

ISSN 2359-5140 (Online)
ISSN 2359-5159 (Impresso)

poseitas

revista da
pós-graduação
em filosofia
ufscar

vol. 4, n. 2
ago-dez, 2018

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

Reitora

Prof.^a Dr.^a Wanda Aparecida Machado Hoffmann

Pró-Reitoria de Pesquisa

Pró-reitor de pesquisa: Prof. Dr. Walter Libardi

Pró-Reitoria de Pós-Graduação

Prof.^a Dr.^a Audrey Borghi e Silva

Diretora do CECH

Prof.^a Dr.^a Maria de Jesus Dutra dos Reis

Editor-chefe

Paulo Roberto Licht dos Santos, UFSCar

Editores de conteúdo

Giovanna Braz, UFSCar

Gustavo Guerardini Michetti, UFSCar

João Eduardo Sartori, UFSCar

Munique Gaio Filla, UFSCar

Larissa Farias Rezino, UFSCar

Lili Pontinta, UFSCar

Rodrygo Rocha Macedo, UFSCar

Wagner Barbosa de Barros, UFSCar

Corpo editorial

Alessandro Carvalho Sales, UNIRIO

Aline Sanches, FAFIJAN

Américo Grisotto, UEL

André Constantino Yazbek, UFLA

Arlenice Almeida da Silva, UNIFESP

Barbara Maria Lucchesi Ramacciotti, UMC

Carla Milani Damião, UFG

Carlos Alberto Ribeiro de Moura, USP

Coordenador do PPGFil

Prof. Dr. Bento Prado Neto

Apoio

UFSCar e Erasmus Mundus

Conselho editorial

Ana Carolina Soliva Soria, UFSCar

Bento Prado de Almeida Ferraz Neto, UFSCar

Débora Cristina Morato Pinto, UFSCar

Eliane Christina de Souza, UFSCar

Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz,
UFSCar

Franklin Leopoldo e Silva, USP / UFSCar

Jean-Cristophe Goddard, Erasmus Mundus /
Université de Toulouse

José Antônio Damásio Abib, UFSCar

José Eduardo Marques Baioni, UFSCar

Júlio César Coelho de Rose, UFSCar

Luís Fernandes dos Santos Nascimento,
UFSCar

Luiz Damon Santos Moutinho, UFSCar

Luiz Roberto Monzani, UFSCar

Marisa da Silva Lopes, UFSCar

Monica Loyola Stival, UFSCar

Silene Torres Marques, UFSCar

Wolfgang Leo Maar, UFSCar

Carlos Eduardo de Oliveira, USP

Carlota María Ibertis, UFBA

Christian Iber, Freie Universität Berlin, Alemanha

Claudio Oliveira da Silva, UFF

Daniel Reis Lima Mendes da Silva, IFBaiano

Denise Maria Barreto Coutinho, UFBA

Durval Muniz de Albuquerque Jr., UFRN

Ernani Pinheiro Chaves, UFPA

Ernesto Maria Giusti, UNICENTRO

Fabien Chareix, Paris IV

Gabriele Cornelli, UnB

Giorgia Cecchinato, UFMG

Giovanni Casertano, Università di Napoli

Graciela Marcos, Universidad de Buenos Aires

Guiomar de Grammont, UFOP

Günther Maluschke, UNIFOR

Hans Christian Klotz, UFG

Homero Silveira Santiago, USP

Ingrid Cyfer, Unifesp

Israel Alexandria Costa, UFAL

Jeanne Marie Gagnebin, PUC-SP / UNICAMP
Joaquim José Jacinto Escola, Universidade de
Trás-os-Montes e Alto Douro
José Gabriel Trindade Santos, UFPB
Léa Silveira, UFLA
Leonardo Alves Vieira, UFMG
Leonel Ribeiro dos Santos, Universidade de Lisboa
Luciano Donizetti da Silva, UFJF
Luigi Caranti, Università di Catania
Marcelo Fernandes de Aquino, UNISINOS
Márcio Alves da Fonseca, PUC-SP
Marco Antonio Casanova, PUC-RJ
Marcos Alexandre Gomes Nalli, UEL
Marcus Sacrini Ayres Ferraz, USP
Maria Aparecida de Paiva Montenegro, UFC
Maria João Cabrita, Universidade do Minho
Martina Korelc, UFG
Miguel Angel de Barrenechea, UNIRIO
Miguel Antonio do Nascimento, UFPB
Oswaldo Frota Pessoa Junior, USP
Pablo Rubén Mariconda, USP
Patricia Maria Kauark Leite, UFMG
Pedro Sússekind Viveiros de Castro, UFF
Rafael Haddock-Lobo, UFRJ
Ricardo Nascimento Fabbrini, USP
Richard Theisen Simanke, UFJF
Roberto Bolzani Filho, USP
Rodrigo Hayasi Pinto, PUC-PR
Rolf Nelson Kuntz, USP
Romero Alves Freitas, UFOP
Rui António Nobre Moreira, Universidade de
Lisboa
Rúrion Soares Melo, USP
Salma Tannus Muchail, PUC-SP
Sandro Figueiredo Reis, UFRJ/UCAM
Scarlett Zerbetto Marton, USP
Silvio Seno Chibeni, UNICAMP
Simeão Donizeti Sass, UFU
Sofia Inês Albornoz Stein, UNISINOS
Thana Mara de Souza, UFES
Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca,
UFMS
Thomaz Kawauche, UFS

