Vozes, 1999 (Partes I e II).

_____. “A constituição Onto-teo-lógica da Metafísica”. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.(Os Pensadores).

_____. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.(Os Pensadores).

_____. **A caminho da linguagem. (De camino al habla.)** Barcelona: Del Serdal, 1987.

_____. **Introdução à Metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. **ONTOLOGÍA: Hermenêutica de la facticidad**. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

_____. Identidade e Diferença.” **Conferências e escritos filosóficos.** São Paulo: Abril Cultural, 1979.(Os Pensadores).

_____. **Carta sobre o humanismo.** Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

LOPARIC, Z. “O fim da metafísica em Carnap e Heidegger”. In: **Finitude e transcendência/** Luis A. de Boni (org). Pretropólis, RJ: Vozes; EDIPUCRS,1995.

OLIVEIRA, Manfredo A. “Heidegger e o fim da filosofia.” In: **A filosofia na crise da modernidade.** São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. “MartinHeidegger:pragmáticalexistencial.” In: **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea.** São Paulo: Loyola, 1996.

PALMER, E. Richard. **Hermenêutica.** Lisboa: Edições 70, 1969.

PESSOA, Fernando. **Poemas dramáticos; poemas ingleses; poemas franceses; poemas traduzidos.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger.** Lisboa: Edições 70, 1989.

ZARADER, Marlene. **HEIDEGGER e as palavras da origem.** Lisboa: Instituto Piaget. S.d.

METAFÍSICA E INTUIÇÃO EM BERGSON

Pablo Enrique Abraham Zunino¹

Introdução

A filosofia de Bergson é uma valorização do tempo enquanto experiência imediata. Aproximar-nos dessa apreensão exige que nos esforcemos no sentido de intuir o tempo como uma *evolução criadora* e não mais como uma “questão” filosófica. A metafísica clássica, segundo nosso autor, tratou a temporalidade de maneira estática, conceitual, perdendo o caráter movente desse processo em vias de realização. Com efeito, a separação intelectual que operamos nessa totalidade dinâmica promove uma redução condizente com a *metafísica da forma*, aquela que privilegia a “forma” em relação à formação, a estrutura em relação ao processo, deixando escapar o movimento constituinte para extrair dele suas formas. Bergson vai se contrapor a essa metafísica, olhando o mundo a partir da primazia da *diferença*. Ao abandonar as prerrogativas lógicas do princípio de identidade, o filósofo denuncia o pressuposto do *Ser eterno e imutável* como fundamento da metafísica tradicional. O projeto bergsoniano de re-instauração da filosofia deverá demonstrar a possibilidade de *outra* metafísica, compatível com a experiência imediata da duração psicológica, aquela que nos devolve a passagem real do tempo.

1. A distinção entre filosofia e ciência

Para compreender a distinção entre filosofia e ciência, devemos levar em conta dois aspectos fundamentais que se articulam entre si: o método e o objeto que caracterizam cada uma delas. As ciências positivas utilizam procedimentos específicos para conhecer determinados objetos e descrever os fenômenos que nos aparecem. Na época de Bergson, por exemplo, a psicologia experimental queria aplicar os métodos da física ao estudo da mente humana. Mas não obteve resultados tão patentes, já que

1

Pós-doutorando do Departamento de Filosofia da USP e bolsista da FAPESP.

a consciência não é algo que possamos conhecer por meio dos métodos analíticos geralmente utilizados pela ciência. Por isso, a proposta desta palestra é discutir o método filosófico de Bergson – chamado de *intuição* – a fim de esclarecer, paralelamente, alguns aspectos da sua *metafísica da duração*.

Na obra *O pensamento e o movente* (1934), o filósofo afirma que a metafísica tradicional teria conferido um tratamento inadequado ao conceito de “tempo”. Pois a essência do tempo consiste em *passar*, de sorte que nenhuma de suas “partes” permanece quando outra se apresenta. E quando falamos do tempo, pensamos habitualmente na *medida* da duração e não na própria duração. Esta duração, descartada pela ciência, difícil de conceber e de exprimir, pode ser vivida e sentida no domínio da *interioridade*. A intuição, portanto, refere-se à *duração interior*. Graças a ela, podemos apreender a sucessão sem confundir a passagem do tempo com a justaposição espacial. Como a *duração* é uma prolongação constante do passado no presente, a *intuição* deverá ser uma *visão direta do espírito pelo espírito*, consciência imediata, visão que quase não se distingue do objeto visto: “Pensar intuitivamente é pensar em duração” (PM, p. 32).

A inteligência, pela sua natureza, tende a espacializar a realidade e a reconstruir o movimento com imobilidades justapostas. A intuição, ao contrário, parte do próprio movimento enquanto produtor da realidade. Desta maneira, delimita-se o objeto da metafísica (o espírito) e um método especial (a intuição) que permitem distinguir, nitidamente, a filosofia da ciência: ainda sendo diferentes, ambas possuem, todavia, idêntico valor. A inteligência humana, observa Bergson, muito antes que existisse uma filosofia e uma ciência, já servia para fabricar instrumentos e para guiar a *ação* do nosso corpo sobre os corpos circundantes.² A ciência teria levado adiante esse trabalho primitivo da inteligência, sem mudar sua direção, para converter-nos em senhores da matéria conforme o ideal moderno (de Bacon e Descartes) de dominar a natureza.

2 “É no molde da *ação* que nossa inteligência foi fundida. A especulação é um luxo, ao passo que a *ação* é uma necessidade” (EC, p. 48).

Entretanto, matéria e espírito têm um lado comum: as sensações. A psicologia experimental não só estudava, como também pretendia *medir* as sensações com o intuito de estabelecer leis entre elas, tal como a física faz com os objetos materiais.³ Segundo Bergson, isso nos daria uma espécie de *física do espírito*, caracterizada pela inadequação entre método e objeto. A nova metafísica não se destina contudo a suprimir nem a substituir a ciência, mas deverá ser colocada ao lado desta, a qual, em virtude da força da inteligência, detém o poder de aprofundar-se no conhecimento da matéria. A metafísica bergsoniana, em contrapartida, visa ao conhecimento do espírito, terreno no qual é mais difícil avançar do que no conhecimento do mundo material. Aprendemos as coisas exteriores com certa naturalidade, de acordo com a direção para a qual aponta o nosso olhar, porém, para conhecer-nos a nós mesmos, é preciso realizar um esforço antinatural e voltar-nos para a nossa própria *interioridade*, onde a atenção permanece tensa e o progresso é cada vez mais penoso.

A natureza teria desviado o espírito de si mesmo, empurrando-o em direção à matéria. Para acentuar a diferença entre esta filosofia mais *intuitiva* e a ciência intelectualizada, Bergson introduz a seguinte metáfora:

Como o mergulhador vai tocar no fundo das águas a carcaça que o aviador assinalou do alto dos ares, assim a inteligência imersa no meio conceitual irá verificar ponto por ponto, por contato, analiticamente, o que havia sido objeto de uma visão sintética e supraintelectual (PM, p. 70).

No ensaio *Introdução à metafísica*, Bergson aclara outros aspectos do método de intuição por meio de uma análise do movimento. A relação entre ação e movimento permite compreender o *paradoxo* da corrida entre Aquiles e a tartaruga por um viés não convencional. O que importa perceber agora é que a ação corporal de Aquiles supõe um *impulso motriz* a partir do qual se desdo-

3 “É grande a tentação de levar até o fundo do espírito a aplicação dos procedimentos que ainda são bem sucedidos na vizinhança da superfície” (PM, p. 42-43).

bra uma trajetória como resultante da ação. A *intuição metafísica* de Bergson pode ser entendida como uma ação desse tipo, que ele vai chamar de “experiência integral”. Para correr, Aquiles deve realizar uma série de atos sucessivos; do mesmo modo, o caráter ativo da intuição não radica em ser um ato único, senão uma *série indefinida de atos*. Qualquer análise externa da corrida me daria apenas pontos de vista, jamais uma apreensão imediata da ação.

A ação implica uma personalidade viva, uma espécie de *unidade múltipla* que nos constitui como pessoas, enfim, uma *intuição* simples do eu pelo eu a partir da qual o filósofo vai buscar a possibilidade da metafísica. A metafísica impossível seria aquela que traduz em conceitos a mobilidade do real, convidando-nos a escolher alguma das posições antagônicas que derivam dessa tradução.

Filosofar, para Bergson, consiste em colocar-se no próprio objeto por um esforço de intuição, promovendo uma *coincidência* entre diferentes níveis de tensão. Ora, como apreender o escoamento da duração – esse objeto movente incompatível com o método de análise? De nada serve imobilizar em conceitos um ser que dura e se transforma, então, onde podemos encontrar uma *imagem* da duração sem transformá-la em conceito? Em nós mesmos, dirá Bergson, na coincidência com a própria pessoa: “É nosso eu que dura. Podemos não simpatizar intelectualmente, ou antes, espiritualmente, com nenhuma outra coisa. Mas certamente simpatizamos com nós mesmos” (*ibid.*, p. 188). A *duração*, por sua vez, é concebida como “uma sucessão de estados, cada um dos quais anuncia aquilo que a ele se segue e contém aquilo que o precede” (*ibid.*, p. 189), tal como as passadas de uma corrida, em que o movimento é uma manifestação do tempo vivo. Desse modo, Bergson recusa a representação do tempo como um fio no qual alinhamos as *pérolas de um colar*, defendendo a indivisibilidade da ação como pura diferenciação interna:

Não é nunca a própria ação que é divisível, mas a linha imóvel que ela deposita embaixo de si como um rastro no espaço. Libertemo-nos por fim do espaço que subentende o movimento para só levar em conta o próprio movimento, o ato de tensão ou de extensão, enfim, a mobilidade pura (PM, p. 191).

A ação do tempo é constante, por isso não podemos distinguir dois momentos idênticos em um ser consciente que nem mesmo se compõe de partes elementares (*exterioridade recíproca, partes extra partes*). Se há momentos no tempo, estes se acumulam, ou melhor, se organizam sem distinguir-se e sem parar de mover-se. O que devemos distinguir é a *passagem* (movimento) das *paradas* (imobilidade). Ainda que tenhamos constatado a indivisibilidade real do objeto e a anterioridade do movimento em face da imobilidade, conseguimos exprimir a variação em conceitos fixos: por quê? Bergson vai mostrar que a conceitualização espontânea ocorre em virtude da *utilidade* que podemos extrair da ação:

Nosso espírito tem uma irresistível tendência para considerar como mais clara a idéia que lhe serve mais frequentemente. É por isso que a imobilidade lhe parece mais clara que a mobilidade, a parada anterior ao movimento (*ibid.*, p. 212).

Dito de outro modo, a ação realizada é que pode ser analisada, mas não a ação a efetivar-se, porque ela é inapreensível. No entanto, podemos ter uma intuição da ação se procurarmos *coincidir* e *simpatizar* com ela, ou seja, quanto mais contemporâneos formos da temporalidade que nos habita e na qual estamos imersos.

2. Crítica ao simbolismo

A experiência da ação supõe um movimento temporal, por isso não pode ser entendida como pura contemplação, mas sim a partir da *intuição da duração*. A articulação que recorta a realidade em partes elementares responde às exigências da linguagem, da vida prática e da ciência positiva, porém, os procedimentos adotados em vista da utilidade prática nem sempre são bem sucedidos quando aplicados ao conhecimento desinteressado do real (conhecimento especulativo).⁴ Por esse caminho, chegaríamos a

4 A concepção cinematográfica do pensamento, que Bergson descreve n' *A evolução criadora*, é uma ampliação dessa crítica. Aqui, o exemplo da cidade de Paris nos mostra que por mais fotografias que pudéssemos reunir da cidade, esse "conhecimento" (exterior) não se compara ao conhecimento (interior) que nos daria uma simples caminhada por alguma de suas ruas.

uma metafísica das antinomias, condenando a filosofia ao “eterno conflito entre as escolas” (PM, p. 207). Se quisermos filosofar, assevera Bergson, devemos “inverter a direção habitual do trabalho do pensamento” (*ibid.*, p. 221). Ao invés de partir de conceitos fixos com os quais pretendemos abarcar a realidade, instalamo-nos na própria realidade movente, aplicando-lhe “conceitos fluidos”. Assim, a filosofia poderia superar o caráter simbólico da ciência, visto que o objeto sobre o qual ambas as disciplinas se debruçam difere completamente. O conhecimento científico investiga a matéria inerte através da inteligência pura, ao passo que o conhecimento filosófico persegue a intuição da duração pura: “se a ciência precisa de símbolos em seu desenvolvimento analítico, a principal razão de ser da metafísica é uma ruptura com os símbolos” (*ibid.*, p. 227). Enquanto o *simbolismo científico* trabalha com conceitos de relações, um *simbolismo metafísico* seria aquele que opera por meio de conceitos de coisas. Mas sempre seria uma organização estabelecida pelo entendimento a partir de elementos estáveis. Esse arranjo artificial de símbolos nada tem a ver com a intuição profunda da realidade, pois, assim como na metáfora do rio, seja qual for o simbolismo adotado, em vão se intentará atingir o caráter fluente da realidade. Os metafísicos poderão escavar um túnel sob a mobilidade do real; os cientistas poderão construir uma ponte por cima dela, mas a realidade, como se fosse água, passará intacta por eles.⁵

Como compreender essa maneira de filosofar que pretende colocar-se por um esforço de intuição no interior da realidade concreta? E que tipo de esforço é esse? Para responder essas questões, reconstruímos o *argumento da tese*, isto é, a experiência da ação que exige escrever um texto científico tal como uma tese de doutorado. A composição literária supõe que se faça um esforço, no sentido de adentrar-se e colocar-se de uma vez no próprio coração do assunto. O que encontramos ao fazer isso? Bergson descreve um *impulso* que nos carrega através de um fio condutor, fazendo-nos reencontrar todas as leituras, pensamentos e observações necessários para se compreender adequadamente o tema

5 Cf. PM, p. 228.

da tese. Esse mesmo impulso nos permite organizar progressivamente e indefinidamente as nossas anotações e ideias complementares. Mas o impulso não é uma coisa, e sim uma “incitação ao movimento”, assim como a *intuição* metafísica é a mola do método filosófico bergsoniano: uma intuição da realidade que atingimos por via da “simpatia espiritual” (PM, p. 233).

3. Intuição como simpatia

O termo “simpatia” ilustra toda uma série de atos que fazem da intuição bergsoniana um método rigoroso. É preciso acumular certas condições preparatórias através de uma longa frequência antes de dar o “salto” próprio do ato intuitivo. Não se trata de uma intuição sensível, mas de uma reflexão do espírito sobre si mesmo capaz de promover a abertura para outros níveis de realidade, tais como a matéria, a vida e a sociedade. Essa abertura promove uma espécie de “endosse psicológica”, isto é, um movimento por meio do qual cada uma dessas realidades se torna “espírito”: “Graças à simpatia, a vida se torna sujeito para a metafísica (enquanto espírito ou consciência) e permanece objeto para a ciência (enquanto matéria físico-química)”.⁶ Nesse sentido, a simpatia permite destacar a “intenção” propriamente espiritual do vital, ou seja, o *elã* espiritual que anima a vida internamente. Será que é possível, então, extrair um elemento espiritual da própria matéria que, por definição, é desprovida de espiritualidade? Para Bergson, isso seria possível, uma vez que a simpatia entre espírito e matéria supõe a instauração de uma comunidade de movimentos:

O elemento espiritual da matéria é o movimento enquanto realidade indivisível. O espírito “simpatiza” com a matéria porque ele a apreende, não mais como coisa ou massa, mas como puro movimento (LAPOUJADE, p. 433).

6 Cf. LAPOUJADE, D. *Intuition et sympathie chez Bergson. Annales bergsoniennes III: Bergson et la science*. Édité et présenté par F. Worms. Paris: PUF, 2007, p. 432.

Ora, como é que essa simpatia pode reduzir a matéria ao movimento e promovê-la, em simultâneo, ao *status* de consciência?⁷ Levando em conta alguns desenvolvimentos posteriores do pensamento de Bergson, podemos definir a noção de “simpatia” através da seguinte fórmula: “o *elã* está para o universo vital assim como a *imagem* ou a *percepção pura* estão para o universo material” (*ibid.*). No entanto, o ato intuitivo da simpatia não supõe uma fusão sem distância, mas um raciocínio por analogia, capaz de dar-nos uma probabilidade tão alta que em muitos casos se equipara praticamente à certeza.

Não se trata, contudo, de uma estrutura analógica, mas de uma analogia dinâmica, isto é, de uma analogia entre movimentos ou tendências, na qual a tendência remete ao seu princípio como àquilo que lhe é mais interior e mais espiritual. Nesse sentido, intuição e simpatia se distinguem pela direção que assume esse movimento analógico: somos análogos ao universo por intuição, mas, inversamente, o universo é análogo a nós por simpatia.

Vemos então que a intuição exige de fato um trabalho penoso: ela nos faz transpor os limiares da experiência humana, tanto os inferiores quanto os superiores, de modo que possamos atingir os planos puros (material, vital, social, pessoal, espiritual) que compõem o homem como um misto e que nossa condição humana nos impede de apreender integralmente. No limite, a personalidade deixaria de ser humana quando a consideramos como duração pura.

É preciso distinguir, portanto, dois sentidos da palavra “personalidade”: de um lado, quando se designa com ela a totalidade de nosso passado inserido no presente, ainda que não percebamos essa intenção; de outro, quando se reporta aos atos livres, à personalidade que se apercebe a si mesma como um chamado profundo, vocação ou destino, ou seja, *intenção*.

7 “O próprio universo material, definido como a totalidade das imagens, é uma espécie de consciência [...] em que tudo se compensa e se neutraliza” (MM, p. 274-275. Cf. MM, p. 258).

Notemos ainda que esse raciocínio por analogia que atribuímos à simpatia não opera à maneira clássica, isto é, introduzindo a semelhança naquilo que é diferente. Bergson abandona a primazia da identidade para acentuar, ao contrário, o primado da diferença (ou da alteridade). Com efeito, a simpatia permite familiarizar-nos com essas alteridades que estão no fundo de nós mesmos (duração, memória, *elã vital*). É por isso que a analogia parece ir de um “outro” que está em nós para um “outro” que está fora de nós, situando-os em um plano comum. Trata-se de uma comunidade interior e não mais de uma semelhança exterior. A intuição nos põe em contato com o “outro” que está em nós (o material, o vital, o social) e a simpatia nos permite projetar a nossa interioridade no outro (direção, intenção, consciência, enfim, a nossa “alteridade interior”). Através da *intuição*, o espírito pode “ver” nele mesmo as diversas durações (da matéria, da vida, da sociedade), mas a *simpatia* nos revela uma “consciência” ou uma “intenção” inerente a elas que é a manifestação da “plasticidade” do espírito segundo seus diferentes graus de tensão.

Esse duplo movimento espiritual (o salto da intuição e o *elã* da simpatia) sugere que a simpatia é o complemento indispensável da intuição para se pensar um *monismo* temporal, isto é, a unidade de um tempo impessoal:

Somente a intuição pode colocar-me em contato com outras durações que não a minha porque ela me revela que eu não sou apenas duração interior (psicológica), senão também *elã vital*, movimento material, esforço involuntário ou vocação pessoal; mas somente a simpatia pode propagar, projetar essa alteridade através do universo inteiro para reaprendê-la paradoxalmente como um monismo que testemunha a prodigiosa plasticidade do espírito e da extensão de seus circuitos de reconhecimento (LAPOUJADE, 2007, p. 446).

A simpatia é o meio de penetrar na interioridade das realidades em duração, visto que ela nos dá acesso à mobilidade do mundo material e ao *elã* do vital, uma vez efetuado o “salto” do pensamento em duração (intuição) de acordo com o método filo-

sófico de Bergson. Assim sendo, a intuição não se dá de uma só vez, mas através de uma “longa camaradagem” com as experiências recolhidas na superfície do real pela ciência positiva.⁸ Isso demonstra que, para Bergson, há uma solidariedade entre filosofia e ciência que nos conduz à “experiência integral” da realidade entendida como um acesso ao absoluto.⁹

4. Intuição como criação

Como vimos, Bergson postula a temporalidade como um rasgo essencial da vida e o método de intuição como uma tentativa de acompanhar a ação da realidade sem aderir aos pressupostos do idealismo conceitual (intelectualismo). A ação opera mudanças na realidade de diversas maneiras (diversos graus), mas o processo de criação artística é, sem dúvida, privilegiado por Bergson quando se trata de compreender essas mudanças.

Sabemos, depois de Hume, que a causalidade torna-se objeto de crença quando desconsideramos a transição que exprime a relação originária, da qual extraímos como que duas *paradas*, chamando a primeira de causa e a segunda de efeito. Nessa operação, fixamos a passagem, a sucessão do termo A para o termo B, e abandonamos o caráter movente e real que relacionava um ao outro. Uma vez que distinguimos esses termos, empobrecemos a experiência concreta da duração e perdemos a noção de “criação” implicada nessa experiência. Esse ponto revela um aspecto da originalidade bergsoniana que consiste em não reduzir a noção de *criação* a uma relação causal; isso seria “esvaziá-la de significação”. A noção de criação tem alguma coisa de irracional porque supõe que se conceda o ser àquilo que não existia, por isso se confunde facilmente com a causalidade. Na criação artística, entretanto, vemos que a relação entre o artista e sua obra impõe uma distinção entre descoberta e invenção: “A descoberta se refere àquilo que já existe atual ou virtualmente: ela certamen-

8 “Assim, a intuição é obtida ao termo de um trabalho. [...] A passagem pela tese e a antítese pode ser, portanto, um meio de obter a intuição” (MERLEAU-PONTY, M. *L’union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin, 2002, p. 123).

9 Cf. PM, p. 234.

te viria mais cedo ou mais tarde. A invenção doa o ser àquilo que não existia, e poderia nunca vir”.¹⁰ Esse tipo de invenção ocorre naturalmente na arte, visto que o artista é o inventor da sua obra; é assim que podemos entender também o método da intuição, com base no modelo da criação e da invenção.

Costuma-se dizer que ter uma intuição é ter uma ideia. Ora, o que é precisamente “ter uma ideia”? Notemos, primeiramente, que a criação, enquanto processo, não supõe necessariamente um criador, uma vez que o sujeito passa a ser ele mesmo um efeito do processo criativo. Abandona-se de saída o pressuposto de um sujeito relaxado e passivo como substrato de uma *ação espontânea*, mas também a intenção ou a finalidade ativamente buscada que supõe a *ação voluntária*. É preciso muito preparo para se ter alguns minutos de inspiração: 10% inspiração, 90% transpiração, segundo a fórmula popular. Por isso, ter uma ideia é algo raro, uma espécie de “festa”, segundo a expressão de Deleuze.¹¹ Para compreender essa experiência “sem piloto” que independe da vontade de um eu, podemos pensar nos artistas que se dizem tomados pelas ideias como se elas os invadissem. Ter uma ideia não resulta de um processo de busca ativa, pois o ato se assemelha mais a um “encontro” do que ao resultado de uma busca. Isso não significa, contudo, que a ideia surja espontaneamente. O que é interessante notar agora é que as noções de atividade e de passividade não se mostram adequadas ao processo de criação: “Não é uma busca orientada, mas também não é uma simples espera. Trabalha-se para ter a possibilidade de receber a idéia. Melhor seria referir-se a uma ativa receptividade”.¹²

Pensemos na atitude de um caminhante urbano. De um lado, temos o *trabalhador* que se dirige quase automaticamente do lar ao local de trabalho, seguindo uma linha reta; de outro, o

10 GOUHIER, H. *Bergson dans l'histoire da la pensée occidentale*. Paris: Vrin, 1989, p. 60.

11 DELEUZE, G. O ato de criação. *Folha de São Paulo*, 27 jun. 1999b. Caderno Mais!, p. 4-5.

12 Cf. KASTRUP, V. Flutuações da atenção no processo de criação. In: LECERF, E. [et. al.] (Org.). *Imagens da imanência: escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 62.

turista, que é completamente seduzido pela cidade e passeia aleatoriamente por ela; entre esses dois extremos, estaria o caminhar do *antropólogo*, aquele que parece distraído como um turista, mas está à espreita do insólito como um caçador, deixando sempre uma margem para o inesperado. Nesse sentido, o ato criativo tem algo de intuitivo, isto é, uma “atenção ao mesmo tempo concentrada e sem foco, como aquela que caracteriza a meditação budista” (KASTRUP, 2007, p. 62). Haveria um aspecto positivo da distração, na medida em que esta permite captar tudo aquilo que está “fora de foco” e, desse modo, se distingue da simples dispersão: “A distração é um funcionamento em que a atenção vagueia, experimenta uma errância, fugindo do foco da tarefa e indo na direção de um campo mais amplo” (*ibid.*). A criação, portanto, envolve um trabalho de composição, pois a ideia não é o pensado, mas o que faz pensar: “A necessidade que a própria idéia, em sua impessoalidade, impõe é o motor do trabalho e não a vontade pessoal do criador” (*ibid.*, p. 67). Por isso, não se trata apenas de um esforço, já que o mais importante é o encontro:

O encontro é o refluxo da busca, pois nele somos receptivos. Há então um *ritmo*. Buscando uma coisa, podemos encontrar outra e reorientar todo o processo. [...] Não podemos ser completamente ativos num encontro, mas devemos deixar-nos afetar pelo que encontramos (*ibid.*, p. 66-67).

Ao contrapor à *atitude de busca* uma *atitude de encontro*, essa análise atenua a oposição entre *tensão* e *relaxamento*. Isso permite confirmar, desde logo, a tese de Bergson segundo a qual haveria uma “atenção suplementar” para além da atenção à vida prática, isto é, para além do alcance funcional e utilitário da experiência. Essa atenção suplementar é a que caracteriza a *intuição* como uma “percepção alargada”, tal como a que possuem naturalmente os artistas.¹³

13 Cf. PM, p. 155.

Conclusão

A relação de expressão entre o artista e sua obra define perfeitamente o esquema do ato criativo, visto que este nasce de sua coincidência com a totalidade do sujeito. Para exprimir essa coincidência, Bergson adota o termo “intuição”: “Essa intuição, que é invenção e não descoberta, projeta um mundo de imagens e de idéias que, durante um tempo mais ou menos longo, são submetidas à experimentação”.¹⁴ Do mesmo modo, o pintor exprime seu olhar através dos sentimentos e transforma em cores tudo aquilo que experimenta até que a obra seja efetivamente produzida.

Assim, uma vez que nos desembaraçamos do esquema causal determinista, o ato criador aparece como um dado verdadeiramente imediato da consciência, por conseguinte, a intuição bergsoniana pode ser entendida, ao mesmo tempo, como um “fato de experiência” (o que implica contato imediato) e como método filosófico (o que exige mediação, isto é, criação).

14 GOUHIER, H. *Op. cit.*, p. 60.

Referências

BERGSON, H. **A evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (EC)

_____. **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo:

Martins Fontes, 2006a. (MM)

_____. **Œuvres**. Édition du centenaire. Paris: PUF, 1959b.

_____. **O pensamento e o movente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. (PM)

DELEUZE, G. **O ato de criação**. *Folha de São Paulo*, 27 jun. 1999b. Caderno Mais!, p. 4-5.

GOUHIER, H. **Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale**. Paris: Vrin, 1989.

KASTRUP, V. **Flutuações da atenção no processo de criação**. In: LECERF, E. [et. al.] (Org.). **Imagens da imanência**: escritos em memória de H. Bergson. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 62.

LAPOUJADE, D. Intuition et sympathie chez Bergson. **Annales bergsoniennes III: Bergson et la science**. Édité et présenté par F. Worms. Paris: PUF, 2007.

MERLEAU-PONTY, M. **L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson**. Paris: Vrin, 2002.



GT LÓGICA E METAFÍSICA

PALESTRAS

UMA EXPLICAÇÃO COGNITIVA DO ‘SEGUE-SE’

Cícero Antônio Cavalcante Barroso

O que a tartaruga de Carroll disse para Aquiles

O título deste artigo talvez seja mais permissivo do que deveria. Um título mais preciso seria: “Uma explicação cognitiva da inferência dedutiva”. Com efeito, na linguagem ordinária, podemos usar a expressão “segue-se”, ou outras equivalentes (‘conclui-se’, ‘logo’, ‘portanto’, ‘assim’, ‘consequentemente’ etc.), para expressar diferentes variedades de inferência, e não me interessa aqui tratar de todas elas. Meu interesse primário é a inferência dedutiva.

Quando falo de inferência dedutiva, penso naquele tipo de inferência que fazemos quando, apoiados apenas nos aspectos formais dos dados de entrada, estabelecemos que certo enunciado se segue necessariamente daqueles dados. Dito de outro modo, quando falo de inferência dedutiva, penso em silogismos, em instâncias da redução ao absurdo, em instâncias da generalização existencial, em inferências estabelecidas por provas lógicas complexas etc., e penso ainda em alguns raciocínios que não são totalmente codificados em uma linguagem proposicional, dependendo também de diagramas ou representações gráficas (por exemplo, os raciocínios que fazemos para preencher um quadro de sudoku).

Se minha argumentação fosse depender de uma distinção rigorosa entre inferência dedutiva e não dedutiva, talvez essa caracterização inicial da inferência dedutiva não fosse suficiente. Talvez fosse preciso esclarecer melhor o que são esses aspectos formais que nos permitem montar raciocínios dedutivos, e fosse preciso especificar em que sentido a conexão entre a conclusão e os dados de entrada é necessária. Mas, para meus propósitos neste artigo, basta supor que há casos de inferência que a maioria das pessoas, com uma instrução básica em lógica, concorda em chamar de ‘inferência dedutiva’ ou ‘dedução’. Gostaria que me fosse permitido começar com essa suposição. Posto isso, fica acertado que o foco deste artigo estará neste tipo de inferência.

Mas há várias questões que podemos levantar em relação à dedução e diferentes disciplinas do conhecimento tentam responder diferentes questões. Algumas questões egrégias são as seguintes: (i) De que forma os falantes fazem deduções em suas práticas linguísticas? (questão investigada pela Sociolinguística); (ii) Quais processos mentais são solicitados quando fazemos uma dedução? (questão que interessa a alguns campos das Ciências Cognitivas); (iii) Com base em quais princípios e regras nossas deduções devem ser estruturadas? (questão que a Lógica busca responder); (iv) Por que nossas deduções devem ser estruturadas do modo como a Lógica prescreve? (questão do âmbito da Filosofia da Lógica). Meu objetivo principal neste artigo é dar uma resposta para a questão (iv). Não obstante, a resposta que oferecerei busca respaldo nas respostas que as ciências cognitivas têm dado para a questão (ii). Desse modo, embora minha discussão de fundo seja eminentemente filosófica, minha argumentação faz um uso razoável de resultados empíricos oriundos do campo das ciências cognitivas. É exatamente esse uso que caracteriza a minha explicação da inferência dedutiva como uma explicação cognitiva.

Talvez não seja claro para todos por que deveríamos nos preocupar com a questão (iv). Alguém pode expressar a opinião de que uma lógica é apenas um jogo no qual a única coisa que temos que fazer é seguir as regras que foram estabelecidas pelo lógico. As regras em si não precisam de justificação, da mesma forma como as regras do xadrez não precisam de justificação; ambas as modalidades de regras seriam como são por causa de uma decisão arbitrária, uma decisão do criador do xadrez no caso do xadrez, e uma decisão do lógico no caso da lógica. No entanto, embora essa opinião seja possível, ela não parece coerente com o trabalho efetivo do lógico que cria uma lógica dedutiva. Aparentemente, o que uma lógica dedutiva pretende estabelecer em primeiro lugar é um método que nos permita demonstrar que uma fórmula α qualquer se segue necessariamente do conjunto de fórmulas Γ , sempre que é verdade que α se segue necessariamente de Γ . Mas, se é essa a pretensão, a demonstração

de que α se segue necessariamente de Γ deveria nos convencer desse fato, pois se um fato logicamente necessário é demonstrado, não podemos negá-lo nem em imaginação. Dessa forma, parece que uma regra lógica não pode ser do jeito que der na cabeça do lógico, ela precisa propiciar inferências convincentes. Nesse sentido, parece legítimo levantar a questão (iv).

Uma forma mais divertida de entender a pertinência da questão (iv) é introduzi-la à la Carroll. A estória foi apresentada inicialmente em Carroll 1985 e hoje é bem conhecida. Aquiles e a tartaruga estão conversando sobre argumentos lógicos e Aquiles dá um exemplo de um argumento logicamente válido: dadas as premissas A e B, a conclusão Z se segue necessariamente. Só que a tartaruga não se convence. Ela aceita as premissas, mas não aceita a conclusão. Aquiles explica que há uma regra que diz que se você tem A e B, você tem Z. Isso parece razoável para a tartaruga. Ela aceita essa regra, que chama de C, assim como continua aceitando A e B. O problema é que ela ainda não aceita Z. Aquiles faz nova tentativa propondo a regra D que diz que se você tem A, B e C, é necessário que você tenha Z. Mas a tartaruga está irredutível. Ela aceita A, B, C e D, mas não aceita Z. E assim fica claro que as regras propostas por Aquiles não terão o poder de convencer a tartaruga a aceitar de Z nem em mil anos. Em todo caso, a intuição que temos ao ler essa estória é a de que a tartaruga não poderia sinceramente repelir para sempre a conclusão. Pensamos que em algum momento ela deveria se convencer de Z porque o fato de ela estar sinceramente convencida das regras lógicas e das premissas é suficiente para lhe fazer ver que Z é irrecusável. Mas, se pensamos assim, é porque compreendemos que as regras lógicas não podem ser de qualquer jeito, elas devem ser tais que não seja possível aceitá-las e ao mesmo tempo recusar uma conclusão que elas impõem.

Dessa forma, a questão (iv) se qualifica como uma questão legítima. Uma resposta geral a ela seria esta: nossas deduções devem ser estruturadas do modo como a Lógica prescreve porque elas precisam ser convincentes. Mas essa resposta não é suficientemente esclarecedora. Há que se buscar uma respos-

ta que esclareça também o que faz com que uma dedução feita com base em certa regra seja convincente. Há várias explicações que visam dar esse esclarecimento, e uma delas é a cognitiva. Nas seções seguintes vou tratar basicamente da explicação cognitiva, mas, neste final de seção, cumpre dizer algumas coisas sobre outras três explicações, a saber, as explicações semântica, sintática e sociolinguística.

A explicação semântica se caracteriza pela tese de que os preceitos da lógica são aceitáveis na medida em que eles nos garantem a validade das provas. Assim, nessa explicação, uma dedução convincente é antes de tudo uma inferência preservadora da verdade. E, sem dúvida, essa é uma qualidade indispensável em uma dedução. O mínimo que se pode exigir de uma inferência dedutiva é que ela nos permita constatar que, quando as premissas são verdadeiras, a conclusão também necessariamente o é.

O problema com essa explicação é que ela parece deixar algo em aberto. Pense no trabalho do lógico! Primeiro ele estabelece uma meta: “os argumentos produzidos com a minha lógica devem ser válidos”. Depois ele trabalha para achar um conjunto de regras que lhe possibilite alcançar essa meta e, quando finalmente compõe tal conjunto, ele tenta provar que o teorema da correção é válido para ele. Ora, para provar o teorema da correção, o lógico precisa de uma definição da verdade, mas não há apenas uma. É um fato inegável que a definição de verdade que adotamos depende da interpretação que fazemos dos conectivos lógicos. Então o que fica em aberto é qual definição de verdade se deve escolher. Há uma mais natural? Mas o que a torna mais natural? Talvez alguém argumente dizendo que não importa qual definição de verdade o lógico adota, o importante é que ela é a definição adequada para as interpretações que ele faz dos conectivos. Isso é plausível, mas ainda não fica claro como podemos saber que uma definição é adequada e outra não. Quem no final das contas pode nos dizer o que é mais adequado em termos de semântica e, conseqüentemente, o que é mais adequado em termos de regras de inferência?

A explicação sintática tenta uma abordagem diferente para responder por que os preceitos da lógica são aceitáveis. Ela se apoia na tese de que, se aceitarmos tais preceitos, teremos garantia de que nossas deduções serão analisáveis em termos de operações lógicas intuitivas. Isso, certamente, deve fazer com que nossos argumentos dedutivos sejam convincentes. Aqui também vemos uma tentativa de justificar o aparato lógico com base no argumento de que ele dota nossas deduções com uma propriedade altamente desejável. Nesse caso, a propriedade almejada é o caráter analítico da prova, a propriedade que permite que uma inferência mais complexa possa ser quebrada em inferências mais simples e imediatas. Mais uma vez, parece totalmente justificado que desejemos a propriedade e tentemos mostrar que os preceitos da lógica são igualmente desejáveis pelo fato de proverem nossas deduções com tal propriedade. Mas ainda aqui ficamos com a impressão de que não explicamos tudo o que deveria ser explicado.

Dessa vez, o que não está bem explicado é algo que está na base da ideia de análise: o conceito de inferência elementar. Com efeito, quando se afirma que deduções são analisáveis, o que se supõe é que a inferência dedutiva é uma construção que pode ter diferentes medidas de complexidade, e que uma inferência mais complexa deve poder ser construída a partir de inferências mais simples assim também com essas mais simples, até que alcancemos a medida mínima de complexidade. Nesse ponto, encontramos as inferências elementares. Essas inferências já não são analisáveis e o único modo de justificá-las é alegando que elas são intuitivas. E é exatamente aí que sentimos falta de uma explicação adicional. O que torna certas deduções intuitivas? Não pode ser simplesmente o fato sintático de que com elas podemos construir qualquer dedução mais complexa. Deduções não intuitivas também poderiam servir igualmente bem a esse propósito. Destarte, uma resposta em termos de propriedades sintáticas não parece suficiente.

Uma terceira possibilidade de explicação é a sociolinguística. Ela se baseia na tese de que: “Princípios de inferência dedutiva são justificados por sua conformidade com a prática dedutiva

aceita” (Goodman, 1983, p. 63). De acordo com essa explicação, portanto, o que o lógico faz é verificar os modos como pragmaticamente raciocinamos e expressá-los de modo formal e sistemático. Isso parece estar de acordo com o fato de que as pessoas em geral já conseguem raciocinar antes de estudar lógica e que esses raciocínios são sancionados pela lógica. Isso não pode ser simplesmente uma coincidência. Isso deve acontecer porque os preceitos da lógica derivam de preceitos pragmáticos de raciocínio.

O problema com essa explicação, porém, é que ela não parece oferecer uma elucidação plausível do fato de que algumas de nossas práticas dedutivas aceitas não são sancionadas pela lógica clássica (um exemplo dado pelo professor Chateaubriand é a falácia da afirmação do consequente, que é amplamente usada na prática dedutiva comum, mas não recebe a aprovação da lógica – cf. Chateaubriand, 2001, p. 21). Talvez se possa dizer que o lógico não pode sancionar todas as práticas dedutivas aceitas porque assim ele não poderia construir um sistema lógico consistente. Isso, certamente é verdade, mas ainda é um fato evidente que o lógico sanciona algumas inferências e rejeita outras, e a explicação sociolinguística não parece ter nada de elucidativo a dizer sobre o que justifica essa segregação.

Em suma, quando tentamos responder à questão de por que nossas deduções devem ser estruturadas do modo como a Lógica prescreve, nem a explicação semântica, nem a explicação sintática, nem a explicação sociolinguística nos dão uma resposta totalmente satisfatória, embora possamos concordar que elas põem em relevo alguns pontos importantes da questão. Em vista disso, parece que estamos justificados em procurar uma explicação alternativa. A explicação alternativa que proponho que passemos a considerar a partir deste ponto é a explicação cognitiva.

O que a Ciência Cognitiva tem dito sobre a Lógica

A explicação cognitiva para a aceitabilidade das regras da lógica se vale de certos resultados de pesquisas empreendidas em diferentes áreas das Ciências Cognitivas, especialmente na Linguística, na Psicologia e na Neurociência. Esses resultados

nos fornecem uma base tanto teórica quanto experimental para afirmar que nossa capacidade de fazer deduções elementares não é aprendida, o que significa que possuímos certos mecanismos cognitivos que são biologicamente programados para computar essas deduções. A tese da explicação cognitiva é a de que os preceitos da lógica são aceitáveis porque nossos mecanismos inatos de processamento dedutivo podem reconhecê-los como válidos. Eles são, por assim dizer, programados para reconhecê-los.

O nativismo lógico tem origens bastante antigas, mas sua formulação contemporânea está ligada às pesquisas de Noam Chomsky no campo da Linguística. Nessas pesquisas, ele concluiu que nossa capacidade para desenvolver e dominar a linguagem é inata. Um fato foi essencial para que ele adotasse essa perspectiva sobre a linguagem, o fato de que nós aprendemos a nossa primeira língua sem que ninguém nos ensine. Antes da *gramática gerativa transformacional* (a teoria linguística chomskyana) a explicação mais aceita para esse fato era a de que, embora os bebês não tenham aulas para aprender sua primeira língua, eles observam como as pessoas se comunicam e aprendem por imitação e condicionamento. Chomsky notou que essa explicação era muito simplista e propôs então que os bebês já nascem com um tipo de teoria de linguagem e aprendem sua língua materna testando essa teoria. O fato de crianças de todos os lugares do mundo cometerem os mesmos tipos de erro mais ou menos na mesma época, enquanto estão aprendendo a falar, seria uma evidência disso. O fato de elas desenvolverem uma competência linguística mínima aproximadamente no mesmo espaço de tempo também seria uma indicação. A evidência principal, porém, é o fato de que uma língua natural é uma estrutura extremamente complexa. O estímulo linguístico que nós recebemos é muito pobre para explicar a exuberância da linguagem que nós apresentamos em poucos anos de vida. É preciso postular que a estrutura básica da linguagem está enraizada no nosso aparato cognitivo. Se não fosse pelo fato de possuímos uma gramática embutida em nossas mentes, aprender uma língua seria uma tarefa absurdamente difícil ou mesmo impossível. É ancorado nessas evidências que Chomsky enuncia seu nativismo linguístico.

Ao postular que a estrutura básica da linguagem é inata, Chomsky está assumindo que a mente humana é um tipo de sistema computacional composto de diferentes programas interligados. Há programas responsáveis pela visão, pelas ações motoras, pelo raciocínio lógico e assim por diante. Em particular, há um sistema mental responsável pela linguagem. Chomsky o chama de “faculdade da linguagem”. A faculdade da linguagem deve executar e gerenciar tarefas múltiplas tais como articulação e interpretação de fonemas, representação de aspectos semânticos, aplicação de regras de formação de expressões complexas etc. O fato de que nós humanos nascemos equipados com esse sistema é o que explica nossa capacidade de aprender e dominar uma língua. Em outras palavras, é isso que explica nossa competência e desempenho linguísticos.

A tese de que há uma faculdade da linguagem implica na afirmação de que há uma gramática universal, ou seja, há princípios que determinam as características fundamentais de todas as línguas naturais. A justificativa é a seguinte: se há estratégias de aprendizagem específicas para a aquisição da nossa primeira língua, isso é porque as rotinas envolvidas nessas estratégias devem nos predispor para assimilação da gramática da língua. Acontece que há uma grande diversidade de línguas naturais, mas a faculdade da linguagem deve ser a mesma em toda a espécie humana. Dessa forma, a mesma faculdade que possibilita que uma criança aprenda alemão, possibilita que outra criança aprenda swahili. Daí é possível concluir que todas essas línguas, aparentemente tão diferentes, em um nível mais profundo de análise, estão fundadas sobre os mesmos princípios, e são esses princípios que a faculdade da linguagem nos dá por antecipação. São esses princípios que constituem a gramática universal, o estado inicial da faculdade de linguagem. Tal gramática é, portanto, uma teoria que todo ser humano traz embutida na sua mente e que modela os modos que a linguagem pode assumir. Quando uma criança é exposta a uma língua natural, ela começa a testar sua teoria internalizada. À medida que os dados empíricos confirmam suas hipóteses, ela vai

adquirindo domínio sobre a sua língua materna. De acordo com Chomsky, se não fosse assim, aprender a primeira língua seria uma tarefa virtualmente impossível.