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques,
UNESP
Ulysses Pinheiro, UFRJ
Vladimir Pinheiro Safatle, USP
Zeljko Loparic, UNICAMP / PUC-PR

Diagramação

Gabriel R. Kolyniak

SUMÁRIO

- p. 4 Editorial
p. 6 Entrevista
Marco Antonio Valentim

ARTIGOS

- p. 24 A “ideologia de juventude” como dispositivo de biopoder: a transformação de uma fase da vida em um estilo de vida, e o entrave à emancipação política”
Kelly Janaína Souza da Silva
- p. 39 Da antinomia à dialética do senhor e do escravo
Paulo Roberto Pinheiro da Silva
- p. 60 *Itinerarium mentis in veritatem*: O método enquanto reforma do intelecto em Descartes e Spinoza
Frederico Duarte Pires de Sousa
- p. 83 *Poiesis* e Entusiasmo: Sobre a legitimação da produção poética, segundo o apresentado por Platão, no *Íon*
Ana Rosa Luz
- p. 92 O conflito da alma no Livro IV da *República* e sua possível relação com o discurso de Alcibiades no *Simpósio* de Platão
Felipe Gustavo Siva
- p. 106 A concepção leibniziana de verdade
Chaianne Maria da Silva Faria
- p. 124 Metodologia em Aristóteles: o tratado eudêmico sobre a amizade
Luiz Felipe Bruder González
- p. 149 Moléculas orgânicas, molde interior e forma: a plasticidade na ‘antropologia’ de Buffon
Leonardo Moreira
- p. 177 A paixão da diferença: uma resposta a Safatle
Alisson Ramos de Souza
- p. 203 Gorgianizar *Górgias*
Raquel de Azevedo
- p. 214 Para uma genealogia da *Aufklärung*: Foucault leitor de Nietzsche e de Kant
Caio Augusto Teixeira Souto

RESENHAS

- p. 231 AMIR, Lydia B. *Humor and the good life in modern philosophy: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard*, de Lydia B.
Thiago Ribeiro de Magalhães Leite

TRADUÇÕES

- p. 234 HARDT, Michael. “Inverter Foucault: a ontologia constitutiva de Antonio Negri”
Jefferson Martins Viel

POEMAS

- p. 238 Poemas Seleccionados
Pedro Fernandez de Souza

A *Revista Ipseitas*, desde a primeira edição, propõe-se a publicar entrevistas, artigos, resenhas, traduções de diversas áreas da filosofia e, sempre que possível, alguma produção literária.

No presente número, o leitor encontrará a entrevista com Marco Antônio Valentim (UFPR), concedida especialmente para esta edição da *Ipseitas*. Além de falar de sua trajetória acadêmica, o Professor Valentim discute também seu último livro, *Extramundandade e sobre-natureza: Ensaios de Ontologia Fundamental*, publicado em 2018.