Agora, um aspecto importante de nossa habilidade linguística é nossa capacidade de fazer relações inferenciais entre enunciados. De fato, essa capacidade parece central para a estruturação de nossa base linguística e para a nossa consequente competência conversacional. Muitas vezes, para entendermos o que os outros dizem, precisamos tirar conclusões a partir do que eles efetivamente afirmam e de outras coisas que já sabemos. Isso implica que a compreensão das palavras lógicas ('todo', 'ou', 'se', etc.) é fundamental para o nosso desenvolvimento linguístico. Como adquirimos o significado dessas palavras? Segundo Chomsky, não os adquirimos. Esses significados são fornecidos por nossa faculdade de linguagem, ou mais especificamente por um nível dessa faculdade, uma estrutura cognitiva que Chomsky chamou de *Logical Form* (LF). Crain & Khlentzos 2010 explicam que a LF funciona como uma definição de verdade. Em suas palavras:

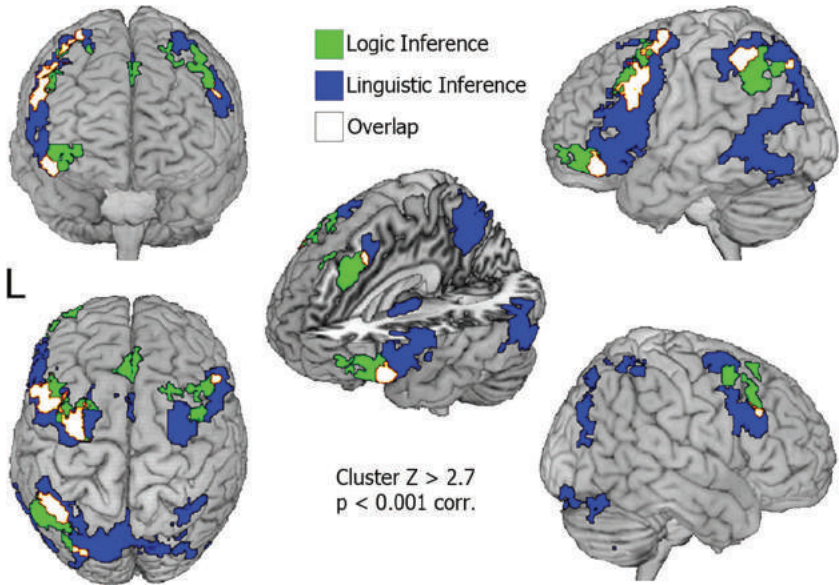
LF contains an interpreted vocabulary of logical words, including sentential connectives expressed in human languages by words like 'and' and 'or' and quantificational devices like 'every' and 'some'. For example, a logical expression corresponding to 'and', call it '&', can be found at LF. The semantic representation of '&' is such that a structure of the form [S & S'] will be true iff both S and S' are true (regardless of order). Given that Universal Grammar is the initial state of the language learner, the task of the child exposed to English is to figure out that the English word 'and' maps onto the LF expression '&'; the task of a child exposed to Japanese is to figure out that 'mo' maps onto '&', and so on. This view leads to the expectation that children learning any human language will 'know' the truth conditions of its logical words as soon as these words enter their speech (Crain & Khlentzos, 2010, 31-2).

Uma consequência imediata da existência de uma faculdade inata como LF é a de que nossa habilidade para fazer e avaliar inferências dedutivas é inata. Com efeito, quando deduzimos um enunciado a partir de certas premissas, os aspectos formais das premissas que nos permitem fazer a inferência resultam da interpretação das palavras lógicas que essas premissas contêm. Uma vez que aceitemos que nossa interpretação dessas palavras é inata, temos que aceitar que nossa habilidade dedutiva também é inata.

Essa teoria da base inata de nossa capacidade dedutiva tem sido corroborada por vários experimentos realizados tanto por psicólogos como por neurocientistas. Uma estratégia de experimentação comum no campo da psicologia cognitiva é a aplicação de testes que visam determinar o modo como crianças pequenas entendem os conectivos lógicos. Vários desses testes têm mostrado que a interpretação que as crianças fazem das palavras lógicas é condizente com a hipótese da LF (cf. Crain et al 1996, Crain & Khlentzos 2010). É preciso notar, no entanto, que há controvérsias importantes em relação à interpretação do ‘se’ (cf. Johnson-Laird & Byrne 2009).

Em paralelo com essa linha de investigação, tem se desenvolvido também a pesquisa a respeito da base neurofuncional da nossa habilidade dedutiva. Nesse domínio, a teoria hoje mais aceita é a Teoria do Processo Dual do Raciocínio (Evans, 2003), segundo a qual temos dois módulos cognitivos distintos responsáveis por nossas habilidades inferenciais. Um desses módulos, que podemos chamar de MIBC (módulo de inferência baseada em crença), é especializado em inferências não dedutivas, inferências que dependem de nossas crenças a respeito do uso e da referência de termos não lógicos. O outro módulo, que podemos chamar de MRD (módulo de raciocínio dedutivo), é especializado em inferência dedutiva e é anatômicamente separado de MIBC. Vários estudos têm encontrado evidência para a Teoria do Processo Dual do Raciocínio. Uma evidência desse tipo foi encontrada por Monti *et al* através de observações do cérebro por meio de imageamento por ressonância magnética funcional (cf. Monti, Parsons & Osherson, 2009).

A ilustração abaixo representa o resultado dessas observações:



Os sujeitos no experimento de Monti tinham que avaliar raciocínios lógicos dedutivos e linguísticos enquanto tinham o cérebro imageado. O imageamento mostrou que o cérebro dos sujeitos tinha duas redes neurais distintas que entravam em ação durante os testes. Uma delas (áreas em verde) era acionada quando os sujeitos avaliavam raciocínios dedutivos, e a outra (áreas em azul) era ativada quando os sujeitos julgavam raciocínios não dedutivos baseados em transformações sintáticas (especificamente, transformações da voz ativa para a voz passiva), sendo que as áreas em branco foram identificadas como áreas de apoio que são solicitadas igualmente durante as duas tarefas cognitivas. A conclusão do estudo foi de que as áreas em verde correspondem à base neurofuncional de MRD e as áreas em azul correspondem à base neurofuncional de MIBC.

A ideia de que temos um módulo cognitivo inato especializado em raciocínio dedutivo levanta algumas questões interessantes. Vou encerrar esta seção discutindo três dessas questões, quais sejam: 1. Se já temos um MRD que nos permite fazer

inferências dedutivas logicamente corretas, então para que serve a lógica?; 2. Se temos um MRD, como é possível que às vezes sejamos incapazes de distinguir deduções válidas de deduções inválidas?; 3. Como MRD funciona exatamente? As duas primeiras dessas questões têm respostas razoavelmente consensuais, enquanto que a última é objeto de uma acalorada controvérsia.

Em resposta à primeira questão, podemos dizer que a lógica é necessária porque ela funciona como uma teoria da inferência dedutiva e essa teorização da dedução nos permite uma expansão extraordinária do domínio de aplicações do raciocínio dedutivo. Explicando melhor, o que acontece é que nossa capacidade dedutiva inata nos fornece os padrões dedutivos elementares e isso nos permite fazer raciocínios dedutivos eficientes para as tarefas cognitivas da vida diária, mas a lógica nos permite fazer raciocínios mais complexos. O que a lógica nos dá é de certa forma semelhante ao que a aritmética nos dá. Sempre poderíamos fazer contas usando os dedos ou instrumentos como o ábaco, mas a aritmética nos permite edificar construções matemáticas mais sofisticadas. Da mesma forma, a lógica nos permite realizar operações lógicas muito mais sofisticadas do que aquelas que realizamos instintivamente, e graças ao simbolismo lógico, podemos inclusive programar máquinas para realizar tais operações.

A segunda questão, pode-se responder mostrando que há vários fatores que podem comprometer nossa capacidade de avaliar a validade das deduções a despeito da acurácia do MRD. O que precisamos levar em conta é que:

- a) O MRD dá o resultado certo quando recebe os dados certos, mas isso nem sempre acontece. Podemos errar ao representar a informação inicial e isso muito provavelmente vai provocar um erro no resultado final.
- b) O MIBC concorre com o MRD. Podemos ser influenciados pela atmosfera dos dados iniciais e aplicar o MIBC em casos em que o correto seria aplicar o MRD. Como o MIBC não é apto para fazer ou avaliar inferências dedutivas, obtemos um resultado equivocado.

c) O funcionamento do MRD exige um uso razoável da memória de trabalho. Uma dedução mais complexa é geralmente feita em passos que precisam ficar retidos na memória. Desse modo, se faltar espaço na memória, a operação de dedução pode não ser bem sucedida.

Finalmente, em relação à terceira questão, é importante esclarecer que há duas teorias principais competindo para respondê-la. De acordo com a primeira delas, a Teoria dos Modelos Mentais, uma teoria que se iniciou com algumas pesquisas de Philip Johnson-Laird, o MRD é uma estrutura que manipula modelos mentais, sendo que, nessa concepção, um modelo mental é uma representação icônica (não proposicional) dos dados envolvidos na dedução. Diferentemente, para a segunda teoria, a teoria PSYCOP, de Lance Rips, o MRD manipula principalmente regras de dedução formais internalizadas que se caracterizam por sua simplicidade e automatismo. Houve um debate intenso entre Johnson-Laird e Rips, com ataques mútuos e defesas elaboradas, mas não vou aqui entrar nos detalhes do debate e das teorias (quem estiver interessado em se inteirar melhor sobre assunto, deve ver Rips 1994 e 1997, e Johnson-Laird 1997a e 1997b). Aqui, basta-me indicar que a questão de como o MRD funciona exatamente ainda não está resolvida, e que as respostas mais cotadas são dadas por duas teorias cognitivas rivais. Isso é o bastante porque o que importa para meus propósitos é mostrar que a existência do MRD é hoje amplamente aceita na psicologia cognitiva, seja qual for o modo como se tenta explicar o seu funcionamento.

O que a Filosofia pode dizer disso tudo

Voltemos ao paradoxo de Carroll sobre Aquiles e a tartaruga e pensemos como as pesquisas da ciência cognitiva sobre a dedução poderiam nos ajudar a resolvê-lo? Não é difícil ver como. A hipótese de que temos mecanismos cognitivos designados especialmente para a realização e a avaliação de inferências dedutivas nos sugere a ideia de que tudo o que alguém precisa para se convencer da validade de uma inferência sancionada pela lógica é usar seu módulo de raciocínio dedutivo. De acor-

do com essa ideia, portanto, para a tartaruga, a fonte da justificação de uma regra não pode vir de Aquiles, tem que vir de seus próprios mecanismos internos de dedução. Se a tartaruga estiver neurobiologicamente programada para reconhecer a regra, ou se a regra puder ser definida com base em regras mais simples que a tartaruga esteja programada para reconhecer, ela não poderá recusar sinceramente as inferências que as regras propostas por Aquiles autorizam.

Com isso, fica imediatamente claro como a explicação cognitiva da dedução nos possibilita dar uma resposta adequada à questão sobre a justificação dos preceitos da lógica dedutiva. Esses preceitos não são justificados pelo fim que eles nos permitem alcançar, quer pensemos que o fim seja a analiticidade ou a validade das deduções, pois ainda precisaríamos explicar o que nos leva a estabelecer tais fins, e tampouco são justificados pelo fato da lógica tentar sistematizar regras de inferência que já são usadas na prática dedutiva aceita pela comunidade de falantes, pois ainda precisaríamos explicar qual é o critério usado pelo lógico para incorporar no seu sistema algumas regras de inferência pragmaticamente sancionadas e excluir outras. Os preceitos lógicos são justificados pelo fato de que, em certo nível, nosso MRD nos faz *ver* que eles são corretos. Dito de modo direto, nós simplesmente somos programados para aceitá-los. Mas neste ponto surgem pelo menos duas dificuldades principais.

Em primeiro lugar, há o problema da pluralidade lógica. Não existe apenas uma única lógica dedutiva e, portanto, os axiomas e regras deferidos por uma lógica podem ser desautorizados por outra. Em vista desse relativismo lógico, parece inadequado sustentar que os preceitos lógicos estão fundados na nossa estrutura cognitiva. Pode-se argumentar que, se fosse assim, todos aceitaríamos as mesmas verdades lógicas e a lógica seria única.

Para encontrarmos uma solução para esse problema, creio que devemos pensar no porquê de existirem várias lógicas. Por que, por exemplo, a lógica intuicionista rejeita a regra da dupla negação? Claramente, isso ocorre porque a interpretação BHK da negação não nos permite concluir que uma fórmula α

é verdadeira quando a fórmula $\neg\neg\alpha$ é verdadeira. Então, o que acontece é que, quando temos em mente a interpretação clássica da negação, reconhecemos a dupla negação como válida, e quando temos em mente a interpretação intuicionista, reconhecemos que a dupla negação é inválida. Temos a capacidade de reconhecer as duas coisas. E isso parece explicar a principal razão de existirem várias lógicas. Descobrimos lógicas desviantes quando assumimos semânticas desviantes.

O que deve ser notado, porém, é que os preceitos de uma lógica desviante ainda vão nos parecer aceitáveis em face da sua semântica. Isso parece indicar que a pluralidade da lógica é compatível com a explicação cognitiva. O que sabemos sobre MRD é que ele nos permite fazer e reconhecer deduções elementares, ou seja, ele nos permite receber certos dados de entrada e a partir daí produzir certos dados de saída. Mas, se aceitarmos o paradigma representacional do processamento cognitivo, temos que entender que tanto os dados de entrada como os dados de saída são representações mentais. O que essas representações representam? Aparentemente, se nós podemos reconhecer tanto regras da lógica clássica como regras lógicas desviantes, nós representamos as proposições (quando raciocinamos a partir de proposições) sobre o fundo de uma semântica determinada. Consequentemente, podemos dizer que MRD nos possibilita ver a pertinência de uma inferência dedutiva sempre em relação ao contexto em que ela é feita.

Um exemplo pode nos ajudar a entender ainda melhor esse ponto. Louis Rougier uma vez considerou a afirmação: “todo número maior do que 99 é escrito com recurso a pelo menos 3 algarismos” (cf. Rougier, 1941, p. 152). Essa afirmação é verdadeira? Se você usar o sistema decimal para escrever o número, a resposta é ‘sim’, mas se você usar o sistema hexadecimal a resposta é ‘não’. Um sistema computacional simplesmente não pode dar uma resposta à pergunta se não considerar a informação a respeito do sistema numérico. Da mesma forma, MRD não pode dar uma resposta a respeito da validade da lei do terceiro excluído, por exemplo, se não considerar alguma informação sobre o modo de

interpretar a disjunção e a negação. Agora, se ele dispor de toda a informação que precisa, ele não terá nenhum problema de fornecer uma resposta. Vemos, assim, que é perfeitamente possível defender que os princípios lógicos têm uma justificação cognitiva e ao mesmo tempo reconhecer que diferentes lógicas admitem e rejeitam diferentes princípios.

A segunda dificuldade concernente à explicação cognitiva da dedução pode ser expressa através de uma pergunta: nossos cérebros poderiam ser programados de outro modo? Podemos imaginar que eles são programados, por exemplo, para reconhecer o *modus ponens* como um tipo válido de inferência e, como só podemos raciocinar por meio dessa programação, não podemos ver como o *modus ponens* poderia ser inválido. No entanto, se tudo é uma questão de como a fiação do nosso cérebro está configurada, é possível imaginar que uma configuração diferente poderia nos compelir a rejeitar o *modus ponens* e a reconhecer uma regra muito diferente. Consideremos, por exemplo, a seguinte regra que chamo de *modus spurius*¹:

$$\begin{array}{c} \alpha \\ \alpha \square \beta \\ \hline \square \beta \end{array}$$

Seria possível que fôssemos programados para reconhecer a validade do *modus spurius*? (Note-se que o *modus spurius* não é preservador da verdade, pelo menos não se atribuirmos à implicação e à negação os seus significados habituais). Considerando o que foi dito anteriormente sobre a base neurobiológica do nosso instinto lógico, creio que a resposta mais coerente é ‘sim’. Eu diria que essa é uma resposta que podemos conceber, embora não possamos imaginar como seria a sensação de acreditar no *modus spurius*. Em todo caso, a resposta é concebível porque é concebível uma situação hipotética em que, por alguma razão, um neurocientista do futuro de fato reprograma o cérebro de um sujeito para que ele aplique *modus spurius* em vez de *modus ponens*.

1 A regra de inferência que chamo aqui de *modus spurius* é a mesma que Lance Rips chamou de *modus shmonens* no Prefácio de seu livro *Psychology of Proof*.

É importante reparar, porém, que essa é uma possibilidade cuja efetivação depende de um evento não natural. Se pensarmos apenas sobre o que seria possível em face da seleção natural que os seres vivos enfrentaram ao longo da história evolutiva, a resposta mais plausível à pergunta do parágrafo anterior parece ser ‘não’. Temos boas razões para acreditar que nosso módulo de raciocínio dedutivo implementa as deduções que efetivamente precisamos fazer para sobreviver no planeta Terra. Com efeito, se nossa arquitetura cognitiva tem utilidade prática, então nossas regras de inferência internas devem ser tais que nos possibilitem resolver problemas práticos para nossa ação no mundo. Desse modo, um mutante que implementasse regras diferentes provavelmente não sobreviveria por muito tempo. Em particular, um mutante que implementasse o *modus spurius* seria extinto bem rapidamente. Isso fica mais claro se examinarmos um exemplo.

Digamos que você compre um bolo e acredite que se guardar um pouco, poderá comer um pedaço mais tarde, e que, além disso, você queira comer um pedaço mais tarde. O que você deve fazer? Parece óbvio que você deve guardar um pouco. Mas isso só é óbvio porque você é capaz de usar *modus ponens*. Se você usasse *modus spurius* e guardasse um pouco, a conclusão necessária é a de que você não poderia comer um pedaço mais tarde. Isso parece mostrar que, de um ponto de vista prático, o *modus ponens* é mais vantajoso que o *modus spurius* (também em tarefas mais abstratas, como, por exemplo, quando se preenche um quadro de sudoku, o aplicador de *modus ponens* leva vantagem). Um exemplo mais dramático pode mostrar que o *modus ponens* não só é mais vantajoso como é indispensável para a sobrevivência do indivíduo. Imagine, por exemplo, um pastor que raciocina que se cavar em certo lugar, achará água. Dado que ele precisa de água e que ele raciocina de acordo com o *modus ponens*, ele cava, e isso lhe possibilita matar sua sede. Já um pastor que raciocina de acordo com o *modus spurius* provavelmente morrerá de sede. E, de modo geral, sempre que fazemos predições condicionais e agimos com base nessas predições, fazemos isso porque acreditamos no *modus ponens*. Se trocássemos o *modus ponens* pelo

modus spurius, toda a nossa capacidade de fazer planos para o futuro e agir de acordo com esses planos ficaria irremediavelmente prejudicada. Uma explicação de por que isso acontece parece ser a de que os princípios de dedução realizados em nossa malha neuronal foram selecionados ao longo de nossa história evolutiva. Em outras palavras, em última instância, nós raciocinamos como raciocinamos porque a realidade, pelo menos a realidade de nossa experiência empírica, exige isso de nós (se fôssemos seres subatômicos, talvez raciocinásemos de forma diferente).

Essas conclusões parecem nos levar a especulações ainda mais ousadas. De fato, o que nosso módulo de raciocínio dedutivo faz é nos dotar com a capacidade de ver que nossa representação dos dados de entrada está indissociavelmente conectada a nossa representação da conclusão. Vemos isso em virtude de um tipo de reação biológica involuntária: quando o MRD recebe certa representação dos dados de entrada, ele nos compele para certa representação da conclusão. Assim, em última instância, quando dizemos, por exemplo, que β se segue necessariamente de α e de $\alpha \rightarrow \beta$, dizemos isso porque nos sentimos compelidos a representar β no momento em que representamos α e $\alpha \rightarrow \beta$. Destarte, nossa compulsão é o sinal indicativo que nos permite identificar a necessidade.

Isso significa então que podemos reduzir a necessidade lógica a um tipo de compulsão psicológica? Creio que essa não é a conclusão apropriada aqui. Se nossos módulos cognitivos estão ajustados às demandas da realidade externa e, em particular, nosso módulo de raciocínio dedutivo responde adequadamente a certas exigências práticas da vida, então o fato de representarmos certas inferências como inferências necessárias talvez deva ser interpretado como uma indicação de que há de fato relações necessárias na realidade, relações entre propriedades formais de estados de coisas. Em outras palavras, o que estou sugerindo é que talvez tenhamos sido programados para ver relações necessárias entre representações porque de fato existem relações necessárias entre os aspectos da realidade que representamos. Não digo que

essa hipótese seja certa, mas ela certamente é plausível. Tão plausível quanto é inferir que há flores de corola tubular a partir da observação do bico dos beija-flores.

Termino assim com uma sugestão metafísica mais arrojada do que se poderia esperar de um artigo que trata do problema da justificação dos princípios da lógica a partir de certas evidências científicas para o nativismo lógico. Isso acontece porque vejo a explicação cognitiva em primeiro lugar como uma explicação da nossa capacidade de reconhecer a necessidade das inferências lógicas, mas também como uma ponte que pode nos levar a entender melhor a necessidade em si. A ideia, em suma, é esta: a aceitabilidade das regras lógicas se deve a algo que encontramos no nosso cérebro, mas o que encontramos no nosso cérebro se deve aparentemente a algo que encontramos no mundo.

Referências

BRAINE, M.D.S., O'Brien, D.P. (eds.). **Mental Logic**. Erlbaum, 1998.

CARROLL, L. What the Tortoise Said to Achilles. *Mind*. N. 4, 1895, pp. 278–80.

CHATEAUBRIAND FILHO, O. **Logical Forms. part 1: truth and description**. Campinas: UNICAMP, 2001 (Coleção CLE, v.34).

CHOMSKY, N. “A Transformational Approach to Syntax”. In: Fodor, J & Katz, J (eds). **The Structure of Language: readings in the philosophy of language**. New Jersey: Prentice Hall, Inc., pp. 211-245, 1964.

_____. **Essays on Form and Interpretation (Studies in Linguistic Analysis)**. Elsevier Science Ltd, 1977.

_____. **Lectures**. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

_____. **New horizons in the study of language and mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CRAIN, S et al. Quantification Without Qualification. **Language Acquisition**, 5(2), 1996, pp. 83-153.

_____. & Khlentzos, D. The Logic Instinct. **Mind & Language**, vol. 25, No. 1, 2010, pp. 30–65.

EVANS, J. St. B. T. In Two Minds: Dual-Process Accounts of Reasoning. *Trends in Cognitive Science.*, vol. 7, N. 10, 2003, pp. 454-459.

GOODMAN, N. **Fact, Fiction and Forecast**. 4^a ed. Harvard University Press, 1983.

JOHNSON-LAIRD, P. N. **Mental models: Towards a cognitive science of language, inference, and consciousness**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

_____. Rules and Illusions: A Critical Study of Rips's The Psychology of Proof. **Minds and Machines**. N. 7, 1997a, pp. 387–407.

_____. An End to the Controversy? A Reply to Rips. **Minds and Machines**. N. 7, 1997b, pp. 425–432.

_____. **How we reason**. Oxford, UK: Oxford University Press, 2006.

_____. & Byrne, R. M. J. ‘If’ and the problems of conditional reasoning. **Trends in Cognitive Sciences**. [vol. 13, N. 7](#), 2009, pp. 282–287

MONTI, M. M., PARSONS, L. M. & OSHERSON, D. N. **Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS)**. vol. 106, N. 30, 2009.

PRAWITZ, D. Remarks on some approaches to the concept of logical consequence. **Synthese**. vol. 62, N. 2, 1985, pp. 153-171.

RIPS, L. **The Psychology of Proof: Deductive Reasoning in Human Thinking**. A Bradford Book, 1994.

_____. Goals for a Theory of Deduction: Reply to Johnson-Laird. **Minds and Machines**. N. 7, 1997, pp. 409–424.

ROUGIER, L. The Relativity of Logic. **Philosophy and Phenomenological Research**. vol. 2, N. 2, 1941, pp. 137-158.

SOBRE A LÓGICA DA PESQUISA CIENTÍFICA

Giovanni S. Queiroz¹

“Lógicas intuicionistas duais” foram introduzidas em muitos artigos e investigadas sob vários aspectos, através do uso de diferentes técnicas e métodos (ver o trabalho de Aoyama, 2004, e a bibliografia que o acompanha). Lógicas intuicionistas duais têm-se revelado lógicas paraconsistentes. A ideia de uma tal lógica já aparece em um trabalho de Popper, embora ele tenha pensado que esta era “sem utilidade” (*useless*) (POPPER, 1973, p. 321, original de 1963).

Este trabalho investiga o trabalho de Popper sobre o tema, apresentando as intuições subjacentes e as críticas que lhe foram feitas (Seção 1); depois examina uma proposta, baseada nos trabalhos de Popper, de uma lógica da pesquisa científica (Seção 2); uma ampliação desta proposta é, então, apresentada; tal lógica, intuicionista dual, incorpora as intuições de Popper sobre o desenvolvimento da pesquisa científica (Seção 3). Conclui-se mostrando o lugar de Popper no desenvolvimento da lógica paraconsistente e aclaram-se alguns dos mitos encontrados na literatura sobre tal tema.

1. Popper e uma questão

A primeira menção de que, em um “cálculo intuicionista dual”, proposições contraditórias não implicariam qualquer conclusão deve ser creditada a Popper, em trabalho publicado em 1963.

Parece óbvio que não se poderia incluir Karl Popper entre aqueles que defenderiam a ideia de uma lógica paraconsistente. Com efeito, uma leitura (mesmo superficial) de “Que é a dialética?”, publicado pela primeira vez na revista *Mind*, 49 (1940) e incluído, com *adendos e acréscimos* no livro “Conjecturas e Refutações” (1963), revela que o filósofo advoga contra uma pretensão dos preconizadores da lógica dialética – em particular Hegel – qual seja: em sendo as contradições frutíferas, como

¹ Departamento de Filosofia, UFPB. E-mail: giovanniqueiroz@gmail.com

se observa no desenvolvimento das ciências, dever-se-ia abandonar a lei da não-contradição, e assim também a lógica clássica, e postular uma outra lógica que aceitasse contradições. É necessário precisar que Popper admite que as contradições sejam férteis e produzam o progresso científico, num certo sentido; a aceitação de contradições leva à modificação de teorias contraditórias e, assim, ao progresso intelectual; apontar contradições é o que faz a crítica – “motor principal de qualquer desenvolvimento intelectual. Sem contradições, e sem crítica, não haveria motivos racionais para alterar nossas teorias – em consequência, deixaria de haver progresso intelectual” (POPPER, 1973, p. 316)². Isso não implica, em absoluto, continua Popper, que se deva abandonar as leis da lógica clássica, mesmo porque a aceitação de contradições implica que qualquer outra afirmativa deva ser aceita como consequência, como se sabe dos esquemas válidos da lógica clássica e, assim, a própria crítica – e, portanto, o progresso intelectual – chegaria ao fim.

Entretanto, Popper afirma – em um parágrafo que tem sido muito citado por aqueles que se interessam pela história da lógica paraconsistente – acerca da lei da lógica clássica $A \& \sim A \vdash B$:

Pode-se levantar a questão de saber se essa situação ocorre em qualquer sistema lógico ou se podemos construir um sistema lógico em que afirmativas contraditórias não impliquem uma conclusão qualquer. *Examinei essa questão e a resposta é que tal sistema pode ser construído. O sistema, entretanto, torna-se extremamente fraco. Poucas das regras ordinárias de inferência permaneceriam, desaparecendo até mesmo o *modus ponens*, segundo o qual, de uma proposição do tipo “se p, então q”, juntamente com p, podemos inferir q. Na minha opinião, um sistema como*

2 Este trecho consta do texto publicado em 1963, mas não aparece naquele publicado, com o mesmo título, em 1940, sendo um dos muitos trechos acrescentados quando da re-publicação em 1963 de “*What is dialectic?*”.

esse³ não teria nenhuma utilidade para derivar inferências, embora pudesse apresentar algum interesse para aqueles que se interessam especialmente pela construção de sistemas formais (POPPER, 1973, p. 321, grifo nosso).

Antes de prosseguirmos, é conveniente esclarecer algumas imprecisões correntes na literatura. O primeiro texto que relaciona Popper à paraconsistência é o livro de Priest, Routley e Norman (eds.), *Paraconsistent Logic: essays on the inconsistent*. E os autores deste livro indicam o parágrafo de Popper que citamos acima, que consta somente do texto publicado em 1963 (e a nota de rodapé que o acompanha), para dizer que, em 1940, data da publicação do texto “*What is dialectic?*” na *Mind*, Popper vislumbrou a possibilidade de uma lógica paraconsistente; um exame mais acurado dos textos, entretanto, mostra que a afirmação dos autores não é verdadeira⁴. Esta imprecisão parece ser recorrente na literatura. A informação de que, também em 1940, Popper já havia pensado na lógica paraconsistente aparece, por exemplo, em um trabalho apresentado no *Karl Popper 2002 Centenary Congress*, realizado em Viena, no período de 3 a 7 de Julho

3 O sistema referido é o “cálculo in0074uicionista dual”; ver meu trabalho “On the Theory of Deduction I and II”, Proc. of the Royal Dutch Academy, 51, Nos. 2 e 3, 1948, 3.82 na p. 182, e 4.2 na p. 322, e 5.32, 5.42 e nota 15. O Dr. Joseph Kalman Cohen desenvolveu o sistema em algum detalhe. Eu tenho uma interpretação simples deste cálculo. Todas as sentenças podem ser tomadas como sentenças modais que afirmam possibilidade. De “*p* é possível” e “se *p*, então *q* é possível”, não podemos entretanto derivar “*q* é possível” (pois se *p* é falso, *q* pode ser uma sentença impossível). De modo similar, de “*p* é possível” e “não-*p* é possível” claramente não podemos deduzir a possibilidade de todas as sentenças. (POPPER, 1973, p. 321).

4 Como os próprios autores indicam, na bibliografia do capítulo sobre os primórdios da lógica paraconsistente, o texto que eles levaram em consideração é aquele publicado em *Conjectures and Refutations*, 1963 (cf. PRIEST, ROUTLEY e NORMAN, 1973, p. 73) e não o texto de 1940, da *Mind*. Na sua autobiografia, Popper afirma que, no texto publicado em 1963, fez uma revisão estilística e acrescentou muitas notas de rodapé (cf. POPPER, 1992, p. 265, nota 209); não é bem assim; um exame comparativo dos textos mostra que há vários parágrafos acrescentados ao texto de 1963 que não constam do texto de 1940, vários parágrafos foram completamente alterados, imprecisões foram aclaradas, tempos verbais modificados, e uma notação mais conveniente foi feita.

de 2002, por ocasião do centenário de nascimento do filósofo⁵. Nada, no texto de Popper de 1940, permite dizer que ele já havia “tocado no problema” da paraconsistência naquela época; tal inferência só é possível no texto de 1963. Há uma profunda diferença entre o texto publicado na *Mind* (1940) e o texto publicado em *Conjectures and Refutations* (1963). O parágrafo citado aparece *somente* no texto de 1963, e não no texto de 1940. Como é sabido, em 1963, os pioneiros da lógica paraconsistente (Vasilev, Jaskowski, N. C. A da Costa) já haviam publicados seus trabalhos.

Vamos retornar à nota de rodapé do parágrafo citado.

Os trabalhos aos quais Popper se refere foram apresentados num encontro em novembro de 1947 e publicados no ano seguinte com o título “On the Theory of Deduction. Part I. Derivation and its generalizations” (POPPER, 1948b) e “On the Theory of Deduction. Part II. The definitions of classical and intuitionist negation” (POPPER, 1948c). No primeiro destes textos, Popper diz que o trabalho é fruto de pesquisas realizadas nos dez anos anteriores e cita seus trabalhos anteriores sobre o tema: “New Foundations for Logic” (POPPER, 1947a) (ver também “Corrections and Additions” (POPPER, 1948a), “Logic without Assumptions (POPPER, 1947b) e “Functional Logic without Axioms or Primitive Rules of Inference” (POPPER, 1947c)).

O projeto geral de Popper, em lógica, nessa época, era bastante ambicioso. Assim Popper refere-se aos trabalhos desta época:

5 Ver o trabalho apresentado por Roman Tuziak, que se intitulava “Popper and the paraconsistency”, cujo *abstract* diz: “A lógica paraconsistente foi introduzida a fim de dar um suporte para teorias inconsistentes mas não triviais. Foi iniciada por J. Lukasiewicz (1910) na Polónia e, independentemente, por N. A. Vasilev (1911-13) na Rússia, mas somente em 1948 o primeiro sistema formal paraconsistente foi proposto. [...] K. R. Popper tocou no problema em seu artigo “What is Dialectic?” (1940). Embora somente mencionada, sua ideia básica da possibilidade de um sistema formal de tal lógica era nova e original. Outra tentativa de explorar a lógica da contradição, desta vez como dual da lógica intuicionista, foi feito por Popper em seu artigo “On the Theory of Deduction I and II” (1948). [...] A contribuição de Popper à lógica paraconsistente não tem sido propriamente reconhecida até agora. Quando os trabalhos de Lukasiewicz e Vasilev ainda não tinham sido traduzidos em qualquer das línguas da Europa Ocidental nos anos 1940, ele poderia ser olhado, sem dúvida, como um pioneiro independente da paraconsistência” (TUZIAK, 2002; o trabalho completo pode ser encontrado em http://tinlib.bg.ajd.czesz.pl/wydawnictwo/ filozofia_5.swf, p. 49-54, acessado em 14.10.2012.)

Antes de mudarmos para Buckinghamshire, meu principal trabalho era sobre “dedução natural”. Eu o iniciei na Nova Zelândia [...] Depois de meu retorno para a Inglaterra, eu falei dos problemas da dedução natural para Paul Bernays, o teórico de conjuntos, e uma vez a Bertrand Russell. (Tarski não estava interessado, o que eu posso bem compreender, pois tinha coisas mais importantes em mente; mas Evert Beth tinha um interesse real no trabalho). É uma teoria muito elementar, mas também estranhamente bela – muito mais bonita e simétrica que as teorias lógicas que conheci antes.

O interesse geral que inspirou estas investigações veio do trabalho de Tarski “On the Concept of Logical Consequence”, que eu ouvi quando ele o leu em um congresso em Paris no outono de 1935. Este trabalho, e especialmente determinadas dúvidas que expressava, levaram-me a dois problemas: (1) até que ponto é possível formular a lógica em termos de verdade ou dedutibilidade, isto é, transmissão de verdade e retransmissão de falsidade? E (2) até que ponto é possível caracterizar as constantes lógicas de uma linguagem objeto como símbolos cuja funcionalidade pode ser completamente descrita em termos de dedutibilidade (transmissão da verdade)? Muitos outros problemas apareceram destas questões, e das minhas tentativas de resolvê-las. Ao final, depois de muitos anos de esforço, eu desisti deles quando descobri um erro que tinha cometido, embora o erro não fosse sério e, embora reparando-o, eu tenha sido levado a resultados interessantes. Estes resultados, entretanto, eu nunca os publiquei. (POPPER, 1992, p. 145)

Ao que parece, Popper pretendia demarcar, nitidamente, o que seriam os signos formativos (signos lógicos, como as constantes lógicas) e o que seriam signos descritivos (extra-lógicos). Esta terminologia é devida a Carnap; signos formativos são signos lógicos: conectivos, por exemplo; signos descritivos são aqueles que necessitam de alguma interpretação, por exemplo: nomes de objetos e de propriedades observáveis. Segundo Popper, era possível definir todos signos formativos através do conceito de dedutibilidade, tomado como conceito primitivo, junto com algumas regras de inferência que não faziam referência a signos formati-

vos⁶. A grande crítica feita a todo o projeto popperiano – “muito obscuro” na opinião de um dos críticos – é que, para fundamentar as definições dos conectivos no conceito de dedutibilidade, Popper estava fazendo uso dos próprios conceitos que pretendia fundamentar, ou seja, suas definições eram circulares; erros técnicos também foram apontados nos trabalhos⁷.

O artigo “On the Theory of Deduction” trata da inferência dedutiva ou formal, ou seja, da derivabilidade. $D(a_1, \dots, a_n)$ é um predicado da metalinguagem cujo significado é: a_1 é derivável de a_2, \dots, a_n ; com a_i ($1 \leq i \leq n$) uma sentença, ou proposição, ou uma função proposicional. A expressão $D(a_1)$ indica que a_1 é demonstrável e também denotada por $\vdash a_1$; se se utiliza de quantificadores sobre variáveis proposicionais, pode-se estabelecer que $\vdash a_1$ se, e somente se, $\exists b D(a_1, b)$.

6 Para uma discussão acerca do problema dos signos formativos e descritivos, ver Gómez-Torrente, 2002.

7 Todos estes textos de Popper foram objeto de “reviews” (ver CURRY, 1948b, KLEENE, 1949 e também CURRY, 1948a, McKINSEY, 1948 e KLEENE, 1948). As resenhas destes autores são muito negativas: todos apontam alguma falha técnica e, basicamente, dizem duas coisas: ou sua pretensão de “dar novos fundamentos para a lógica” não se sustenta, pois suas definições padecem de circularidade, ou seu trabalho tenta, sem sucesso, ser um substitutivo ao trabalho de Gentzen. A crítica que atinge o centro do trabalho de Popper é, de fato, a crítica da circularidade de suas definições. Deve ser destacado que, em 1974, por ocasião do “Replies to my critics”, no livro *The Philosophy of Karl Popper*, o próprio Popper veio a dizer que suas tentativas eram entusiasmadas, mas “*bad and ill-fated*”. Merrill (1962) afirma que a acusação de circularidade dirigida pelos revisores a Popper é injustificada. Uma apreciação positiva daqueles trabalhos pode ser encontrada em Schroeder-Heister, 1984: “O objetivo [...] é mostrar que, apesar das críticas corretas dos revisores acima mencionados, os artigos de Popper contém algumas visões filosóficas muito interessantes acerca da natureza da lógica dedutiva. Mais precisamente, eu acredito que contém uma proposta detalhada e bem-fundada como resposta à questão da distinção entre constantes lógicas e constantes descritivas, ou na terminologia de Popper, a distinção entre signos formativos e signos descritivos” (p. 80); naquele artigo há uma excelente reconstrução dos trabalhos de Popper, bem como é contada a história de sua recepção por ocasião de sua publicação; ao que parece, foi a recepção negativa, por parte dos lógicos, o que levou Popper a não mais insistir naquela direção; ver também Schroeder-Heister, 2006, para uma reconstrução dos trabalhos de Popper do ponto de vista estruturalista. Abordando outro aspecto, mas também com uma visão positiva dos trabalhos de Popper, pretendendo ver nestes uma tentativa de modificar o ensino da lógica, ver Broda, d’Agostino e Mondatori, 2006.

O conceito de proposição refutável também é introduzido. Uma proposição a_1 é refutável, em símbolos $-| a_1$, se, e somente se, dela deriva-se qualquer outra proposição b . Noutras palavras⁸:

$-| a_1$ se, e somente se, " b D(b, a_1).

Os conceitos de demonstrabilidade e refutabilidade podem ser generalizados; pode-se ler a expressão $a_1, \dots, a_n | - b_1, \dots, b_m$ como: “as sentenças b_1, \dots, b_m são deriváveis a partir das premissas a_1, \dots, a_n ” e, intuitivamente, pode-se pensar as premissas como uma conjunção de n sentenças e as sentenças b_1, \dots, b_m como estando numa disjunção de m sentenças.

Popper introduz um novo conectivo, chamado de *anti-condicional* e denotado por $a \leftarrow b$, em analogia a (e como dual de) $a \rightarrow b$:

$a | - b \rightarrow c$ se, e somente se, $a, b | - c$

$a \leftarrow b | - c$ se, e somente se, $a | - b, c$.

Destas duas caracterizações é possível relacionar os conectivos $\&$ e \vee àqueles da implicação e do “anti-condicional”:

$a | - b \rightarrow c$ se, e somente se, $a \& b | - c$ se, e somente se $a, b | - c$

$a \leftarrow b | - c$ se, e somente se $a | - b \vee c$ se, e somente se $a | - b, c$.

A negação é objeto de estudo da Parte II do texto popperiano. Ali, são distinguidas seis negações, com definições e caracterizações próprias a cada uma delas. Vejamos tais negações.

(Int) Se a é uma proposição, a *negação intuicionista* de a é denotada por a^i e definida por: $a | - b^i$ se, e somente se, $a, b | -$;

(Dual) a^m denota a *negação dual* de a^i , que é chamada de *negação mínima* e é definida por: $a^m | - b$ se, e somente se, $| - a, b$;

(Cls) a^k denota a *negação clássica* de a , que é definida por: $a, b | -$ e também $| - a, b$;

(Min) a^j denota a *negação minimal* de a (tal como caracterizada na lógica minimal de Johánnson); sua definição é: Se $a, b | - c$, então $a, c | - b$;

(Esq) a^l denota a *negação à esquerda* de a e é definida como: Se $a, b^l | - c$, então $a, c^l | - b$;

8 Estamos adaptando aqui a notação de Popper; ele usa a/b para indicar que “ b é derivável (ou dedutível) de a ”; $| - a$ para indicar que “ a é demonstrável” e um símbolo irreproduzível aqui para indicar “ a é refutável”.

(*Neu*) a^n denota a *negação neutra* de a e é definida por: Se $a, b \mid\text{-} c$, então $a, c^n \mid\text{-} b^n$.

É interessante notar a dualidade entre (*Int*) e (*Dual*) e o fato de que ambas constituem a negação clássica (*Cls*); a *negação intuicionista de a*, tal como caracterizada, é aquela sentença que, junto com a , leva à trivialização – Popper a chama de “a mais fraca daquelas sentenças que é forte o bastante para contradizer a ”; por (*Dual*), temos que a *negação mínima de a* é aquela sentença que é complementar de a – nas palavras de Popper, “é a mais forte das sentenças que são fracas o bastante para ser complemento de a ”; a *negação clássica de a* é, então, a sentença que é, ao mesmo tempo, contraditória e complementar a a e, também, pode ser caracterizada por:

(*Cls*) Se $a, b^k \mid\text{-} c^k$, então $a, c \mid\text{-} b$.

Agora fixemos nossa atenção em a^i , negação intuicionista, que doravante vamos denotar por a e a^m , negação dual, que doravante vamos denotar por $\sim a$. Popper mostra que os seguintes teoremas são válidos acerca da negação intuicionista a :

$a, a \mid\text{-}$
 $a \mid\text{-} a$ implica $\mid\text{-} a$
 $a \mid\text{-} a$ implica $\mid\text{-} \neg a$
 $a \mid\text{-} \neg a$
 $a \mid\text{-} b$ implica $b \mid\text{-} a$

Este último, como ele mesmo chama a atenção, caracteriza a negação minimal de Johánnson (*Min*).

Os seguintes teoremas não são válidos na lógica intuicionista, mas são demonstráveis acerca da negação dual $\sim a$:

$\mid\text{-} a, \sim a$
 $\sim a \mid\text{-} a$ implica $\mid\text{-} a$
 $\sim\sim a \mid\text{-} a$
 $a \mid\text{-} \sim b$ implica $b \mid\text{-} \sim a$

e aqui também este último caracteriza a negação (*Esq*).

Popper apresenta, por fim, um quadro que permite estabelecer as relações entre as negações e no qual se vê, claramente, que a negação clássica é a mais “forte” das negações, pois permite que as demais sejam derivadas.

Após esta pequena exposição é possível compreender melhor a nota de rodapé citada; 3.82 refere-se à definição da implicação dual da implicação intuicionista, qual seja, $a \leftarrow b \mid - c$ se, e somente se $a \mid - b, c$; 4.2 refere-se à negação dual a^m , $a^m \mid - b$ se, e somente se, $\mid - a, b$; 5.32 e 5.42 tratam ainda da definição da negação: $a^m = T \leftarrow a$ e na nota 15 do texto “On the Theory of Deduction. Part II. The definitions of classical and intuitionistic negation”, Popper chama a atenção para o fato de que as negações a^m e a^i podem ser definidas uma em função da outra, enquanto a negação clássica, a^k , não admite uma tal definição; diz, ainda, que a teoria do “anti-condicional” é *muito interessante* e dá a versão do que seria o “dual” da regra *modus ponens*, a regra $a \mid - a \leftarrow b, b$. Estas são todas as referências de Popper à lógica intuicionista dual⁹. Como já se disse: “[i]nfelizmente, ele para muito cedo, bloqueado por sua própria falta de sorte” (CARNIELLI & MARCOS, 2001, p.106-107). Nenhuma axiomática é apresentada, nenhum sistema desenvolvido ou mesmo formulado.

Embora Popper pudesse ter proposto um sistema, com a caracterização da negação a^m , que fosse “intuicionista dual” e no qual “afirmativas contraditórias não implicassem qualquer conclusão”, *ainda assim este sistema não seria adequado como uma lógica paraconsistente*. Veremos, mais adiante, o porquê dessa afirmação.

9 Joseph Kalman Cohen, citado por Popper como tendo desenvolvido o sistema “intuicionista dual” em algum detalhe, não publicou o trabalho sobre tal lógica. Nos arquivos “Karl Popper” mantidos na *Hoover Institution Archives*, junto a Stanford University, há dois registros: Caixa número 285, item 6 – da correspondência de Popper com Cohen nos anos de 1953 e 1954 e Caixa 385.1, item 11 – de material impresso de Cohen. Talvez nesta correspondência, e no material impresso, encontre-se o sistema intuicionista dual de Cohen e talvez isso explique uma das razões pela qual Popper alterou seu texto de 1940, “What is dialectic?” quando o republicou em 1963 e acrescentou o parágrafo e nota de rodapé que discutimos aqui; (ver o link <http://www.tkpw.net/hoover/index.html> acessado em 11/10/2012).

Mas suas intuições, não sobre a lógica, mas sobre o desenvolvimento da ciência foram as bases do trabalho de Shramko sobre lógicas intuicionistas duais, como veremos agora.

2. Shramko e a lógica da pesquisa científica

Shramko propõe uma lógica dual do intuicionismo, a partir de uma motivação filosófica oriunda de determinadas concepções em metodologia da ciência e apresenta uma semântica que formalmente captura aquelas intuições; ao final de seu trabalho, são mostradas as relações da lógica por ele proposta, que chama de *FL*, *falsification logic* ou *falsificationistic logic*, com vários sistemas, principalmente relacionando sua negação com diversas negações correntes na literatura.

O autor inicia lembrando uma interpretação da lógica intuicionista proposta por Grzegorzczyk em 1964:

[A] lógica intuicionista pode ser compreendida como a lógica da pesquisa científica (muito positivamente concebida). A pesquisa científica (*e. g.* uma investigação experimental) consiste do enriquecimento sucessivo de um conjunto de dados através de novos fatos estabelecidos por meio da investigação. Quando fazemos pesquisa nós questionamos a natureza e oferecemos a ela um conjunto de respostas possíveis. A natureza escolhe uma delas. (GRZEGORCZYK, 1964, p. 596)

Como se sabe, na semântica de Kripke para a lógica intuicionista, um modelo é uma tripla (S, \leq, \Vdash) na qual S pode ser pensado como um conjunto de estados, \leq , uma relação reflexiva e transitiva e \Vdash uma relação de *forcing* entre elementos de S e sentenças da linguagem L (na qual a lógica intuicionista é formulada) que satisfaz a seguinte condição de hereditariedade:

Proposição 1. *Hereditariedade da verdade.* Para $p, q \in S$ e α uma fórmula atômica, se $p \Vdash \alpha$ e $p \leq q$, então $q \Vdash \alpha$.

Este teorema pode ser estendido para fórmulas moleculares de modo óbvio e por indução na complexidade das fórmulas se mostra que a condição de hereditariedade vale para todas as

fórmulas. Esta condição equivale a dizer que a relação “ \leq ” pode ser vista como uma relação temporal entre estágios possíveis do conhecimento e que o conhecimento é cumulativo e nunca destruído: uma sentença uma vez verdadeira permanece verdadeira e nunca pode vir a ser falsa. Shramko acrescenta que “[e]sta visão combina perfeitamente com a concepção do conhecimento matemático, que lida com um determinado tipo de objetos e trata ‘verificações’ como demonstrações matemáticas” (SHRAMKO, 2005, p. 349).

A pergunta que Shramko faz, então, é a de saber se tal situação também ocorre nas ciências naturais e se, portanto, se pode pensar a lógica intuicionista como lógica da pesquisa científica; a realidade física parece sujeita a constantes mudanças e novos dados experimentais por vezes levam à modificação das crenças já aceitas. A noção intuicionista de demonstrabilidade parece, então, ser uma noção muito forte para as ciências empíricas e parece ser mais plausível lidar com a metodologia popperiana que questiona o verificacionismo como base para as ciências empíricas. Shramko afirma:

De acordo com Popper, a crença de que podemos começar nossa pesquisa científica somente com as observações puras “é absurda”. A metodologia popperiana do racionalismo crítico enfatiza a *prioridade da falsificação (ou refutação) sobre a verificação* na investigação científica: “observações e experimentos funcionam na ciência como testes de nossas conjecturas ou hipóteses, i. e., como tentativas de refutações” (...). No curso da pesquisa nós não apenas “colecionamos” dados experimentais, mas antes fazemos várias conjecturas (aceitáveis somente temporariamente) e tentamos falsificá-las. Se conseguimos, excluimos a conjectura do conjunto de sentenças aceitáveis (marcamos-la como inaceitável). Se não pudemos refutar nossa conjectura, aceitamos-la e preservamos-la em nossa teoria até que uma refutação seja encontrada. Assim, um verdadeiro exame de uma conjectura consiste não em sua verificação, mas em sua falsificação. O conjunto de sentenças aceitáveis (conjecturas) vai diminuindo, enquanto o conjunto de sentenças refutadas vai crescendo. (SHRAMKO, 2005, p. 350, grifos no original).

Se se olha para a semântica intuicionista, verifica-se que ela não captura adequadamente estas intuições do Popper, pois a falsidade intuicionista é, nas palavras de Shramko, “subordinada” à verdade intuicionista. Isto pode ser melhor compreendido se se definir uma nova noção de *forcing* para a falsidade como segue:

Definição 2. *Falsidade não construtiva.* $p \Vdash\text{-f } \alpha \Leftrightarrow p \Vdash\text{-/T } \alpha$.

A expressão “ $p \Vdash\text{-f } \alpha$ deve ser lida como “ p força a falsidade (intuicionista) de α ” ou mesmo como “ α não é provada no estado p ”. Também para esta relação há uma noção de hereditariedade, porém uma hereditariedade na direção contrária, isto é, para o “passado” sobre a qual Shramko dá a seguinte interpretação: “se uma sentença não está provada agora, então nunca foi provada antes (o que não exclui a possibilidade de vir a ser provada alguma hora no futuro)” (SHRAMKO, 2005, p. 351).

Tem-se, então, uma hereditariedade “para o passado” como segue:

Definição 3. *Hereditariedade do passado da falsidade não construtiva.* Se $p \leq q$ e $q \Vdash\text{-f } \alpha$, então $p \Vdash\text{-f } \alpha$.

E o seguinte teorema pode ser provado:

Proposição 4. *Conectivos intuicionistas: falsidade.*

$p \Vdash\text{-f } \alpha \ \& \ y$	\hat{U}	$p \Vdash\text{-f } \alpha \ \text{ou} \ p \Vdash\text{-f } \psi;$
$p \Vdash\text{-f } \alpha \ \vee \ \psi$	\hat{U}	$p \Vdash\text{-f } \alpha \ \text{e} \ p \Vdash\text{-f } \psi;$
$p \Vdash\text{-f } \alpha \ \rightarrow \ y$	\hat{U}	$\$q, q \leq p \ \text{e} \ q \Vdash\text{-T } \alpha \ \text{e} \ q \Vdash\text{-f } \psi;$
$p \Vdash\text{-f } \alpha$	\hat{U}	$\$q, q \leq p \ \text{e} \ q \Vdash\text{-/f } \alpha.$

Mas, a ausência de demonstração de uma proposição ainda não é a afirmação de sua falsidade, que parece ser exigência da metodologia popperiana. É necessária uma noção mais forte de falsidade que a simples ausência de uma demonstração. Shramko pensa em encontrar na lógica de Nelson (NELSON, 1949) tal noção. Na lógica de Nelson é possível dar uma noção de hereditariedade da falsidade com relação “ao futuro”; a falsidade é, então,

persistente. A relação de *forcing*, agora, é definida como “ $p \Vdash\!-\!F \alpha$, que deve ser lida como “ α é falsa em p ”, ou “ p força a falsidade (construtiva) de α ou ainda “ α é refutada em p ”. A lógica de Nelson, entretanto, possui uma noção muito forte de verdade e não captura o *dictum* de Popper de que sua metodologia “é baseada em uma *assimetria* entre verificabilidade e falseabilidade” (POPPER, 2002, p. 19).

Assim, Shramko diz tomar seriamente a assimetria popperiana e a ideia de que a falsificação tem prioridade sobre a verificação e, portanto, deve ser excluída a ideia de verdade construtiva e deve-se tomar como ponto de partida a ideia de falsidade construtiva ou refutação e propõe a lógica da falsificação *FL*.

Um *modelo falsificacionista* é uma tripla $(S, \leq, \Vdash\!-\!F)$ que é dual do modelo de Kripke para a lógica intuicionista (cf. SHRAMKO, 2005, p. 352). Uma definição de verdade não construtiva é possível e esta verdade satisfaz uma hereditariedade para o passado.

Definição 5. *Verdade não construtiva.* $p \Vdash\!-\!t \alpha$ se, e somente se, $p \Vdash\!-\!F \alpha$.

A expressão “ $p \Vdash\!-\!t \alpha$ significa informalmente α não é refutada (ou falsificada) no estado p ”, enquanto “ $p \Vdash\!-\!F \alpha$ significa “ α é inaceitável com os dados de p ”. Sobre tais relações, Shramko afirma que:

Parece que não apenas a falsidade construtiva ($\Vdash\!-\!F$) aparece como uma contraparte semântica natural para a falsificação, mas também a verdade não construtiva ($\Vdash\!-\!t$) expressa a ideia de uma verificação empírica muito melhor que ($\Vdash\!-\!T$) o faz. De fato, no interior de uma ciência empírica o requisito de demonstrabilidade construtiva de todas as afirmações é muito forte. Em algum sentido mínimo, uma hipótese (conjectura) pode ser considerada verificada se nossas tentativas de refutá-la não são bem sucedidas, isto é, se não podemos encontrar qualquer contra-exemplo empírico (fátual) para esta hipótese. Neste caso temos razões suficientes para *aceitá-la*, pelo menos até que uma evidência convincente a hipótese seja encontrada. (SHRAMKO, 2005, p. 353).

A dualidade entre a lógica intuicionista e a lógica falsificacionista (*FL*) motiva a definição dos conectivos de *FL*.

Definição 6. *Conectivos falsificacionistas*

$p \Vdash\text{-}t A \ \& \ B$	\hat{U}	$p \Vdash\text{-}t A \ \mathbf{e} \ p \Vdash\text{-}t B;$
$p \Vdash\text{-}F A \ \& \ B$	\hat{U}	$p \Vdash\text{-}F A \ \mathbf{ou} \ p \Vdash\text{-}F B;$
$p \Vdash\text{-}t A \ \vee \ B$	\Leftrightarrow	$p \Vdash\text{-}t A \ \mathbf{ou} \ p \Vdash\text{-}t B;$
$p \Vdash\text{-}F A \ \vee \ B$	\hat{U}	$p \Vdash\text{-}F A \ \mathbf{e} \ p \Vdash\text{-}F B;$
$p \Vdash\text{-}t \neg A$	\hat{U}	$\$q, q \leq p \ \mathbf{e} \ q \Vdash\text{-}F A;$
$p \Vdash\text{-}F \neg A$	\hat{U}	$"q, q \leq p \ \mathbf{e} \ q \Vdash\text{-}t A.$

Como pode ser observado, não há nenhuma regra relativa a qualquer forma de implicação; isto é proposital: uma vez que pode ser mostrado que é impossível definir em *FL* um conectivo implicativo que satisfaça *modus ponens* e hereditariedade (“para o passado” com $\Vdash\text{-}F$ e “para o futuro” com $\Vdash\text{-}t$), Shramko abre mão de qualquer implicação. Com tais definições mostra-se, por exemplo, que o conjunto das fórmulas *válidas* (isto é, das fórmulas aceitáveis) é exatamente o conjunto dos teoremas da lógica clássica (neste caso, com $\alpha \rightarrow \psi$ vista como $\sim \alpha \vee \psi$); como corolário, uma sentença α é *válida* se, e somente se, for classicamente válida (teorema dual de Glivenko) e que é impossível definir em *FL* qualquer conectivo * tal que $\Vdash\text{-} \alpha * \beta \Leftrightarrow \alpha \Vdash\text{-} \beta$.

Uma axiomatização de *FL* é dada e para tal axiomatização é oferecida uma prova da completude.

É interessante verificar qual a relação da lógica proposta por Shramko – *FL* – com alguns cálculos conhecidos. Pode ser demonstrado que *FL* é sub-lógica da lógica de Czermak (1977), *DJ*. Se restringirmos *DJ* apenas às regras consideradas por Shramko (isto é, *DJ* sem as regras para os operadores quantificacionais), os cálculos são os mesmos.

Como Shramko só considera o caso proposicional, é interessante ver o que ocorre quando se acrescenta fórmulas quantificadas. Um modelo quantificacional, adequado para lógicas intuicionistas duais, pode ser encontrado em Queiroz. Para cada estado p , associa-se uma determinada estrutura S_p (detalhes em QUEIROZ, 1999, p. 99-100). Pode-se acrescentar à Definição 6, os seguintes quantificadores falsificacionistas:

Definição 7. *Quantificadores falsificacionistas.*

$p \Vdash\text{-}t \text{"}xA(x)$	\hat{U}	para todo $q, q \leq p$ e todo $b \in Sq, q \Vdash\text{-}t A(b)$;
$p \Vdash\text{-}F \text{"}xA(x)$	\hat{U}	existe $q, q \leq p$ e existe $b \in Sq, q \Vdash\text{-}F A(b)$;
$p \Vdash\text{-}t \exists x A(x)$	\hat{U}	existe $b \in Sp$, tal que $p \Vdash\text{-}t A(b)$;
$p \Vdash\text{-}F \exists x A(x)$	\hat{U}	para todo $b \in Sp$, ocorre que $p \Vdash\text{-}F A(b)$.

A interpretação da cláusula $p \Vdash\text{-}t \text{"}xA(x)$ concorda com aquela já dada; uma fórmula universal não é falsificada (não é refutada) no estado p se não foi falsificada agora nem em nenhum estado anterior a p (o que não significa que não possa ser refutada no futuro); da mesma forma, $p \Vdash\text{-}t \exists x A(x)$ significa que uma fórmula existencial não foi falsificada (refutada) no estado atual p ; mas, se em algum estado atual (p) ou anterior ao atual ($q \leq p$), para algum indivíduo b , a fórmula $A(b)$ é inaceitável (isto significa que foi refutada), então $\text{"}xA(x)$ é absolutamente inaceitável, para este estado (ou este mundo) e para todos os seguintes. O acréscimo destes operadores parece concordar mais com o próprio texto popperiano que fala da assimetria entre sentenças universais e sentenças singulares e diz que este é o único tipo de inferência “na direção indutiva” que vai do singular para o geral.

Também estes operadores satisfazem a condição de hereditariedade, tanto para “o passado”, com $p \Vdash\text{-}t$, quanto para “o futuro”, com $p \Vdash\text{-}F$.

Proposição 8. *Hereditariedade.* Valem as seguintes propriedades:

- Se $p \Vdash\text{-}F \text{"}xA(x)$ e $p \leq q$, então $q \Vdash\text{-}F \text{"}xA(x)$;
- Se $p \Vdash\text{-}F \exists x A(x)$ e $p \leq q$, então $q \Vdash\text{-}F \exists x A(x)$;
- Se $p \Vdash\text{-}t \text{"}xA(x)$ e $p \leq q$, então $q \Vdash\text{-}t \text{"}xA(x)$;
- Se $p \Vdash\text{-}t \exists x A(x)$ e $p \leq q$, então $q \Vdash\text{-}t \exists x A(x)$.

O acréscimo de axiomas e regras para os quantificadores para a lógica FL não é problemático.

3. Pequena variação em torno de FL

Afirmamos, há pouco, que se Popper houvesse proposto um sistema intuicionista dual, este não seria adequado como sistema paraconsistente. Vejamos porquê.

Qualquer que fosse o sistema proposto por Popper, é de se supor que as seguintes regras estruturais valessem¹⁰: $A \vdash A \vee B$ e, ainda, Se $A \vdash B$ e $B \vdash C$, então $A \vdash C$.

Sua caracterização da negação a^m , dual da negação intuicionista, é a seguinte (estamos fazendo as adaptações necessárias para uma linguagem proposicional):

(1) $\sim A \vdash B$ se, e somente se, $\vdash A \vee B$.

Uma lógica é paraconsistente se pode ser lógica subjacente a teorias que são inconsistentes, mas não triviais. Suponhamos uma tal teoria, digamos Γ , que seja inconsistente, isto é, $\Gamma \vdash A$ e $\Gamma \vdash \sim A$ e que, entretanto, não seja trivial, isto é, existe B , na linguagem de Γ , e $\Gamma \not\vdash B$ (Γ não deduz B).

Suponhamos uma lógica na qual valham as regras estruturais acima mencionadas (transitividade da dedutibilidade e expansão pela disjunção), valha a regra para a negação tal como formulada por Popper (1) e suponhamos uma teoria como G , acima mencionada. Então, veja a seguinte derivação.

$$\begin{array}{c}
 \frac{\frac{\frac{\quad}{G \vdash A}}{G \vdash A \vee B}}{G \vdash \sim A \quad \sim A, \Gamma \vdash B} \\
 \frac{\Gamma, \Gamma \vdash B}{\Gamma \vdash B}
 \end{array}$$

Isso mostra que a teoria inconsistente e não trivial mais simples, $\Gamma = \{ A, \sim A \}$, em uma lógica na qual a negação fosse caracterizada como (1), colapsaria numa teoria trivial. Embora Popper tenha caracterizado adequadamente a negação dual da negação intuicionista, seu uso como negação, em sistemas que admitam as regras estruturais clássicas de transitividade (ou regra do corte) e expansão da disjunção, não permite a construção de

10 Tais suposições não são absurdas, ver, por exemplo, Schroeder-Heister, 2006, que mostra que Popper pensava a dedutibilidade como transitiva e a regra para a disjunção em conformidade com a regra estrutural hoje conhecida.

lógicas paraconsistentes. Esta é a razão pela qual os vários sistemas intuicionistas duais encontrados na literatura (ver, por exemplo, a bibliografia de AYOAMA, 2004, já citada) fazem restrição a determinadas regras de modo que se tenha, no antecedente da regra, no máximo, uma fórmula a cada derivação, situação dual àquela da lógica intuicionista que admite no consequente de uma regra, no máximo, uma fórmula a cada derivação.

Pode ser argumentado que Popper poderia estar ciente desta restrição. Uma vez que não dispomos dos textos de Popper acerca da “lógica intuicionista dual” (ou do texto de J. K. Cohen), uma vez que não foram publicados, esse argumento é possível. Mas, então, deve-se examinar, *cum grano salis*, afirmações como as que se encontram em Schroeder-Heister, 2006, p. 24, nota 7, que sugerem que as definições que Popper apresentou nos textos de lógica da década de 1940 poderiam ser relativizadas a contextos, isto é, a teorias.

Ciente deste restrição, pode-se modificar o sistema de Shramko, mantendo toda a discussão que foi feita acerca das relações da lógica *FL* com a metodologia popperiana, modificando-se os axiomas e regras para a negação, incorporando-se a negação popperiana acima mencionada. O novo sistema, que vamos chamar *PFL*, *Popperian Falsificationistic Logic*, é o seguinte:

Axiomas

a1p. $A \mid - A$

a2p. $A \ \& \ B \mid - A$

a3p. $A \ \& \ B \mid - B$

a4p. $A \mid - A \vee B$

a5p. $B \mid - A \vee B$

a6p. $A \ \& \ (B \vee C) \mid - (A \ \& \ B) \vee (A \ \& \ C)$

a7p. $B \mid - A \vee \sim A$

Regras

r1p. $A \mid - B, B \mid - C \ / \ A \mid - C$

r2p. $A \mid - B, A \mid - C \ / \ A \mid - B \ \& \ C$

r3p. $A \mid - C, B \mid - C \ / \ A \vee B \mid - C$

r4p. $\sim A \mid - B \ / \ \mid - A \vee B$

r5p. $\mid - A \vee B \ / \ \sim A \mid - B$

Axiomas e Regras para o cálculo de predicados falsificacionista popperiano, PFL:

Axiomas

a8p. $\neg xA(x) \vdash A(b)$ desde que b seja livre para x em $A(x)$
 a9p. $A(b) \vdash \neg xA(x)$

Regras

r6p. $A \vdash B(y) / A \vdash \neg xB(x)$ y não pode ser livre em A
 r7p. $B(y) \vdash A / \neg xB(x) \vdash A$ y não pode ser livre em A

Facilmente se demonstra que $FL \subset PFL$. Para mostrar que $PFL \not\subset FL$, é suficiente ver que $\vdash A \vee \sim A$ não é teorema de FL , embora seja de PFL .

Esta pequena variação explicita a que estrutura está relacionada a lógica FL ; os axiomas de PFL permitem compreender que a estrutura algébrica subjacente é uma estrutura de ordem (axiomas a1p, r1p, que dão reflexividade e transitividade), com *meet* e *join* para quaisquer par de elementos (a2p-a5p, r2p-r3p), distributivo (a6p), com maior elemento T (a7p) e com a negação dual da negação intuicionista (r4p-r5p). Naturalmente, esta estrutura algébrica é um fragmento de um reticulado brouweriano (QUEIROZ, 1998). Este fragmento não está estudado na literatura do ponto de vista algébrico¹¹.

11 Em Mortensen, 1995, p. 106, esta álgebra é chamada de *álgebra paraconsistente*; naquele texto, esta álgebra serve para descrever um *topos-complementar* em teoria das categorias. O uso desta álgebra, e o fato de que ela está conectada com o que se veio a chamar de topos-complementar, bem como a motivação das lógicas intuicionistas duais em teoria das categorias está desenvolvido em Estrada-González, 2010. Para outro desenvolvimento, ver Restall e Paoli, 2005, que relaciona reticulados distributivos completos, com negações adicionadas, a *proof nets* e a determinadas construções geométricas relacionadas a provas.

Proposição 9. Em *PFL* valem os seguintes teoremas e regras:

1. $\vdash A \square \sim A$
2. $\sim \sim A \vdash A$
3. $\vdash \sim (A \& \sim A)$
4. $\sim A \square \sim B \vdash \sim (A \& B)$
5. $\sim (A \& B) \vdash \sim A \square \sim B$
6. $\sim (A \square B) \vdash \sim A \& \sim B$
7. $\vdash \text{\$}xA(x) \square \text{\$}x \sim A(x)$
8. $\text{\$}xA(x) \vdash \text{\$}xA(x)$
9. $\sim \text{\$}xA(x) \vdash \text{\$}x \sim A(x)$
10. $\sim \text{\$}x \sim A(x) \vdash \text{\$}xA(x)$
11. $\sim \text{\$}xA(x) \vdash \text{\$}x \sim A(x)$
12. $\sim \text{\$}x \sim A(x) \vdash \text{\$}xA(x)$

Proposição 10. Em *PFL* **não** valem os seguintes teoremas e regras:

1. $A \vdash \sim \sim A$
2. $A \& (\sim A \square B) \vdash B$
3. $A \& \sim A \vdash$
4. $A \& \sim A \vdash B$
5. $A \& \sim A \vdash \sim B$
6. $A \square B \vdash \sim (\sim A \& \sim B)$
7. $A \& B \vdash \sim (\sim A \square \sim B)$
8. $\sim A \& \sim B \vdash \sim (A \square B)$
9. $\text{\$}xA(x) \vdash \sim \text{\$}x \sim A(x)$
10. $\text{\$}x \sim A(x) \vdash \sim \text{\$}xA(x)$
11. $\text{\$}x (A(x) \& \sim A(x)) \vdash$
12. $\vdash \sim \text{\$}x(A(x) \& \sim A(x))$

4. Concluindo

Algumas observações seguem-se do que foi exposto acima:

1. A ideia de uma “lógica intuicionista dual” ocorre em Popper *apenas* em 1963, numa nota de rodapé a texto anteriormente publicado, em um parágrafo que foi acrescentado para a publicação de 1963; o exame dos textos referidos por Popper na nota de rodapé *não permitem que se infira* que ele, na década de 1940, tenha vislumbrado a possibilidade de tal lógica; assim, a pretensão de fazer de Popper um “pioneiro” da lógica paraconsistente não se sustenta;

2. Em 1948, Popper apresenta uma negação dual da negação intuicionista ((1), acima) que, entretanto, mantidas as regras estruturais padrões para a disjunção e transitividade, não é adequada para ser usada como negação paraconsistente, pois a lógica construída com base em tal negação não pode ser a lógica subjacente a teorias inconsistentes, mas não triviais (como se requer na terminologia já consagrada do que seja uma lógica paraconsistente); assim, embora lógicas intuicionistas duais tenham se revelado paraconsistentes, um sistema baseado na negação popperiana precisa satisfazer mais que somente a adoção da regra (*e.g.* a restrição de que ocorra, no máximo, uma fórmula nas premissas de uma aplicação da regra);

3. Entretanto, é possível apresentar uma lógica baseada na negação dual do intuicionismo popperiana que parece adequada para se compreender a metodologia de Popper do desenvolvimento das ciências;

4. Tal lógica tem uma estrutura algébrica subjacente que é uma estrutura de ordem, com *meet* e *join* para quaisquer par de elementos, de fato um reticulado completo e distributivo, com maior elemento e com a negação dual da negação intuicionista; tal álgebra foi cunhada com o nome de *álgebra paraconsistente* por Mortensen, quando investigou a lógica interna de um *topos* elementar e apresentou sua contraparte paraconsistente¹².

12 Gostaria de agradecer a Daniel Durante Pereira Alves e João Marcos que, por ocasião do IV Congresso Internacional de Metafísica, Natal, RN, colocaram questões que me ajudaram a aclarar o que fazia.

Referências

- AOYAMA, H. “LK, LJ, Dual Intuitionistic Logic, and Quantum Logic”. **Notre Dame Journal of Formal Logic** 45. n. 4, 2004, p. 193-203.
- BRODA, K., M. D’AGOSTINO e M. MONDADORI. “A Solution to a problem of Popper”. **Proceedings of the conference Karl Popper Philosopher of Science**. M. Alai, G. Tarozzi et al (ed.). Dordrecht: Kluwer, 2006, p. 147-168.
- CARNIELLI, W. & MARCOS, J. “Ex Contradictione Non Sequitur Quodlibet”. **Bulletin of Advanced Reasoning and Knowledge**. 1, 2001, 89–109.
- CURRY, H. B. “Review of Popper’s ‘Functional logic without axioms or primitive rules of inference’”. **Mathematical Reviews** 9. 1948a, p. 321.
- _____. “Review of Popper’s ‘Logic without assumptions’, ‘On the theory of deduction, Part I’ and ‘On the theory of deduction, Part II’”. **Mathematical Reviews** 9. 1948b, p. 486-487.
- _____. “Review of Popper’s ‘The trivialization of mathematical logic’”. **Mathematical Reviews** 10. 1949, p. 422.
- CZERMAK, J. “A remark on Gentzen’s calculus of sequents”. **Notre Dame Journal of Formal Logic** 18. 1977, p. 471-474.
- ESTRADA-GONZÁLEZ, L. “Complement-Topoi and Dual Intuitionistic Logic”, **Australasian Journal of Logic** (9). 2010, p. 26–44.
- GÓMEZ-TORRENTE, M. “The Problem of Logical Constants”. **The Bulletin of Symbolic Logic** 8. n. 1, 2002, p. 1-37.
- GRZEGORCZYK, A. “A philosophically plausible formal interpretation of intuitionistic logic”, **Indagationes Mathematicae** 26. 1964, p. 596-601.
- KLEENE, S. C. “Review of Popper’s ‘Functional Logic without Axioms or Primitive Rules of Inference’”. **The Journal of Symbolic Logic** 13. 1948, p. 173-174.

_____. “Review of Popper’s ‘On the theory of deduction, Part I’, ‘On the theory of deduction, Part II’, and ‘The trivialization of mathematical logic’”. **The Journal of Symbolic Logic** **14**. 1949, p. 62-63.

McKINSEY, J. C. C. “Review of Popper’s ‘Logic without Assumptions’, and ‘New Foundations for Logic’”. **The Journal of Symbolic Logic** **13**. 1948, p. 114-115.

MERRILL, D. “On Popper’s definition of validity”. *Analysis* **22**, 1962, p. 97-100.

MORTENSEN, C. **Inconsistent Mathematics**. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995.

NELSON, D. “Constructive falsity”. **Journal of Symbolic Logic** **14**. 1949, p. 16-26.

POPPER, K. R. “What is dialectic?”. **Mind** **49**. 1940, p. 403-426.

_____. “New Foundations for Logic”. **Mind** **56**. 1947a, p. 193-235.

_____. “Logic without Assumptions”. **Proceedings of the Aristotelian Society** **47**. 1946 - 1947b, p. 251-292.

_____. “Functional Logic without Axioms or Primitive Rules of Inference”. **Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Proceedings of the section of sciences** **50**. 1947c, p. 1214-1224.

_____. “Corrections and Additions to ‘New Foundations for Logic’”. **Mind** **57**. 1948a, p. 69-70.

_____. “On the Theory of Deduction. Part I. Derivation and its generalizations”. **Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Proceedings of the section of sciences** **51**. 1948b, p. 173-183.

_____. “On the Theory of Deduction. Part II. The definitions of classical and intuitionist negation”. **Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Proceedings of the section of sciences** **51**. 1948c, p. 322-331.

_____. **Conjectures and Refutations**. London: Routledge & Kegan Paul, 1973. (Original de 1963).

_____. **Unended Quest: an Intellectual Autobiography**. London: Routledge, 1992.

_____. **The Logic of Scientific Discovery**. London: Routledge, 2002.

PRIEST, G.; R. ROUTLEY e J. NORMAN (eds.). **Paraconsistent Logic: essays on the inconsistent**. München: Philosophia, 1989.

QUEIROZ, G. S. **Sobre a dualidade entre intuicionismo e paraconsistência**. Tese de doutorado. Unicamp, IFCH, 1998.

SCHILPP, P. A. (ed.). **The Philosophy of Karl Popper**. Chicago: Open Court, 1974.

SCHROEDER-HEISTER, P. "Popper's Theory of Deductive Inference and the Concept of a Logical Constant". **History and Philosophy of Logic** 5. 1984, p. 79-110.

_____. "Popper's Structuralist Theory of Logic". in I. Jarvie, K. Milfor e D. Miller (eds.), **Karl Popper: a centenary assessment, vol. 3: Science**. Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2006, p. 17-36.

SHRAMKO, Y. "Dual Intuitionistic Logic and a Variety of Negations: The Logic of Scientific Research". **Studia Logica** 80. 2005, p. 347-367.

TUZIAK, R. "Popper and the paraconsistency". Abstract. **Karl Popper 2002 Centenary Congress**. Viena, julho de 2002. Disponível em www.univie.ac.at/karlpopper2002/ acessada em 17.11.2010. O texto completo pode ser acessado em http://tinlib.bg.ajd.czest.pl/wydawnictwo/filozofia_5.swf

The background features a light gray silhouette of a human head in profile, facing right. Overlaid on this are several thick, curved, light gray lines that sweep across the page from the top left towards the bottom right, creating a sense of movement and depth.

**GT NATUREZA E
METAFÍSICA NA
FILOSOFIA ANTIGA**

PALESTRAS

O ENSAIO COMO MÉTODO: O CONCEITO DE VIRTUDE NO *DE LA CRUAUTÉ* DE MONTAIGNE

Celso Martins Azar Filho

1. Da página inicial (422) do *Da Crueldade* (*Ensaio* II, 11) até à página 427, Montaigne emprega 25 vezes a palavra ‘virtude’ e seus derivados¹. O exame deste ensaio, e mais especificamente deste fragmento que lhe toma pouco menos da metade, deve formar uma peça decisiva em qualquer estudo da significação do conceito de virtude no pensamento montaigniano². E, principalmente, porque à discussão deste conceito se relacionam aí outros problemas centrais da filosofia ensaística.

Lemos neste ensaio um esforço de definição da noção de virtude; ou uma pesquisa sobre seu significado básico. Como veremos, embora seu título possa aparentemente estar em desacordo com este conteúdo, e até mesmo sua argumentação e tema poderem parecer, ao leitor menos familiarizado com o procedimento montaigniano, fragmentários em sua exposição e desenvolvimento, o ensaio não só é perfeitamente coerente com suas intenções, mas atinge magistralmente os objetivos postos desde seu início: trata-se de uma investigação sobre a relação entre virtude, razão e natureza³. Contudo, não nos interessará aqui a análise deste capítulo como um todo, mas especialmente a noção de virtude nele expressa. Extrair, porém, do texto somente as indicações necessárias para tanto, é correr o risco de mutilar as ideias de Montaigne perturbando sua compreensão ao abstrai-las de sua ordem e apresentação únicas, de seu estilo singular que concorre essencialmente, além da expressão, para a constituição mesma de sua mensagem; daí que seja necessária uma advertência inicial ao leitor no sentido de ter sempre o texto em questão em mãos, e seguir neste a análise.

1 Utilizo aqui como referência a edição de P. Villey (Paris: PUF, 2004). As traduções são de minha responsabilidade, sempre com o auxílio das traduções brasileiras disponíveis.

2 Uma pequena parte, algo modificada, da análise deste trecho do *Da Crueldade* que apresento nas páginas seguintes foi utilizada em outro artigo por mim publicado sobre o conceito montaigniano de virtude: cf. Azar Filho, 2009.

3 Cf. Stone, 1985, p. 802. Para uma introdução ao método ensaístico: Azar Filho, 2005.

Partindo de uma diferenciação que estabelece uma disparidade de valor entre a virtude e as simples inclinações naturais à bondade⁴, Montaigne chegará a uma divisão em três níveis da virtude. Estes três níveis distinguirão, na verdade, três formas da virtude.

A primeira, caracterizada desde o começo pelo contraste e a divergência com a doçura e facilidade natural das “almas regradas por elas mesmas e bem nascidas” (422A), representa, aqui, em si mesma, a verdadeira virtude segundo o ensaísta: a virtude-força – noção muito difundida no Renascimento. Villey chamou de estóico-epicurista⁵ tal concepção (apontando Sêneca como fonte) porque Montaigne, pondo como seu traço principal o esforço em vencer a adversidade e a oposição, aduz exemplos de ambas as escolas para ilustrar o caráter animoso e guerreiro da virtude.

Pôr lado a lado estoicismo e epicurismo é algo que deve surpreender quem, conhecendo as divergências entre estas escolas sobre a conceituação da virtude, ainda nesta altura não consegue discernir claramente as intenções montaignianas. A par desta nivelção das virtudes estóicas e epicuristas no que toca à firmeza e rigor de preceitos (422A), lemos aqui uma genuína, embora breve, defesa de Epicuro: ela já prepara, logo veremos, a inversão completa da questão geral de definição da ideia de virtude. Mas o primeiro sinal de que a explicação desta a partir de sua etimologia latina⁶ encobria certos paradoxos estava já implícita na constatação (vizinha no texto) de não serem as ações divinas propriamente virtuosas: Deus – nos diz o ensaísta – por agir naturalmente e sem esforço, não é virtuoso. Assim, dada a preeminência de valor conferida de início à virtude como esfor-

4 “Il me semble que la vertu est chose autre et plus noble que les inclinations à la bonté qui naissent en nous” (*Ensaïos* II, 11, 422A). Notemos que esta primeira frase do capítulo apresenta uma diferença que será contestada, como já veremos, na seqüência do texto.

5 Cf. sua edição dos *Ensaïos*, p. 421. Lembremos que Sêneca, mesmo se declarando estoico, contribuiu bastante – com suas freqüentes citações, elogios e análises de Epicuro – para a difusão do epicurismo: cf. Fothergill-Payne, 1991; Henry, 1980.

6 “(...) : car il semble que le nom de la vertu presuppose de la difficulté et du contraste, et qu'elle ne peut s'exercer sans partie” (422A). *Partie* significa aí ‘oposição’.

ço por Montaigne, Deus não seria, ao menos sob certo ângulo, nobre como o homem, não participando da maior nobreza inerente aos atos virtuosos humanos. Destarte, o ensaísta apresenta, aparentemente fazendo sua, uma concepção na época geralmente identificada como estóica⁷. Contudo, neste ponto, as potenciais incoerências resultantes de, por um lado, unir estóicos e epicuristas, e por outro, julgar Deus sem virtude, não são ainda sentidas como tais – e tudo no texto parece concorrer para contrapor e separar, de um lado, a luta virtuosa contra as dificuldades internas e externas à personalidade humana, de outro, a “facilidade natural”⁸. Isto, todavia, até o ponto onde o ensaísta considera mais detidamente o exemplo socrático (p. 423A). Este fornecerá a matéria da qual será construído o grau mais alto da virtude, aquela cujo triunfo é tão completo que sua marcha vitoriosa torna-se fácil, sem impedimento ou perturbação: pois a razão de Sócrates é tão poderosa e tão senhora nele que os apetites viciosos não chegam nem mesmo a nascer. Como Montaigne explicará logo adiante, trata-se de um perfeito hábito na virtude que faz com que esta seja internalizada, formando parte de seu temperamento (425C). Estão delineados assim os três graus da virtude: primeiro, o mais elevado, aquele que fez da virtude uma segunda natureza; segundo, aquele que luta para dominar sua natureza; e, terceiro, a inclinação natural e inocente à bondade.

Todo desdobramento da argumentação montaigniana se dá a partir da comparação destes três degraus ou gêneros⁹, análise operativa cuja intenção é descobrir a verdadeira face

7 Graças principalmente a Sêneca (*Cartas* 95, 36) que, entretanto, não afirma não serem os deuses virtuosos, mas sim que estes não precisam aprender a sê-lo.

8 “(...) la vertu refuse la facilité pour compaignie; et que cette aisée, douce et panchante voie, par où se conduisent les pas reglez d’une bonne inclination de nature, n’est pas celle de la vraye vertu. Elle demande un chemin aspre et espineux; elle veut avoir ou des difficultez estrangeres à luicter, (...), par le moyen desquelles fortune se plaist à luy rompre la roideur de sa course; ou des difficultez internes que luy apportent les appetits desordonnez et imperfections de nostre condition” (423A). Deve ser ressaltada aqui esta imagem do caminho da virtude como áspero e espinhoso: logo ele será suave e prazeroso: *Ensaio* I, 26, 160-162 (cf. Azar Filho, 2003 e 2009).

9 Mesmo que em um primeiro momento o terceiro grau não pareça a Montaigne merecer o nome de virtude, isto vai mudar ao longo deste e de outros textos: cf., entre outros, Lanson, 1958, p. 109; Villey, 2004, p. 421; Hallie, 1977.

da virtude – e por isso buscando desde já experimentá-la e comunicá-la – para abrir caminho para tanto também ao leitor – no próprio texto do ensaio.

Primeiramente se confrontam a inocência e a bondade naturais com a virtude-força estoíco-epicurista. Logo após, esta última é comparada ao grau mais elevado, socrático, e aí começam a ser esclarecidos os propósitos de toda a discussão. Pois o ensaísta levanta aí uma dificuldade crucial que trará atrás de si os problemas mais importantes, ainda apenas entrevistos neste exame. Ela consiste no fato de que, em contraste com a virtude socrática, a virtude-força parece depender, paradoxal e surpreendentemente, da assistência do vício:

Se a virtude não pode brilhar senão pelo combate dos apetites contrários, diremos nós, então, que ela não possa dispensar a assistência do vício, e que lhe deva isto, de ser por ele mantida em crédito e em honra?¹⁰.

Note-se que, na seqüência do texto, a distância entre a virtude imperturbável de Sócrates e a virtude-força dissolve-se em uma diferença de grau: através da reflexão provocada pela consideração da “alma de Sócrates”¹¹, seguem-se exemplos epicuristas e estoícos de uma virtude igualmente tão perfeita que muitos, ao invés de combater e suportar a dor e a dificuldade, alegram-se e têm prazer em sobrepujá-las sem nenhum esforço¹².

10 “Si la vertu ne peut luire que par le combat des appetits contraires, dirons nous donq qu’elle ne puisse passer de l’assistance du vice, et qu’elle luy doive cela, d’en estre mise en credit et en honneur ?” (424A)

11 Montaigne estabelece neste ponto, como faz com freqüência, uma meia interrupção ocasionada pela intromissão de uma nota pessoal que muda o sentido da investigação: “Je suis venu jusques ici bien à mon aise. Mais, au bout de ce discours, il me tombe en fantasie que l’ame de Socrates, (...)” (423A). Pouco mais à frente assistiremos novamente ao ‘eu’ montaigniano desviar o rumo do ensaio: esta interferência é um dos recursos – e um dos mais importantes – através dos quais o ensaio torna-se capaz de “concretizar” a virtude no texto.

12 Vemos aqui como é difícil sustentar de maneira absoluta a tese da evolução em fases do pensamento ensaístico: neste ponto, no texto [A] (da primeira edição dos *Ensaïos*), onde, segundo a forma tradicional da tese sustentada pela primeira vez por Villey, dever-se-ia esperar um Montaigne estoíco, vemo-lo ligar a virtude à volúpia. E não apenas neste, mas em outros trechos, também da primeira fase, ele criticará abertamente o estoicismo (por exemplo, neste ensaio mesmo, p. 429A). Poder-se-ia dizer que o próprio Sêneca, como se sabe, criticava os estoícos e citava Epicuro sem, por isso, deixar de afirmar-se estoíco. Porém, Montaigne chegará a criticar Sêneca ele mesmo, um de seus mestres (como diz o autor dos *Ensaïos*), por sua excessiva tensão (1040BC), característica que o ensaísta costuma identificar ao estoicismo.

Daqui duas constatações básicas. Por um lado, encontra-se aí ressaltada a questão das motivações do ato virtuoso – ou de sua, por assim dizer, pureza. Por outro, assistimos aqui ao início de um exame que põe em tela os aspectos e a dimensão sensível e/ou fisiológica da virtude e do ato virtuoso. Como será esclarecido pelo prosseguimento de nossa análise, são estes os dois lados de uma mesma moeda, dois momentos de um mesmo movimento articulados pela consideração montaigniana da constituição da verdadeira virtude.

2. Como bem se sabe, o retorno ao saber antigo na filosofia renascentista tem por guia e centro as escolas helenísticas¹³. Ceticismo, epicurismo e estoicismo renascem, ou melhor, são revalorizados, e sincretizados nas novas doutrinas da Renascença. Destas três escolas, contudo, a que tem maior influência, no momento em que escreve Montaigne, é a estóica. Provavelmente porque, sendo uma das concepções filosóficas antigas que desde o início da Idade Média e da pregação dos primeiros pais apologetas esteve mais próxima do cristianismo, vai encontrar durante as guerras de religião européias uma grande difusão através de sua interpretação cristã, cuja utilização como instrumento de propaganda terá larga influência então¹⁴.

Montaigne reagirá ao neo-estoicismo renascentista de maneira diferenciada: ele aceita de certas noções, recusando outras; e há algo, marcadamente com referência ao conceito de virtude, que ele acolhe para depois rejeitar. E isto por duas razões básicas: primeiro, a evolução de seu pensamento; segundo, o reflexo no ensaio da ambivalência e ambigüidade da cultura da época de transição que foi o baixo Renascimento. Estas duas explicações devem complementar-se na explanação da filosofia montaigniana, pois nenhuma das duas é por si só suficiente.

13 As ideias e autores helenísticos, seja em função de seu cosmopolitismo, de sua absorção pelo cristianismo ou de seu bilingüismo, têm um peso determinante na época renascentista; através deles, boa parte das vezes, são lidos os textos clássicos. Como diz A. Momigliano (1991, p. 17), o *homo europaeus* manteve-se intelectualmente condicionado por seus antepassados helenísticos, que ainda influenciam nossas atitudes para com as civilizações antigas.