A diversidade almejada pela *Ipseitas* é contemplada neste número por artigos recebidos em fluxo contínuo, escritos por pesquisadores vinculados a pelo menos oito instituições do País. No artigo “A ‘ideologia de juventude’ como dispositivo de biopoder: a transformação de uma fase da vida em um estilo de vida, e o entrave à emancipação política”, Kelly Janaína Souza da Silva analisa algumas características que Agamben atribui ao que denomina “dispositivo”, para destacar dispositivos não tão óbvios que mantêm com a “ideia de juventude” e as consequências sociais e políticas que acarretam. O artigo “Da antinomia à dialética do senhor e do escravo”, de Paulo Roberto Pinheiro da Silva, propõe uma leitura alternativa sobre a dialética da dominação e da servidão, de Hegel, apoiando-se na análise de alguns conceitos centrais das antinomias da *Crítica da razão pura* de Kant. No artigo “*Itinerarium mentis in veritatem*: O método enquanto reforma do intelecto em Descartes e Spinoza”, Frederico Duarte Pires de Sousa defende que, caso se compreenda o que há de comum no método desses dois filósofos, ambos poderiam ser devidamente situados em relação à Reforma Intelectual do século XVII. Em “*Poiesis* e Entusiasmo: Sobre a legitimação da produção poética, segundo o apresentado por Platão, no *Íon*”, Ana Rosa Luz pretende mostrar outro aspecto, menos conhecido, da relação de Platão com a poesia: a noção de *mania*, pela qual Platão proporia um argumento incontornável para legitimar a poesia. Felipe Gustavo Silva também escreve sobre Platão em “O conflito da alma no Livro IV da *República* e sua possível relação com o discurso de Alcibiades no *Simpósio* de Platão”; o artigo procura mostrar como a *República* esclareceria, mais que o *Simpósio*, na teoria platônica da tripartição da alma, “a dinâmica existente na própria alma, esclarecendo, portanto, a motivação dos conflitos de desejo no ser humano”. No artigo “A concepção leibniziana de verdade”, Chianne Maria da Silva Faria discute em duas etapas *O que é a ideia*, de Leibniz, procurando esclarecer a concepção leibniziana da natureza das proposições verdadeiras e do fundamento que justificaria a predicação. O artigo de Luiz Felipe Bruder González, “Metodologia em Aristóteles: o tratado eudêmio sobre a amizade”, assinalando que pouca atenção tem sido dada à reflexão sobre método

que abre a seção propositiva do tratado eudêmico sobre a amizade, de Aristóteles, procura mostrar que esse tratado fornece determinações metodológicas suplementares às encontradas na *Ética a Nicômaco*. “Moléculas orgânicas, molde interior e forma: a plasticidade na ‘antropologia’ de Buffon”, artigo de Leonardo Moreira, procura aproximar os princípios científicos que estariam tanto nas teorias de Buffon sobre o organismo quanto em suas teorias “antropológicas” sobre o homem. Em “A paixão da diferença: uma resposta a Safatle”, Alisson Ramos de Souza procura responder à crítica dirigida contra Deleuze por Vladimir Safatle no artigo “A diferença e a contradição”, centrando-se em dois pontos : a alegada redução de Deleuze das figuras dialéticas da negação à oposição e a sugestão de que o processo de atualização não se dá apenas por meio de procedimentos positivos. “Gorgianizar *Górgias*”, de Raquel de Azevedo, terceiro artigo sobre Platão neste número da *Ipseitas*, inverte a perspectiva usual do *Górgias*; lendo-o a partir da perspectiva do personagem que dá nome ao diálogo, o artigo pergunta-se o que se oporia ao poder da arte de Sócrates, para constituir-se no avesso da tirania da retórica socrática. Por fim, encerrando a seção de artigos, Caio Souto, em “Para uma genealogia da *Aufklärung*: Foucault leitor de Nietzsche e de Kant”, discute a leitura que Foucault faz da *Segunda extemporânea* de Nietzsche e a crítica que dirige à interpretação de Heidegger.

Este número da *Ipseitas* traz também a resenha de Thiago Ribeiro de Magalhães Leite sobre o livro de Lydia B. Amir *Humor and the good life in modern philosophy: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard*. A resenha enfatiza o amplo alcance do livro ao escrever que, pela análise da obra desses três filósofos, “a autora chama atenção para o surgimento de uma nova forma de riso – o humor – que passa a cumprir importante papel na filosofia do século XVIII e que permanece até a contemporaneidade”.

A seção *Traduções* apresenta “Inverter Foucault: a ontologia constitutiva de Antonio Negri”, texto de Michael Hardt. Intitulado no original “The art of organization: foundations of a political ontology in Gilles Deleuze and Antonio Negri” foi traduzido para o português por Jefferson Martins Viel.

Na seção dedicada à criação literária, a *Ipseitas* apresenta ao leitor alguns poemas inéditos de Pedro Fernandez de Souza, mestrando do PPGFil – UFSCar e autor do livro de contos *Zoografia: Zooalgia*, segundo lugar do Prêmio Literário 2018 da Biblioteca Nacional (Prêmio Clarice Lispector).

A *Revista Ipseitas*, agora incluída no *The Philosopher’s Index*, deseja boa leitura a todos.

Paulo R. Licht dos Santos

Entrevista com Marco Antonio Valentim¹

Marco Antonio Valentim é, desde 2006, professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e, atualmente, desenvolve pesquisas em metafísica comparativa, articulando concepções referenciais da filosofia moderna com ideias ameríndias transmitidas pela etnografia e pela antropologia contemporânea. Entre 2012-2018, fez estágio pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional do Rio de Janeiro e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Além disso, é pesquisador do SPECIES – Núcleo de Antropologia Especulativa do Setor de Ciências Humanas da UFPR. A entrevista com o Prof. Marco Antonio Valentim foi realizada pouco tempo após o lançamento (20 de agosto de 2018) de seu livro “Extramundandade e sobrenatureza: Ensaio de Ontologia fundamental” e do debate com a Prof. Dra. Monica Stival e com o Prof. Dr. Geraldo Andrello no Auditório do Departamento de Filosofia da UFSCar.

(1) Como é de praxe, para iniciarmos nossa entrevista, você poderia nos falar um pouco sobre a trajetória de sua formação intelectual, seu percurso na filosofia, assim como suas atuais investigações no campo antropológico?

No primeiro período de minha formação em filosofia, duas influências foram preponderantes: a escola uspiana, com a qual aprendi o método de leitura dos textos filosóficos, e a escola carioca de orientação heideggeriana, que deu o tom da minha relação com a filosofia. Minha graduação, cursada na UFPR durante a segunda metade dos anos 90, foi principalmente a experiência do choque entre essas duas escolas. Patinei muito aí, oscilando entre uma orientação e outra, até que, logo após a conclusão do doutorado (2007), inclinei-me a estudos de história da filosofia moderna, com foco na análise conceitual (trata-se da influência de um outra escola carioca e também da gaúcha). Foi o modo que encontrei à época de buscar alguma distância produtiva em relação à filosofia heideggeriana. Mas isso não durou muito, pois uma confrontação direta com Heidegger, algo que a rigor eu nunca havia feito, se tornou incontornável. Deparei com aporias onde antes encontrava fundamentos supostamente sólidos, todas referentes, em última instância, ao problema da “diferença ontológica” – não entre ser e ente, mas entre humanidade e não-humanidade. Foi quando

¹ A entrevista foi elaborada por Adriano Ricardo Mergulhão, Caio Augusto Teixeira Souto, Fernando Sepe e Taciane Alves da Silva. Para sua realização, as perguntas foram enviadas por e-mail ao Prof. Dr. Marco Antonio Valentim que as respondeu por escrito. Adriano Ricardo Mergulhão foi o responsável pela revisão do texto da entrevista, e Taciane Alves da Silva pela introdução.

me ocorreu a hipótese do extramundano, concebida com o objetivo de explorar um elemento que era por completo, mas não por acaso, ausente de *Ser e tempo*. Quase ao mesmo tempo, travei contato com o ensaio “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, de Eduardo Viveiros de Castro (1996). Com isso, abriu-se para mim, como objeto de consideração positiva, tudo o que era negado, em *Ser e tempo*, como ontologicamente impossível. Tive então a ideia de articular o conceito de extramundandade com o de sobrenatureza, resgatando, a partir do potencial ontológico deste último, a situação antropológica do primeiro. Realizei tais estudos durante um estágio pós-doutoral no saudoso e irrecuperável Museu Nacional do Rio de Janeiro, sob a supervisão de Viveiros de Castro (2012). A pesquisa se deu em duas frentes principais: o estudo de etnografias ameríndias, e o da temática da “virada ontológica” na antropologia contemporânea. Na sequência, acompanhei de perto, graças à generosidade ímpar de Eduardo e Déborah, a escrita de *Há mundo por vir?* (2014), quando atinei para o fato de que a conjunção de ontologia e antropologia se consumava com a problemática do Antropoceno. Esta constitui, aliás, o foco principal dos estudos de Déborah Danowski, sob cuja supervisão fiz um segundo estágio pós-doutoral, na PUC-Rio (2017). Ao longo desses anos, fui me aprofundando na leitura do livro monumental de Davi Kopenawa Yanomami e Bruce Albert, *A queda do céu* (2015) – fonte principal de que se beneficiou a escrita de *Extramundandade e sobrenatureza*. Foi a partir do entrelaçamento desses dois últimos caminhos que meus estudos de ontologia e antropologia se condensaram em questões de cosmologia (cf. epílogo do livro). Quanto à minha relação com a filosofia, é claro que, embora paulatinamente, ela se alterou de maneira radical, sobretudo no que diz respeito ao papel da história da filosofia e da análise conceitual em meus estudos, tendo estas se tornado, de simples fins em si mesmos, em instrumentos de uma prática especulativa de caráter multidisciplinar.