14 Cf. Gilson, 1986, p. 12 e cap. 1; Winklehner, 1980, p. 44.

Como foi dito há pouco, e repetido, trata-se no *Da Crueldade* de investigar a constituição da verdadeira virtude, e tal através da relação desta com a natureza e a razão. Para tanto o ensaísta leva a efeito um desmonte, uma “de-composição”, uma desconstrução do conceito de virtude, experimentando falseá-lo, testando-lhe a consistência e a solidez. E, principalmente, a partir de duas matrizes de ideias, historicamente inimigas, Montaigne buscará objeções contra a virtude-força estoíca: o cristianismo e o epicurismo.

O primeiro sinal deste movimento de depuração da ideia de virtude executado neste ensaio está na caracterização de Deus como não-virtuoso. Esta ideia representa uma alusão ao ideal estoíco da humanidade perfeita encarnada no sábio – o qual se eleva, por sua virtude, até Deus, e mesmo para além dele. E é por isso que, a despeito da influência do estoicismo sobre o pensamento cristão e das possíveis similitudes doutrinárias, Agostinho lançará contra aquele ataques veementes, e em especial contra a noção estoíca de uma virtude puramente humana e mesmo assim perfeita e desinteressada (Hippeau, 1972, p. 7-9). A estratégia geral destas investidas agostinianas consiste em mostrar como a virtude sem a assistência divina é falsa e ilusória: sem a graça, a virtude confunde-se com o vício, ou seja, não pode ser desprendida e nem, portanto, pura em sua ação ou intenção.

Não foi esta, no entanto, a primeira vez na história em que se combateu o ideal moral estoíco desta forma. Pois, empunhadas com fins diferentes, mas baseadas no mesmo argumento fundamental, armas retóricas, até certo ponto semelhantes, foram empregadas pelo epicurismo. Esta escola, como Agostinho, criticou a virtude estoíca atacando sua pretensa pureza desinteressada, se não em favor da dependência divina, também a partir da denúncia da intromissão naquela de motivos e impulsos guiados principalmente por vantagens pessoais, reduzindo-a a uma versão caricatural do cálculo epicúreo do prazer¹⁵.

15 É o que podemos ler não só no *De Finibus* de Cícero citado por Hippeau (p. 6-7), mas em muitos outros escritos.

Todavia, se no século XVI o estoicismo, como já havia acontecido na Antiguidade, tornou-se o inimigo comum de cristãos e epicuristas¹⁶, isso não significa que estes concordassem com relação ao tipo de moral a qual se deveria o homem conformar. E o principal ponto de desacordo era acerca do papel que a sensibilidade poderia ter em guiar a conduta humana: se a doutrina de Epicuro, pondo o prazer como o Bem, dava obviamente um lugar preeminente ao dado sensível, o cristianismo, como de resto também a Stoa, disto sempre se afastou.

Se agora retomamos os primeiros parágrafos do ensaio montaigniano sobre a crueldade, poderemos perceber mais facilmente o que se pretendia aí com a associação das virtudes estoicas e epicuristas. Primeiro, trata-se de apoiar uma constatação amiúde presente na literatura antiga sobre os resultados semelhantes, comprovados por virtude e conduta irrepreensível, a que chegaram, embora por vias filosóficas bem diferentes, estóicos e epicuristas célebres¹⁷. E isso porque, em segundo lugar, o cético renascentista quer chamar a atenção para a mescla difícil de ser evitada ou mesmo discernida entre as diversas motivações humanas possíveis (tema que o ocupa desde o primeiro capítulo dos *Ensaaios*). A sensibilidade não tem importância apenas para a virtude epicúrea, segundo o ensaísta, mas também para os seguidores da filosofia do Pórtico, e, apesar das regras que lhes recomendam impassibilidade e apatia, impõe sua força. Testemunha o jovem Catão – grande exemplo da virtude pura na primeira edição dos *Ensaaios* – que, ao se suicidar para não se submeter à ditadura, não o fez, certamente, sem emoção: “Creio sem dúvida, diz Montaigne, que ele sentiu prazer e volúpia em uma tão nobre ação, (...)”¹⁸.

16 “Or, il y a eu, en France notamment, dans les temps modernes, une époque où s’est affirmé une véritable ‘Renaissance du Stoïcisme’: c’est le XVI^e siècle. On ne s’étonnera donc pas qu’à ce siècle aussi, comme dans l’Antiquité, les mêmes adversaires, chrétiens et épicuriens, se soient levés pour accuser la vertu stoïcienne de n’être qu’une fausse vertu” (ibid. p. 9).

17 O grande exemplo é o comportamento que poderíamos chamar de estóico do próprio Epicuro no momento de sua morte: cf. Diógenes Laércio, livro X, 22.

18 “Je croy sans doute qu’il sentit du plaisir et de la volupté en une si noble action, (...)” (424A). E mais abaixo: “Il me semble lire en cette action je ne sçay quelle esjouissance de son ame, et une émotion de plaisir extraordinaire et d’une volupté virile, lors qu’elle consideroit la noblesse et hauteur de son entreprise: (...)” (424A). De maneira semelhante, a decisão de Sócrates de seguir as leis de sua cidade até a morte, pareceu ao ensaísta ter-lhe sido doce e alegre: 425C.

Unir o prazer à virtude: aí está algo que o estoicismo jamais aceitaria. Dizer que Catão, padrão da virtude estoica romana, sentiu prazer em sua última, mais importante e bela ação é, para aquela escola, vilipendia-la. Cícero, ferrenho adversário de Epicuro, deixou isto claro: virtude e prazer são incompatíveis¹⁹. Ao ir contra esta concepção relacionando-os, o ensaísta sublinha a dimensão sensível do ato moral. E, com isso, mostra como a posterior evolução do conceito de virtude em sua obra – que será paralela à criação de uma nova visão sobre o aperfeiçoamento da conduta e da personalidade humanas – já se encontrava em germe em seu primeiro esboço²⁰.

Chegamos aqui a um ponto privilegiado para a consideração da dinâmica do procedimento montaigniano, o ensaio.

A evolução do conceito de virtude na filosofia montaigniana – a qual já se aludiu aqui e que também foi assinalada por muitos outros estudiosos dos *Ensaio*s – pode ser descrita sumariamente da seguinte forma: primeiro, a virtude tem a face altaneira e impassível do estoicismo (afora algumas divergências de fundo que, se não são de somenos importância, já que preparam a inversão de sentido de toda esta concepção inicial como acabamos de ver, não chegam a comprometer o aspecto geral do conceito em

19 Tal exclusão é afirmada em vários pontos de sua obra, e principalmente no *De Finibus* e nas *Tusculanas*, livros bastante importantes na leitura montaigniana de Cícero. Veja-se, como exemplo, *De Finibus* II, XXXV, 117 (“Maximas vero virtutes jacerere omnis necesse est voluptates dominante”) e *Tusculanas* III, XX, 48-49. Em geral, Cícero recusa a intervenção da sensibilidade na moral, insistindo, como os estóicos no papel exclusivo do discernimento (e por isso ataca Pirro – *De Fin.* II, XIII, 43; IV, XVI, 43). De todo modo, o retórico romano não pôde escapar, dada a natureza mesma de seus escritos, a certo ecletismo, e admite, por exemplo, que a constância e a austeridade também dão prazer (ibid. II, XX, 65) e representa o próprio Catão ligando o ‘bom’ ao ‘bem’ e o ‘agradável’ ao ideal moral (ibid. III, VII, 27). Lembremos, por fim, que o estoicismo que influencia Montaigne é o tardio, principalmente de Sêneca, que já havia, graças a intermediários como Cícero, evoluído para posições mitigadas.

20 Note-se que a intenção da crítica montaigniana que ora examinamos não é de maneira nenhuma reduzir a virtude de Catão, ou de qualquer outro grande herói, estadista, pensador, etc, ao mero interesse pessoal: a volúpia da virtude deste romano bravo entre os bravos não é viciosa, pois não disfarça nenhuma “(...) esperança de glória, como os julgamentos populares e efeminados de alguns homens julgaram” (425A). A função do questionamento acerca da implicação de vício e virtude não é identificá-los, e várias passagens dos *Ensaio*s confirmam a existência “em si” da virtude. Um bom exemplo é *Ensaio*s I, 37, 230AC.

questão): virtude como combate, pena e esforço; segundo, uma fase intermediária onde o conteúdo daquele conceito de virtude é sistematicamente criticado e posto em dúvida; terceiro, uma virtude naturalista e epicurista, ou seja, em síntese, constituída pelo acordo harmônico com a natureza, portanto fácil e prazerosa. Expondo, ainda que apenas esquematicamente, tal desenvolvimento do pensamento ensaístico, adiantamo-nos ao desenrolar da presente investigação com o fim de examinar brevemente a validade aqui da noção de evolução antes de empregá-la no curso deste estudo. O que deve ser ressaltado nesta maneira de interpretar a multiplicidade das significações da ideia de virtude nos *Ensaio*s é a forma geral da passagem – e mesmo se pode acontecer de seus comentadores a descreverem diversamente, nisto concordarão – de uma virtude baseada no esforço, na oposição e na superação da sensibilidade e da natureza para uma virtude fácil, natural e que tem no prazer um guia. No entanto, no texto cuja análise seguimos, ambas as formas da virtude de certa forma coexistem. Ou, se esta afirmação parecer excessiva – dado que aqui ainda lidamos com uma virtude claramente ascética e diferente da feição hedonista assumida por aquela virtude descrita no texto [C]²¹, por exemplo, do vigésimo-sexto ensaio do primeiro livro – pode-se ao menos reter a impressão da presença de características importantes de uma na apresentação da outra, através de uma espécie de interpenetração de seus respectivos conceitos, ou de sua interferência recíproca. De todo modo, é quanto basta para que se perceba a dificuldade de se interpretar o pensamento ensaístico em termos evolutivos, como se fosse possível apresentar um primeiro, um segundo e um terceiro Montaigne²². Isto que se faz comumente, e com razão, com outros pensadores, não é pos-

21 Lembremos que o texto do ensaio *Da Crueldade* até o ponto por nós estudado faz, fora poucas adições tardias, parte da primeira edição (texto [A]).

22 A interpretação “evolucionista” da filosofia montaigniana foi defendida e atacada com frequência. Para um exemplo interessante, e de acordo com as opiniões deste artigo, de uma advertência acerca dos seus perigos ver: Boon, 1968. Assim trata-se aqui não de recusar ou de aceitar sem reservas a ideia da evolução aplicada aos *Ensaio*s, mas de flexibilizá-la combinando-a com a percepção da peculiaridade do ensaio como método e estilo. Para uma crítica que tem o mérito de escrever a história do “método histórico e genético” criado por Ferdinand Brunetière e aplicado por este pela primeira vez aos *Ensaio*s ver: Armaingaud, 1913.

sível aqui sem ressalvas. O ensaio, tal como foi criado, trazia em si a concepção e o programa de uma experimentação contínua, prevendo, em seu espírito, a modificação e o desenvolvimento de suas ideias: as próprias palavras de seu autor o confirmam de maneira evidente²³. A explicação evolutiva deve, pois, ser completada pela compreensão do estilo ensaístico, principalmente em sua característica dialética de oposição e complementaridade que constitui a espinha dorsal do método montaigniano: ensaiar é, em um de seus sentidos mais importantes, desenvolver pelo experimentar dos possíveis contrastes e combinações. As razões e os exemplos disto estão espalhados ao longo do texto, e o próprio caminhar da análise do ensaio, de que ora nos ocupamos, auxiliará a esclarecer este aspecto fundamental.

Voltando ao texto, podemos ler, paralela ao destaque da significação da sensibilidade na virtude (e por aí foi aberta a porta para a afirmação do interesse no ato virtuoso), a afirmação do desinteresse da ação de Catão: este agiu “(...) pela beleza da coisa em si mesma: a qual ele via bem mais clara e em sua perfeição, ele que lhe manejava os meios como nós não podemos fazer”²⁴. Portanto, Catão teve prazer, como vimos atrás, em sua ação, todavia não agiu em função do prazer, mas pela beleza do ato. A medida, o padrão, o fim do ato moral para Montaigne é aqui a beleza²⁵: esta relaciona razão e sensação, conjugando ética e estética. Que se mantenha na lembrança esta noção de um ideal de ‘beleza ética’²⁶ orientador da ação correta. Não é a razão pura e simples que nos conduz a agir moralmente. Se não foi o prazer que guiou Catão, também não foi apenas a razão. Na verdade, e esta é outra das ideias básicas da filosofia montaigniana apresentadas neste ensaio, “racionalizar” (ou ter a esperança de descre-

23 Veja-se, por exemplo: *Ensaio* II, 10, 407 e seq.; III, 9, 963 e seq.

24 “(...) pour la beauté de la chose mesme en soy: laquelle il voyoit bien plus à clair et en sa perfection, lui qui en manioit les ressorts, que nous ne pouvons faire” (425A).

25 Logo a seguir, na mesma página 425, o ensaísta dirá que a morte de Sócrates foi mais bela que a de Catão. E na seqüência utilizará ‘bela’ repetidamente para designar a ação ética (426).

26 O que se chama aqui de beleza ética não é algo, nos *Ensaio*s, separado de uma vez por todas e de maneira absoluta da beleza estética: lá, uma auxilia a expressão e efetivação da outra.

ver de maneira definitiva) a virtude é perdê-la. E aí está o papel principal desempenhado pelo ceticismo montaigniano no domínio ético: mostrar como e porque a razão ou a ciência não conduzem por si sós à virtude. Tal é o motivo fundamental que abre a *Apologia de Raymond Sebond* (*Ensaio* II, 12).

Mas aqui o que leva Catão à virtude é sua visão do belo, seu manejo dos móveis éticos e seu conhecimento das forças morais. Este último não consiste em um saber meramente teórico – como, aliás, segundo Montaigne nunca é o verdadeiro conhecimento –, mas um conhecer, por assim dizer, pela ação, onde se unem razão e sensação no tempo presente do juízo orientado pela virtude e nela fundado. A sabedoria é precisamente o equilíbrio do julgamento que permite a harmonia de natureza e costume na virtude: e temos assim uma das soluções possíveis do problema da origem da virtude – não natureza ou hábito, porém natureza e hábito – que, de todo modo, ainda estará em causa adiante. Sócrates e Catão reconstroem-se, criam uma segunda natureza feita de virtude sem falha, mas porque sua natureza primeira era já bela e rica (425-426C). Por sua vez, é esta harmonia inerente à virtude que possibilita o julgamento correto, essência do verdadeiro conhecimento – no Renascimento frequentemente denominado sabedoria (Rice Jr., 1958).

3. Assim como as sementes da virtude prazenteira, fácil e feliz descrita em trechos mais tardios dos *Ensaio*s já se encontram aqui, no ensaio *Da Crueldade*, em meio ao elogio da virtude estoíca característico da primeira edição, também se inicia aí, já na primeira versão do livro de Montaigne, o movimento de autocrítica da razão que atingirá seu ápice no ensaio seguinte a este. Revalorização do dado sensível e moderação das pretensões racionais se apresentam no capítulo em questão, e na filosofia ensaística como um todo, interligados. Seguir a natureza não equivale simples e exclusivamente à seguir a razão, como queriam os estoícos.

A natureza observou maternalmente a que as ações as quais ela nos prescreveu como necessárias fossem também prazerosas e nos convida a elas não apenas pela razão, mas também pelo desejo: é injustiça corromper suas regras²⁷.

Portanto, e é preciso deixar isto bem claro, segundo o ensaísta, acolher a sensação, o sentimento, a afecção, não significa contradizer a razão. Não há mais aqui dualismo alma-corpo, mas harmonia entre corpo e alma, bem como entre sensibilidade e racionalidade. E nisto, como em outros pontos, evidencia-se a superação de certos preconceitos bastante difundidos no medievo, os quais eram até certo ponto inerentes à doutrina cristã (ou ao menos à boa parte dela)²⁸.

A atitude cética de Montaigne com relação ao uso da razão como único guia e motor moral primordial vai tornar-se mais explícita a partir mais ou menos do meio do ensaio *De la Cruauté* (Hallie, 1977, p. 157). Pouco antes deste ponto, o autor expôs claramente sua escala de valor das três formas de virtude (426C), as quais já nos referimos. Vamos lembrar. O grau mais alto, a virtude mais bela, é aquela personificada por Sócrates e Catão: uma elevada e divina firmeza que impede o nascimento das tentações; uma formação na virtude que desenraiza as sementes mesmas do vício. O segundo grau é o da virtude-força: mesmo quando se deixa surpreender pelas comoções primeiras das paixões, vence-as em seguida, impedindo à viva força o progresso do vício. Ao terceiro grau, constituído simplesmente por uma natureza fácil, boa e desgostosa²⁹ por si mesma do vício, Montaigne recusará, aqui, o nome de virtude.

27 “*Nature a maternellement observé cela, que les actions qu’elle nous a enjoinctes pour nostre besoing nous fussent aussi voluptueuses, et nous y convie non seulement par la raison mais aussi par la appetit: c’est injustice de corrompre ses regles*” (Ensaíos 1107-1108B)

28 Cf. Winklehner, 1980, p. 72. Não devemos esquecer, entretanto, que houve na época também um epicurismo cristão: cf. Jones, 1992, cap. 6; Jungkuntz, 1962; Joy, 1992.

29 *Dégoustée* (426C): a tradução por ‘desgostosa’, ainda que um pouco forçada, serve para marcar a presença dos termos relacionados ao gosto, tão freqüentes nos *Ensaíes* e tão importantes na filosofia ensaística.

Em primeiro lugar, tratemos da virtude guerreira. O ensaísta, em geral, recusa-se a simplesmente identificar a virtude com a coragem ou o valor guerreiro. Tal nivelamento, entretanto, era comum na época e amiúde por influência da cultura e da língua italianas cuja noção corrente de *virtú*, moldada sobre o antigo conceito romano, equivalia à ‘força’. Não obstante, a mesma Itália era também o modelo de uma educação para a nobreza não limitada à guerra, mas preocupada com a ‘cultura da alma’ como um todo. Montaigne elogia e busca seguir este exemplo em suas recomendações acerca da formação ideal para os nobres. Não se segue daí, porém, que a virtude guerreira seja em si mesma recusada. As transformações que o ensaísta trará ao ideal estoíco expresso na primeira edição dos *Ensaaios* são radicais, mas não acarretarão – e nem poderiam para um homem que viveu como ele – o apagar sem mais da faceta de disposição belicosa e de valor combativo da virtude. Neste mesmo trecho em que se delinea sua escala das virtudes, há uma nota irônica com respeito às derrotas italianas nas guerras da época, exprimindo a ideia de que um excessivo refinamento teria abatido a Itália. Além disso, continuaremos a encontrar disseminados através dos *Ensaaios* trechos (frequentes mesmo na última edição) onde o termo ‘virtude’ tem o sentido de coragem, força, disposição combativa e capacidade ou valor guerreiros³⁰. Há algo desta noção de virtude que Montaigne quer reter. E quando no futuro nós o virmos inclinando-se ao que neste momento constitui o terceiro grau desqualificado da virtude e dar sua preferência à conduta natural, tal não significará que ele apenas trocou uma concepção pela outra, mas que houve um enriquecimento de sua perspectiva por meio de um problematizar de sua posição inicial.

A virtude ensaística não é explicada pelo vício, como será em La Rochefoucauld e outros³¹, ainda que Montaigne passe cada vez mais a compreender a mecânica interativa entre as diversas

30 Por exemplo: 9C, 10C, 25C, 212C, 282C, 542C, 756C, etc.

31 Trata-se em parte de um resultado da transformação do ideal do herói em *hon-nête homme* que os *Ensaaios* originam, mas da qual não fazem parte. Veja-se como é condenada a virtude covarde e aparente nascida de nossas imperfeições: *Ensaaios* III, 5, 845C.

disposições da personalidade humana, e também entre vícios e virtudes, como base de seu funcionamento. A virtude é uma realidade complexa não redutível a regras morais ou a definições doutrinárias: daí que o ensaio crie uma *nova linguagem*³² e uma nova maneira de filosofar para exprimi-la. Assim se, por um lado, desde a primeira edição dos *Ensaaios*, Montaigne punha em questão a identificação da virtude ao valor guerreiro (por exemplo, 384A, onde se contesta também a identificação exclusiva – caracteristicamente medieval como a primeira – da virtude feminina com a castidade), por outro, a severidade, e talvez até mesmo certa agressividade eventual, fazem parte da bondade da virtude: é preciso ser impiedosamente bom. É neste sentido que Castiglione (p. 332) falará da “terrificante face da verdadeira virtude”. Há também aí um significado, que não pode ser descartado, de se assumir as próprias responsabilidades principalmente no plano político³³. E outro, de que a grande alma possui força suficiente para ser boa mesmo para além da moral vulgar, e contra esta se precisa. Alcibíades e Alexandre são os modelos montaignianos deste tipo de alma (e já no primeiro capítulo dos *Ensaaios* está colocada a dificuldade de compreender a virtude destes homens extraordinários)³⁴. A este vigor do espírito necessário para a virtude e que não se dobra a nenhum código normativo preestabelecido, não se deixando prever ou classificar em seus efeitos e ações, refere-se o texto em que o ensaísta falando dos antigos dirá:

32 O ensaio constitui de certa forma a nova linguagem que faltava aos cétricos (*Ensaaios* II, 12, 527A).

33 Maquiavel, caso clássico, como ‘virtudes cardinais’ dos ‘bárbaros’ alemães e franceses vai designar a avareza, a soberba, a ferocidade e a infidelidade, paixões que os fortalecem, fragilizando os florentinos (*Discursos* III, 43).

34 Um trecho interessante, no qual Montaigne refere-se a Alexandre e a Alcibíades ao mesmo tempo está no ensaio *De l’Institution des Enfants* (I, 26) onde o ensaísta, em uma de suas reflexões acerca da atitude ideal a ser cultivada em seu discípulo imaginário, diz: “[A] Je veux qu’en la desbauche mesme il surpasse en vigueur et en fermeté ses compagnons, et qu’il ne laisse à faire le mal ny à faute de force ny de science, mais à faute de volonté. [C] Multum interest utrum peccare aliquis nolit aut nesciat” (167 – a citação latina é de Sêneca: *Cartas*, XC).

(...): nossas forças não são mais capazes de lhes alcançar nestas ações viciosas, como nas virtuosas: pois umas e outras partem de um vigor de espírito que era sem comparação maior neles que em nós; e as almas, à medida que são menos fortes, têm tanto menos meio de fazer, ou muito bem, ou muito mal³⁵.

É importante lembrar que nos *Ensaio*s, como no Renascimento em geral, o termo ‘virtude’ acumula um amplo espectro de sentidos da noção de força (hoje substituídos por outros termos nas línguas românicas). O conceito de força, humana e natural em uma acepção extensa, está – como nota o próprio Montaigne (82C) – na origem da *virtus* (raiz da *vertu* francesa) como significado fundamental. No entanto, as ocorrências que significam força natural são relativamente raras na época clássica, pois, além de existirem outras palavras em latim para designar a força natural, a *virtus* tem um conteúdo espiritual e moral preponderante do qual é difícil afastar-se³⁶. Logo: *virtus*=*vir*=*viri*. Ou seja: a virtude como a expressão da força do homem, do varão, é uma equação dominante na latinidade de ouro e prata. Entretanto, o latim tardio regressará a origem mais crua da linguagem e os significados que estavam em segundo plano serão fortemente acentuados. *Virtus* ganha então espaço na caracterização do conceito de força natural, e o latim tardio e medieval mostram-na muitas vezes com esta acepção. O francês antigo, prosseguindo esta tendência, contém ocorrências desta virtude “corporal”, e também o Renascimento as conheceu numerosas, como podemos ler em Montaigne. Junte-

35 “(...): nos forces ne sont non plus capables de les joindre en ces parties là vitieuses, qu’aux vertueuses: car les unes et les autre partent d’une vigueur d’esprit qui estoit sans comparaison plus grands en eux qu’en nous; et les ames, à mesure qu’elles sont moins fortes, elles ont d’autant moins de moyen de faire ny fort bien ny fort mal” (*Ensaio*s I, 49, 299A). Não devemos tirar deste trecho a conclusão de que Montaigne pense a história como uma longa decadência depois da perfeição antiga: o fato do ensaísta considerar sua época de forma geral em pior condição que a Antiguidade não significa afirmar ser impossível alcançar novamente no futuro, ou mesmo no presente (por exemplo, na virtude dos habitantes do Novo Mundo, que ele considerou semelhante à antiga) um nível elevado de civilização, moralidade ou cultura. A história nos *Ensaio*s consiste em um concerto de histórias paralelas (Conche, 1987, p. 133).

36 *Ensaio*s III, 5, 845C. O que se diz aí é, em resumo, que a temperança não deve ser confundida com fraqueza: cf. *ibid.* III, 10, 1023B.

-se a isto a participação do sentido religioso de força o qual, novamente, se estava presente desde cedo na língua latina, retrocedera quase totalmente para trás do significado ético, sendo, porém, reintroduzido pela tradução da Bíblia da Vulgata³⁷. O conceito religioso de força possui na concepção cristã-medieval um alcance cósmico, influenciando decisivamente o sentido da *vertu* no francês antigo e, por extensão, no francês médio. E, na seqüência, se o significado de força divina admitia também o de milagres, maravilhas, e de forças celestes, angelicais, etc, a extensão para forças mágicas – algo que já estava presente no vocábulo grego para virtude – é algo quase que imediato: o parentesco entre a virtude divina e mágica na língua e no pensamento medievais é evidente. *Virtus* foi no latim medieval a principal palavra para a caracterização de forças ocultas; *vertu* assumiu a mesma função no francês antigo e assim permaneceu no século XVI. Mas ‘vertu’ não é no século de Montaigne somente a palavra comum para forças divinas e mágicas: como já se deixou entrever acima, também as forças que pertencem à física e à ciência da natureza são chamadas *vertus* – mesmo porque, no Renascimento, as forças das estrelas, do céu e do cosmos tendem a sair de sua moldura metafísica e religiosa tradicional para se tornarem forças naturais. O entrelaçamento renascentista de química e alquimia, física e metafísica, ciência e magia, que nos parece tão estranho hoje, é também visível através desta questão lingüística.

O que se quer ressaltar com esta digressão sobre a noção de virtude-força é a fecundidade renascentista de seus sentidos, presente também, mesmo que nem sempre de maneira explícita, na obra montaigniana. Hoje, quando o campo conceitual da virtude tornou-se muito mais estreito, somente usos esporádicos de expressões como “em virtude de...” ou “as virtudes do heléboro” conservam os traços daquele significado. Já o século XVI registrava fortes investidas contra aquela unidade dos domínios físicos e metafísicos do ser em palavras, mas

37 *Ensaíos* III, 5, 846-847BC. A citação latina é de Sêneca, *Cartas* LIII. É preciso lembrar que este texto faz parte do contexto do ensaio *Sobre uns versos de Virgílio* cujo tema maior é o amor e o erotismo. Segundo Montaigne o sexo nunca deve ser visto como algo de vergonhoso: vexaminosa seria, sim, uma falsa máscara de pudor

ainda transcorreria algum tempo antes que isto fosse visível na linguagem ela mesma. Esta tendência culminaria na progressiva recusa da nova ciência moderna em utilizar um termo ambíguo como ‘virtude’, preferindo em seu lugar conceitos menos “mal-afamados” como força, potência e energia.

O desvanecimento da imagem mágico-astrológica do mundo arrasta consigo a significação da virtude-força. Neste processo o papel de Montaigne é ambivalente. Mas deixemos de lado sua consideração detalhada, porque o que interessa marcar aqui é a importância desta noção de força na constituição da ideia montaigniana de virtude. Ora, se também aí ela cederá o passo e a direção ao sentido moral da ideia de virtude, permanecerá também, sem embargo, no interior desta como um dos elementos fundamentais a influenciar aquela sua disposição moral. Sempre, com efeito, a coragem, a disposição combativa, a valentia, tanto no seu aspecto exterior, guerreiro, de confronto com o inimigo externo, como no interno de luta contra as fraquezas e imperfeições da personalidade – sentidos estes que convergem no caráter animoso e galhardo inerente à grande alma –, foi um componente constante da virtude ensaística.

No entanto, seria um erro grave (e talvez o erro em si com relação a este tema) confundir esta peleja da virtude pela virtude com apenas um movimento de purificação voluntário baseado no esforço e guiado pela pura razão. Por exemplo, quando o ensaísta acusa certas “virtudes covardes e dissimuladas nascidas de nossas imperfeições”³⁸, de maneira nenhuma pretende com isso uma cruzada ascética contra o vício, os apetites do corpo ou as paixões. E basta a leitura de todo o trecho no qual se insere a precedente citação para, a partir da compreensão de seu contexto, perceber-se a real intenção de seu autor. Já na página anterior (844) Montaigne lembrava a *coligação* entre alma e corpo – ponto fundamental em sua filosofia – que vincula a alegria nas produções do espírito à alegria do corpo. A seguir vem a passagem na qual figura aquela frase que se quer esclarecer:

38 *Ensaïos* III, 5, 845C. O que se diz aí é, em resumo, que a temperança não deve ser confundida com fraqueza: cf. *ibid.* III, 10, 1023B.

[B] De resto eu me determinei ousar dizer tudo o que eu ousar fazer, e me desagradou até mesmo dos pensamentos impúblicáveis. A pior de minhas ações e condições não me parece tão feia como acho feia e covarde não ousar confessá-la. Todo mundo é discreto na confissão; deveriam sê-lo na ação: a ousadia de cometer uma falta é de alguma forma compensada e refreada pela audácia de confessá-la. [C] Quem se obrigasse a tudo dizer, obrigasse-se a nada fazer do que se é forçado a calar. Queira Deus que este excesso da minha licença atraia os nossos homens até a liberdade, por cima destas virtudes covardes e mascaradas nascidas de nossas imperfeições; que à custa da minha imoderação eu os atraia até o ponto da razão! É necessário ver o próprio vício e estudá-lo para o expor. Os que o ocultam a outro, ocultam-no comentado a si mesmos, e não o tem por bastante encoberto se o vêem: eles o subtraem e disfarçam à própria consciência. ‘De onde vem que nenhum viciado confirma seus vícios? Porque ainda é escravo destes. É preciso estar acordado para narrar seus sonhos.’ Os males do corpo aclaram-se aumentando: achamos que é gota aquilo que chamávamos resfriado ou mau jeito. Os males da alma obscurecem-se em sua força: o mais doente é o que menos sente. Aí está porque é necessário manuseá-los frequentemente à luz do dia, com mãos impiedosas, descobri-los e arrancá-los da cova de nossos peitos³⁹.

A virtude, é preciso repetir, deve ser impiedosamente boa: o que implica manter, não um pacto, mas certa relação de compreensão com o mal em nós e fora de nós que possibilite a melhor ação possível segundo a economia fluida das circunstâncias particulares enfrentadas – e é isto que deve gerar a melhoria real destas. Note-se que o vício a ser arrancando aqui do peito é, em primeiro lugar, aquele de dissimular os próprios vícios e fraquezas em função de uma ambição de perfeição e pureza irrealizáveis. É somente através de uma rigorosa autoconsciência crítica – principal característica da meditação ética moderna – que a verdadeira virtude pode chegar a ser uma “qualidade agradável e alegre”, tal como é definida na mesma página (845B). Terapêutica e educa-

39 *Ensaio* III, 5, 846-847BC. A citação latina é de Sêneca, *Cartas* LIII. É preciso lembrar que este texto faz parte do contexto do ensaio *Sobre uns versos de Virgílio* cujo tema maior é o amor e o erotismo. Segundo Montaigne o sexo nunca deve ser visto como algo de vergonhoso: vexaminosa seria, sim, uma falsa máscara de pudor.

ção confundem-se aqui. Mas a severidade não é somente um meio para o prazer, porém existem dois lados na virtude – dor e prazer, força e submissão, alegria e severidade, etc. – que devem coexistir, pois são interdependentes. Para lidar com nossas imperfeições é preciso antes de tudo o mais afirmá-las e reconhecê-las como parte de nossa personalidade. Não se deve negá-las, se extirpá-las for impossível. No texto citado nossas faltas e vícios, nossos males e más ações não são tão ruins quanto a pior e mais nociva imperfeição de tentar ser ou parecer perfeito. Pois, se, por um lado, a virtude, como já vimos, pode tornar-se excessiva e, portanto, viciosa, por outro, a própria imoderação pode servir, como diz o ensaísta no trecho que acabamos de citar, de guia para a razão.

4. Passamos assim à consideração do grau mais alto da virtude.

No ensaio sobre a crueldade, esta virtude suprema é encarnada em Catão e Sócrates: nas palavras de Montaigne, consiste em um hábito tão perfeito na virtude que esta termina por fazer parte do temperamento (*complexion*), da índole, da personalidade (425C).

Vê-se, nas almas destes dois personagens e de seus imitadores (pois, semelhantes, duvido muito que tenha havido), um tão perfeito hábito na virtude que ela se tornou sua compleição. Não é mais virtude penosa, nem mandamentos da razão, os quais para serem mantidos precisariam que se retensassem suas almas: é a própria essência de suas almas, em seu comportamento natural e ordinário. Eles as tornaram tais por um longo exercício dos preceitos da filosofia, tendo encontrado uma bela e rica natureza. As paixões viciosas que nascem em nós, neles não acham mais por onde entrar; a força e a rijeza de suas almas sufoca e extingue as concupiscências logo que começam a se mover ⁴⁰.

40 “[C] On voit aux ames de ces deux personnages et de leurs imitateurs (car de sembables, je fay grand doubtte qu’il y en ait eu) une si parfaicte habitude à la vertu qu’elle leur est passée en complexion. Ce n’est plus vertu penible, ny des ordonnances de la raison, pour lesquelles maintenir il faille que leur ame se roidisse; c’est l’essence mesme de leur ame, c’est son train naturel et ordinaire. Ils l’ont renduë telle par un long exercice des preceptes de la philosophie, ayans rencontré une belle et riche nature. Les passions vitieuses, qui naissent en nous, ne trouven plus par où faire entrée en eux; la force et roideur de leur ame estouffe et esteint les concupiscences aussi tost qu’elles commencent à s’esbranler” (*Ensaio* II, 11, 425-426C).

Vemos aqui como uma determinada forma de ascese, de acordo com o sentido etimológico de ‘exercício’ do termo, é importante para alcançar a virtude. Esta auxilia no desenvolvimento da força necessária para ganhar o combate contra nossos vícios, falhas e imperfeições sem mesmo precisar combater, e antes que se inicie a luta.

Logo, veremos, a disposição guerreira – já aqui amortecida ao ser tomada como meio para um fim não mais conflituoso – será posta em segundo plano por uma virtude natural que não dependerá mais de um embate, nem sequer inicial, para vigorar. Sócrates constitui a figura paradigmática disto que Villey chamou de “filosofia da natureza” montaigniana⁴¹. Pois, desde já, não pode passar despercebido que aquele “longo exercício dos preceitos da filosofia” deva, para dar frutos, encontrar-se com uma “bela e rica natureza”.

Todo o trecho citado e o grande parágrafo, também muito importante, que se segue são uma adição tardia da terceira edição dos *Ensaïos*. Aqui, portanto, ainda segundo Villey, a concepção da virtude de Montaigne já teria mudado completamente abandonando seus traços estoicos para adotar contornos socrático-naturalistas, e somente a preocupação do ensaïsta “(...) de não introduzir contradições demasiado diretas em seu texto”⁴² o impediria de expressá-lo livremente. Ora, seria difícil negar certo grau de propriedade à tese da evolução dos *Ensaïos*; no entanto, esta deve ser nuançada e flexibilizada. Primeiro, já existem sinais da predileção montaigniana pela virtude socrática no texto da primeira edição pertencente a este ensaïo: o trecho imediatamente anterior a última citação considera a morte de Sócrates mais bela que a morte “trágica e tensa” de Catão⁴³. Segundo, na adição mesma da terceira edição a qual se fez referência está afirmada, na sua seqüência, a diferença entre fraqueza e virtude.

41 Considerada por este como sendo o resultado final da evolução do pensamento ensaïstico: Villey, 1933, cap. III.

42 Cf. a edição de Villey dos *Ensaïos*, p. 421.

43 “[A] Caton me pardonnera, s’il luy plaist; sa mort est plus tragique et plus tendue, mais cette-cy est encore, je ne sçay comment, plus belle” (425A).

Assim, por um lado, como notou Villey, o ensaio *Da Crueldade* marca uma transição na noção de virtude. Sócrates, como será visto em detalhe adiante, personifica esta passagem⁴⁴: ele representa em si mesmo – entre educação e instinto, esforço e abandono à natureza – a própria complexidade do ideal moral ensaístico. Mas, por outro ângulo – e isto se deduz do que já foi dito –, não se trata apenas de uma evolução, porém da coexistência de possibilidades e pontos de vista contrários cuja tentativa de harmonização e reconciliação na criação de novas formas conceituais marca os *Ensaio*s e outras obras do mesmo período. No próprio corpo do ensaio, Montaigne prepara uma inversão que consiste em uma espécie de aprofundamento deste em si mesmo, em suas próprias questões de método e orientação. Assim, para que possamos compreender os desdobramentos da ideia de virtude ensaística, é preciso que se esclareça que o caráter de esforço como resolução, disposição de trilhar o caminho correto e de travar o bom combate, sempre estará presente na constituição da virtude montaigniana. Seguir a natureza não é evitar todo esforço, mas só os inúteis e desnecessários (Micha, 1956, p. 51). É certo que a visão do ensaísta do papel do esforço na virtude sofre transformações: a concepção expressa no início do *Da Crueldade*, ou nos textos da primeira edição em geral, dão ainda um realce excessivo, se comparado a textos mais tardios, ao hábito ou à resolução no costume virtuoso como entrada no caminho para alcançar a virtude triunfante de Sócrates e Catão. Da mesma forma em outra passagem bastante interessante, o começo do vigésimo-nono capítulo do segundo livro – denominado significativamente *De la Vertu* – equipara a verdadeira virtude ao hábito constante e resolutivo que faz o homem superar a própria divindade (705A). Todavia, à medida que as feições e o lugar de Sócrates mudarem no pensamento de Montaigne, modificar-se-ão também a função do esforço e do hábito no aperfeiçoamento moral. E a alteração fundamental, que arrasta consigo esta e outras mutações – como a mudança na avaliação montaigniana do estoicismo –, é ocasio-

44 Se, no texto de 1580 dos *Ensaio*s, Sócrates já tem alguma vantagem em comparação com Catão, esta será ainda mais nítida em 1588: cf. *Ensaio*s III, 12.

nada pela evolução, ou melhor, pelo ensaio, do conceito de razão principalmente em seu relacionamento com a sensibilidade: segundo esta relação modifica-se a ideia de virtude. Vejamos como.

5. A continuação daquela importante adição da terceira edição do capítulo *De la Cruauté* – onde se considera como o nível mais elevado da virtude aquele exemplificado por Sócrates e Catão, consistindo na união da constância no exercício dos atos virtuosos com uma bela e rica natureza – persiste em destacar a diferença entre a beleza desta primeira virtude, a qual desenraiza “as sementes mesmas do vício”, e a daquela virtude-força, que impede “à viva força seu progresso”; e, por fim, entre esta disposição combativa e a simplicidade de uma natureza fácil e boa que por seu próprio gosto foge ao vício. Esta terceira maneira, vizinha da fraqueza e da imperfeição, não é nem mesmo ainda, já sabemos, denominada virtude. Breve, contudo, Montaigne afirmará um parentesco, realizando uma aproximação, entre este grau mais baixo e aquele antes reputado como o mais alto. E, neste texto, o ensaísta prepara a inversão⁴⁵ do que até então fora dito, sem deixar de, sub-repticiamente, reafirmar o caráter de força e resolução inerente à virtude: quando esta qualidade já não for considerada distintiva e fundamental na virtude nem por isso será abandonada. Sua superação é, em parte, um conservar de seus traços. Inverter aqui é converter estes aspectos aparentemente díspares da virtude em uma propriedade comum da ação e da personalidade virtuosas.

O movimento inicial de tal transmutação está na reflexão pessoal⁴⁶ do ensaísta que começa com as palavras: “Pour dire un mot de moy-mesme” (427A). Até este ponto a fonte única da moralidade era a razão e o autocontrole racional (Hallie, 1977, p. 162): a elevação na hierarquia da virtude estava na razão direta do poder da razão e do costume de se assenhorem

45 Como nota Hallie (1977, p. 156-157), o pensamento de Montaigne “(...) moves not in firm unbroken proofs or disproofs, but rather ‘à secousses’, by leaps, by sudden starts, in a zig-zag way. One of the most delightful aspects of ‘De la Cruauté’ is its sudden moves”.

46 É comum nos *Ensaíolos* que estas aparentes digressões que personalizam o curso da meditação montaigniana assinalem aí momentos de passagem e de transição.

da natureza. Aqui, porém, Montaigne vai falar de um “inocente” – ele mesmo – cuja virtude, se é que se pode chamá-la assim, não é baseada em constrangimento ou no esforço de imposição da razão sobre a natureza pelo costume, mas bem ao contrário, constitui-se em uma concordância, descrita como acidental e fortuita, entre natureza e razão⁴⁷. Neste momento tocamos uma das questões mais fundamentais para a compreensão da filosofia moral montaigniana. Muita atenção é necessária para puxar todos os fios que então se entrecruzam e expor a trama conceitual do pensamento ensaístico em meio ao contínuo movimento de auto-redefinição essencial à sua constituição.

Ora, se seguimos seu raciocínio, Montaigne se mostra tão pouco virtuoso quanto... Deus⁴⁸: pois ambos parecem convir em seu agir naturalmente sem esforço. Assim, começamos a perceber que aquela noção de um Deus sem virtude não se encontra no princípio do ensaio como apenas um traço de uma concepção superada por seu autor, mas ainda como um meio de plantar uma semente de dúvida na mente de quem o lê sobre as ideias mesmas as quais pareciam, lá, identificar-se à verdade. Ora, qualquer leitor familiarizado com os *Ensaíos* sabe que não se deve tomar ao pé da letra, nem a auto-depreciação, nem os autoelogios montaignianos: a ironia é um dos instrumentos didáticos mais frequentemente aí utilizados⁴⁹. Quando nosso autor coloca-se no grau mais baixo da hierarquia por ele mesmo estabelecida, e se reconhece

47 Como veremos, Montaigne afirmará que seus costumes concordam com sua natureza e com sua razão (428AB).

48 Este tomar como inspiração a virtude divina poderia evocar talvez Aristóteles na *Ética Nicomaquéia*, assim como também a metáfora aí de uma injustiça em relação a si mesmo, ou seja, da parte racional com a irracional da alma (livro V, 1138b7-13). De todo modo, não se deixe de notar que o ensaio que examinamos liga de forma clara uma crueldade com relação a si mesmo bem semelhante a esta definição analógica aristotélica com a crueldade com relação aos outros: com os animais, na guerra, a tortura judicial, etc.

49 Um dos exemplos mais interessantes disto está logo no primeiro capítulo, quando Montaigne classifica a si mesmo entre as ‘naturezas fracas e vulgares’ por reconhecer-se como naturalmente compassivo, com isto pretendendo atacar de maneira implícita a desvalorização estoica da compaixão (Azar Filho, 2005, p. 17; Ehrlich, 1972, p. 31 e seq.). O capítulo seguinte ao que ora examinamos – a *Apologia de Raymond Sebond* (II, 12) – é um dos melhores lugares dos *Ensaíos* para se observar a ironia montaigniana: cf. Pomel, 1994.

como não-virtuoso, ele contrapõe a uma virtude artificial, racional, forçada, outra virtude *celeste* e afortunada. Porém, não para simplesmente substituir uma pela outra, mas para harmonizá-las. Ou seja, tudo se passa como se a noção final de virtude fosse uma união de prazer e força, ou um esforço racional natural (como a respiração e o ritmo da natureza), ou ainda uma ‘arte sem arte’, grande definição da arte da vida montaigniana.

Um exemplo é o contraste do que havia sido dito na página 426C sobre a inocência que não chega à virtude – isenta de fazer mal, mas não bastante apta à bem fazer (note-se que se trata de uma questão de capacidade, não de benevolência) – com a definição em 428C de aprender o bem: desaprender o mal⁵⁰. Este último conselho não é apenas negativo: ele diz que aprender o bem e desaprender o mal caminham juntos e que a capacidade para ambos é a mesma. Desta maneira, uma atitude aparentemente semelhante é tomada de duas formas diferentes e como que transformada e justificada no segundo caso, pois aí ela se torna uma espécie de interação do negativo com o positivo, do passivo com o ativo. Era algo assim que cantavam os iniciados de Elêusis: “Eu fugi do mal e encontrei o bem” (Ravaisson, 1986, p. 82). E a admoestação do Cristo em Mateus 5:39 para não resistir ao mal, não proíbe a luta contra este, mas adverte acerca do perigo de participar do mal, e aumentá-lo, ao combatê-lo erradamente.

É segundo este princípio de uma superação, a qual na verdade constitui uma forma de aprofundamento, que se move toda a crítica montaigniana da virtude. E o ensaio parece ele mesmo se constituir fundamentalmente por este movimento. Será de acordo com este princípio que a hierarquia dos três graus da virtude inverter-se-á a partir de 1588 (Villey, 1933, vol. 2, p. 433, nota 1): o ensaísta porá então na posição mais elevada aquela que em primeiro lugar nem fora classificada como virtude. Para entender porque, é preciso examinar a forma e o conteúdo desta virtude ou inocência natural em sua passagem de um nível hierárquico ao outro. E, para tanto, deve-se perceber que, se a investigação da moral, seus meios e fins, é o objetivo primordial

50

Cf. Sêneca, *Cartas* I, 50: “Virtutes discere vitia dediscere est”.

da meditação montaigniana, a base sobre a qual esta se processa consiste principalmente na evolução da compreensão, ou no ensaio, da ideia de razão e, por extensão, de conhecimento. Através do estudo da relação das transformações pelas quais passam tais conceitos nos *Ensaio*s – em sua ligação direta e inevitável com a questão da educação – tornar-se-á possível a descrição adequada do conceito de virtude aí apresentado⁵¹.

6. Toda a seqüência do trecho em que começa a “auto-reflexão” montaigniana no ensaio *Da Crueldade* deve ser relido com bastante cuidado: a partir do ponto em que o ensaísta começa a falar de si mesmo (“*Para dizer uma palavra sobre mim mesmo*”⁵²) tudo o que foi dito até então começa a ser sutilmente subvertido. Em primeiro lugar, Montaigne recorda com ironia como mesmo seus amigos – portanto aqueles que lhe conhecem bem – erraram por vezes em atribuir ao efeito de suas virtudes aquilo que este consideraria mais um resultado da fortuna (inclusive na maneira como esta influenciou e formou seu julgamento e sua opinião) e vice-versa. Este primeiro ponto avança ainda, de forma velada, um dos princípios basilares da filosofia ensaística: não só o movimento da realidade – ou o acaso e a necessidade entrelaçados na fortuna – dificulta qualquer juízo definitivo sobre os acontecimentos, pessoas, situações, etc., mas nosso próprio julgamento é formado e acontece neste “*balouçar*”⁵³. O ‘eu’ é mais um movimento em meio a todos os deslocamentos que formam o real, e em interação com estes. Para compreender o universo filosófico dos *Ensaio*s nunca se deve deixar de levar isto em conta. Seguindo com seu texto, o autor afirma que, não só não consegue alcançar o nível da excelência perfeita da virtude tornada um hábito, mas ainda que não lhe foi possível atingir nem

51 “(...) vertu: it is a concept that is modified as the *Essais* progress, not simply because these are shifts in Montaigne’s thinking on the subject, but because it is also affected by neighbouring concepts that themselves are no less slippery to handle”: McFarlane, 1982, p. 77.

52 “Pour dire un mot de moy-mesme” (427A).

53 Como dizia o primeiro ensaio, o homem não só é diverso – tanto dos outros homens, como de si próprio segundo a ocasião –, e portanto difícil de ser julgado, pois seu juízo mesmo se move: “Il est malaisé d’y fonder jugement constant et uniforme” (9A). Cf. também, por exemplo, *Ensaio*s III, 2, 804-806BC ; 8, 934BC.

mesmo o segundo grau caracterizado pelo esforço combativo de dominar os desejos e paixões: “Eu não sei alimentar querelas e disputas em mim” (427A). O que se depreende do que está aí dito é que, mais do que confessar ironicamente sua “fraqueza”, Montaigne declara que nem sequer chegou a se esforçar por se dominar porque não lhe foi necessário: se ele não fez “grande esforço” para se controlar é fundamentalmente porque não nasceu com uma “compleição desregrada”. É a partir disto que devemos interpretar a afirmação central: “Minha virtude é uma virtude, ou inocência, melhor dizendo, acidental e fortuita”⁵⁴. Une aquela constatação sobre o erro do juízo dos outros sobre o ensaísta com esta declaração acerca do ser fortuito da *vertu* montaigniana justamente a compreensão da influência da fortuna sobre o homem e, conseqüentemente, sobre sua virtude. Pois, segundo a passagem em questão, foi a fortuna que em seu nascimento o favoreceu, ou o fazendo provir de uma boa família – e assim tanto lhe garantindo uma herança do melhor sangue, como uma boa educação – ou o gerando sob uma boa estrela; mas de todo modo de maneira que à maior parte dos vícios Montaigne tivesse horror por sua própria natureza. Portanto, se o ensaísta acha-se “(...) isento de muitos vícios: (...) eu o devo mais à minha fortuna do que à minha razão”.

A fortuna é um dos conceitos estruturais da filosofia ensaística e da própria ideia de ensaio. Seu relacionamento com as noções de razão, natureza e virtude é tão estreito que nenhum destes conceitos pode ser definido sem recorrer aos outros. Por isso, como acontece também com estes, o sentido da concepção de fortuna nos *Ensaaios* não pode ser esgotado de uma vez por todas em uma definição geral. Neste momento é importante, primeiro, notar como a fortuna não representa na elaboração montaigniana algo de absolutamente contrário à virtude – como era sua representação mais corrente até então⁵⁵. Muito ao contrário, a fortuna aqui parece unir-se à natureza para criar a vir-

54 “Ma vertu, c’est une vertu, ou innocence, pour mieux dire, accidentale et fortuite”(427A).

55 Cf. Martin, 1977. Lembremos que, tanto estoicos, como epicuristas ou cristãos, enfrentam a fortuna com a virtude; atitude também bastante difundida na própria filosofia renascentista – basta lembrar Maquiavel.

tude de Montaigne. O que começa a ser indicado aí é que não só nossa inclinação natural pode ser tão eficaz quanto nossa razão na busca da ação correta, mas que por vezes nosso raciocínio pode ser mais *desregrado* que esta:

Tenho-lhes [da maior parte dos vícios] horror, dizia eu, por uma opinião natural e tão minha, que aquele mesmo instinto e impressão que trouxe da ama de leite, eu o conservei sem que nenhuma ocasiões tenham sido capazes de alterar; e nem mesmo minhas razões próprias, as quais por se terem desgarrado em algumas coisas da rota comum, facilmente me dariam licença para ações que esta natural inclinação faz-me odiar. Direi uma monstruosidade, mas a direi contudo: eu acho, por isso, e em muitas coisas, mais freio e mais regra em meus costumes do que em minha opinião, e minha concupiscência menos devassa do que minha razão⁵⁶.

Reencontramos assim a revalorização da sensibilidade, que é um dos temas característicos dos *Ensaaios*, aliada a outra constante na filosofia montaigniana: a importância conferida ao domínio instintual e inconsciente da alma humana. De maneira nenhuma isto acarreta um desprezo da consciência ou da reflexão consciente: a técnica do ensaio consiste precisamente, entre outras coisas, em relacionar instinto e razão, consciente e inconsciente, corpo e alma, etc.; a sabedoria, a arte de viver bem, segundo Montaigne, depende em boa parte desta habilidade de reconciliação. O que lemos no último trecho citado, e que será confirmado em sua seqüência, é uma declaração do ensaísta de que na sua pessoa, graças à fortuna, os costumes concordam com sua natureza e logo com sua razão; e desta harmonia depende a sua singular virtude.

56 “[C] Je les ay, dis-je, en horreur, [A] d’une opinion si naturelle et si mienne que ce mesme instinct et impression que j’en ay apporté de la nourrice, je l’ay conservé sans que aucunes occasions me l’ayent sçeu faire alterer; voire non pas mès discours propres Qui, pour s’estre débandez en aucunes choses de la route commune, me licentieroient aisément à des actions que cette naturelle inclination me fait haïr. [B] Je diray un monstre, mais je le diray pourtant: je trouve par là, en plusieurs choses, plus d’arrest et de reigle en mes meurs qu’en mon opinion, et ma concupiscence moins desbauchée que ma raison” (428).

O ensaio *Da Virtude* (II, 29), ao qual já fizemos alusão, é presumivelmente da mesma época e veicula ideias semelhantes àquelas do capítulo *Da Crueldade* sobre a virtude (Villey, Ed. dos *Ensaio*s, p. 705, nota 1), muito embora este último seja, a despeito do título do primeiro, pela riqueza de suas indicações acerca do conceito em questão, bem mais importante para nossa investigação. Também neste ensaio do segundo livro encontramos trechos que confirmam a modificação da avaliação montaigniana do poder da razão na criação da virtude, e da mesma forma trata-se aí de uma relativização da capacidade racional humana frente ao fluxo da realidade. Ou melhor, de uma flexibilização que, longe de incapacitar a razão ou de considerá-la inútil, faz parte na verdade de uma atividade mais elevada e refinada da própria razão. O elogio da resolução consciente e constante na virtude, que constitui aparentemente, de início, o objetivo deste texto, é temperado, tanto por referências a quebras de conduta de homens em geral irrepreensíveis (Pirro), como por relatos de resoluções repentinas, incríveis em sua dificuldade e falta de sentido, e ainda por exemplos de ações surpreendentes determinadas tão-somente pelo costume e pelo meio cultural (Índia e Fenícia) – o que conduz a conclusão central e decisiva do ensaio: “(...) nossa razão é flexível à toda sorte de imagens”⁵⁷. É uma ideia que encontramos também no trigésimo-quarto capítulo do primeiro livro, cujo título é bastante significativo, esclarecendo por si só as intenções de seu autor: *La Fortune se rencontre souvent au train de la Raison*. Que se pode traduzir como: *A Fortuna vai freqüentemente ao encontro da Razão*. Esta é uma noção muito importante para a filosofia ensaística como um todo. Não se trata de pregar uma divina providência diretora do devir, mas de assinalar que acaso e razão concorrem em uma *natura creatrix* cujo proceder é a fortuna, espécie de resultante do encontro dos movimentos externos e internos à consciência do homem, e que representa a possibilidade de harmonia entre razão e natureza, eu e mundo; possibilidade que deve ser criada por nós – individual e coletivamente.

57

“(...) nostre raison est flexible à toute sorte d’images” (*Ensaio*s II, 29, 710C).

Medida, proporção, conveniência, ritmo: tais são os conceitos que põem em relação adequada natureza e razão, consciência e devir. A fortuna nomeia a causa e o resultado, ou melhor, o fulcro desta relação e por isto está intimamente relacionada com a virtude montaigniana.

No *Da Crueldade*, confiança na fortuna significa para Montaigne confiar em sua natureza própria e, portanto, em sua sensibilidade para além de todo constrangimento moral-racional. Por isso ele colocará em tela – logo após dizer o “*monstre*” de que acha sua concupiscência menos “*desbauchée*” que sua razão – os exemplos mais consagrados pela história de uma razão debochada e desregrada – Aristipo e Epicuro – para mostrar que, apesar de suas reflexões sobre o prazer escandalizarem a muitos, sua conduta foi por vezes ascética. O que, aqui, mostra serem as ações e os costumes dos homens regidos por motivações mais profundas do que as racionais⁵⁸. O ponto de passagem do ensaio, e poderíamos dizer da transformação na concepção de virtude ensaística, vem logo a seguir expresso por uma interrogação (como é comum em trechos decisivos dos *Ensaio*s⁵⁹): “Será então verdade que, para sermos bons de fato, é necessário sê-lo por oculta natural e universal propriedade, sem lei, sem razão, sem exemplo?”⁶⁰.

Como explica Villey (ed. dos *Ensaio*s, p. 428, nota 12), para ser bom é preciso, pois, sê-lo de maneira individual, oculta (logo interna), inata e que abarca todo nosso ser. Note-se bem que não se trata de afirmar a inutilidade da razão, ou de recomendar que sigamos apenas nossos instintos ou inclinações em lugar da razão, porém de principalmente nos precaver contra uma arrogância racional nociva que poderia destruir o que dela nem mesmo depende⁶¹. Este questionamento – pois o ensaísta não está

58 Ou, falando de um ponto de vista mais geral, que as doutrinas aristipica e epicúrea do prazer são mais complicadas do que parecem.

59 A interrogação (já recomendada por Sexto Empírico – *Hipotiposes pirrônicas* I, 189 – como alternativa anti-dogmática no enunciado das fórmulas cétricas) representa um elemento básico da atitude crítica cara os *Ensaio*s: “Que sei eu?”.

60 “Seroit il vray que, pour estre bon à faict, il nous le faille estre par occulte, naturelle et universelle propriété, sans loy, sans raison, sans exemple ?” (428C)

61 A crueldade, como sugere a sequência do ensaio, é justamente um resultado da presunção e rigidez no julgar (Hallie, 1977, p. 166 e seq).

asseverando nada, mas apenas levantando uma questão –, que a razão faz a si mesma, visa, muito diferente de um afastamento ou impedimento, um ajuste com relação à sua própria natureza. É preciso marcar também que não está em causa aqui um simples pregar a predestinação para a virtude, mas uma tentativa de descrever sua forma ideal, a um tempo natural e divina, que exige nossa ação se quisermos dela participar. Esta mudança na forma de ver o papel da razão frente à natureza com relação ao aprimoramento moral evidencia-se desde a preocupação do ensaísta com seu vocabulário neste ensaio (Stone, 1985, p. 804): a escolha cuidadosa dos termos-chave mostra como a preocupação com a linguagem caminha, no estilo ensaístico, a par da análise dos conceitos. As modificações daí resultantes procedem, contudo, de acordo com o que já estava em germe desde a primeira edição: é como se o ensaio se modificasse para se realizar mais plenamente⁶². É nesta atitude que o objetivo fundamental da filosofia montaigniana – o aperfeiçoamento da personalidade – faz cruzar vida e escrita. E é aqui que a fortuna do texto e do autor, apesar de distintas (*Ensaaios* II, 6, 379C), entrelaçam-se.

A harmonia consigo mesmo está ligada a uma harmonia com o mundo que se reflete em todas as ações de um homem, inclusive em suas palavras. Tal é o efeito da virtude e da razão mais elevadas porque humanas – e daí divinas⁶³ –, das quais, em nos aproximando, tornamo-nos virtuosos de maneira natural e afortunada: fortuita, e ainda assim constante, como o movimento da natureza – “Nova figura: um filósofo impremeditado e fortuito!” (*Ensaaios* II, 12, 546C).

62 Por isso, quando lermos certas declarações de Montaigne afirmando não ter corrigido suas *primeiras imaginações pelas segundas* (*Ensaaios* II, 37, 758a) ou que seus ajustes não são correções (ibid III, 9, 963b), não devemos acusá-lo de impostura, porém reconhecer o alcance virtual destas declarações que o próprio estilo ensaístico justifica. A primeira edição dos *Ensaaios* constitui uma espécie de matriz para as edições e modificações subsequentes. A apreciação de Sócrates – cuja figura e doutrina funcionam como um pivô da evolução da ideia de virtude montaigniana – constitui um exemplo excelente desta continuidade mutante da filosofia e do texto do ensaísta.

63 “La gentille inscription de quoy les Atheniens honorerent la venue de Pompeius en leur ville, se conforme à mon sens: D’autant es tu Dieu comme Tu te recognois homme” (*Ensaaios* III, 13, 1115B).

Referências

- ARMAINGAUD, A. “Y a-t-il une Évolution dans les Essais de Montaigne?” *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*. série 1, n.2, 1913.
- AZAR FILHO, C. M. “Plaisir et vertu chez Montaigne”. In : MOREAU, P.-F. e
- BAURMANN, W. “*Vertu* – Die Bedeutungen des Wortes in der französischen Renaissance”. **Romanische Studien**. Berlin, nº 51, 1939.
- BOON, J.-P. “«Évolution» et esthétique dans les *Essais* de Montaigne”. *Philological Quarterly*. vol. XLVII, n.1, jan. 1968.
- CASTIGLIONI, B. *Le Livre du Courtisan*. Paris: Flammarion, 1991. Trad. de A. Pons (segundo a versão de G. Chapuis de 1580).
- CICERO. LOEB (ed. bilíngüe). Cambridge: Harvard U.P., 1994.
- CONCHE, M. **Montaigne et la philosophie**. Limoges: Éditions de Mégare, 1987.
- DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. de M. da G. Kury. Brasília: UNB, 1988.
- EHRlich, H.-H. *Montaigne: la critique et le langage*. Paris: Klincksieck, 1972.
- FOTHERGILL-PAYNE, L. “Seneca’s role in popularizing Epicurus in the sixteenth century”. In: OSLER, M. J. (Ed), **Atoms, pneuma and tranquility – Epicurean and Stoic themes in European Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- GILSON, E. **La philosophie au Moyen Age**. Paris: Éd. Payot, 1986.
- HALLIE, P. P. “The Ethics of Montaigne’s ‘De la cruauté’”. In: LA CHARITÉ, R. C. (Org.). **O un amy ! Essays on Montaigne in honour of Donald M. Frame**. Lexington: French Forum Publishers, 1977.
- HENRY, P. “Sénèque, Source d’Idées Epicuriennes de Montaigne en 1580?” *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*. série 6, nº. 1-2, 1980.

HIPPEAU, L. “La notion de fausse vertu chez Montaigne”. **Bulletin de la Société des Amis de Montaigne**. série 5, n. 3-4, 1972.

JONES, H. **The Epicurean Tradition**. London: Routledge, 1992.

JOHNSON, P. D. “Virtus: Transition from Classical Latin to the “De Civitate Dei””, **Augustinian Studies**. vol. 6, 1975.

JOY, L. S. “Epicureanism in Renaissance Moral and Natural Philosophy”, **Journal of the History of Ideas**. vol. 53, n. 4, out.-dez. 1992.

JUNGKUNTZ, R. P. “Christian approval of Epicureanism”. **Church History**. n°. 31, 1962.

LANSON, G. **Les Essais de Montaigne**. Paris: Mellotée, 1958.

LIDDELL & SCOTT. **Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

MAQUIAVEL, N. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MARTIN, D. **Montaigne et la Fortune**. Paris: Honoré Champion, 1977.

McFARLANE, I. D. “The concept of virtue in Montaigne”. In McFARLANE, I.D. e MACLEAN, I. (Orgs.). **Montaigne – Essays in memory of Richard Sayce**. Oxford: Clarendon Press, 1982.

McKENNA, A. (orgs.). **Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle – 11 – Le libertinage et l’éthique à l’Âge classique**. Saint-Étienne : Publications de l’Université Saint-Étienne, 2009.

----- “Le premier chapitre des *Essais*”. **Bulletin de la Société des Amis de Montaigne**. VII série, n°. 37-38, jan.-jun. de 2005, Paris.

----- “Montaigne e a Filosofia: uma pedagogia do prazer e da virtude”. **Ethica**. Rio de Janeiro, v. 10, n. 1 e 2, 2003.

MICHA, A. “Art et nature dans les Essais”. **Bulletin de la Société des Amis de Montaigne**, série 3, n°. 19, 1956.

MOMIGLIANO, A. **Os limites da Helenização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

MONTAIGNE, M. de. **Les Essais**. Ed. Villey-Saulnier. Paris: PUF, 2004.

POMEL, F. “La fonction critique de l’ironie dans l’Apologie de Raimond Sebond”, **Bulletin de la Société des Amis de Montaigne**. série 7, n°. 35-36, 1994.

RAVAISSON, F. **Métaphysique et Morale**. Paris: Vrin, 1986.

RICE Jr., E.F. **The Renaissance Idea of Wisdom**. Cambridge: Harvard U.P., 1958.

SÊNECA. **Epistulae Morales** (LOEB – ed. bilíngüe). Cambridge: Harvard U.P., 1991.

SEXTUS EMPIRICUS. **Outlines of pyrrhonism** (LOEB – ed. bilíngüe). Cambridge e Londres: Harvard U.P., 1993.

STONE Jr., D. “Montaigne reads Montaigne (II, 11)”. **The Modern Languages Review**, vol. 80, 1985.

VILLEY, P. **Les sources & l’évolution des Essais de Montaigne**. Paris: Hachette, 1933.

WINKLEHNER, B. **Die Tugenden der antiken Philosophenschulen bei Michel de Montaigne**. Salzburg: Institut für Romanistik der Universität Salzburg, 1980.

A NATUREZA DO REAL, PENSAR O INVISÍVEL A PARTIR DO VISÍVEL NA FILOSOFIA DE EPICURO

Everton da Silva Rocha¹

Introdução

A *physiologia* de Epicuro é herdeira de uma tradição filosófica mais antiga, o atomismo. Outros pensadores já haviam defendido a tese da composição de todas as coisas por meio da reunião de partículas indivisíveis movendo-se pelo vazio, entre eles Demócrito e Leucipo. Um ponto forte do atomismo antigo é sua fidelidade aos princípios fundamentais ao longo de seu desenvolvimento através dos séculos. De acordo com Morel (2000, p. 05) existem várias etapas nas quais são percebidos conflitos de interpretação sob um contexto teórico e um fundo histórico comum. Epicuro retoma a filosofia atomista e propõe uma discussão diferente da dos seus antecessores, muitas vezes, respondendo a objeções propostas por outros filósofos contra as teorias de Demócrito. Existem indícios relevantes que apontam para uma resposta epicúrea às objeções feitas por Aristóteles² ao atomismo de Demócrito, principalmente em relação a duas questões: o vazio e a divisibilidade do átomo. Não nos deteremos nas posições aristotélicas, entretanto, neste capítulo, serão discutidas as teses epicúreas que envolvem o conhecimento das coisas invisíveis a partir dos elementos fornecidos pelos sentidos.

Princípios de conservação

Vários autores, ao tratarem dos passos 38 e 39 da carta a Heródoto, referem-se ao que eles chamam de *princípios de conservação*. Ao apresentar a física de Epicuro, Long e Sedley (1987) usaram a expressão *the principles of conservation*, de

1 Doutor em filosofia pelo programa integrado de doutorado UFRN-UFPE-UFPB.

2 Comparar as críticas feitas ao atomismo de Demócrito por Aristóteles, presentes na *Física* (VI, 10), com as proposições epicúreas dispostas no passo 40 da *Carta a Heródoto*. Para um tratamento mais detalhado dessa discussão, sugerimos a leitura da obra de David Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton, 1967.

modo semelhante ao que fez Dumont (2004) ao referir a mesma passagem da carta como princípio de conservação. Esses comentadores estão se esforçando para destacar os princípios físicos que sustentam a dinâmica da geração e da mudança, ao mesmo tempo em que consideram o processo de corrupção que envolve todas as coisas percebidas.

É preciso definir o que é movimento, agregação, desagregação, geração, corrupção e destruição. Epicuro se preocupa em apresentar a Heródoto uma resposta coerente que explique, por meios racionais, algo que intriga todos aqueles que passam a estudar a natureza, a saber, como entender e quais são as causas para o contínuo surgimento e perecimento das coisas e seres manifestos aos sentidos. Ele abre a discussão do seguinte modo:

[...] devemos agora considerar as coisas imperceptíveis aos sentidos. Em primeiro lugar nada nasce do não-ser³. Se não fosse assim, tudo nasceria de tudo e nada teria seu germe. Se aquilo que desaparece percesse e se revolvesse no não-ser, todas as coisas estariam mortas, pois não existiria aquilo em que deveriam resolver-se. (DIÓGENES LAËRTIOS, X, 38-39, 2008, p. 291-292)

Após um preâmbulo no qual foram apresentados os pré-requisitos fundamentais para dar início ao estudo da natureza, Epicuro aborda seu primeiro problema filosófico de grande relevância: a questão da geração e da corrupção. É necessário responder: qual a natureza de todas as coisas, homens, animais e plantas? A pergunta tem caráter universal e engloba tudo que nasce e perece. É digno de nota que essa discussão está dimensionada no campo do imperceptível, e, por isso, o filósofo deve direcionar sua capacidade de reflexão para o terreno das realidades invisíveis. O primeiro grande passo não é dado pela investigação sensível direta, o que contraria algumas atribuições costumeiramente

3 O princípio “nada nasce do não-ser”, remete aos eleatas, entre eles Melisso (conforme fragmento B 1, Diels-Kranz); encontra-se em Anaxágoras (ver ARISTÓTELES, *Física*, I, 4, 187a 34-35), também presente no pensamento de Demócrito (DIÓGENES LAËRTIOS, X, 44, 2008, p. 262-263)

feitas ao epicurismo, como materialismo⁴ ou empirismo, e outras da mesma ordem. O pensamento deve lançar mão de recursos legítimos que permitam acessar essas verdades, e aqui, Epicuro utiliza-se principalmente da analogia⁵ como recurso de investigação filosófica. É impossível ao homem ter a experiência de observação de todas as entidades vivas, mas os sentidos têm mostrado que, sem exceções, as diversas formas de vida têm surgido e depois de algum tempo morrido. Sendo assim é razoável afirmar a tese que todos os seres estão sujeitos aos mesmos processos de nascimento e morte, daí a importância de lembrarmos que a física epicurista ficou conhecida na antiguidade como *investigação em torno do nascimento e da morte*, justamente por incitar seus adeptos a refletirem sobre essa questão fundamental. Dois pontos a serem elucidados entram em cena, o primeiro envolve a geração, o segundo é consequência do anterior, e trata da corrupção. As duas questões podem ser transpostas da seguinte maneira: como se dá o surgimento da vida? Que é a morte? Os epicuristas acreditavam na impossibilidade de viver tranquilamente sem um conhecimento adequado desses temas.

Após destacar que o problema se encontra na esfera das coisas imperceptíveis, o segundo passo na elaboração da resposta manifesta-se na forma de uma afirmação categórica e

4 Segundo Abbagnano, o termo materialismo “designa, em geral, toda a doutrina que atribua causalidade apenas à matéria. Em todas as suas formas historicamente identificáveis, o materialismo consiste em afirmar que a única causa das coisas é a matéria. [...] Na antiguidade o materialismo é representado pelas doutrinas de Demócrito e Epicuro.” O epicurismo também é, de acordo com Abbagnano, associado ao materialismo por via de análises morais e práticas, por seu aspecto mais conhecido ao longo da história, o hedonismo: “A ética de Epicuro e dos materialistas do século XIX, é hedonista, mas não a ética de Demócrito.” ABBAGNANO, 2000, p.649-50.

5 Para maiores esclarecimentos sobre o papel da analogia no epicurismo, consultar Filodemo, *On the Method of Inference*: “Aqueles que rejeitam o método da inferência por analogia tornam insignificantes todos os objetos não percebidos, pois não há um correto método de inferência além desse. Mas mesmo se os sinais antecedentes (i.e., os signos/sinais que serviram à inferência) são às vezes similares e às vezes dissimilares (ao inferido), aquele que procede de acordo com a analogia necessariamente admite a síntese dos signos, se de fato ele for construir uma prova” ([41], XXXI). Trad. Edrisi Fernandes.

primordial: nada nasce do que não é⁶. A resposta ao problema do nascimento surge em primeiro plano: seu caráter negativo indica que nenhuma das coisas que foram geradas, em qualquer lugar e tempo, pode ter nascido do que não tem existência. Essa afirmação constrói um método de explicação única, verdadeira condição para existência de todos os entes, inclusive para o homem, investigador e beneficiário do conhecimento das conclusões de um estudo dessa espécie.

Epicuro justifica sua proposição pela via da negação, nada nasce do que não é, pois o contrário disso seria: tudo pode nascer de qualquer coisa. Para Epicuro, esta última hipótese configura um absurdo, ela ganha inconsistência racional por meio da infirmação, já que nada no mundo dos fenômenos atesta eventos dessa natureza. A infirmação é o processo mental que envolve um raciocínio no qual uma hipótese é contrariada pelos sentidos. A experiência mostra ao homem que os seres vivos nascem de linhagens, a árvore produz sementes que geram outras árvores, não se observa o nascimento de um homem a partir de uma semente de uma planta, nem seu contrário, plantas nascendo da semente humana. O exemplo ilustra o raciocínio desenvolvido por Epicuro: os sentidos recebem provas que contrariam a tese que tudo

6 Optamos pela variação: nada nasce do que não é. Isso por que acreditamos que essa tradução está mais próximo do original grego. Além disso, a expressão “o que não é”, nos parece mais concreta, do que os caminhos tortuosos da interpretação da palavra “ser”, e sua contraparte “não-ser”. Apesar disso em alguns momentos nos utilizaremos da expressão “não-ser”. Gual(1981, p. 110-111) comenta a passagem epicúrea acima citada: “El principio básico que ‘nada nace de nada y lo que es no puedereducirse al no ser’ significa una premisa claramente aceptada desde la formulación eleática de Parmênides. Pero frente a la unicidad del inmóvil ente parmenídeo, el atomismo aportaba una solución al problema de la real movilidad de lo que percibimos. El ser estaba compuesto por infinitud de partículas mínimas, eternas e indestructibles, los átomos. Junto a estos átomos existe el ‘espacio’, el ‘vazio’, o el ‘lugar’ que es lo posible a su existencia e movilidad. La multiplicidad de átomos y la ubicuidad de los espacios son los dos postulados fundamentales del atomismo, una construcción intelectual que permite dar cuenta de lo aparente. En su intento por ‘justificar los fenómenos’, *sôzeintaphainómena*, según la bella expresión de Anaxágoras, el atomismo recurre a una mecánica muy sencilla. No hay un estado previo de caos al que haya seguido un cosmos, el decir, un ordenamiento impuesto por algún agente externo al proceso de la materia misma. Todo fue así como es ahora y lo seguirá siendo, una combinación infinita de átomos y vacío.”. Também Conche vê uma proximidade entre o atomismo epicúreo e o pensamento de Parmênides. Em Conche (1977, p 20).

pode nascer de tudo. Existe uma anterioridade que abrange todas as coisas, cada ente nasce de processos de agregação possíveis graças à reunião de elementos pré-existentes.

Existe outra perspectiva que deve ser considerada e que envolve diretamente o raciocínio precedente. Os corpos visíveis entram em decomposição e com o tempo desaparecem graças ao avanço do processo de corrupção. Epicuro sustenta que a operação de perecimento de um corpo não pode progredir até que os elementos que o compunham anteriormente se dissolvam no nada e assim desapareçam completamente. Portanto, se as coisas que se decompõem diante de nossos olhos passassem a inexistência todas as coisas estariam mortas. Epicuro postula um limite ao processo de dissolução, acessível apenas ao pensamento. Sendo assim, se os componentes dos corpos que percebemos com nossos sentidos se dissolvessem inteiramente, então, entrariam na ordem do não-ser. A principal consequência dessa proposição é que, se ela fosse verdadeira, todas as coisas estariam destinadas ao desaparecimento. Ora, se existisse um processo eterno de desintegração, nada subsistiria, pois todas as coisas teriam perecido e assim nada haveria que pudesse dar suporte a geração.

São duas as hipóteses negadas por Epicuro: a primeira é que alguma coisa possa nascer do que não é, enquanto a segunda declara que se uma coisa existe seu processo de dissolução deve implicar em total desintegração de suas partes constitutivas. A primeira delas é contrastada porque cada entidade viva nasce de elementos previamente existentes. A segunda é insustentável, pois Epicuro se esforça em mostrar que a destruição de um corpo não implica em sua aniquilação total, entendida como o desaparecimento de todas as suas partes, e sim, desagregação, decomposição de um corpo como processo de conservação de partes que não são perceptíveis, raciocínio de destaque para Conche (1977, p. 128) em sua análise da letra de Epicuro.

Apesar da necessidade de estender as consequências dessas proposições a todos os corpos observáveis sujeitos à corrupção, não há dúvida que Epicuro aproxima a discussão para o problema da vida e da morte. Ele usa palavras como *nascer*

(*γίγνομαι*) e *semente* (*σπέρμα*), situando a reflexão no campo da geração. Por outro lado lança mão de expressões como *o que não é* (*τὸ μὴ ὄν*), *desaparecer* (*ἀφ᾿ανίζω*), *perecer* (*ἀπολύω*), *resolver* (*διαλύω*) com clara referência à ruína da vida nas entidades e ao necessário processo de dissolução que sucede ao fim.

Temos então a tese defendida por Epicuro diante de seu discípulo Heródoto: as coisas que percebemos, todas aquelas que nascem, são formadas a partir de outras já existentes. Esse movimento ascendente é conhecido como geração; além disso, é possível reconhecer que as diversas formas de vida realmente perecem, entretanto seus elementos constitutivos são imperceptíveis e disso resulta a impressão de completo desaparecimento. Essa impressão pode conduzir a uma conclusão falsa, pois, se assim fosse, tudo já teria desaparecido e a fonte de criação das coisas não existiria. Epicuro sustenta que é possível perceber um contínuo processo natural de geração e morte, essa força que produz essas agregações não pode ter se esgotado, já que parece ser constante, assim também como poder intenso que conduz ao perecimento. Para compreender essa dinâmica de modo adequado é necessário investigar a natureza do todo e assim ficará mais claro porque alguns autores identificam no pensamento de Epicuro um princípio de conservação das coisas.

O todo, os átomos e o vazio

Vamos ao exame das ideias de Epicuro sobre o todo:

Entretanto, o todo sempre foi como é agora, e sempre será assim. Então nada existe em que ele poderia transformar-se, porque além do todo, nada há que possa penetrar nele e provocar transformação. Além disso (essa afirmação aparece também no Grande Compêndio e no primeiro livro da obra *Da Natureza*), o todo é constituído de átomos e vazio. Com efeito, a existência de corpos é atestada em toda parte pelos sentidos, e é nos sentidos que a razão deve basear-se quando tenta inferir o desconhecido partindo do conhecido. (DIÓGENES LAÉRTIOS, X, 39, 2008, p. 292).

Nesse trecho, o leitor é apresentado a outro axioma central do pensamento de Epicuro: o todo é imutável. O filósofo passa a tratar de outro aspecto a ser considerado que configura um problema também inacessível a investigação direta. A rigor, não seria apenas mais um aspecto a ser investigado, o objetivo principal remete à pretensão anunciada anteriormente: estimular o discípulo a criar uma visão unitária e sintética, e assim evoluir pelo caminho que conduz a uma análise totalizadora do real (DIÔGENES LAËRTIOS, X, 35-36, 2008, p. 291). A noção de todo é por vezes tratada por alguns estudiosos como um equivalente da expressão *universo*, como faz Salem (1997, p. 92). Ele entende que o universo é considerado por Epicuro como a compreensão da realidade em sua totalidade, um emprego que consideramos razoável.

A imutabilidade do todo ainda encontra-se dentro do conjunto de temas que tratam das coisas imperceptíveis. Epicuro usa a simples noção de temporalidade - passado, presente e futuro - para exprimir a ideia de imutabilidade temporal do todo. O todo é perfeitamente idêntico a si mesmo, e simplesmente não está sujeito a alterações de nenhuma ordem. Poderíamos resumir com as seguintes palavras: “o todo é”. São acrescentados dois argumentos que auxiliam tal compreensão: o primeiro afirma que nenhum movimento pode ter origem no todo no sentido de alcançar uma hipotética exterioridade, pois nada existe que seja exterior ao todo; o segundo consiste no raciocínio inverso, pelos mesmos motivos são impossíveis movimentos provenientes do exterior para serem acrescentados ao todo, já que nada existe que possa penetrá-lo. A esses dois argumentos Brunschwig (1977, p. 128) dá o nome de *hipótese excursiva* e *hipótese incursiva*.

Temos, nesses primeiros elementos apresentados na carta ao discípulo Heródoto, um estímulo forte à especulação filosófica com ênfase inicial em questões que ultrapassam a dimensão fenomênica. Eles têm o papel fundamental de produzir limites racionais para problemas tratáveis unicamente por via do pensamento. O primeiro ponto limita o alcance do processo de dissolução a um estágio mínimo e vincula o que existe a elementos

pré-existentes. O segundo estabelece as vias de demarcação compreensiva da noção de totalidade. Todos os seguidores de Epicuro, ao se tornarem estudiosos da natureza, são levados a desenvolver um pensamento que visa abarcar a totalidade das coisas por meio de princípios essenciais, aplicados sistematicamente dentro de uma visão de conjunto.

Para Epicuro o pensamento possui a capacidade de alcançar o universal, desde que haja a memorização e assimilação de pontos essenciais da doutrina física. No escólio da passagem acima mencionada nos deparamos com uma referência do organizador do texto de Epicuro, que nos informa que essa importante reflexão sobre a natureza do todo já foi amplamente discutida em outras obras. Ele cita “*O Grande Compêndio*” e “*Da Natureza*” (DIÔGENES LAËRTIOS, X, 28, 2008, p. 289). Sabemos que a segunda foi a obra sobre a natureza mais significativa escrita por Epicuro, na qual são abordados de maneira mais detalhada e profunda todos os aspectos que encontramos resumidos na carta a Heródoto, como o próprio filósofo esclarece no início desse texto. A leitura das cartas mostra que esse não é um procedimento isolado, já que é possível encontra-lo em outros trechos, como, por exemplo, no passo 40 do livro X. A congruência entre as cartas e outras obras escritas apresentadas por um escoliasta centenas de anos depois se mostra um bom sinal de preservação dos principais argumentos utilizados na doutrina. É interessante perceber indicações que o epicurismo manteve sua coerência doutrinária ao longo dos séculos. A importância desses princípios também pode ser identificada no *Da Natureza* de Lucrécio:

...força alguma pode modificar o conjunto das coisas:
 não há realmente lugar algum para onde possa fugir,
 de todo, qualquer elemento da matéria, ou donde possa vir,
 para irromper no todo, qualquer força que mude a natureza das coisas e modifique os movimentos.
 (LUCRÉCIO, III, 300-305, 1980, p. 59).

O poeta romano destaca a imutabilidade do todo, seu argumento é uma reapresentação do mesmo raciocínio posto por Epicuro e um dos seus pontos reafirma que nada escapa do ou

penetra no todo. O passo 39 da *Carta a Heródoto* discorre sobre a constituição do todo, e nele Epicuro afirma que o universo é formado de *corpos e vazio* (σώματα καὶ κενόν). A existência dos corpos não é considerada por Epicuro um problema a ser demonstrado, ele afirma que os próprios sentidos atestam por todo e qualquer lugar a presença de corpos. No entanto, o vazio é um ponto controverso, por isso necessita de uma demonstração que assegure sua existência. Epicuro se refere ao vazio por outras duas expressões *espaço* (χώρα) ou natureza intangível (ἀναφῆ φύσιν), essas designações diferentes apontam para certa dificuldade envolvendo o conhecimento do problema. O vazio é condição de movimento dos corpos, é possível conhecer sua natureza por percebermos que os corpos se movem, e sua existência é demonstrada por uma via negativa: o vazio existe, pois se não fosse assim os corpos não teriam no que se mover. O espaço pode, ou não, ser ocupado. Quando um corpo está presente, é possível ver ou tocar esse corpo, mas a mesma região estando vaga possui uma existência independente, pois se mostra uma área que não pode ser tocada, uma natureza intangível. As expressões utilizadas por Epicuro apontam para algo que é, ao mesmo tempo, condição de possibilidade de movimento, espaço desocupado e intocável.

A noção de vazio também é crucial para desfazer interpretações que consideramos anacrônicas e imprecisas. Por exemplo, alguns estudiosos tentam sustentar a tese do materialismo no pensamento de Epicuro. Todavia pensamos ser esta uma visão incompatível com sua doutrina. Tomemos como referência a discussão acima sobre um dos principais conceitos da física: o vazio. A substância intangível, espaço ou vazio não pode ser pensada como equivalente à noção de matéria. A rigor o epicurismo não é uma doutrina da matéria, e sim dos corpos e do vazio, ou melhor, dos átomos em seu perpétuo movimento pelo vazio. O que realmente existe por si mesmo, os corpos elementares e a natureza intangível, não podem ser avaliados diretamente pelos sentidos. A noção de espaço remete a possibilidade de estar ou não ocupado por um corpo. No caso dos corpos fundamentais ou átomos, existe uma peculiaridade: trata-se de

seu eterno movimento pelo vazio. No epicurismo, a noção de átomo é condicionada às noções de movimento e limite, portanto jamais existiria algo realmente em completo e absoluto repouso no universo, já que os átomos estão sempre em deslocamento. Se isso é verdade, tudo que julgamos pelos sentidos estar parado na realidade encontra-se em constante vibração.

Os corpos fundamentais são identificados com o ser, ou aquilo que é, enquanto o vazio é pensado como algo que não é, ou, como preferem muitos, o não-ser. Curiosamente *o que não é*, no epicurismo, existe. O vazio é o nada, espaço ou natureza intangível, incorpóreo, definido em oposição à existência dos corpos, como podemos confirmar no trecho abaixo:

Se aquilo que chamamos vazio ou espaço, ou aquilo que por natureza é intangível, não tivesse uma existência real, nada haveria em que os corpos pudessem estar, e nada através de que eles pudessem mover-se, como parece que se movem. Além dos corpos e do vazio nada pode ser apreendido pela mente nem concebido por si mesmo ou por analogia, já que os corpos e o vazio são considerados essências inteiras e seus nomes significam, por isso, essências realmente existentes e não propriedades ou acidentes de coisas separadas. (DIÓGENES LAÉRTIOS, X, 40, 2008, p. 292)

Epicuro traça limites claros para formação e constituição de todas as coisas, tudo o que existe no universo são corpos e vazio, além dessas naturezas nada existe que possa ser concebido pelo pensamento, nem pela sensibilidade, ou por analogia com os sentidos. Para Bollack (1975, p. 79), ao defender a existência de *substâncias universais* (ὅλας φύσεις) Epicuro, mais uma vez, manifestou o caráter unificador de sua filosofia. A noção de substância universal não pode ser tomada como incidente (συμπτωμα) ou propriedade (συμβεβηκός) de uma coisa, o conhecimento adequado da natureza mostra que corpos e vazio são naturezas completas, realmente existentes. É necessário agora esclarecer para Heródoto o que é um corpo fundamental:

Além disso (ele diz isso também no primeiro, no décimo quarto e no décimo quinto livros da obra *Da Natureza* e no *Grande Compêndio*), alguns corpos são compostos, enquanto outros são os elementos de que se compõem os corpos compostos. Esses elementos são os átomos, indivisíveis e imutáveis, se é verdade que nem todas as coisas poderão perecer e resolver-se no não-ser. Com efeito, os átomos são dotados da força necessária para permanecerem intactos e para resistirem enquanto os compostos se dissolvem, pois são impenetráveis por sua própria natureza e não sujeitos a uma eventual dissolução. Consequentemente, os princípios das coisas são indivisíveis e de natureza corpórea. (DIÓGENES LAËRTIOS, X, 40-41, 2008, p. 292).

Já foi dito que os corpos existem, contudo é necessário marcar a diferença entre dois tipos de corpos. Epicuro aborda primeiro os compostos, e depois os corpos elementares que constituem os compostos. Acreditamos na hipótese que ele inicia o raciocínio pelos compostos porque estes podem ser atestados pelos sentidos, daí então ele estabelece um nível de comparação entre o visível e o invisível (DIÓGENES LAËRTIOS, X, 38-39, 2008, p. 291). Ele nomeia os átomos como corpos indivisíveis e imutáveis. Enquanto todos os corpos compostos são agregações de átomos e vazio, o átomo é um corpo pleno, possuindo uma extensão completamente sólida e homogênea. A expressão átomo é consagrada como referência ao indivisível. Todavia, é interessante perceber a perspectiva que Epicuro apresenta. Para ele o que define o átomo é a força necessária para resistir ao processo de dissolução, sua impenetrabilidade é o sinal de que existe um limite para o processo de decomposição dos corpos, e sua divisão não pode avançar infinitamente (DIÓGENES LAËRTIOS, X, 43, 2008, p. 293). Epicuro reconhece que existe um limite microfísico corpóreo, para tanto usa da analogia para sustentar o argumento da magnitude do átomo. Os corpos que nos rodeiam possuem alguma grandeza, isso pode ser percebido pelos sentidos, o filósofo sugere que os átomos também possuem grandeza. Por comparação é possível deduzir que se trata de uma questão de diferença entre escalas, a magnitude atômica estaria

numa escala incrivelmente menor. Esse argumento segue a norma epicúrea de partir dos sentidos para pensar o imperceptível de modo comparativo. Conche (1977, p. 168) afirma que Epicuro funda uma teoria quântica dos corpos, ela mesma fundada sobre uma teoria quântica da sensação. Esses raciocínios reunidos nos permitem entender a inovação proposta pelo atomista: a doutrina do mínimo. Epicuro prossegue com sua teoria sobre os corpos fundamentais, e reafirma que os compostos são agregações de átomos, nos quais esses corpos se dissolverão inexoravelmente. Acrescenta ainda que o número de átomos é infinito, o número de formas atômicas existentes não é ilimitado, entretanto ultrapassa nossa capacidade de compreensão (DIÓGENES LAËRTIOS, X, 42, 2008, p. 292). Com isso ele se posiciona diante de um problema: a possibilidade, defendida por Demócrito, de existirem átomos visíveis, isso porque se o número de formas e tamanhos de átomos fosse ilimitado haveria em algum lugar um átomo que poderia ser percebido. A conclusão é que o tamanho e a quantidade de formas dos corpos fundamentais é limitada, ainda que nossa razão não possa estipular esses limites com precisão. Relembramos que não deve ser atribuída aos átomos qualquer qualidade que percebemos na dimensão dos sentidos (DIÓGENES LAËRTIOS, X, 54, 2008, p. 295)⁷, com exceção de forma (σχήμα), tamanho (μέγεθος) e peso (βάρος). Acreditamos que o movimento é uma propriedade dos átomos, já que os corpos fundamentais estão invariavelmente em deslocamento pelo vazio.

É possível reconhecer, como faz Morel (2009, p. 31-32), entre os parágrafos 39 e 44, que proposições relativas à física, reunidas e bem fixadas na memória, formam um esquema composto de seis sentenças: primeira, nada nasce do não-ser e nada desaparece no não-ser; segunda, o todo é composto de átomos e vazio, ambos possuem existências independentes, e são substâncias naturais; terceira, entre os corpos uns são compostos, enquanto outros, os átomos, são os corpos fundamen-

7 Na tradução de Kury: “Devemos sustentar ainda que os átomos não têm qualquer qualidade das coisas do mundo dos fenômenos, à exceção da forma, peso e do tamanho e das propriedades necessariamente associadas à forma.”

tais que constituem os compostos; quarta, o todo é infinito tanto pela quantidade de átomos quanto pela extensão do vazio; quinta, o número de átomos é infinito, mas a quantidade de formas atômicas existentes é inconcebível, não infinita; sexta, os átomos se movem eternamente pelo vazio. As seis sentenças configuram raciocínios desenvolvidos por analogia, nenhum deles poderia ser constatado diretamente pela sensibilidade, apenas pela via privilegiada do pensamento.

Temos uma constante no todo, no qual nada se perde nem pode ser somado à totalidade das coisas. O movimento existe no interior do infinito conjunto das coisas, a força que move os átomos pelo vazio é a mesma num passado remoto e será a mesma num futuro distante. As coisas geradas uma vez tendem a nascer novamente devido às mesmas condições eternas presentes no todo, raciocínio também defendido na obra *Da Natureza* por Lucrécio (II, 295-300, p. 59): “...o que teve por hábito nascer nascerá nas mesmas condições; e tudo existirá e crescerá e será forte de sua própria força, segundo o que foi dado a cada um pelas leis da natureza.”.

Ao problematizar o tema, tanto Conche (1977, p. 128), quanto Salem (1993, p. 28), concordam que o epicurista se depara com as seguintes conclusões sobre o que é imutável no todo: a imutabilidade da densidade dos corpos simples, imutabilidade do movimento e a imutabilidade da “soma de todas as coisas”. O primeiro ponto diz respeito à densidade atômica, cada corpo fundamental é incorruptível e eternamente idêntico a si mesmo. Já que a densidade média do universo é constante, o número médio de choques entre átomos também deve ser; se é verdade que a frequência dos choques determina os diferentes tipos de agregados, teremos uma importantíssima consequência: a constância das condições de movimento sendo a mesma implica na tendência ao nascimento das mesmas coisas. Por imutabilidade da “soma das coisas”, Conche sustenta que não apenas a quantidade de corpos fundamentais indivisíveis é imodificável, mas também são as mesmas as condições de sua formação, portanto haveria um número médio de corpos compostos no todo.

Da agregação e dissolução à geração e morte

Se os átomos estão em constante movimento pelo vazio, como explicar a formação de compostos organizados? Porque não temos simplesmente caos em lugar de uma ampla variedade de agregados, desde os mais simples e inanimados aos mais complexos e capazes de reprodução, de modo que consigam gerar outros corpos organizados mediante um processo que obedece a critérios de regularidade? Sabemos que existe uma passagem clássica da obra *Vida de Epicuro*, de autoria de Apolodoro (DIÓGENES LAËRTIOS, X, 2, 2008, p. 283), que afirma que Epicuro se voltou para a filosofia, ainda na juventude, pela impossibilidade de seus mestres-escolas explicarem o que é o caos. Pelo trajeto feito até agora não há dúvida que a explicação da natureza das coisas e seus princípios de ordenação é uma questão fundamental para Epicuro. Ele inicia o tratamento da questão analisando o surgimento das propriedades dos corpos compostos:

As qualidades agregam-se frequentemente aos corpos sem lhes serem permanentemente concomitantes. Elas não devem ser qualificadas entre as entidades invisíveis nem são incorpóreas. Por isso, usando o termo “acidentes” no sentido mais comum, dizemos claramente que “acidentes” não têm a natureza da coisa toda à qual pertencem, que chamamos de corpo concebendo-o como todo, nem têm a natureza das propriedades permanentes sem as quais o corpo não pode ser pensado. Em decorrência de certos modos peculiares de apreensão em que o corpo completo sempre entra, cada um deles pode ser chamado de acidente, mas somente quando se vê que pertencem realmente ao corpo, já que tais acidentes não são permanentemente concomitantes. (DIÓGENES LAËRTIOS, X, 70-71, 2008, p. 299)

A reunião de propriedades permanentes forma a definição mesma de corpo. O corpo, no entanto, não é apenas um composto produto do ajuntamento de corpúsculos, mas uma natureza integrada com diversos atributos (BOLLACK, 1975, p.227). A integração das propriedades pode ser percebida e distinguida na complexa unidade do corpo, constituindo uma totalidade relativa que deve ser entendida como uma natureza. Um aciden-

te não pode determinar o que é um corpo, sua definição como característica passageira está ligada à percepção de seus aspectos efêmeros nos corpos, e consequentemente à capacidade de nomeá-los com base na sensação.

Conche (1977, p. 165), em sua leitura, diferencia incidentes de propriedades. Estes últimos se referem às características de um corpo, são seus atributos e indicam aquilo que ele é, estando ligados a sua natureza, enquanto os incidentes são ocasionais e passageiros, que surgem e desaparecem. Ele ainda nos lembra que acidentes e propriedades devem ser tomados no sentido relativo, pois o acidente de um corpo pode ser a propriedade de outro corpo. Todos os corpos existentes possuem peso, grandeza e forma, mas apenas os corpos visíveis manifestam cores. Um homem pode apresentar sobre sua pele uma cor produto de uma mancha de tinta, um acidente percebido sobre sua pele, que também sob o efeito da luz manifesta uma cor permanentemente associada ao corpo desse homem, diferente da mancha que pode ser removida e não pertence aos atributos desse homem.

Sobre a discussão entre propriedades e acidentes Salem (1993, p. 75) faz uso do exemplo que se segue para demonstrar como uma propriedade de uma coisa pode ser acidente de outra: o movimento é propriedade do átomo, mas é um acidente quando se considera os corpos compostos. Isso porque o átomo está necessariamente sempre em movimento, enquanto os corpos compostos podem estar tanto em movimento quanto em repouso.

Após o percurso físico percorrido até agora, o discípulo já tem elementos para entender a constituição fundamental de um corpo dotado de sensibilidade. Os corpos são estruturas formadas de átomos em contínuo movimento pelo vazio, designados por Epicuro como agregados (ἄθροισμα). O termo é usado para indicar o organismo humano em sua totalidade (DIÓGENES LAËRTIOS, X, 64, 2008, p. 298). Os átomos que compõem um agregado ou organismo não são homogêneos, pois a diversidade de formas, tamanhos e pesos dos átomos produz entrelaçamentos de grande variação e diversidade. Longe de corresponder à imagem, algumas vezes associada ao atomismo antigo, que entende os átomos como análogos a tijolos que reunidos compu-

nam os corpos, a visão epicúrea revela um universo dinâmico em perpétua mudança. O agregado humano possui propriedades associadas com os processos de vibração e contra-vibração atômica, esses processos produzem uma dinâmica de crescente complexidade⁸, por meio de mudanças de ordem e seriam os responsáveis pela capacidade de auto-organização, autodeterminação e até mesmo de atividades como pensamento, como sustenta Balaudé (2002, p. 23) baseado nas passagens 43 a 45 da Carta a Heródoto. Os corpos que são visíveis têm uma existência real, porém transitória, esse saber é construído no contexto da investigação natural, de acordo com princípios que regem a geração e a corrupção de todas as coisas.

A tese das propriedades emergentes, antes referida, é um modelo razoável de explicação para a produção de atributos que configuram a passagem dos corpos simples para compostos de crescente complexidade, mas há um grande problema que essa teoria não consegue responder, trata-se da transição entre corpos inanimados e os organismos vivos. Essa questão até hoje permanece insolúvel, mas para Epicuro a vida vem da vida. A chave para a compreensão do problema da geração e da corrupção envolve o movimento que, por meio do deslocamento de átomos pelo vazio, promove agregações, enquanto a separação entre átomos, efeito de seu movimento eterno, conduz à desagregação. À medida em que o processo de agregação se torna mais complexo, emergem qualidades diversas, entre elas a organização de compostos vivos, aos quais a dinâmica do reposicionamento de átomos confere equilíbrio. A estabilidade que mantém a vida, quando rompida implica na completa dispersão de seus átomos componentes, a ruptura radical é o perecimento ou morte. De algum modo, todos os seres estão sujeitos à dança dos átomos pelo espaço, e, por meio dela, a vida é gerada, e em outros tantos momentos desfeita. Epicuro se esforça em orientar seus discípulos em relação a essa constatação natural.

8 Alguns autores perceberam esse ponto da reflexão epicúrea uma “teoria das propriedades emergentes”, que segue no sentido do simples ligado ao imperceptível aos corpos de alta complexidade manifestos aos nossos sentidos. Ver BARNES, J e MIGNUCCI, 1988, p. 297-327.

A dinâmica da geração teria dois níveis, um “horizontal” e outro “vertical”. O processo de geração vertical se caracterizaria pelos processos de agregação atômica, possível graças ao seu movimento eterno pelo vazio, e, à medida que essas interações entre corpos fundamentais se tornam mais complexas, temos a emergência de compostos com propriedades com maior grau de elaboração. A verticalidade é verificável quando se constata que a geração é uma sucessão de estados que parte do nível atômico elementar para a agregação e então ao nível mais elevado de complexidade que encontramos na existência dos agregados vivos. O trajeto no sentido contrário também pode ser visto sob essa perspectiva da verticalidade, do microfísico para o macrofísico. A rigor esse percurso configura o processo de perecimento exatamente do modo como Epicuro faz ao tratar dos fundamentos da *physiologia* no início de sua carta a Heródoto (DIÔGENES LAËRTIOS, 2008, p. 291-292).

O que chamamos de verticalidade dos processos de geração e corrupção configura um conjunto de raciocínios que só podem ser desenvolvidos por meio da investigação da natureza. Sem esse conhecimento, é impossível constituir um saber adequado sobre a morte. Isso, principalmente, pela incapacidade de compreensão do posicionamento atomista epicúreo sobre o problema da geração e da corrupção. A horizontalidade do processo de geração diz respeito à tese sustentada por Epicuro ao defender que os organismos vivos nascem da semente de outros seres vivos semelhantes enfatizando a perspectiva da linhagem como responsável pelo nascimento dos seres vivos percebidos pelos sentidos. A ênfase incide sobre o nascimento e a manutenção da vida na dimensão dos sentidos; em outras palavras, a árvore que produz uma semente que gera outra árvore semelhante.

Tanto o que sugerimos pensar na perspectiva da verticalidade quanto o que chamamos de horizontalidade podem ser vistos de modo integrado sob a perspectiva da *physiologiaepicúrea*. Na realidade, ao propor uma visão unitária e sintética, Epicuro visava reunir toda diversidade envolvendo a investigação da natureza.

Alguns desdobramentos relativos à compreensão dos fundamentos da *physiologia*

Epicuro busca demonstrar que o conhecimento da totalidade das coisas não constitui um discurso isolado, de cunho especulativo, sem conexão com grandes problemas que afetam os homens em seu cotidiano. É inegável que o caráter especulativo da investigação sobre o universo ou a totalidade das coisas está presente com sua grande dose de racionalidade, mas sua vinculação a orientação da vida humana é patente, como podemos constatar na décima segunda máxima principal:

Quem desconhece a natureza do todo, mas sente um temor cheio de dúvidas por causa de alguns mitos, não consegue livrar-se do medo em assuntos extremamente importantes. Sendo assim, sem o estudo científico da natureza não seria possível fruir os prazeres em sua pureza. (DIÓGENES LAÉRTIOS, X, 143, 2008, p. 316)

Kury usa a expressão “estudo científico da natureza” para traduzir o termo *physiologia*. O argumento principal presente nessa passagem é: sem a o estudo da natureza não é possível viver prazerosamente. A *physiologia* não é apenas um meio para se alcançar a felicidade, seu papel é bem mais profundo, enquanto atividade o estudo da natureza conduz o homem através processo de construção de uma visão universal das coisas. Esse pensamento sintético pretende alcançar um conhecimento verdadeiro envolvendo os temas que mais inquietam o homem e o adoecem por meio do medo e da perturbação, entre eles o que muitos consideram o maior dos males: a morte (DIÓGENES LAÉRTIOS, X, 125, 2008, p. 312). O conhecimento da natureza no epicurismo pretende apresentar a realidade e seus princípios fundamentais de organização, esse saber lança luz sobre aspectos considerados obscuros por Epicuro e estavam ligados às opiniões equivocadas, geralmente associadas aos mitos e às religiões. Nessa perspectiva, pensar a totalidade é uma tarefa que envolve grandes desafios, estes só podem ser resolvidos ao longo do tempo com o desenvolvimento do conhecimento da natureza. A rigor, meditar sobre a totalidade das coisas naturais é uma necessidade, sem ela

o homem não tem condições de avaliar corretamente sua própria natureza. Os aspectos decisivos que envolvem os processos de geração e principalmente de corrupção e perecimento caso não sejam elucidados dão margem à angústia e a apreensão, por isso devem ser atividade constante e inalienável para o epicurista. O filósofo unifica dois pontos aparentemente desconexos: o conhecimento da natureza do todo e o gozo dos prazeres livre de angústia e preocupação. Epicuro, ao enfatizar a vivência prazerosa, nos indica como sua filosofia, aqui abordada pela dimensão física, é construída sob a experiência individual, conhecer a natureza representa uma espécie de redescoberta da condição humana.

Reconhecemos na doutrina epicúrea uma valorização da investigação física enquanto experiência humana com fortes implicações existenciais. Não há dúvida que a leitura da carta conduz necessariamente à reflexão sobre a natureza do organismo humano, em outras palavras, o epicurista sabe que se aqueles raciocínios forem verdadeiros cada homem, inclusive ele próprio, se encontra num equilíbrio que envolve contínuos processos de geração e corrupção. Assim como todos os outros agregados vivos um dia a corrupção romperá o equilíbrio. O homem também se descobre na via inexorável que conduz ao perecimento. Epicuro já assinala que a *physiologia* constrói um saber que necessariamente entrará em choque com o mito, a religião e outros discursos presentes na cultura de seu tempo.

Se abordarmos o pensamento de Epicuro com exatidão veremos que é impossível imaginar *physiologia* e ética como duas instâncias realmente separadas. Não é possível sustentar que primeiro vem uma investigação física e depois dela se poderá viver eticamente, ou pior, que a *physiologia* é um meio para se chegar a um termo, a felicidade. Elas estão intrinsecamente unidas numa atividade desenvolvida na alma do homem, a filosofia. Na vigésima sétima sentença vaticana, Epicuro nos lembra de que não é esse o modo de compreender seu pensamento, nem era essa a maneira de exercitar sua doutrina. Ele insiste que na maioria das outras atividades o fruto só é colhido perto do fim, e após muita dificuldade; uma coisa depois a outra. Prossegue declarando não

ser esse o caso da atividade filosófica, ao se dedicar a filosofia seu praticante colhe ao mesmo tempo dois frutos: o conhecimento e o deleite. Na medida em que se avança no conhecimento da natureza das coisas mais condições são criadas pelo filósofo no sentido de viver com prazer e tranquilidade. Para Epicuro a alegria e o prazer não vêm depois da aprendizagem, na realidade o conhecimento e o deleite andam juntos, são indissociáveis, pois são características humanas, de forte caráter vivencial. A vida e a compreensão de sua natureza configura um problema limite entre *physiologia* e ética. A partir do que vimos até agora podemos afirmar que a vida é uma propriedade corpos compostos. Isso porque um cadáver é um agregado que pode ser visto, mas lhe falta o atributo da vida, o que antes estava animado ainda guarda certas propriedades como tamanho, forma e peso.

O discípulo de Epicuro, após ter refletido sobre a natureza do todo e sua constituição, e caso tenha sido persuadido pela argumentação apresentada sob a perspectiva da *physiologia*, se vê obrigado a encarar o universo de um modo estritamente físico. O imutável só pode ser aceito se pensado em relação ao todo e aos átomos, tanto um quanto os outros são imanifestos aos sentidos. As consequências afetam todos os aspectos da vida do homem.

Referências

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- BALAUDE, J-F. **Le vocabulaire d'Épicure**. Paris: Ellipses Édition Marketing S.A., 2002.
- BARNES, J e MIGNUCCI, M. Epicurean Anti-Reductionism. IN: **Matter and Metaphysics**, Naples, 1988, p. 297-327.
- BOLLACK. J. **La pensée du plaisir, Épicure: textes moraux, commentaires**. Paris: Les Editions de Minuit, 1975.
- BRUNSCHWIG, J. L'argument d'Épicure sur l'immutabilité du tout. **Permanence de la philosophie**. Neuchatel. 1977, pag.127-150.
- CONCHE, M. **Epicure: lettres et maximes**. Paris: éd. De Megare, 1977.
- DIOGÈNE LAERCE. **Vies et doctrines des philosophes illustres**. Trad. M.-O. Goulet-Cazé. Paris: Le Livre de Poche, 1999.
- DIÔGENES LAËRTIOS. **Vida e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília, UNB, 2008.
- DUMONT, J-P. **Elementos de História de Filosofia Antiga**. Trad. Georgete Rodrigues. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.
- GUAL, C. G. **Epicuro**. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. **The Hellenistic Philosophers**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- LUCRÉCIO. **Da Natureza**. In: Epicuro, Lucrecio, Sêneca, Cícero e Marco Aurélio. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- MOREL, P-M. **Atome et nécessité**. Démocrite, Épicure, Lucrèce. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- SALEM, J. Épicure. La nature et la raison. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2009. _____ **Commentaire de la lettre d'Épicure à Hérodote**. Cahiers de Philosophie ancienne n°9. Bruxelles: Editions Ousia, 1993.
- _____. **L'Atomisme antique**. Démocrite, Épicure, Lucrèce. Paris: Le Livre de Poche, 1997.

PARMÉNIDES ANTEPREDICATIVO

José Trindade Santos

A interpretação de Parménides a seguir proposta não traz nova informação nem introduz alterações significativas no texto grego ou em traduções antes publicadas do *Da natureza*. Limita-se a ordenar alguns dados já bem conhecidos, com vista à apresentação de uma leitura coerente do argumento do Poema que atenda à recepção que lhe é dispensada pelos pensadores da tradição clássica grega, nomeadamente Platão e Aristóteles. Será proposta uma leitura conjectural dos fragmentos do Eleata, focando em particular o argumento avançado em B2.

Contornos do problema

Há dois aspectos da interpretação do argumento eleático que, embora exteriores ao texto do Poema, não podem deixar de ser levados em consideração. Um tem a ver com a amplitude e diversidade da recepção de Parménides, na antiguidade e na actualidade; outro, com a natureza da problemática filosófica expressa pela argumentação do Eleata.

É dificilmente compreensível que um argumento que causou tão fundo impacto nos pensadores da tradição grega¹, mesmo naqueles que dele se distanciaram ou abertamente o criticaram, se mostre tão enigmático a leitores actuais. A discrepância sugere que falta à crítica contemporânea dados que terão sido significativos para um intérprete antigo e hoje não são levados em conta.

Quanto ao problema decorrente do argumento, vejo-o condensado em B2-B3. O bloco constituído por esses dois fragmentos propõe uma relação entre dois termos, habitualmente interpretados como referindo ‘conhecimento’ e

1 A lista é extensa e diversificada. Pensando só no séc. V-IV, inclui os discípulos, Zenão e Melisso; os cosmologistas, Empédocles, Anaxágoras e Atomistas; os sofistas, Pródico, Górgias e Protágoras; os filósofos, Platão, Aristóteles, a partir de quem o argumento de Parménides é assimilado pela tradição da filosofia. O tema da recepção de Parménides foi abordado por J. Palmer, em *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford U. Pr., Oxford 2009; *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1999.

‘realidade’. Neste texto, parto da hipótese de que é na natureza dessa relação que se escondem tanto a dificuldade da compreensão do argumento, como a explicação da diversa recepção que lhe foi conferida, na antiguidade e hoje.

B2-B3

B2 não tem grandes segredos para os tradutores:

Fragmento 2

Vamos, vou dizer-te - e tu escuta e fixa o relato que ouviste -quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar: um que é, que não é para não ser, é caminho de confiança (pois acompanha a verdade); (5) o outro que não é, que tem de não ser, esse te indico ser caminho em tudo ignoto, pois não poderás conhecer o que não é, não é consumável, nem mostrá-lo [...]

Pelo contrário, a interpretação do texto levanta os maiores problemas. Sugiro que os mais relevantes decorrem não da *tradução* dos termos gregos, mas dos *sentidos* que lhes são atribuídos hoje. O caso mais saliente é o do ‘pensamento’.

Noein (B2.2b; B3 *passim*) tem um inegável sentido cognitivo. Para além das propostas que defendem essa interpretação, consagradas pela crítica², a expressão *oute gar an gnoiês* – “pois não conhecerás o que não é...” (B2.7) – não deixa margem a dúvidas. No entanto, a assimilação desta “proto-faculdade” cognitiva a noções actuais de ‘conhecimento’ ou de ‘pensamento’ torna impossível a compreensão do sentido do argumento. Duas questões distintas justificam a incompreensão.

2 A leitura de “pensar” com o sentido cognitivo (análogo àquele que é atribuído ao “saber” – *epistêmê* – nas obras de Platão e de Aristóteles, e ao “pensamento produtivo”, no *Da alma* III5 –, foi estabelecida por K. von Fritz, “*Nous, Noein, and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras)*”, *The Pre-Socratics*, A. P. D. Mourelatos (ed.), Garden City, New York 1974, 23-85. Posteriormente outros AA. exprimiram a sua concordância com esta avaliação do “pensar”. Apesar de ser habitual a tradução “pensar”, *noein* significa “conhecer”, “apreender”, “compreender”, e não “pensar”, no sentido do raciocínio lógico, embora o frequente recurso do argumento do Poema a conectores lógicos sugira que o raciocínio constitui a via para atingir esse *estado* cognitivo.

A primeira tem a ver com a natureza da espécie de ‘faculdades’ ou ‘capacidades’ cognitivas a que o texto se refere³. Diversos autores alegaram a “combinação da acção e do resultado, na área do pensamento e conhecimento..., nos substantivos que simultaneamente denotam um órgão, a sua função e o seu efeito”⁴.

Esta indistinção da “faculdade” e dos seus exercício e resultado, para além de justificar a ambivalência das “competências” cognitivas, na *República* V (477c-d; reflectida em Aristóteles: *De anima* B5,417a21-30), explica também a tese da infalibilidade, que a *epistêmê* platónica recolhe do *noein* eleático. Se a faculdade, o seu exercício e resultado efectivo constituem uma unidade inalisável, a possibilidade de erro acha-se à partida posta de parte⁵.

Tal constatação explica – e é esta a segunda questão – porque não pode haver confusão destas capacidades com o exercício que delas faz o comum dos mortais. Este último consiste num *processo*, cujo resultado, de todo independente da natureza da faculdade que o gera, se mostra diverso em distintos casos e contextos.

A natureza processual do ‘conhecimento’, como será claramente entendido a partir do séc. XVII, resulta de este se mostrar como a *relação* entre um sujeito cognoscente e um objecto conhecido, a ele contraposto. Desta natureza *relacional* decorre que, se conhecer é conhecer *algo*, a relação entre as duas entidades distintas só pode ser expressa num contexto predicativo.

3 Por ora, o ‘pensamento’; adiante, porém, raciocínio análogo se poderá fazer em relação ao exercício das capacidades sensíveis: “olhar/ver”, “ouvir/perceber” e “falar/dizer” (“olhos”, “ouvidos”, “língua”: B7.4-5; vide “cegos e surdos”: B6.6).

4 J. Hintikka, “Knowledge and its Objects in Plato”, in *Knowledge and the Known*, Reidel Dordrecht/Boston 1974, 6-7, citando J. Souilhé (Étude sur le terme *Dynamis* dans les dialogues de Platon, Paris 1919) e B. Snell (*Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonische Philosophie, Philologische Untersuchungen*, 29, Berlin 1924, 33; *The Discovery of Mind*, Harvard U. P., Cambridge (Mass.) 1953, 234; vide *Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen Verlag, Hamburg, 1963³).

5 A circunstância de todo o conhecimento constituir “conhecimento efectivo” exclui a possibilidade de um falso conhecimento; o qual simplesmente não contará como ‘conhecimento’.

Não é, porém, nesse contexto que o sentido do argumento de Parménides se revela. Pois, o “pensamento/conhecimento” invocado em B2 nada tem em comum seja com a concepção de ‘conhecimento’ corrente a partir da modernidade, seja com as operações cognitivas que os homens comumente levam a cabo para “conhecerem”.

Os “caminhos”

Parménides (ou a deusa) parte dos “dois únicos caminhos que há para pensar” (B2.2). Independentemente do resultado a que chega, o argumento que apresenta está inserido num contexto cognitivo. Por isso, a pergunta implícita a que a formulação dos dois caminhos responde dirige-se à determinação de qual deles⁶ poderá conduzir ao tipo de ‘conhecimento’ acima referido.

Expressa esta condição, a dificuldade seguinte reside na *leitura* dos caminhos. A generalidade dos intérpretes encontrou-a na ausência de um sujeito para as formulações paralelas: “que é”/“que não é”. Entre as propostas apresentadas, a que terá colhido maior apoio terá sido a de G. Owen⁷. No entanto, nenhum Autor terá desenvolvido uma interpretação que tenha feito decorrer essa ausência da inserção de – “é”/“não é” – num contexto antepredicativo.

Nesse contexto, as formas verbais usadas não poderão ser lidas como cópulas, por não apontarem qualquer ligação entre uma entidade “que é”/“que não é” e um qualquer predicado que lhe seja ou não atribuído. Daí resulta que, se o “pen-

6 Pois, sendo contrários um ao outro – como as cláusulas que completam cada um mostram –, não poderão ambos conduzir ao mesmo resultado!

7 Segundo o Autor, na falta de um “sujeito gramatical” é possível pensar num “sujeito lógico”, que seria “o [caminho] que há para pensar”: G. Owen, “Eleatic Questions”, *Studies in Presocratic Philosophy*, R. E. Allen, D. J. Furley (eds.), Routledge, London 1970, 73, n. 49. No entanto, a atribuição de um “sujeito lógico” aos caminhos não implica atribuir-lhe um “sujeito gramatical” (60-61). Outras propostas concentram-se nas proposições e no seu conteúdo: Aryeh Finkelberg, “Parmenides’ Foundation of the Way of Truth”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy VI*, Oxford 1988, 45: “a única solução gramatical possível é encarar o *estin* como se implicasse o seu sujeito próprio”. Para o enquadramento da questão, *vide* A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, New Haven & London 1970, 51-61.

samento” que a ela conduz não pode ser entendido como uma faculdade distinta e separada daquilo que capta – o seu “produto” ou “objecto” –, este será de algum modo “interno” à faculdade e ao seu exercício efectivo⁸.

Nessa unidade sincrética, “que é”/“que não é” deverão ser entendidos como designações que cobrem o complexo constituído pela unidade da faculdade, do seu exercício e do resultado. Num caso, é atingido o conhecimento “que é” (*e não do “que é”!*); no outro, é “abandonada” a via do “inconsumável” (B2.7b) conhecimento “que não é” (B8.16-18a). Do nosso ponto de vista predicativo, “é/não é” só podem ser encarados como expressões autoreferenciais, valendo como ‘nomes’: “é”, “o [nome] “que é”; ”não é”, “o [nome] “que não é”, o “não-nome” (*vide anônymon*: B8.17).

A tese de B2

Esta possibilidade bastaria para explicar a aceitação generalizada pela tradição grega da tese fulcral do argumento (B2.7): “pois não poderás conhecer o que não é, não éconsumável, nem mostrá-lo [...]”

A tese afirmaria o truísmo de não ser consumável o conhecimento “que não é”. O nome negado não poderá proporcionar conhecimento efectivo⁹ (é por isso que a via é “não consumável”), como B8.17-18a confirma, ao justificar a rejeição da via “não verdadeira” pelo facto de ser “impensável (ou incognoscível) e anónima (“sem nome”)

Todavia, a importância da tese reside nas consequências que acarreta. A primeira é imediatamente expressa, servindo de apoio à enumeração dos “sinais” resultantes da opção

8 *Vide*, num contexto predicativo, as observações de H. Fränkel a propósito da interpretação e tradução de B8.34: “Studies in Parmenides”, *Studies in Presocratic Philosophy*, Allen & Furlley (eds.), 34, 47 (n. 96).

9 Circunstância particularmente problemática pelo facto de um ‘não nome’ funcionar como nome. Para além das subtilidades do debate entre Sócrates e Crátilo (“Hermógenes, filho de Smícron”: *Crátilo* 429b-430a), atente-se no episódio da atribuição a Ulisses do nome “ninguém” (*Outis*), na *Iliada* (IX, 408-412), no qual o nome próprio ‘Ninguém’ é entendido como o pronome “ninguém”.

por “é”. Se a via “não-verdadeira” deve ser abandonada, dessa injunção decorre que a cognição se concentra na via “que é (B8.16a)... e é autêntica” (B8.18b)!

Esta relação entre as duas vias mostra que a verdade do caminho “que é” não é postulada, nem predicativamente afirmada. Decorrendo da necessidade do abandono da via “não-verdadeira”, constitui-se como a “única via que resta” (*monos... hodoio leipetai*: B8.1b-2a), por isso mesmo verdadeira, ser conducente ao conhecimento.

O argumento no contexto antepredicativo

Apesar da simplicidade, a subtileza do argumento só pode ser colhida num contexto antepredicativo. Essa decisão obriga, contudo, a responder a uma questão premente. Se “é” deve ser lido como um nome, será nome de quê?

Aos olhos de Platão, que avalia a questão a partir de um contexto predicativo, só poderá ser “nome de nada” ou, quando muito, “nome do nome” (*Sofista* 244d). Este comentário enigmático constitui uma evidência da autoreferencialidade das expressões designadoras dos caminhos. Se “é” não pode referir-se a nada exterior a si próprio, não pode expressar qualquer relação, nomeadamente com a realidade, assumida como referente do pensamento¹⁰.

Em Parménides, o contexto antepredicativo é “selado” pela tese da “mesmidade” de “pensar” e “ser”, que poderá bem condensar o argumento de B2:

Fragmento 3

“O mesmo é pensar e ser”.

A única forma de conferir sentido a esta fortíssima tese, que a tradição cognitiva abraçou sem questionar, é entendê-la como a condição a que todo o conhecimento terá de atender: de que seja necessariamente idêntico ao conhecido. Se todo o co-

¹⁰ É corrente supor que a denúncia visa o “monismo eleático”. Todavia, como poderá esse monismo ser mais bem entendido do que no contexto antepredicativo, em que “de uma única coisa se pode apenas dizer uma única coisa” (*vide* P. Curd, n. 14, adiante)?

nhecimento resulta no conhecido¹¹, não é possível falar de um “conhecimento falso”, mas apenas de um “não conhecimento”, condensado no caso paradigmático do conhecimento “que não é”.

Consequentemente, se todo o conhecimento é verdadeiro, o conhecimento, como ‘faculdade’, é infalível. Todavia, a consequência só se aplica, se, neste contexto antepredicativo, a ‘verdade’ for entendida como um pressuposto (nunca como um predicado¹²!).

Mas, a ‘verdade’ do conhecimento não é o único pressuposto do argumento de B2. Há mais pressupostos, como se verá, todos eles requeridos pela exigência da cognoscibilidade de “que é”. Em B2, são eles a ‘existência’ e a ‘unidade’. Mesmo que, num contexto antepredicativo, não haja lugar para a emergência da diversidade de leituras atribuídas a proposições que se referem a “o que é”, é impensável que “o que é não “exista”¹³. Finalmente, como consequência de haver um único caminho para “pensar e ser” (B3), “o que é” é uma unidade¹⁴.

Tudo isto se pode aceitar se o ‘conhecimento’ for entendido como a *relação reflexiva* que a faculdade tem com os seus exercício e resultado. Admite-se que só haverá “faculdade” se esta se achar sempre em exercício e resultar na efectiva captação do captado (como o “pensamento produtivo” de Aristóteles: *De anima* III5,430a14-25, III7,431a1); ou seja, se não houver qualquer distinção entre a faculdade, o seu exercício e o seu resultado.

11 Assumindo que, num contexto antepredicativo e para a concepção de conhecimento acima referida, o resultado do exercício da faculdade se acha implícito na faculdade, como tal, e no seu exercício.

12 A diferença entre um ‘pressuposto’ e um ‘predicado’ é clara. Como o predicado é distinto daquilo que predica (ou não há ‘predicação’, mas ‘identidade’), a sua atribuição pode resultar em ‘verdade’ ou ‘falsidade’. Nenhuma destas condições se aplica ao pressuposto que, por inerir na natureza daquilo de que é pressuposto, dele se não distingue, como é evidente na condição a que todo o conhecimento terá de atender: se P, então P.

13 Num contexto antepredicativo, “todo o uso absoluto ou existencial de *einai* pode ser visto como uma forma abreviada de predicação” (C. Kahn, *The verb ‘be’ in Ancient Greek*, Hackett 2003, X). Esta posição é secundada por L. Brown, “Negation and Not-Being: Dark Matter in the *Sophist*”, *Presocratics and Plato*, R. Patterson, V. Karasmanis, A. Hermann (eds.), Parmenides Publishing, Las Vegas 2012, 233-254). Para uma abordagem da ‘existência’ no *Da natureza*, ver José T. Santos, “A “questão da existência” no Poema de Parmênides”, *Filosofia Unisinos* 13(2), Maio-Agosto 2012, 182-198.

14 Esta leitura do argumento insere num contexto antepredicativo a noção de “monismo predicativo”, cunhada por P. Curd, “Parmenidian Monism”, *Phronesis* XXXVI73, 1991, 241-264 (vide 242-243).

‘Pensamento/conhecimento’

Neste sentido, o ‘pensamento/conhecimento’ a que Parménides se refere será o *estado infalível* em que se acha todo aquele que conhece: “estado” porque não pode ser entendido como um “processo”; “infalível” porque sempre só pode captar a ‘unidade’ de “o que é” com ‘verdade’.

Poderá perguntar-se “para que serve um conhecimento que se capta a si próprio, mas nada que lhe seja exterior”¹⁵? E ainda objectar que “uma concepção de conhecimento puramente formal dificilmente poderá ter tido qualquer influência nas teorias acerca da captação da realidade”.

Para responder a uma e outra vou abordar o desenvolvimento do argumento de Parménides em B.6-B.8.1-49, esboçando um relance sobre a tradição reflexiva pós-eleática e conferindo atenção ao lugar ocupado por Parménides nos diálogos platónicos.

B6-B7

Fragmento 6

(1) É necessário que o dizer e pensar que é seja; pois pode ser, enquanto nada não é: nisto te indico que reflectas. Desta primeira via de investigação te < >, e logo também daquela em que os mortais, que nada sabem, (5) vagueiam, com duas cabeças: pois a incapacidade lhes guia no peito a mente errante; e são levados, surdos ao mesmo tempo que cegos, aturdidos, multidão indecisa, por quem o ser e não ser é considerado o mesmo e o não mesmo, mas é caminho regressivo de todos.

B6 está claramente articulado em duas partes, ligadas por uma “ponte” muito problemática. O problema incide na lacuna que termina B6.3, tradicionalmente preenchida pela conjectura de H. Diels – *eirgô* (“afasto”) –, recentemente questionada por N.-L. Cordero¹⁶.

15 É impossível não pensar no tenso debate de Sócrates com Crítias sobre a *sôphrosynê*, no *Cármides*, entendida como “saber de si próprio e dos outros saberes” (166e; vide 165c-169a). Aparentemente, a proposta de Crítias remeterá para um contexto antepredicativo, que Sócrates não reconhece.

16 Entre um largo número de publicações, que deram origem a uma polémica, cujas repercussões ainda se não extinguiram, porventura, a mais influente terá sido: N.-L. Cordero, “Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7”, *Phronesis* XXIV, 1979, 1-32. Ver também A. Nehamas, “On Parmenides’ Three Ways of Enquiry”, *Deukalion* 33/34, 1981, 97-112 (in *Virtues of Authenticity*, Princeton U. P., Princeton 1999, 125-137).

O primeiro verso e primeiro hemistíquio do segundo apresentam demasiados problemas textuais e interpretativos para que deles se possa extrair uma leitura consensual¹⁷. Todavia, parece-me incontestável que possibilita o aprofundamento da disjunção entre “é”/”não é”, manifesta já em B2¹⁸.

Os dois versos (B6.2b-4a) que estabelecem a transição para a segunda parte do fragmento expressam uma injunção a que o jovem deverá atender: ”te indico que reflectas” (B6.2b). Mas o sentido desta é inacessível enquanto a lacuna (B6.3b) não for preenchida. Todavia, como só será admissível uma conjectura que ganhe o consenso da crítica¹⁹ e nenhuma conseguiu impor-se, creio ser preferível descartar a injunção a subordinar a uma nova conjectura toda a interpretação do Poema.

Na segunda parte do fragmento a deusa acumula epítetos insultuosos do “pensamento errante” (B6.6) dos mortais, para quem “o ser e não-ser são considerados o mesmo e não mesmo”, avançando e recuando no caminho das suas opiniões (B6.8-9).

Uma interpretação minimalista do contraste esboçado pode exprimir-se num único ponto: aquilo que para a deusa se mostra como uma insanável disjunção (“é”/”não é”) é assimilado pelos mortais como uma conjunção (“é e não é”). Mas essa posição tem de ser corrigida:

Fragmentos 7-8.1a

(1) Pois nunca isto será demonstrado: que são coisas que não são; mas afasta desta via de investigação o pensamento, não te force por este caminho o costume muito experimentado, deixando vaguear olhos sem foco, ouvidos soantes (5) e língua, mas decide pela palavra a prova muito disputada de que falei.

17 A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, New Haven & London, 1970, XV.

18 “É necessário pensar e dizer que é” porque “que é” “pode ser”, enquanto “não é”, que se lhe opõe, “é nada”. O argumento não afirma a “existência necessária” de “o que é”, mas que a necessidade de “pensar e dizer que é” decorre de essa opção ser a única possível.

19 Registo duas: “*arxei*” (“começarás”), N.-L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, Paris 1984, 132-147 (140, n. 120), antes em “Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7”, *Phronesis* 24, 1979, 23; “*arxō*” (“começarei”), A. Nehamas, “On Parmenides’ Three Ways of Inquiry”, in *Virtues of Authenticity*, 125-137, *vide* 131-132. Todavia, sendo possível imaginar mais propostas, o mérito destas duas acha-se na evidência de que a conjectura de Diels não é inevitável.

B7 adequa-se facilmente à leitura de B6 acima proposta. B7.1 começa com o interdito que Platão aponta como o responsável pelo triunfo dos sofistas:

“... .. não imporás isto: que [coisas]²⁰ que não são são” (*Sofista* 237a, 258d).

Em jeito de comentário a deusa insinua que o motivo da conjunção será o “costume muito experimentado” (*polypeiron hodon*)... “dos olhos sem foco, ouvidos soantes e língua” (B7.4-5a; *vide* os “surdos e cegos” de B6.7). Há, contudo, margem para uma distinção: os olhos não vêem e os ouvidos não ouvem “o que é e não é”; mas “a língua”, ao dizer “o que não é”, diz que “[coisas] que não são são” (B7.1). Por isso, defendo ser relevante apontar B7.1-4 à nota que remata o fragmento, esboçando em seu apoio a relação com B16.1-2a.

A nota é de transcendente importância pelo facto de B7.5b expressar um comando nítido. O jovem, a quem a deusa se dirige ao longo de B7 (“mas *tu* afasta²¹ o pensamento...”: B7.2), é exortado a “escolher”, “decidir” (*krinai*) pelo *logos* (“palavra”, “dito”, “discurso”, “argumento”) a “prova muito disputada”²² – “que é” (B8.1-2a) –, porque só no que é dito a decisão se pode revelar.

Adiando o comentário a B7.5b, registo apenas que a in-junção da deusa foi levada inteiramente a sério por Platão. Ao longo de vários diálogos, o filósofo constantemente ensaia a transposição da estrutura antepredicativa do argumento eleático para a estrutura predicativa, opondo a sua concepção do *logos*,

20 É impossível ler este hemistiquio sem atribuir um sujeito elidido à expressão “que não são”. No entanto, no texto não figura sequer o proverbial artigo neutro plural (*ta*) que legitimaria a “coisificação” do sujeito elidido, suportando uma leitura predicativa da frase (*vide* Platão *Eutidemo* 284a6 para ver o artigo na leitura de B7.1 pelo sofista; e, pelo contrário, no *Sofista* 237a, 258d, a citação correcta dos dois primeiros versos de B7). Note-se que só Platão insere este verso em B7. Aristóteles (*Met.* N2,1089a4) limita-se a citá-lo isoladamente.

21 O paralelo deste verso com B6.3 justifica a conjectura de Diels: a proposta *eirgô* (B6.3b) ecoa o *eirge* de B7.2.

22 A expressão *polydêrin elenchon* reforça a contraposição do *logos* aos sentidos pelo evidente paralelo com o *polypeiron hodon* de B7.3.

como “discurso”, “proposição”, “enunciado”, àquela que atribui a Parménides e aos sofistas, como “nome” (*vide Crátilo* 429 ss., *Eutidemo* 284 ss., *Sofista* 244b-d, 262b-c, 262c).

Em subtexto é nítida a contraposição da *krisis* (*vide* B8.15) à *krasis* (“mistura”; *akrita phyla*: “multidão indecisa” – B6.7b), que, em B16.1-2, denuncia a dependência do pensamento dos homens pela “mistura dos membros errantes” (*sc.* “os sentidos”):

Fragmento 16

Pois, tal como cada um tem mistura dos membros errantes, assim aos homens chega o pensamento; pois o mesmo é o que nos homens pensa, a natureza dos membros, em cada um e em todos; pois o mais [o pleno] é pensamento.

O fragmento esboça a contraposição da unicidade e mesmidade do pensamento (B16.2b-3a) com o que é (“o pleno”: B16.4b) com a “mistura dos membros errantes”²³ (B16.1). Um resultado desta contraposição é anunciado em B8.53-61, B9.1-4. É a “mistura” da “luz” (“fogo”) e das “trevas” (“noite”) que condensa “o saber dos mortais” (B8.61).

Aparentemente, o sentido da contraposição deverá ser superado pela obediência à injunção de B7.5b. A deusa ordena ao jovem que resolva a “indecisão” provocada pela “errância” do pensamento dos mortais, devida à “mistura” que os afecta, usando o *logos* para “decidir”. E um bom exemplo dessa decisão se deverá colher em B8, que segue imediatamente, passando à exposição da série de “sinais” de “que é”.

A ligação implícita entre B7 e B8 – na verdade, também com B2, B3, B6, aludidos na cláusula final de B7 – “a prova ... de que falei” – sugere que a análise de B8 poderá permitir captar a finalidade que a deusa visa com esta sua última injunção. Antes de passar a ela, porém, é oportuno ensaiar uma avaliação actual da problemática da *doxa*.

23 Poderão imaginar-se muitas explicações para esta “mistura”, mas a consequência evidente é a inviabilização da “decisão” pela “regressividade” das opiniões dos mortais (B6.9). Aristóteles, fonte primária de B16, não tece considerações sobre o fragmento citado (*Met.* IV5,1009b21-25), mas Teofrasto refere: “havendo dois elementos, o conhecimento (*gnôsis*) é sobre aquele que predomina” e que, para os homens, “... sentir é o mesmo que pensar” (*Peri aisthêsôn*, 3-4).

O sentido das “opiniões dos mortais”²⁴

Numa série de acutilantes escritos²⁵, N.-L. Cordero tem vindo a contestar a relevância da *doxa*, ou ao menos a unidade da problemática a ela afectada no *Da natureza*. Concordo parcialmente, pois não posso aceitar esta contestação na sua versão mais forte, pelas razões a seguir apontadas.

As primeiras são de ordem histórico-filosófica. Na esteira de Plotino (fonte de B3), os neoplatónicos Proclo e Simplicio, mas também o céptico Sexto, nos contextos dos fragmentos 3-8²⁶, insistem na oposição do pensamento à opinião, explorando o contraste entre razão e sentidos. Diógenes Laércio (II,9,22) explicitamente refere a divisão do Poema em duas partes – “verdade” e “opinião” –, transcrevendo B1.28b-30, e logo a seguir B7.2-5.

Há, portanto, razões de peso para não descartar a relevância da problemática da *doxa* no Poema, apesar de haver larga margem para duvidar da afectação de todo o trecho B8.51-B19 à suposta unidade dessa “parte” do Poema (integrando questões de Astronomia – B10-B15 –, de Biologia e fisiologia: B13, B17-B18).

Mesmo assim, deve reconhecer-se que a inclusão de todo esse material é por assim dizer selada pelo comentário de B19, que aparentemente deve ser entendido como síntese do Poema, atribuindo à opinião (*kata doxan*) ‘nomes’ como “nascimento”, “agora são”, “crescimento e fim das coisas” (B19.1-2).

24 A referência às “opiniões dos mortais” é feita em passos distintos, porém, da maior relevância para a captação do argumento de Parménides: B1.30-32, B6.4-9, B8.51-61, B19.1-3.

25 Entre outros, N.-L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, VRIN/OU-SIA, Paris/Bruxelles, 1984; *By Being, It Is*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2004; “Parmenidian “Physics” is not a part of what Parmenides calls *doxa*”, *Parmenides, Venerable and Awesome*, N.-L. Cordero (ed.), Parmenides Publishing, Las Vegas 2011, 95-114; “Être (et non “L’Être) chez Parménide, *La Filosofia come esercizio del rendere ragione, Studi in onore di Giovanni Casertano*, L. Palumbo (a cura di), Napoli 2011, 107-114; “Una consecuencia inesperada de la reconstrucción actual del Poema de Parmenides”, *Hypnos* 27, S. Paulo, 2011, 222-229.

26 Juntos, todos são responsáveis pela quase totalidade da “Via da Verdade” e pela maior parte do Poema incluída na “Opinião”, à qual se referem nos contextos dos fragmentos citados. Para o conhecimento dos contextos relevantes, *vide* DK28B3-9. A montagem de B7-8.1 é complexa: Platão (*Sof.* 237a; 258d) cita B7.1-2; Sexto (*Adv math.* VII, 111 ss.) insere B7.2-B8.1 imediatamente a seguir a B1.1-30, acrescentando a sua paráfrase de B1.1-30; Simplicio (*De cael.* 557,20) transcreve B1.28-32, acrescentando os dois últimos versos de B1 à transcrição de Sexto.

A doxa e o seu lugar no argumento de Parménides

Todavia, muito pouco valeriam estes dados se não fosse possível enquadrar a problemática da ‘opinião’ no argumento da ‘Verdade’. Parece, portanto, essencial proceder a essa tentativa, do ponto de vista da leitura antepredicativa do argumento.

Se, como apontei, a referência às “opiniões dos mortais” se estende ao longo de todo o Poema (se aceitarmos a seriação dos fragmentos proposta por H. Diels), seria causa da maior perplexidade que exibissem no argumento do Poema um valor puramente negativo. No final do prómio, a deusa contrapõe as modalidades cognitivas paralelas da ‘verdade’ e da ‘opinião’, mostrando, pela sua mútua implicação, que uma não se manifesta sem a outra.

Fragmento 1.28-32

(28) Terás, pois, de tudo aprender²⁷:
o coração inabalável da verdade fidedigna (30) e as crenças dos mortais, em que não há confiança verdadeira. Mas também isso aprenderás: como as aparências têm de aparentemente ser, passando todas através de tudo.

Por isso, me parece ser compreensível que Parménides considere “errante” tudo aquilo que os mortais dizem porque vêem e ouvem. No entanto, a questão é problemática. Se é um erro considerar “falsos” os produtos do complexo da *doxa*, a própria acusação da deusa mostra que a inconsistência do *processo* doxástico evidencia a impossibilidade de o inserir num contexto antepredicativo.

Esta constatação sugere a necessidade de relacionar os contextos predicativo e antepredicativo, questionando o envolvimento das duas capacidades cognitivas descritas no Poema. Pois é bem claro que, se não tivessem de se relacionar, nenhum sentido haveria na contraposição que termina B1 e B8.

27 Vide o paralelo com B8.52-53 (“aprende”: *manthane*; “aprenderás”: *mathê-seai* – B1.31; mas também, “compreenderás”, “saberás”).

A emergência do contexto predicativo

De início nada parece ter mudado com a concessão de estatuto cognitivo ao exercício da sensibilidade. Como é possível que “o que é visto” (ou ouvido) não seja “o que se vê” (ou se ouve)²⁸? No entanto, tudo começa a poder ser encarado de outra perspectiva quando a pergunta é dirigida ao “dizer”, pois há textos a abonar posições contrárias.

Para Eutidemo e Dionisodoro, no *Eutidemo* platónico (283e-286c), “aquele que mente” ... “diz algo” e só pode dizer “aquilo que é”²⁹. No entanto, para Górgias (B3, B3a), “as coisas pensadas não são seres” (B3.77), pois, se fossem, “tudo seria e como é pensado”. No entanto, é sabido que “algumas coisas pensadas não são” (por exemplo, “carros correndo sobre o mar” ou “a Quimera”). Além disso, “o discurso não é os seres subjacentes” (*logos de ouk esti ta hypokeimena kai onta*: 84), pois,

[...]é o que está fora que torna o discurso (*logos*) revelador (*mēnytikon*), não é o discurso que torna presente (*parastatikos*) “o que está fora. (*to on ektos*: 84-85).

O contraste entre as duas posições é nítido. Enquanto os sofistas citados por Platão se situam num contexto antepredicativo, o argumento do orador/sofista remete para um contexto relacional, em dois registos paralelos. Começando pelo esboço de uma teoria da referência entre discurso e realidade (ver 84-85), assimila a faculdade implícita, da qual “as coisas pensadas” (*ta phronoumena*) são objecto, à prática reflexiva a que os homens se entregam no quotidiano³⁰.

28 Confirmando o citado juízo de Teofrasto (n. 23). De resto, a pergunta é feita por Platão, no *Teeteto* 188e-189a, e a resposta que dá é que “quem percebe algo, percebe algo que é” (*vide* 152c: “A sensação é sempre do que é e infalível, sendo saber”). Esta resposta justifica a tese de Protágoras, segundo a qual “o homem é a medida de todas as coisas” (152a; *vide* a autocrítica de Sócrates, em 179c).

29 A consequência desta posição é a defesa da impossibilidade da falsidade e da contradição. Sobre Górgias, ver o texto de G. Casertano, publicado nestas *Atas*.

30 “O que é” não é mais a unidade do que “pode ser pensado”, mas cada produto que “a algum homem ocorre pensar” (79), como se percebe pela análise dos exemplos de pensamento e percepção apresentados (79-87).

Para substanciar as interpretações a que a argumentação eleática é submetida, é difícil encontrar uma opção definida no Poema, pois, se na Via da Verdade sobram indícios da inserção do argumento num contexto antepredicativo (apesar de a crítica aos usos dos sentidos: os “olhos sem foco, ouvidos soantes” – B7.4 – *sugerir* um contexto antepredicativo), a transição para a “opinião” (B8.51-61) inquestionavelmente recorre à predicação (a “chama leve, branda” – B8.57 –, a “noite espessa e pesada”³¹: B8.59).

Sendo então o problema com que o intérprete se confronta o de encontrar no texto do Poema a articulação entre os dois contextos, tentarei condensá-la na questão dos ‘nomes’.

“Os nomes”

Apesar da posição dominante que ocupa no argumento do *Da natureza*, é inconspícua a presença da problemática dos nomes até B8.38b. A situação explica-se pelo facto de a caracterização de “o que é” e de “o que não é” como os únicos nomes que podem ser pensados se manifestar apenas na interpretação do argumento. A situação muda, porém, a partir de B8:

Fragmento 8.38b-41

... .. Acerca dele são todos os nomes³²
que os mortais instituíram, confiantes de que eram verdadeiros: (40) “gerar-se” e “destruir-se”, “ser e não ser”, “mudar de lugar” e “mudar a cor brilhante”.

31 Derivados da “aparência”, todos estes ‘nomes’ devem ser lidos como descrições de algo; logo, como predicados que lhe são atribuídos (B1.31b, B8.60); *vide* a descrição da Lua: “facho nocturno em torno à Terra alumiado a uma luz alheia” (B.14), “sempre à espreita dos raios do Sol” (B.15).

32 Lendo *onomastai* em vez do tradicional *onom'estai*, de Diels, apoiado em L Woodbury “Parmenides on Names” *Essays in Ancient Greek Philosophy I* Anton & Kustas (eds.) Albany 1971, 145-162.

Ignorando duas questões relevantes – o referente de “acerca dele”³³ e a leitura *pant’onomastai* (B8.38b) –, parece-me ser perceptível a contraposição das duas partes que integram B8.34-41. Enquanto “o que é” se acha indissolúvelmente ligado ao ‘pensamento’ (34-38a), os (outros) nomes foram “instituídos pelos mortais, confiantes de que eram verdadeiros (nomes: 38b-41)”.

Vejo aqui uma dupla insinuação. A primeira funciona como antecedente. Os nomes cunhados pelos mortais – embora se refiram ao [nome] “que é” (B8.38b) – não têm o nome que é próprio a este. A segunda é oferecida como conseqüente. Os mortais estão “confiantes de que são (nomes) verdadeiros. Mas não são. E por que não são?”

É aí que a deusa estende a sua condescendência pelo jovem ao ponto de lhe fornecer exemplos relevantes para o argumento antes exposto: «gerar-se» e «destruir-se», «ser e não ser», «mudar de lugar» e «mudar a cor brilhante». Não será exigida muita argúcia para constatar que todos esses constituem descrições do mundo físico e que foram e serão objecto de solene reprovação. O primeiro foi refutado pela argumentação de B8.6b-21. O segundo foi verberado por B6.4-9 e formalmente rejeitado por B7.1. Os terceiro e quarto serão rejeitados por B8.42-49.

Portanto, reexaminando as insinuações em ordem inversa, se os nomes não são verdadeiros, a confiança que os mortais depositam na verdade deles é infundada. E é infundada porque, embora só possam ser “acerca de o que é”, como não têm o nome “que é”, não constituem ‘pensamento’, violando a “mesmidade” expressa em B3.

33 Suponho, embora não me seja possível defender aqui esse ponto de vista, que o pronome *tôi* se refere ao tópico que antecede esta segunda metade do passo B8.34-41; ou seja, a da mesmidade do “que pode ser pensado” e de “aquilo de que há pensamento”, reforçada pela “promessa” de “o que é” (duas vezes referido pelo seu nome próprio: B8.35, 37) ao ‘pensamento’ (*contra*, C. Robbiano, “What is Parmenides’ Being?”, *Parmenides Venerable and Awesome*, 213-231, *vide* 223-227).

B8

Quais são então os “nomes” de “o que é”? Antes de mais o seu nome próprio: ‘que é’, ‘o que é’. Depois, todos aqueles que se podem dizer dele. B8 fornece exemplos de uma longa série, que entrelaça com comentários: “ingénito e indestrutível” (B8.3), “compacto, inabalável e sem fim” (B8.4), “não foi nem será” (B8.5a), “todo homogêneo, uno, contínuo” (B8.5b-6a), “indivisível” (B8.22a), “contínuo” (B8.23b), “imóvel” (B8.26), “sem princípio nem fim” (B8.27), “o mesmo em si mesmo permanece e em si mesmo fica” (B8.29-30a), “não incompleto” (B8.32), “não carente” (B8.33), “não menor nem maior aqui, nem ali” (B8.45b-48a), “inviolável” (B8.48), “igual por todo o lado” (B8.49a).

É altura de perguntar se, em vez de nomes, estes não podem, ou devem, ser lidos como predicados de “o que é”. É claro que num contexto predicativo terão de sê-lo. Por essa mesma razão, contudo, num contexto antepredicativo não podem ser predicados! Só podem ser ‘nomes’, *pressupostos* pela exigência da cognoscibilidade de “o que é”. Se não fossem esses os nomes de “o que é”, mas os que se lhe opõem, “pensar e ser” não seriam “o mesmo”.

Pelo contrário, basta atentar nos contornos do saber das opiniões dos mortais, em B8.51-61 para perceber as consequências da inserção do discurso num contexto predicativo. Uma vez mais os nomes estão aí bem presentes, dado também haver “sinais” (B8.55b), mas estes são agora constituídos pelos ‘não-nomes’ postulados pelos mortais:

Fragmento 8.53-61

E postularam duas formas que denominaram saberes, das quais uma não é necessário que seja – e nisso erraram –, (55) e separaram os contrários como corpos e postaram sinais, separados uns dos outros: aqui chama de fogo etéreo, branda, muito leve, em tudo a mesma consigo, mas não a mesma com a outra; e a outra também em si contrária, noite sem luz, espessa e pesada. (60) Esta ordem cósmica eu ta declaro toda plausível, de modo a que nenhum saber dos mortais te venha transviar.

A mensagem de Parménides

Embora concorde com quem pensa que a substância do que nos chegou do Poema não é bastante para estruturar um “pensamento de Parménides”³⁴, não tenho quaisquer dúvidas sobre a importância capital que a tradição filosófica unanimemente atribuiu à sua mensagem.

Esta atribuição é, contudo, muito problemática, pois essa “mensagem” não é uma e a mesma para cada pensador e cada intérprete. Pensando só nos filósofos, de um lado, estão Platão e a tradição médio e neoplatónica, que focaram na ‘Verdade’ a sua avaliação de Parménides. Do outro, Aristóteles e a sua Escola, que, no tratamento dos dados constantes na secção do Poema identificada com a *doxa*, abordam um Parménides físico³⁵, cujas teses contrapõem ao formalismo do argumento da ‘Verdade’ (*vide* DK28A1, A7, A23, A24, A35³⁶). Inseridas ou não na *doxa*, são também problemáticas as informações no domínio da Astronomia, que só recentemente receberam a atenção que merecem³⁷.

Alheio a este confronto indecível, tentando responder à pergunta feita atrás – “para que serve um conhecimento que se capta a si próprio, mas nada que lhe seja exterior?” – defenderei que a “mensagem de Parménides”, se é possível entrevê-la, se acha focada na crítica à “opinião”, esboçada a partir da “Verdade”.

34 L. Rossetti, “Parmenide Filosofo?”, *La filosofia come...*, 127-137. As principais teses do que nos chegou do Poema ganham sentido nas obras daqueles que as citam.

35 Logo, naturalmente inserido no contexto das teorias cosmológicas dos pensadores pós-eleáticos: Empédocles, Anaxágoras e Atomistas.

36 A tensão entre um Parménides “físico” e outro “metafísico” é notável em Aristóteles e na sua Escola. Além dos testemunhos citados acima, contraponha-se a *Física* A3,186a6 ss. (DK28A27) a A5,188a20-22 (DK28B8.57-63). Aristóteles explica esta inconsistência atribuindo a Parménides a identificação do Ser com o Quente e do Não-Ser com o Frio (*Met.* A5,986b27-987a1: DK28A24). Para uma abrangente referência ao “Parménides físico”, ver: G. Casertano, “Parmenides – Scholar of Nature”, *Parmenides, Venerable and Awesome*, 21-58.

37 Sobre os fragmentos relativos à astronomia e fisiologia, vejam-se os testemunhos incluídos em A37-A54, sobretudo os de Écio. O tópico merece uma atenção que não poderá ser-lhe aqui conferida. Limite-me a remeter para os estudos de: Giovanni Cerri, “The Astronomical Section in Parmenides’ Poem”; A. P. D. Mourelatos, “Parmenides, Early Greek Astronomy, and Modern Scientific Realism”, *Parmenides, Venerable and Awesome*, 81-94; 167-190.

Se Paménides quer refutar as cosmologias pluralistas e evolucionistas que o precederam, a enumeração dos “sinais” que proibem geração e corrupção, mobilidade e mudança, divisibilidade e processo do real, condensa a substância da sua crítica. Todavia, como em B2, esses sinais devem antes de tudo ser entendidos como pressupostos, decorrentes da tese da cognoscibilidade de “o que é”.

Se há um ‘pensamento’/’conhecimento’, este tem de ser infalível. Tal exigência, porém, configura, como relação única, a unidade e identidade do “conhecimento” e do “conhecido”, desconsiderando a possibilidade do conhecimento de algo exterior ao próprio conhecimento. Como, porém, os homens “costumam” recorrer aos sentidos para captar a realidade exterior a eles (*vide* B16.1-2), a primeira lição que Parménides lhes transmite é a de que devem aperceber-se da deficiência das suas “opiniões”. A segunda é a de que terão de confrontar a prática responsável pela sua emissão com a consistência do produto cognitivo prometido pelo ‘pensamento’.

Como as duas capacidades cognitivas partem de ‘nomes’, é da ‘verdade’ ou ‘não-verdade’ destes que depende a consistência do conhecimento. Se só do nome “que é” há conhecimento, todos os outros – que proporcionam opiniões errantes – devem adequar-se a ele.

É patente neste confronto o conflito entre duas estruturas cognitivas distintas: uma apoiada na matriz antepredicativa; a outra, remetendo para uma concepção relacional da cognição, porém, insuficientemente estruturada.

Creio que Parménides não fornece dados que permitam ir mais além desta oposição. Como mostrei atrás, o problema está apenas esboçado em B7 e na sua articulação com B8. Mas será um erro supor que o *logos* de B7.5 pode ser assimilado à diversidade e amplidão que o *logos* ocupará nos diálogos platônicos e na obra de Aristóteles; numa palavra, ao enunciado cuja estrutura relacional permite “dizer algo” sobre “aquilo acerca de que é o *logos* (*Sof.* 263a).

Há, contudo, um mistério que envolve o *logos* de Parménides: a junção de B7.5. Num contexto antepredicativo, este *logos* não deve ser distinto de um ‘nome’. No entanto, a crer na cadeia de razões exposta em B8, a recomendação de “decidir pelo *logos*” – ou seja, pelo que é pensado *contra* o que é visto ou ouvido – remete para o uso da argumentação discursiva.

A herança eleática

Consequentemente, se o argumento acerca de “o que é” é de natureza epistemológica, não terá se referir ao mundo físico, nem acarretará imediatamente quaisquer consequências ontológicas. Poderá patentear uma intenção polémica, sendo apenas animado pelo intuito de criticar teses correntes na época, presumivelmente sobre a origem do cosmos, sem ter de se resolver numa teoria coerente acerca da constituição de “o que é”.

O resto é tarefa da história. O fascínio que os inícios da dialéctica exerceram sobre os Gregos – bem expresso pelo êxito dos argumentos de Zenão (Platão *Fedro* 261d; Aristóteles, fr. 54, 1484b28 ss.: Diógenes Laércio VIII 57) – terá conferido à argumentação eleática a função de instaurar uma dupla cisão. De um lado, historiográfica, entre os que vieram *antes* e os que vieram *depois* de Parménides; do outro, ontoepistemológica³⁸, entre os dois mundos, comunicantes ou não, da “verdade” e da “opinião”.

Sem considerar os discípulos directos do Eleata, bem como os cosmologistas, é nos diálogos platónicos que as “duas partes” do Poema de Parménides começam a relacionar-se. Nos diálogos sobre a teoria das Formas (TF), a associação desta à Reminiscência (R) conduz ao esboço de dois projectos. O primeiro desenvolve uma teoria ontoepistemológica que relaciona ‘sensível’ e ‘inteligível’ com as “competências” cognitivas que *respectivamente* promovem a sua captação: sejam o ‘saber’ e a ‘crença/opinião’ (*doxa*). O segundo propõe um modelo de pesquisa cuja função será estabelecer o trânsito entre os dois “mundos” e “faculdades” paralelos: o “ser” e a “aparência”.

Nos diálogos críticos, é concedida atenção às dificuldades sentidas na implementação dos projectos referidos, condensadas nas teorias da ‘participação’ e da ‘predicação’. São ambas resolvi-

das no *Sofista*, num amplo programa de pesquisa que separa o real das competências que asseguram a sua captação; programa conducente à formação das disciplinas da Ontologia e da Epistemologia.

Finalmente, também no *Sofista*, a teoria predicativa sobre a constituição do enunciado separa-se definitivamente da concepção antepredicativa, segundo a qual o discurso (*logos*) pode consistir num nome ou numa sucessão de ‘nomes’. A mais notável consequência deste tratamento da problemática da linguagem é a proposta de uma teoria *relacional* de ‘verdade’ e ‘falsidade’ que as avalia por correspondência com a realidade.

Conclusão

Com este esboço, espero ter respondido à objecção, atrás formulada, da impossibilidade da “influência de uma concepção formal de conhecimento em teorias acerca da captação do real”. Pretendi mostrar que o argumento de Parménides – em especial em B3, B6.1-2a, B8.34 – pode ser liberto do ónus de extrair a realidade do exercício do ‘pensamento’ sem se tornar numa mera tautologia. Pois, enquanto a tautologia remete para um contexto predicativo – no qual algo é afirmado ou negado de um outro algo –, num contexto antepredicativo nada é afirmado, mas apenas pressuposto pela exigência da cognoscibilidade desse mesmo “algo”.

Da aceitação desta interpretação de Parménides decorre não tanto o reposicionamento da mensagem do Eleata na tradição filosófica, quanto o da filosofia clássica grega no seu todo. Em primeiro lugar, a oposição dos sofistas aos filósofos deverá ser inserida na transição do contexto antepredicativo para o predicativo. Em segundo lugar, em Platão, no foco do projecto de investigação do real, constituído pela associação da TF à R, acha-se o conjunto de problemas decorrentes da emergência da predicação num contexto antepredicativo.

Estes só acabam por ser superados mediante uma nova concepção de ‘enunciado’. Dela decorre uma nova percepção de ‘verdade’/‘falsidade’, que permite a inserção das teorias interdependentes da ‘participação’ e da ‘predicação’ num contexto predicativo, conferindo posição dominante à problemática das relações entre Epistemologia, Ontologia e Filosofia da Linguagem, nos diálogos platónicos.

Referências

ALLEN, R.E.; FURLEY, D.J. (eds.), **Studies in Presocratic Philosophy**. Routledge, London 1975.

ANTON, J. P. & KUSTAS, G.L. (eds.). **Essays in Ancient Greek Philosophy I**. SUNY Pr., Albany 1971.

ARISTOTELES, Bekkerus, I. 1831. *Aristoteles Graece: ex recognitione Immanuelis Bekkeri*, Berolini, G. Reimer.

BROWN, L. "Negation and not-being: Dark Matter in the *Sophist*". **Presocratics and Plato: A Festschrift in honour of Charles Kahn**. 233-254.

_____. "The *Sophist* on Statements, Predication and Falsehood". **The Oxford Handbook of Plato**. 437-462.

_____. "Being in the *Sophist*: a Syntactical Enquiry". **Plato I**. 455-478 (1986¹).

CASERTANO, G. "Parmenides—Scholar of Nature", **Parmenides, Venerable and Awesome**. 21-58.

CERRI, G. "The Astronomical Section in Parmenides' Poem", **Parmenides, Venerable and Awesome**. 81-94.

CORDERO, N.L. "Être (et non "L'Être) chez Parménide. **La Filosofia come esercizio del rendere ragione**. 107-114.

_____. "Parmenidian "Physics" is not a part of what Parmenides calls *doxa*". In: **Parmenides, Venerable and Awesome**. 95-114.

_____. Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7 **Phronesis** XXIV, 1979, 1-32.

_____. **By Being**. *It Is*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2004.

_____. **Les deux chemins de Parménide**. VRIN/OUSIA, Paris/Bruxelles, 1984.

_____. **Parmenides, Venerable and Awesome**. Parmenides Publishing, Las Vegas 2011.

COXON, H. **The Fragments of Parmenides**. Assen, Van Gorcum 1986.

CURD, P. "Parmenidian Monism". **Phronesis** XXXVI/3, 1991, 241-264

DENYER, N. C. **Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy**. Routledge, London 1991.

Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch, übersetzung von H. Diels, herausgegeben von W. Kranz. I-III, Zürich, Hildesheim 1951-2⁶

FINE, G. (ed.). **The Oxford Handbook of Plato**. Oxford U. P., Oxford 2008.

_____. (ed.). **Plato**., Oxford 1999, 455-478 (1986¹)

FINKELBERG, A. “Parmenides’ Foundation of the Way of Truth”. **Oxford Studies in Ancient Philosophy VI**. Oxford 1988, 39-68.

FURTH, M. “Elements of Eleatic Ontology”. **Journal of the History of Philosophy 6**. 1968, 111-132.

GIANNANTONI, G. **Socratis et Socraticorum Reliquiae**. IV vols., Bibliopolis, Napoli 1990.

GUTHRIE, W. **A History of Greek Philosophy II**, Cambridge U. P., Cambridge 1965.

KAHN, C. **The Verb ‘Be’ in Ancient Greek, With a New Introductory Essay**, Hackett, Indianapolis 2003 (Reidel, Dordrecht/Boston 1973).

_____. “Introduction”. **The verb ‘be’ in Ancient Greek²**, I-XL.

HINTIKKA, J. “Knowledge and its Objects in Plato”. in **Knowledge and the Known**. 1-30

MOURELATOS, A.P.D. **The Route of Parmenides**. Yale U. P., New Haven & London 1970.

_____. **The Pre-Socratics**. Garden City, New York 1974.

_____. “Parmenides, Early Greek Astronomy, and Modern Scientific Realism”. **Parmenides, Venerable and Awesome**. 167-190.

NEHAMAS, A. **Virtues of Authenticity**. Princeton U. P., Princeton 1999.

_____. “On Parmenides’ Three Ways of Enquiry”, in **Virtues of Authenticity**. 125-137 (*Deukalion* 33/34, 1981, 97-112).

OWEN, G. “Eleatic Questions” **Studies in Presocratic Philosophy II**. 48-81 (*Classical Quarterly* 10, 1960, 84-102).

PALMER, J. **Parmenides and Presocratic Philosoph.**, Oxford U. Pr., Oxford 2009.

_____. **Plato's Reception of Parmenides**, Oxford Clarendon Pr., Oxford 1999.

PALUMBO, L. (a cura di). **La Filosofia come esercizio del rendere ragione, Studi in onore di Giovanni Casertan.**, Loffredo, Napoli 2011.

PATTERSON, R; KARASMANIS, V; HERMANN, A. (eds.), **Presocratics and Plato: A Festschrift in honour of Charles Kahn.** Parmenides Publishing, Las Vegas 2012.

Parmênides, Da natureza., Tradução, comentário e notas de José Trindade Santos, S. Paulo 2003.

Platonis Opera. Ed. I. Burnet. IV, Oxford U. P., Oxford, 1900/1907.

SANTORO, F. **Poema de Parmênides: Da Natureza**, Edição do texto grego, tradução e comentários, Azogue, Rio de Janeiro 2009.

SANTOS, J. T. "A "questão da existência" no Poema de Parmênides", **Filosofia Unisinos** 13(2), Maio-Agosto 2012, 182-198.

_____. "Pensando o Ser no Poema de Parmênides". **Hypnos** 26, S. Paulo 2011, 48-72.

_____. "Presença da identidade eleática na filosofia grega clássica", **Journal of Ancient Philosoph.**, Vol. III, Issue 2, 2009, 1-41: in www.filosofiaantiga@com.

_____. "Parmênides *contra* Parmênides". **Acerca do Poema de Parmênides.** F. Santoro, H. Cairus, T. Ribeiro (orgs.), Azogue, Rio de Janeiro 2009, 27-46.

_____. **Platão: A construção do Conhecimento**, Paulus, S. Paulo 2012.

Sobre las sensaciones. Edición, introducción, traducción y notas de José Solana Dueso, Anthropos, Barcelona 2006².

ROSSETTI, L. "Parmenide Filosofo?". **La filosofia come...**, 127-137.

WOODBURY, L. "Parmenides on Names". **Essays in Ancient Greek Philosophy I.** 145-162.

VON FRITZ, K. "Nous, Noein, and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras)". **The Pre-Socratics.** 23-85: N.-L. G.

A METAFÍSICA DO BEM NA FILOSOFIA DA NATUREZA DE SANTO AGOSTINHO

Marcos Roberto Nunes Costa¹

1. O princípio da criação *ex nihilo*, alicerce ontológico da cosmologia agostiniana

Não resta dúvida que, conforme observa Azcone, toda cosmologia agostiniana assenta-se no princípio judaico-cristão de que Deus, Ser único, criou todas as coisas por um ato livre de amor a partir do nada, ou melhor, sem precisar de nenhuma matéria pré-existente (criação *ex nihilo*)².

Para explicar tal princípio, muito ridicularizado pelos maniqueus, Agostinho dedica os primeiros capítulos (1 e 2) do livro I da obra *Sobre O Gênesis Contra os Maniqueus*, no qual demonstra que o mundo não é autônomo, não forma um princípio nem um fim em si mesmo, mas foi criado por um ato livre de Deus, a partir do nada, contrariamente, ao pensamento anterior a ele, o neoplatonismo, por exemplo, que concebia o mundo material como emanção necessária eterna ou coeterna com o Uno - Deus, e o maniqueísmo, no qual a matéria, além de ser eterna, aparece como um princípio independente de Deus.

Além de demonstrar que Deus fez o mundo a partir do nada, num segundo momento, a partir do capítulo 3, livro I, da referida obra, Agostinho passa a mostrar como se deu a criação, que, segundo ele, aconteceu e continua acontecendo até hoje de forma progressiva, dividida em três momentos:

1 Professor/coordenador da Graduação em Filosofia da UFPE. Professor do Mestrado em Filosofia – UFPE e do Doutorado Integrado da UFPE/UFPB/UFRN. E-mail: marcosnunescosta@hotmail.com

2 Para AZCONE, 1996, p. 30, a noção judaico-cristã de criação é o que torna a cosmologia agostiniana diferente das que o antecederam, pois, “no pensamento grego, o mundo é eterno ou pelo menos a matéria de que foi formado é preexistente e independente da divindade [...]. O Cristianismo defende que o mundo foi criado, vale dizer, sua origem não se encontra em um ser preexistente e independente de Deus, mas no nada”.

No primeiro momento (*creatio prima*), Deus criou a matéria informe *ex nihilo*, conforme explica Agostinho respondendo à crítica dos maniqueus: “Como é que Deus fez no princípio o céu e a terra, se antes existiam invisíveis e informes?” (*De gen. contra man.*, I, 3, 5). Ao que responde:

Querendo antes censurar que conhecer as divinas Escrituras, não entendem as coisas mais evidentes. Que coisa pode dizer-se mais clara que esta, ‘no princípio fez Deus o céu e a terra, e a terra era invisível e informe? Quer dizer, no princípio Deus fez o céu e a terra, e aquela mesma terra que fez era invisível e informe antes que Deus a adornasse, com distinção concentrada, em seus lugares e tempo, com as formas de todas as coisas (*Idem*, I, 3, 5).

Ou seja, “primeiramente a matéria foi feita confusa e sem forma, para que dela mais tarde se fizessem todas as coisas que hoje estão separadas e formadas” (*Idem*, I, 5, 9).

A matéria informe é, pois, o substrato primeiro de onde irão sair os seres, nos momentos seguintes³.

O segundo momento (*creatio secunda*) consiste na informação do informe por parte de Deus, isto é, a formação dos seres a partir da matéria informe criada por Ele. É aqui que entram os famosos sete dias da criação, quando Deus fez surgir ou multiplicar-se os seres particulares a partir da matéria informe.

Além disso, há um terceiro momento, onde acontece a multiplicidade dos seres a partir dos seres já criados, através das *rationes seminales*⁴. Ou seja, Deus colocou no mundo algumas

3 Aqui, observamos que o conceito de “matéria informe” de Agostinho em muito se afasta da noção de “matéria informe” de Plotino, que este denominava de “nada”. Primeiro, porque o “nada” de Plotino não é um “nada absoluto”, pois é identificado com a matéria. Segundo, pelo contrário, o “nada absoluto” ou o *ex nihilo* da Bíblia é um momento anterior à “matéria informe”, da qual Deus plasmou tudo. Ou seja, essa matéria informe, que não é um nada absoluto, é também criação de Deus, e que Agostinho identificou como o céu e a terra mencionados no primeiro versículo do Gênesis como sendo a primeira criação (*creatio prima*).

4 Cf. TRAPÈ, 1992, vol. II, p. 394, que diz: “Deus cria do nada, e cria segundo as razões eternas, que outra coisa não são senão ideias exemplares, existentes na mente divina, por cuja participação todas as coisas são o que são. O exemplarismo é uma das teses fundamentais do agostinismo e tem um valor metafísico e gnosiológico”.

coisas apenas em potência, ou os germes invisíveis das coisas, para que, no decurso dos séculos e debaixo da sua divina Providência, pudessem se desenvolver, dando origem aos novos seres. E assim Deus continua sua criação através dos tempos. Por isso, Agostinho diz: “Ainda mesmo o que não foi criado e todavia existe nada tem em si que não existisse” (*Conf.*, XI, 4, 6).

Entretanto, afirmar o segundo e terceiro momentos da criação não significa negar o princípio segundo o qual “Deus fez todas as coisas do nada num só instante”, mas tão-somente que o segundo e terceiro momentos já estavam incluídos no primeiro, ou que tudo já estava em potência na primeira criação que foi a matéria informe. A matéria informe é a matéria-prima ou o substrato do qual sairá tudo. Por isso Agostinho diz:

E, portanto, retissimamente se crê que Deus fez todas as coisas do nada, porque se todas as coisas foram tiradas com suas particularidades desta primeira matéria informe, esta mesma matéria foi criada do nada absoluto (*De gen. contra man.* I, 6, 10)

Em síntese: a) para o santo Doutor, todas as criaturas foram tiradas do nada num só momento, por simples ato da vontade, estando tudo já presente potencialmente na matéria informe; b) no instante da criação (na formação a partir da matéria informe), alguns seres foram formados completos e perfeitos, como é o caso dos anjos, dos astros, do primeiro homem, etc.; c) outros, como os vegetais, os animais (os peixes, as aves e até o corpo dos descendentes do primeiro homem, etc.) foram criados em potência, em suas *rationes seminales*.

Depois de demonstrar que o mundo foi criado a partir do nada, ainda ali, no *Sobre o Gênesis Contra os Maniqueus*, I, 4 *et seq.*, Agostinho explica como Deus criou, ou qual o instrumento utilizado para criar o mundo, a saber: a Palavra ou o Verbo de Deus⁵, onde estão contidas as “ideias divinas” ou “razões

5 Sobre a Palavra ou o Verbo, como instrumento usado por Deus na criação, cf., também, *De Trin.* VI, 10, 11; *De civ. Dei*, XI, 21 e o *De nat. boni* 26, onde diz: “Deus fez, não de coisas que já existiam, mas sim daquilo que em absoluto não existia ou seja, do nada, as coisas que não gerou de si, mas que fez pelo Verbo”.

eternas”⁶, de forma que Deus havia pensado todas as coisas desde a eternidade: as que fez, as que pode fazer e fará, e as que pode fazer mas nunca fará.

2. O universo é perfeitamente ordenado

Se a adoção do princípio da criação *ex nihilo* isentava Agostinho de todos os erros das cosmologias anteriores a ele, a saber: necessitarismos, materialismos, panteísmos, etc., entretanto, o induz a cair em um outro erro: o de responsabilizar a Deus pela origem do mal no mundo, já que Ele é o único criador de tudo que existe.

A preocupação em salvaguardar a obra da criação, o universo, das acusações de que, sendo Deus o criador de tudo, não seria Ele o responsável pelos males do universo? Aparece já nos primeiros escritos agostinianos, especialmente, na obra *Sobre a Ordem*, que é resultado de uma das discussões entre Agostinho e seus amigos, no retiro de Cassiciaco, onde, num primeiro momento, com a intenção de refutar os maniqueus, Agostinho vai investigar e mostrar que o mal não se encontra no universo, criado e governado por Deus.

Ali, em *Sobre a Ordem*, a discussão inicia-se quando, durante uma noite chuvosa, enquanto observava o barulho variado provocado pela água escorrendo pelas calhas da casa (cf. *De ord.* I, 3, 6), Agostinho indaga os amigos acerca das razões de tal fato: “Qual vos parece, pois, a causa da alternância deste barulho?” (*Idem*, I, 3, 7).

Como resposta, depois de introduzir um rápida discussão acerca da teoria da causalidade nos antigos, baseado especialmente nas obras *De divinatione*, de Cícero e no *Metamorphosis*, de Ovídio, onde todos concordaram com estes que no universo há uma ordem de causas, Agostinho, com seu gênio intuitivo, conduz a questão a um problema filosófico, perguntando:

6 Agostinho trata das “ideias eternas” ou “razões eternas” especialmente no opúsculo *De ideis*, contido na obra *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, onde, refutando o emanacionismo plotiniano, diz que o mundo não emanou de Deus, mas este primeiro o criou em sua mente, como ideias, e depois materializou tais ideias fora de si, a partir do nada. Ou seja, o pluralismo no mundo é a materialização das razões eternas, mas não a emanação de Deus.

Responde-me primeiro a isto: por que te parece que esta água não corre fortuitamente, senão com ordem? [...]. Por que as folhas caiam do modo que dizes, dando lugar ao fenômeno que nos admira, como pode relacionar-se com a ordem? Não será mais obra do acaso? (*Idem*, I, 4, 11).

Ou, em outras palavras: o que dá origem a um evento fora do curso ordinário de eventos? Será que pode algo acontecer por acaso, ou devemos buscar ordem também em coisas aparentemente aleatórias? Em suma, Agostinho colocava em debate uma velha questão filosófica discutida desde os gregos até nossos dias, a saber: se existe acaso ou não no universo.

Para resolver tais questões, Agostinho começa por adotar o axioma filosófico-natural-aristotélico, segundo o qual, nada acontece no universo sem uma causa, ou nada acontece ou é levado à existência que não seja levado à existência por alguma causa e dá-lhe uma nova conotação filosófico-religiosa, transformando-o no segundo princípio de sua nova cosmologia. De acordo com esta, Deus - providência, onisciência e onipotência, tudo criou e tudo governa, de tal forma que nada acontece ou existe no universo que esteja fora da ordem dada e governada por Deus, pois

Como pode existir contrário ao que tudo ocupa, ao que tudo governa? Porque o que é contrário à ordem deveria existir fora da ordem. E nada veio posto fora da ordem, nem se pode pensar que haja nada contrário a Ele (*Idem*, I, 6, 15).

Isso impossibilita tanto a existência do acaso quanto de um outro princípio ontológico originante em si mesmo, além de Deus, como pensavam os maniqueus.

Entretanto, a posição de Agostinho abria espaço para uma grande questão, que no texto *Sobra a Ordem* é levantada por Trigêncio, um segundo interlocutor, que diz: Se tudo está dentro da ordem, então “os bens e os males estão dentro da ordem?” (*Idem*, I, 6, 16).

Agostinho percebe que aí há um paradoxo. Por um lado, o mal, ou melhor, os efeitos do mal, existem, nos cercam e nos amedrontam. E como tais devem estar dentro da ordem do universo, já que nada encontra-se fora da ordem. Mas, por outro lado,

o mal não pode existir em si mesmo, não pode ter consistência ontológica, pois, do contrário, teria de ser obra de Deus, já que nada existe no universo que não tenha sido feito por Ele. Por isso, dá dois tipos de respostas:

Num primeiro momento, afirma que sim, “pois nada vejo que erre sem causa. E a série de causas pertence à ordem. E o erro não só tem causas que o produzem, senão efeitos que o seguem” (*Idem*, I, 6, 16)⁷.

Mas, a discussão continua e, Agostinho conduzirá seus interlocutores a assumirem a tese (segundo momento), que defenderá até ao fim da vida, de que, no universo, criado e governado por Deus, não há espaço para a existência do mal, ou que o mal em si não existe⁸. O que chamamos de males, ou são apenas os efeitos do mal, ou não passa de uma visão deturpada do universo, conforme veremos a seguir.

3. Toda natureza em si é um bem: o universo é perfeito no todo e nas partes

Depois de ter demonstrado que todas as coisas do universo foram criadas e são governadas por Deus, Agostinho dá um passo à frente e passa a defender um terceiro princípio, segundo o qual toda natureza criada por Deus não pode ser senão o bem. No *Sobre a Natureza do Bem*, por exemplo, diz:

Todas as coisas boas, quer grandes ou pequenas, em qualquer dos seus graus, não podem existir senão por Deus e toda a natureza, enquanto natureza, é um bem (*De nat. boni* 1).

7 NUNES, 1955, p. 44, resume bem os princípios da ordem apresentados nos primeiros momentos do diálogo *Sobre a Ordem*, sintetizando-os em quatro teses: “1 - Nada se produz sem causa: nada acontece senão em virtude de uma ordem infalível de causas; 2 - Todas as causas têm um fim; 3 - É do encadeamento de todas as causas que resulta a ordem pela qual Deus tudo governa, posto que nada acontece que não seja produzido e posto em movimento por alguma causa; 4 - A ordem chega a abranger o erro ou o mal - pois a ordem tudo envolve. Deus não produz nem ama o mal. Ele tolera o mal na ordem e só ama o bem e a ordem. É da harmonia dos contrários, dos termos antitéticos do bem e do mal que procede a beleza do conjunto”.

8 Conforme JOLIVET, 1936, p. 59, “Santo Agostinho é conduzido, em sua polêmica contra os maniqueus, a afirmar que a ordem física, por si, não pode admitir a existência do mal”.

Mais do que isso, só o bem existe; ou, num sentido inverso, onde não existir o bem não existe o ser, e vice-versa:

As coisas em que o modo, a espécie e a ordem são grandes, são grandes bens; as coisas em que são pequenas, são pequenos bens; onde não existem, nenhum bem existe. Finalmente, onde estas três coisas são grandes, são grandes as naturezas; onde são pequenas, são pequenas as naturezas; onde não existem, nenhuma natureza existe. Logo, toda a natureza é boa (*Idem*, 3).

Para Agostinho, as coisas não só são boas, mas necessárias ou úteis. Se não para este ou aquele homem, em particular, mas são boas para o conjunto do universo. Por isso, ao refutar as acusações dos maniqueus que diziam: “Se Deus mandou que nascessem da terra a erva alimentícia e as árvores frutíferas, quem imperou o nascimento de tantas ervas espinhosas e venenosas que não servem de alimento, e tanta variedade de árvores que não dão frutos?” (*De gen. contra man.*, I, 13, 19), Agostinho diz que não há um único ser que não seja bom e que não ocupe uma função ou finalidade dentro do conjunto do universo. Assim sendo, até os animais mais ínfimos e peçonhentos em si mesmos são bons e se enquadram perfeitamente na ordem do universo. É o que vemos, por exemplo, em uma outra obra antimaniqueia, o *Sobre os Costumes da Igreja Católica e dos Maniqueus*, respondendo à objeção de um de seus adversários maniqueus de que, se um escorpião o picasse a mão, este perceberia, na prática, que existem verdadeiramente males naturais, ou seres maus no universo. Eis o que disse o maniqueu:

Minha maior satisfação seria pôr em suas mãos um escorpião e ver se ele retirasse ou não a mão. Se a retirasse é sinal, contra suas próprias palavras, que o mal é uma substância. Se é que não tinha a ousadia de negar que este animal o é (*De mor.* II, 8, 11).

A isso replica Agostinho:

Quem não sabe, ainda que seja muito pouca a sua instrução, que estas coisas danificam a natureza, quando se encontram em condições contrárias as suas, e não prejudicam, quando se acham nas mesmas condições, e com muita frequência são de grande utilidade? Se o veneno de sua natureza fosse um mal, sua primeira vítima seria o mesmo escorpião; mas sucede o contrário; se se lhe retirar totalmente o veneno, inevitavelmente ele perece. Pelo que se vê ser um mal para seu corpo perdê-lo e para o nosso recebê-lo; um bem para ele tê-lo e um bem para nós o carecer dele. Logo, uma mesma coisa é boa e má? (*Idem*, II, 8, 11).

Em outra obra, o *Sobre a Natureza do bem*, radicalizando ainda mais sua posição de que não existe natureza má, Agostinho diz que:

Nem mesmo o próprio fogo eterno (o inferno), que há de atormentar os ímpios, é uma natureza má. Ele tem o seu modo, a sua espécie, e a sua ordem, e nenhuma iniquidade o corrompe. Mas o tormento é um mal para os condenados por causa dos seus pecados. Do mesmo modo, também a luz que faz mal a quem tem os olhos infectados não é uma natureza má (*De nat. boni*, 38).

Agostinho admite, sim, baseado na teoria da participação de Plotino, que no universo existem graus diversos de perfeições. Primeiro, porque Deus não fez todas as coisas com o mesmo grau de perfeição que Ele. Sumamente perfeito, só Deus⁹. As coisas criadas têm seu grau de maior ou menor perfeição em sua participação Nele.

9 RICOEUR, 1988, p. 32, mostra que essa distinção ontológica entre criador e criatura será de grande importância para solução do mal em Agostinho: “Uma distinção ôntica entre o criador e a criatura permite falar de deficiência daquele que é criado enquanto tal; em virtude desta deficiência, torna-se compreensível que criaturas dotadas de livre escolha possam ‘declinar-se’ longe de Deus e ‘inclinarem-se’ em direção ao que tem menos ser, em direção ao nada”.

Assim, na hierarquia descendente de valores,

Os seres que têm algo de ser e que não são o que Deus é, seu autor, são superiores aos viventes e não-viventes, como os que têm força generativa ou apetitiva, aos que carecem desta vitalidade. E, entre os viventes, os sencientes são superiores aos não-sencientes, como às árvores os animais. Entre os sencientes, os que têm inteligência são superiores aos que não a têm, como aos animais os homens. E, ainda, entre os que têm inteligência, os imortais são superiores aos mortais, como aos homens os anjos (*De civ. Dei* XI, 16).

E essa disposição ou hierarquia faz parte da divina ordem ou justiça divina, segundo a qual:

As coisas foram ordenadas, de maneira que as menos firmes cedam lugar às mais firmes, as mais fracas às mais fortes e as menos poderosas às mais poderosas, do mesmo modo que as coisas terrestres obedecem às celestes, como as inferiores às superiores (*De nat. boni* 8).

Em segundo lugar, como consequência da primeira, as coisas se corrompem ou mudam¹⁰, conforme resume Agostinho em um pequeno monólogo, no *Sobre a Verdadeira Religião*:

- Ao me objetares: - Por que fenecem as criaturas? - Respondo:
- Pelo fato de serem mutáveis.
- Por que são mutáveis? - Porque não possuem a suma perfeição.
- Por que não possuem a suma perfeição? - Por serem inferiores a quem os criou.
- Quem as criou? - O ser absolutamente soberano.
- Quem é ele? - Deus, a imutável Trindade, que com infinita sabedoria as fez, e com suma benignidade as conserva [...] (*De vera rel.*, 18, 35)¹¹.

10 BETTETINI, 1994, p. 73, mostra que, ao admitir a corrupção dos seres criados, Agostinho deixa claro que a “Ordem” por ele concebida, ou sua Estética, não é um conceito estático, mas dinâmico.

11 Igualmente em o *Sobre a Natureza do Bem*: “Só Ele é imutável, todas as coisas que criou, pelo fato de as ter criado do nada, são mutáveis” (*De nat. boni*, 1).

Assim, partindo da noção plotiniana de degradação ou despontencialização do bem nos seres, Agostinho admite uma hierarquia de valores entre os seres do universo, só que, conforme vimos, contrariamente, aos maniqueus, que concebiam a matéria como o mal, e Plotino, que via a matéria como o lugar do mal, Agostinho afirma que também esta é um bem e que por mais corrompida que esteja, ou enquanto houver natureza, haverá bem:

Toda natureza que pode ser corrompida é também um certo bem; na verdade, a corrupção não a poderia prejudicar, a não ser retirando ou diminuindo o que é bom (*De nat. boni*, 6).

Ou seja, em Agostinho, bem, natureza e ser são sinônimos. Onde não existir um, não existirá o outro. E onde existir um, necessariamente existirá o outro.

Mais do que isso, Agostinho diz que a existência de graus diversos de perfeição entre os seres, seja por disposição natural (inferiores e superiores), seja por se corromperem, em nada atrapalha a harmonia ou ordem do universo. Pelo contrário, serve para confirmá-la, como diz Ripanti; “A desordem é concebível só no interior da ordem: a ordem não nasce da desordem, mas vice-versa ‘há desordem porque há ordem’”¹².

A imperfeição, ou melhor, a diferença entre os seres só é percebida quando comparados uns com os outros e estes com a perfeição suprema de Deus. Mas, tomados individualmente, e no seu conjunto, todos são perfeitos:

Todas as coisas que são pequenas, quando comparadas com as maiores, recebem os nomes que a elas se opõem. Assim, comparada à forma do homem, que é maior e mais bela, a beleza do símio pode dizer-se disforme. Isto engana os imprudentes, que dizem que aquela é um bem e esta um mal, não entendendo, no corpo do símio, ao seu modo próprio, à simetria de um e de outro lado dos membros, à harmonia das partes, ao cuidado de sua conservação e outros detalhes que seria prolixo enumerar ou descrever (*De nat. boni*, 14).

12 RIPANTI, 1994, p 108.

Ou seja, o universo é perfeito em suas partes e no conjunto. Por isso, conclui:

Nós dizemos que não existe nenhum mal natural, senão que todas as naturezas são boas e que o mesmo Deus é a suma natureza e as demais são naturezas por Ele. E enquanto são, todas são boas, porque Deus fez todas inteiramente boas, mas ordenadas em seus graus distintos, de tal modo que umas são melhores que outras, e assim se completa com toda esta classe de bens este universo, o qual, tendo alguns seres perfeitos e outros menos perfeitos, é todo ele perfeito (*De gen. contra man.*, II, 29, 43).

Portanto, Agostinho não tem dúvida de que a ordem da natureza é perfeita, no todo e em suas partes. O problema é que, segundo ele, nós, homens, seres limitados, cuja visão está ofuscada pelo pecado¹³, por não vermos o universo no seu conjunto ou na totalidade, mas tão somente em partes, somos tentados a ver certas partes como más, ou a julgar, de acordo com nossos interesses particulares (soberba), determinada parte isolada como desordenada ou desproporcional, mas que, quando encaixadas na totalidade são perfeitamente ordenadas¹⁴.

É assim que todos os seres do universo estão ordenados à beleza do universo, de tal maneira que, o que nos choca em um detalhe, não poderia senão nos agradar extremamente se considerássemos o todo. Na realidade, não existe mal no universo, nós é que julgamos, de acordo com nossos interesses, as coisas como más. Mas em si mesmas elas são todas boas.

Por isso, Agostinho diz que, por não sabermos por que

13 Comentado essa limitação do homem, que o impede de ver a totalidade do universo, NUNES, 1955, p. 44, diz: “A razão de muita gente não poder compreender a ordem universal reside na incapacidade de conhecer-se a si mesma. Para que nós possamos compreender a unidade do todo, é preciso que a alma entre em si mesma, a fim de descobrir a unidade. Pois, é curando-se da dissipação por meio da solidão e dos estudos (das disciplinas liberais) e concentrando-se em si mesma, para além dos sentidos, que a alma vem a compreender a beleza do universo”.

14 Para BETTETINI, 1994, p. 73, “a ideia central em torno da qual gira toda a cosmologia de Agostinho é a noção de *ordine*, na qual a principal característica é a totalidade”. Cf. também, TSCHOLL, 1996, p. 38-45, que insiste na ideia de totalidade ou unidade como meio de se entender a ideia de ordem ou de belo em Agostinho.

Deus fez determinadas coisas, não devemos julgá-las como más e/ou destruí-las, pois, certamente, quando colocadas no conjunto do universo, são perfeitamente boas e úteis. E recomenda:

Se te desagrada o que não é útil [...], porque não são necessários para nossa casa, no entanto, por eles se completa a integridade do universo, a qual é muito mais excelente e excelsa que nossa casa. O Senhor governa muito melhor esta casa do mundo do que cada um de nós governa a sua. Portanto, guarda-te das coisas nocivas e despreocupa-te das supérfluas (*De gen. contra man.*, I, 16, 26).

Portanto, o que chamamos de mal ou desordem no universo, para Agostinho não passa de déficit, ignorância ou falta de conhecimento, por parte do homem, de suas verdadeiras causas. Ou melhor, falta-nos uma visão de conjunto, ou de totalidade do universo, que é o quarto princípio da nova cosmologia agostiniana.

Referências

AGUSTÍN, San. La ciudad de Dios. In: **Obras completas de san Agustín**. Trad. int. y notas de Jose Moran. Madrid: La Editorial Católica, 1958. (Biblioteca de Autores Cristianos, vol. XVI-XVII), 1728 p.

_____. Las confesiones. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. int. y notas de Angel Custodio Veja. 3 ed. bilingue. Madrid: La Editorial Católica, 1955. (Biblioteca de Autores Cristianos, vol. II), 731 p.

_____. Del orden. In: **Obras completas de san Agustín**. Trad. int. e notas de Victorino Capanaga. 3 ed. bilingue. Madrid: La Editorial Católica, 1957. (Biblioteca de Autores Cristianos, vol. I), p. 673-812.

_____. De la naturaleza del bien: contra los maniqueus. In: **Obras completas de san Agustín**. Trad. int. y notas de Mateo Lanseros. ed. bilingue. Madrid: La Editorial Católica, 1951. (Biblioteca de Autores Cristianos, vol. III), p. 973-1047.

_____. De las costumbres de la Iglesia católica y de las costumbres de los maniqueos. In: **Obras completas de san Agustín**. Trad. int. y notas de Teófilo Prieto. ed bilingue. Madrid: La Editorial Católica, 1948. (Biblioteca de Autores Cristianos, vol. IV), p. 235-451.

_____. Del genesis contra los maniqueos. In: **Obras completas de san Agustín**. Trad. int. y notas de Balbino Martín. ed. bilingue. Madrid: La Editorial Católica, 1957. (Biblioteca de Autores Cristianos, vol. XV), p. 351-498.

_____. Tratado sobre la Santísima Trinidad. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. int. y notas de Luis Arias. 2. ed. bilingue. Madrid: La Editorial Católica, 1956. (Biblioteca de Autores Cristianos, vol. V), 943 p.

_____. De la verdadera religión. In: **Obras completas de San Agustín**. Trad. int. e notas de Victorino Capanaga. ed. bilingüe. Madrid: La Editorial Católica, 1948. (Biblioteca de Autores Cristianos, vol. IV), p. 3-233.

AZCONE, José Luis. A importância da natureza como lugar da ação de deus: noção de criação em Santo Agostinho. In: **VV.AA. Ecoteologia Agostiniana**: Simpósio de reflexão sobre a ecoteologia agostiniana a partir da América Latina. São Paulo: Paulus, 1996, p. 27-81.

BETTETINI, Maria. **La misura delle cose**: struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona. Milano: Rusconi, 1994. 268 p.

JOLIVET, Regis. **Le problème du mal d'après saint Augustin**. Paris: Gabriel Beauchesne et Ses Fils Éditeurs, 1936. 167 p.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. Os diálogos de Cassiciacum. In: **VV.AA. Atualidade de santo Agostinho**. Sorocaba: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Sorocaba, 1955.

RICOEUR, Paul. **O mal**: um desafio à filosofia e à teologia. Trad. de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1988. 53 p.

RIPANTI, Graziano. Ermeneutica del male. In: V SEMINARIO DEL CENTRO DI STUDI AGOSTINIANI DI PERUGIA - **Il mistero del male e la libertà possibile**: lettura dei dialoghi di Agostino (ROMA: 1994). *ATTI*. Sezione di Studio I. Roma: Institutum Patristicum "Agustinianum", 1994. p. 99 - 107.

TRAPÈ, Agostino. Introduzione generale. In: **Sant'Agostino**: dialoghi. La grandezza dell'anima, Il libero arbitrio, La musica, Il maestro. Roma: Città Nuova Editrice, 1992. vol. II, p. VII-XXV.

TSCHOLL, Josef. **Dio & il bello in sant'Agostino**. Milano: Edizione Ares, 1996. 175 p.

O PÁTHOS DA ALEGRIA

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Já faz algum tempo que diversos pensadores têm feito História da filosofia de uma maneira não linear, isto é, não cronológica, não mais a partir do binômio causa/consequência. Eu tenho me ocupado com algumas leituras que mostram outras possibilidades de se fazer história da Filosofia, usando metodologias distintas da tradicional ciência historiográfica. São bastante inteligentes, haja vista a diversidade de opções que se apresentam, por exemplo, quando se encontra traços evidentes de afinidade entre pensamentos produzidos em épocas diversas e em contextos diferentes. Herdeiros a um só tempo de Heráclito, de Nietzsche e de Foucault (para não citar outros tantos do mesmo jaez), os que fazem história da filosofia, em nossos dias, aprenderam a pensar a simultaneidade e a reverberação das ideias a partir de recortes, de tomadas de cena, de temas transversais no tempo e no espaço. Em nenhum momento, senti falta, nas minhas leituras, do traço historiográfico linear e determinista. Talvez pela naturalidade com que se impõe a nós, leitores modernos, o ato de pensar o pensamento já pensado, porém dele nos apropriando e executando-o com novo arranjo. Apropriar-se da obra e rerepresentá-la com nova montagem, num outro/mesmo discurso-pensamento.

Estou tentando expor a noção de História da Filosofia pensada a partir de recortes temáticos. Outra historiografia das ideias que escolha uma questão interessante e cuide de estudá-la nas suas distintas manifestações, em contextos histórico-culturais e geográficos antigos e modernos, indiscriminadamente. Assim, é pertinente investigar uma palavra/conceito e a dinâmica de variação de sentido que ocorre com o passar do tempo e como, às vezes, depois de ter sido já definida e utilizada conforme a definição num pensamento remoto, ela retorna com o mesmo sentido e intensidade nos escritos de outro pensador,

moderno ou atual. É como se o pensamento a todo instante, independente da época em que é pensado, voltasse sobre si próprio e se recriasse a partir do que tem sido, mesmo que não apareça, ou entre em evidência, com frequência.

Fazer história do sentido do termo, das suas variações e apropriações, permite agruparmos pensadores segundo critérios de afinidade de ideias, de concordância de caráter. Por isso é dada muita importância ao sentido etimológico das palavras, bem como às questões de semântica e de sintaxe. Habitantes do mundo das representações, podemos pensar o tema que escolhermos a partir de qualquer lugar histórico em que ele se encontre, isto é, do pensamento pensado que o revela nas suas dimensões de problema, de hipótese explicativa, ou de definição própria a um determinado contexto ou sistema de pensamento. Por isso, podemos conceber que nossa relação com um determinado pensador, autor de uma obra na qual encontramos elementos que nos atraem e nos fazem pensar, seja uma relação de afinidade e, porque não dizer, de amizade.

Podemos sim escolher o que nos dá prazer para efetivar uma prática de vida agradável. Podemos estudar um pensador, os seus textos, pelo estímulo que despertam em nós, assim como escolhemos escutar tais ou tais músicas pelo mesmo motivo, ou ainda assistir tal filme, por exemplo.

Se o que digo é, pelo menos, verossímil, então é lícito escolher um grupo de pensadores que têm entre si (e comigo) uma afinidade que se mostra pela escolha de um mesmo tema e pela abordagem que revela uma homologia, um acordo no modo de pensá-lo.

O tema que figura nesta abordagem é a alegria. Ou ainda, o páthos da alegria. Iniciamos nossas considerações com o exame da proposição segundo a qual a alegria é um estado de ser que resulta de uma afecção: o prazer. Já no pensamento de Epicuro encontramos dois tipos de afecção, a saber: o prazer e a dor. Tudo o que nos afeta - e viver é afetar e ser afetado – causa (em nós) prazer, ou dor. Epicuro elege o prazer (*hedonè*) como bem primordial e congênito, cuja expressão em nós é a alegria (*chára*) (EPICURO apud SILVA, 2003).

Não dissipam a perturbação da alma e não produzem a alegria digna desse nome nem a riqueza, por maior que seja, nem as honrarias e a consideração daqueles movidos pela opinião comum, nem nenhuma causa desta espécie.

Há um pensamento que é movido pelas afecções. Ele engendra o poder de escolher e de evitar. O pensamento se produz a partir de uma memória afetiva, constituída de impressões sensíveis. Estas impressões estão na memória e, para que possamos escolher ou evitar, de acordo com o discernimento operado pelo pensamento, ou decidimos por aquelas que nos causou deleite, ou enfrentamos a dor. Naturalmente, diz Epicuro, escolhemos o prazer. Mas há certas situações em que não é possível evitar a dor, então a enfrentamos naturalmente, buscando bons afetos que causem o reequilíbrio e restaure o bem-estar.

E Lucrécio expõe o prazer como uma escolha natural que visa à conservação da existência: “Sem dúvida, uma vez nascido, todo ser tende a conservar a existência, de tal modo que ele se sente tomado pela atração do prazer”. (DRN,V, 177-8)

Epicuro apresentou a filosofia como um contínuo exercício de sabedoria, ou seja, sábio é aquele que exercita o pensamento, por isso está sempre realizando o prazer como atividade corpórea e anímica. O que move o pensamento é a realização do prazer, então a vida feliz é possível se é igualmente possível escolher e evitar. Esta é também a vida livre. Pode-se achar que somos efeito do determinismo cruel ou afirmar o gozo de viver. A realidade para Epicuro é luminosa. Ela não precisa ser soturna, cinzenta, triste.

Ele diz numa das suas Máximas éticas: “Quando te angustias com as tuas angústias, te esqueces da natureza. Impondo a ti mesmo infinitos desejos e temores” (EPICURO, 1980, p.18).

Esta atitude diante do viver representa uma escolha, a escolha de viver a partir de si mesmo. A vida autárquica. Como disse Montaigne (em total consonância com Epicuro): “Não há nada de tão belo e legítimo que portar-se bem e devidamente, nem ciência tão árdua que a de saber viver bem e naturalmente essa

vida.”(MONTAIGNE, *apud* ROSSET, 2000,)A filosofia, como exercício prático de viver, escolhe os bons afetos como sentido imediato da ação humana, porque eles já são o fim de si mesmos. E o que perfaz a vida é a trama dos encontros que realizam cada vida singular em relação ao conjunto das singularidades da vida.

Há nesta perspectiva uma filosofia da natureza que é ao mesmo tempo uma ética. Assim é em Epicuro, em Montaigne e em Espinoza, e além deles, em Nietzsche.

Espinoza será o grande pensador moderno das afecções, ou dos afetos. É, como Epicuro, um pensador da Natureza, e também como Epicuro e Lucrécio, um pensador da ética associada à natureza. No seu pensamento o prazer e a dor ganham a dimensão de afetos e não mais de paixões, porque diferentemente dos gregos, a concepção moderna de páthe, ou melhor, páthos, no singular, passa a considerar paixão o que é sofrido, e os afetos não produzem só sofrimentos, mas também alegria. Esta concepção moderna traz em si toda a carga da noção estoíca de páthos como perda da razão e desequilíbrio no agir, ideia que encontrou bastante ressonância no pensamento cristão. Além disso, as paixões são para Espinoza “marcas” que formam a consciência e acabam por serem limitadoras das ações de cada indivíduo, que desconhece a sua natureza e se engana ao pensar que as marcas que o constituíram como ser apaixonado (marcado pelas paixões) refletem a sua natureza. Mas a consciência é para Espinoza efeito dos afetos, enquanto os afetos são a natureza. Por isso, Espinoza reabilita os afetos e os pensa como motores da ação. Passaremos agora a expor resumidamente o que ele pensa sobre os afetos.

Os afetos - o desejo, a alegria e a tristeza.

Os corpos se individualizam em razão do movimento e do repouso, da velocidade e lentidão e não em função de alguma substância particular (escólio um da prop. 13 da parte 2 da Ética), e a identidade individual, através do tempo e da mudança, consiste na manutenção de uma determinada proporção de movimento e repouso das partes do corpo (prop. 13 da parte 2 da Ética). O corpo humano é um complexo de corpos individuais e é capaz de

manter suas proporções de movimento e de repouso ao passar por uma ampla variedade de modificações impostas pelo movimento e repouso de outros corpos. Essas modificações são o que Espinoza chama de afecções.

Uma afecção que aumenta a capacidade do corpo de manter suas proporções características de movimento e repouso aumenta a potência de agir e tem, em paralelo, na mente, uma modificação que aumenta a potência de pensar. A passagem de uma potência menor para uma maior é o afeto de alegria (definição dos afetos, parte 2 da *Ética*). Uma afecção que diminui a potência do corpo de manter as proporções de movimento e repouso diminui a potência de agir e tem, em paralelo, na mente, uma diminuição da potência de pensar. A passagem de uma potência maior para uma menor é o afeto de tristeza. Já uma afecção que ultrapassa as proporções de movimento e repouso dos corpos que compõe o corpo humano destrói o corpo humano e a mente (morte).

Os indivíduos (mentes e corpos) se esforçam em perseverar em sua existência tanto quanto podem (prop. 6 da parte 3 da *Ética*). Eles sempre se esforçam para ter alegria, isto é, um aumento de sua potência de agir e de pensar e eles sempre se opõem ao que lhes causa tristeza, ou seja, aquilo que diminui sua capacidade de manter as proporções de movimento e repouso características de seu corpo. O esforço por manter e aumentar a potência de agir do corpo e de pensar da mente é o que Espinoza chama de desejo (conatus).

Não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçamos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa. (SPINOZA, parte 3, prop 2 esc.)

As afecções, que são atribuídas à ação do corpo humano, testemunham o aumento de sua potência de agir e de pensar e, por isso, o afeto de alegria sempre impulsiona à atividade. Em contraste, as afecções que diminuem a potência de agir e de pensar (provocando tristeza) testemunham sempre a passividade do corpo humano, são sempre passivas, são paixões (do grego *paschein*, sofrer uma ação).

Para Espinoza, a ilusão dos homens de que suas ações resultam de uma livre decisão da mente é consequência de serem conscientes apenas de suas ações enquanto ignoram as causas pelas quais são determinados, o que faz com que suas ações sejam determinadas pelas paixões. Isso é o que ele chama de primeiro gênero de conhecimento, imaginação ou ideias inadequadas (a consciência de nossos afetos, e a inconsciência do que os determina). O segundo gênero de conhecimento são as noções comuns ou ideias adequadas, que se caracterizam pela consciência do que nos determina a agir. As ideias adequadas sempre são efeitos da alegria, acarretam alegria e impulsionam a atividade, enquanto a imaginação (ideias inadequadas) se caracteriza pela passividade e pelo acaso de causar ou ser efeito da alegria ou da tristeza.

[...] uma criancinha acredita apetecer, livremente, o leite; um menino furioso, a vingança; e o intimidado, a fuga. Um homem embriagado também acredita que é pela livre decisão de sua mente que fala aquilo sobre o qual, mais tarde, já sóbrio, preferiria ter calado. Igualmente, o homem que diz loucuras, a mulher que fala demais, a criança e muitos outros do mesmo gênero acredita que assim se expressam por uma livre decisão da mente, quando, na verdade, não são capazes de conter o impulso que os leva a falar. Assim, a própria experiência ensina, não menos claramente que a razão, que os homens se julgam livres apenas porque são conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados. Ensina também que as decisões da mente nada mais são do que os próprios apetites: elas variam, portanto, de acordo com a variável disposição do corpo. Assim, cada um regula tudo de acordo com o seu próprio afeto e, além disso, aqueles que são afligidos por afetos opostos não sabem o que querem, enquanto aqueles que não têm nenhum afeto são, pelo menor impulso, arrastados de um lado para outro. Sem dúvida, tudo isso mostra claramente que tanto a decisão da mente, quanto o apetite e a determinação do corpo são, por natureza, coisas simultâneas, ou melhor, são uma só e mesma coisa, que chamamos decisão quando considerada sob o atributo do pensamento e explicada por si mesma, e determinação, quando considerada sob o atributo da extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso [...] (SPINOZA, parte 3, prop 2 esc.)

A grande inovação da ética de Espinoza foi que, nela, a razão não se opõe aos afetos, pelo contrário, a própria razão é um afeto, um desejo de encontrar ou criar as oportunidades de alegria na vida e de evitar ou desfazer ao máximo as circunstâncias que causam tristeza, mas o próprio desejo-razão (do mesmo modo que os outros tipos de afetos) não depende da vontade livre, mas de afecções que fogem ao controle do indivíduo porque são modos da substância única infinita que não tem finalidade nem providência. Em diversas obras, Espinoza diz que é nocivo (diminui nossa potência de agir e de pensar) ridicularizar ou reprovar alguém dominado pelas paixões, porque isso não depende da livre decisão da mente. O único modo do homem que se guia pela razão ajudar os outros é nas palavras de Espinoza: “Não rir nem chorar, mas compreender.” (ESPINOZA, 1978 p. 143).

A ética de Espinoza é a ética da alegria. Para ele, só a alegria é boa, unicamente a alegria nos leva ao amor (que ele define como a ideia de alegria associada a uma causa exterior) no cotidiano e na convivência com os outros, enquanto a tristeza sempre é má, intrinsecamente, relacionada ao ódio (que ele define como a ideia de tristeza associada a uma causa exterior), a tristeza sempre é destrutiva para nós e para os outros.

O que temos então é uma composição de pensamentos que reverberam pensamentos já pensados, atualizando-os na medida em que os repensa, intensificando-o na medida em que os revigora. Como disse, são pensadores da natureza que fazem do exercício de pensá-la a sua própria ética. Não são transgressores de nenhuma ordem porque não pensam a partir de nenhuma ordem pré-estabelecida. O pensamento é investigador de tudo o que ficou de fora da “ordem”, isto é da lógica reguladora da história da filosofia, aquela mesma que produz nos indivíduos as “marcas” que nos falou Espinoza. São pensadores encantados com a possibilidade de inventarem o seu próprio pensamento. De serem artistas, no sentido que Nietzsche atribuiu à arte como possibilidade de transvaloração de todos os valores.

Passamos agora a algumas reverberações do páthos da alegria em Nietzsche.

No seu poema “Os trabalhos e os dias”, Hesíodo disse: Krupsântes gar ékousi théoi bion antropoisi, isto é: os deuses ocultaram o que faz viver os homens. Se esta é a condição humana, é preciso então que cada um busque encontrar a força que o conduza à realização da vida como afirmação do prazer e da alegria. Falo outra vez das afecções e da possibilidade afirmativa da escolha e da recusa associada à disposição de enfrentar os acontecimentos com tenacidade, tirando o melhor proveito deles.

Nietzsche na obra “O andarilho e sua sombra” disse o seguinte acerca do homem que tem alegria: “Aquele que tem muita alegria deve ser um homem bom: mas talvez não seja o mais inteligente, embora alcance aquilo a que o mais inteligente aspira com toda a sua inteligência”. (NIETZSCHE apud ROSSET, 2000, p.35) A alegria é o símbolo do bem viver, do *savoir vivre* e da vida como valor fundamental. No aforismo 278 da *Gaya Ciência*, intitulado O pensamento da morte, Nietzsche (1978, p. 204) mostra como a vida feliz excede a inteligência, pois a inteligência é no máximo um instrumento para a realização plena da vida.

“Os homens não tendo podido curar a morte, a miséria, a ignorância, acharam melhor, para serem felizes, não pensar nisso.”

Em consonância com Epicuro e Espinoza, Nietzsche afirmará a filosofia como arrependimento; isto é, sem resignação. Tornando-se o mais forte possível. Ele disse no oitavo aforismo das suas *Máximas e Sátiras*:

“Na escola bélica da vida, o que não me mata, me fortalece.”

E a força a que reclama Nietzsche é a da afirmação da vontade de perseverar na realização da vida. Esta força se manifesta, por exemplo, naquilo que Clemment Rosset chamou de “a alegria musical de Nietzsche” (p. 51).

Ainda no *Crepúsculo dos Ídolos* Nietzsche sentenciou: “Sem a música, a vida seria um erro” (p. 14). Porque música significa alegria para Nietzsche, assim como a alegria supõe música. Sobre isso, disse Rosset (2000, p. 73): “É evidente que, em Nietzsche como em outros, a música é o momento do mais intenso júbilo vital, gozo comparável e superior a qualquer outro gozo físico e psíquico, notadamente sexual.” (p. 53).

Há quem prefira identificar a música com a melancolia, com a tristeza, com a dor. Há muitos que se tornam adeptos de uma autocomiseração, mas não se trata aqui de negar a dor nem a tristeza. Ocorre que a música como expressão de prazer e alegria encanta e possibilita a superação da dor, sem que seja preciso negá-la. Há, portanto, o que pode ser chamado de ultra passamento da dor e do sofrimento, sempre no sentido da afirmação da vida, isto é, das efetivas possibilidades que temos de vivê-la. Assim parece ter sido a compreensão de Albert Camus, que no ensaio filosófico intitulado O Mito de Sísifo nos fala do sentido trágico da vida. “É preciso imaginar Sísifo feliz” (CAMUS, 2002, p. 145).

Ainda que a dor seja inevitável, só resta a Sísifo a sua força, que faz com que ele insista, se rebele, persevere, afirme a sua vida, pois, do contrário, ele a estaria negando. E nenhum fraco consegue se justificar.

Referências

ARRIGHETTI, G. **Epicuro-Opera**. Torino: Einaudi 1966.

CAMUS, A. **O Mito de Sísifo**. São Paulo: Record, 2002

EPICURO. Antologia de textos. In: **Epicuro, Lucrecio, Sêneca e Macro Aurélio**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)

ESPINOSA, B. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores)

NIETZSCHE, F. São Paulo: Abril Cultural, 1978.(Os Pensadores)

ROSSET, C. **Alegria, A Força Maior**. Rio de Janeiro: ed. Relume Dumará, 2000.

SILVA, M.F. **Epicuro: sabedoria e jardim**. Rio de Janeiro: ed. Relume Dumará, 2003.

A NATUREZA DO CORPÓREO: CONSTITUIÇÃO DO PENSAMENTO E A PERSPECTIVA UNITÁRIA DA REALIDADE

Rodrigo Vidal do Nascimento¹

A partir das discussões em torno da corporeidade do pensamento, tem-se como implicação a visibilidade do fator responsável por nortear a perspectiva da realidade em direção da unidade dos corpos. Isso significa refletir sobre qual direcionamento é dado por Epicuro para a constituição da visão totalizante da realidade, tendo em vista os aspectos intencionalmente sugeridos para a compreensão corpórea do todo e de suas partes.

Ao analisar os textos de Epicuro, notadamente o conteúdo da *Carta a Heródoto*, é possível perceber parte da intencionalidade no sentido da indicação, mesmo que de forma sutil, de como devem ser observados os fenômenos naturais e quais procedimentos são necessários e adequados para a investigação da natureza². É com vistas à compreensão da realidade, através das relações entre os corpos, que Epicuro define o foco das suas inferências, demonstrando, assim, o interesse em transformar o leitor em um observador da natureza dotado de discernimento e de critérios seguros para a investigação dos fenômenos.

Epicuro exime-se da caracterização dogmática da natureza, estabelecendo um método de investigação mediador, articulando a noção de confirmação, como sugere o parágrafo a seguir:

A falsidade e o erro dependem sempre da superposição de uma simples opinião quando um fato espera a confirmação crítica, ou pelo menos espera não ser contraditado; com efeito, frequentemente o fato não é confirmado cientificamente ou é até contrariado em seguida³.

1 Professor de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFRN – Câmpus Pau dos Ferros)

2 A abordagem da questão que envolve o método epicúreo para investigação da natureza suscita a ideia de que o filósofo de Samos tenha de fato concebido um procedimento especificamente para o estudo dos fenômenos naturais.

3 D.L., X, 50, p. 294, 2008.

O erro é admissível na medida em que ele é o reflexo da tentativa de conter ou de explicar os fenômenos. Epicuro não demonstra o interesse de classificar a natureza para tornar o seu pensamento um legado enciclopédico ou, até mesmo, numa referência fixa e imutável postulado com intuito de ser admitida como verdade última. Pelo contrário, a posição epicúrea é bastante clara a esse respeito, sua preocupação está voltada para a vivência e experimentação dos fenômenos, adotando para isso procedimentos simples para reduzir as imprecisões das opiniões emitidas acerca dos fenômenos. O método simples que ele conforma tem como principal virtude o uso dos instrumentos perceptivos encontrados no corpo-carne, aliado a isso, traz o auxílio da medida da razão apresentada sob a forma do *logismós*.

O pensamento articula-se a partir das experiências que se dão através dos sentidos, assim, a realidade não é nem uma invenção às cegas da imaginação, nem tão pouco pode ser extremamente fixa, possuindo uma única forma de interpretação. Discutir sobre o processo que resulta no pensamento revela que o exercício reflexivo é uma atividade que envolve tanto o uso da imaginação quanto a utilização das medidas e limites do corpo-carne. Esses aspectos influenciam decisivamente na construção da visão predominante acerca da realidade, ou seja, da própria visão de mundo advinda da perspectiva do atomismo.

Para pensar cada objeto, identificando suas características, é preciso haver o contato com a corporeidade, o pensamento reflete o modo significativo que essas afecções se tornam na medida em que os objetos são experimentados. As representações que o pensamento produz acerca da realidade dos objetos são variáveis, podem incorrer em equívocos devido à precipitação ou a má adequação do que é percebido.

Epicuro não se interessa por afirmar a interferência do contexto para a percepção das coisas e fenômenos, essa é uma preocupação menor, seu esforço principal é demonstrar a dependência em relação às impressões dos sentidos. O parágrafo a seguir apresenta um pouco da dificuldade da percepção da realidade:

As apresentações que, por exemplo, são recebidas em uma pintura, ou vistas em sonhos ou por qualquer intuição da mente ou por outros critérios da verdade, não seriam jamais semelhantes às coisas que designamos como realmente existentes e verdadeiras se existissem certos termos concretos de comparação⁴.

O termo *phantasmós*⁵ indica a noção de imagem projetada pelo pensamento, sendo tomadas por impressões válidas enquanto efetivamente capazes de produzir sensações nos corpos, bem como de levar o pensamento para a conformação dessas impressões. O parágrafo demonstra a importância da conjectura das impressões acerca dos objetos sem tomá-las precipitadamente como falsas ou equivocadas. Epicuro discute a existência de algum parâmetro⁶ comparativo para que se possa inferir qualquer opinião a respeito das impressões dos objetos ou das sensações produzidas durante um sonho. É importante ressaltar que o pensamento segue sempre para o esforço de imprimir significado às impressões, fato que leva a refletir se os estados em que se encontra o organismo interferem diretamente no modo como se percebe até mesmo em relação às imagens dos objetos.

Epicuro marca a diferença entre os objetos e as imagens produzidas a partir deles, não deixa de admitir que as imagens sejam um reflexo aproximado de cada objeto que as faz aparecer. Porém, a discussão apresentada sobre esse tema permite problematizar as condições que os sentidos possuem para identificar e distinguir os objetos de suas respectivas imagens. A teoria da percepção epicúrea tende a demonstrar que os aspectos dos simulacros recebidos pelos órgãos dos sentidos são responsáveis por estabelecer a distinção entre cada coisa conforme as características que as tornam singular.

4 D.L., X, 51, p. 295, 2008.

5 O termo correspondente no texto em grego é *φαντασμός*.

6 O pensamento que investiga a natureza pressupõe em Epicuro a definição de critérios (*kriterion tês aletheias*). Estes critérios baseiam-se nos dados da sensibilidade, evidenciando que a perspectiva atomista prioriza as sensações como principais pontos para a observação dos fenômenos naturais.

A questão que permanece sobre o processo que produz o pensamento e diz respeito às causas que levam ao erro de opinião é a seguinte: uma vez que o pensamento é compreendido como reflexo das impressões sensíveis que se dão no corpo-carne, e, portanto, é admitida como uma relação estritamente corpórea, por que, quando interage com estes mesmo corpos, ainda assim se provoca o erro? Epicuro explica a origem do equivoco neste parágrafo da *Carta a Heródoto*:

Por outro lado, não haveria erro se não houvéssimos experimentado um certo movimento em nós mesmos, correlacionado com a percepção do que é apresentado, mas distinto dela; e desse movimento, se ele é confirmado ou não é contraditado, resulta a verdade. Devemos também ter firmemente na memória este princípio, para que não seja prejudicada a validade dos critérios baseados na evidência imediata, e para que por outro lado não levemos a confusão a todos esses raciocínios se sustentarmos a falsidade como se ela fosse verdade⁷.

A existência do erro originado na opinião relaciona-se, principalmente, com a não conformidade desta com a percepção do que afeta aos sentidos. Epicuro admite como critérios a confirmação ou ao menos a não contradição acerca do que é inferido pelas opiniões. O equívoco que resulta no erro de elaboração do pensamento não advém dos próprios corpos, o equívoco situa-se dentro da esfera das percepções, ou seja, não são os corpos que emitem dados imprecisos como se fossem mal constituídos ou defeituosos, é sim a própria percepção que fora transfigurada, seja pela disposição do corpo-carne, seja pelos limites estabelecidos pela própria percepção. O modo como os sentidos recebem os dados dos corpos que atuam na realidade interfere nas impressões que resultarão nos pensamentos. Assim, a má constituição do pensamento está mais relacionada ao modo como se percebe a realidade do que com a intermitência dos dados imitados dos corpos.

Essa discussão ilustrou as dificuldades no processo que produz o pensamento, mas também serviu para explicitar que a imagem da realidade conformada a partir dos corpos é pred-

7 D.L., X, 51-52, p. 295, 2008.

minante associada à visão de mundo no epicurismo. A realidade projetada através das relações entre os corpos traz à tona uma perspectiva própria do atomismo epicúreo. Em primeiro lugar, não há esperança em conquistas referentes à verdade absoluta, o termo verdade, que aparece na tradução do parágrafo 51 da *Carta a Herótoto*, é uma das possíveis traduções de *alethéis*, termo que também pode significar status de realidade de um dado objeto. Não há contradição para Epicuro em se buscar a verdade, ainda que essa seja transitória e restrita ao contexto mutável dos fenômenos. Em segundo lugar, a imaginação permite conjecturar acerca da realidade, mas não possibilita ir além das conjecturas. Para estabelecer algo efetivamente capaz de conter e explica a realidade é preciso buscar critérios mais rigorosos.

Epicuro está interessado na projeção da realidade partindo do que é possível conhecer, levando em consideração a perspectiva da realidade dentro do âmbito do sustentável, do plausível⁸. O uso da *analogía*, nesse ponto, permite identificar algum paralelo com os aspectos da realidade que não podem ser observados pelos sentidos. Epicuro acaba por fornecer um dos paradigmas mais recorrentes na discussão científica da época moderna, a saber, como representar a realidade a partir do que podemos conhecer⁹. Todas as noções apresentadas até este ponto convergem para a compreensão de que a corporeidade estabelece as possibilidades de interpretação do pensamento epicúreo. A partir da noção do que é corpóreo se dá todo eixo interpretativo a aproximação dos vários aspectos elencados no atomismo.

8 Esta imagem peculiar da *physiología* epicúrea sobre a realidade serviu de estímulo ao pensamento cientificista ao longo da história da filosofia. Apesar do epicurismo não sustentar nenhum vínculo com o interesse de estabelecer um conhecimento científico, seus procedimentos, voltados para dar rigor a tentativa desvendar os fenômenos, representam um legado importante para a teoria do conhecimento ao longo da história da filosofia.

9 Para Ilya Prigogine, prêmio Nobel de Química de 1977, afirma na obra *O Fim das Certezas* que Epicuro foi o primeiro a estabelecer os termos do dilema a que física moderna conferiu o peso de sua autoridade. Segundo Prigogine Epicuro não separava os problemas da ciência, da inteligibilidade da natureza e do destino dos homens.

Tendo sido analisadas os princípios que envolvem a questão dos corpos e a corporeidade do pensamento, compreende-se porque, para o atomismo epicúreo, seja imprescindível estabelecer uma relação entre a concepção de corporeidade e a perspectiva unitária da realidade, não apenas como uma imagem que permite representar aquilo que não é percebido pelos sentidos, mas principalmente como uma relação que evidencia a intenção de Epicuro interpretar a natureza a partir dos vários tipos de corpos possíveis na natureza.

Referências

LAÊRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

MOREL, Pierre-Marie. **Atome et Nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce**. Paris: PUF, 2000.

_____. **Corps e cosmologia dans la physique d'Épicure. In revue de Métaphisique et morale**. Paris, 2003.

ROCHA, Gustavo Rodrigues. **História do atomismo: como chegamos a conceber o mundo como concebemos**. Belo Horizonte: Argymentvm, 2007.

SOBRE O LIVRO

É com grande prazer que publicamos este livro que corresponde ao IV Colóquio Internacional de Metafísica realizado entre os dias 27 e 30 de agosto de 2012 no campus da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Vale dizer que esse Colóquio superou nossas expectativas visto que, além de ter contado com a presença de um grande número de espectadores atentos e heterogêneos, teve a participação de 85 pesquisadores nacionais e internacionais apresentando trabalhos

Foram realizadas 8 conferências, 4 de pesquisadores internacionais - Prof. Dr. Giovanni Casertano (IT), Prof. Dr. Tom Sorell (UK), Prof. Dr. Oscar Esquisabel (AR), Prof. Dr. José Osvaldo Jara Garcia (CH) - e 4 nacionais: Prof. Dr. Oswaldo Giacoia (UNICAMP), Prof. Dr. Lucas Angioni (UNICAMP), Prof. Dr. Oswaldo Chateaubriand (PUC/RJ) e Profa. Dra. Maria Lúcia Cacciola (USP).

Nos cinco GTs (Ética e Metafísica, Lógica e Metafísica, Arte e Natureza, História e Crítica da Metafísica, Natureza e Metafísica na Filosofia Antiga) foram apresentadas 26 palestras de professores doutores e 51 Comunicações de alunos da pós-graduação em Filosofia.

Congregando diversas universidades brasileiras - UFRN, UFPB, UFPE, UFAM, UFC, UFRJ, UFPI, USP, UFSC, UNB, UFJF, UFF, UECE, UNIRIO, IFRN, UFPEL, UNIRN - o Colóquio conseguiu promover a reflexão, o debate e a interlocução de altíssimo nível sobre temas variados, todos vinculados à metafísica.

Não podemos deixar de agradecer o apoio financeiro da CAPES sem o qual não poderíamos ter realizado esse evento tão bem sucedido e que proporcionou a todos nós um enorme prazer.

Por fim, agradecemos a presença de todos que participaram do IV Colóquio Internacional de Metafísica: os organizadores, os conferencistas, os palestrantes, os estudantes e também os curiosos.

Até o próximo Colóquio.

ISBN 978-85-425-0406-4



9 788542 504064 >


Associação Brasileira
das Editoras Universitárias


C A P E S


edufn

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

EM FILOSOFIA UFRN


www.cchla.ufrn.br