(2) Seu livro *Extramundandade e sobrenatureza* é dividido em duas partes com intenções bastante diversas. Na primeira, através de uma série de artigos, você vai paulatinamente realizando uma grande crítica a certa tradição da filosofia ocidental – da qual os nomes de Aristóteles, Kant e Heidegger seriam proeminentes – tocando em temas como os da divisão entre natureza/cultura, a dicotomia animal/humano, a questão da história e do etnocentrismo, do corpo e do sujeito da escrita, etc. Sobre tais tópicos, gostaria de fazer duas perguntas: (a) ao ler a tradição da filosofia ocidental de tal forma, a partir de uma certa coesão histórica em torno de determinadas posições metafísicas, não se tem o risco

de dar uma visão monolítica da filosofia ocidental, isto é, como se ela, no fundo, não fosse permeada por uma série de heterogeneidades e posições conflitantes, mas sim determinada através de um grande desenvolvimento unívoco de certas questões? Em outras palavras, tal estratégia não traz um certo esquecimento de uma alteridade desde sempre presente ao que há de mais próprio ao pensamento ocidental? (b) O quanto essa estratégia de leitura deve algo à forma de contar a história da metafísica tal como encontramos em Heidegger, ainda que ao mesmo tempo a “superação” de certos impasses da filosofia heideggeriana seja claramente um dos objetivos da primeira parte do livro?

Primeiramente, peço licença para fazer duas ressalvas à introdução da pergunta. Há uma única intenção, ou um único complexo de intenções, que atravessa o livro de ponta a ponta, de modo que a junção entre as duas partes, e não sua separação, é que constitui o elemento estrutural mais importante (separei para juntar, e não contrário). A segunda ressalva é que, embora a maioria dos textos tenha sido publicada anteriormente sob a forma de artigos, busquei o mais que pude, ao longo da reescrita, fugir a essa forma, tentando me aproximar à do ensaio. Esse detalhe é crucial, pois a forma-artigo jamais teria proporcionado – e a publicação original dos textos não faz exceção a isso – o alcance e a profundidade que eu almejava com cada texto. Essa foi, aliás, uma das motivações, ainda que não a mais relevante, para reuni-los em um livro sobre cuja estrutura e formato eu pudesse ter controle. Nas versões do livro, boa parte dos textos dificilmente teria sido aceito para publicação por alguma revista acadêmica de filosofia no Brasil. Cheguei de fato a experimentar essa impossibilidade por ocasião de uma versão preliminar do texto que constitui o epílogo: sua publicação foi terminantemente recusada pelo conselho editorial de uma revista bastante tradicional, sob a justificativa de que, embora fosse bem escrito e inventivo, não trazia contribuições relevantes para área de filosofia. Vale informar que o texto em questão procedia de um projeto de pós-doutorado que submeti ao CNPq em 2017, e que, graças à avaliação positiva dos pareceristas, foi contemplado com bolsa de pesquisa.

Quanto à primeira parte da pergunta, a mencionada “coesão histórica” entre posições metafísicas ocidentais em geral consideradas como antagônicas é dada pelo contraste que procurei firmar com certas concepções ameríndias. Há, por exemplo, todo um abismo histórico de sentido entre a metafísica aristotélica da substância e a analítica kantiana do entendimento, mas, se ambas forem consideradas por relação ao que Viveiros de Castro denomina perspectivismo e multi-naturalismo indígenas, aquele abismo se torna bastante estreito. To-

me-se, por exemplo, a situação metafísica de viventes não-humanos em Aristóteles e Kant: por mais que, no primeiro caso, não se verifique a separação entre natureza e cultura que se constata no segundo, se ambos forem tomados por contraposição ao papel eminentemente constituinte que a intencionalidade não-humana adquire nas metafísicas ameríndias, mostra-se com toda evidência que se trata, nos dois casos, de situações de radical exclusão ontológica e política que, embora não sejam equivalentes, são estruturalmente próximas. De outro lado, não se pode dizer que as leituras de Heidegger e Kant propostas no livro sejam exatamente ortodoxas. Ao medir o pensamento filosófico de Heidegger com o do “ser-aí mítico”, assim como o pensamento crítico de Kant com o do “selvagem da Nova Holanda”, surgem aspectos seus que jamais poderiam ser divisados se o termo de comparação fosse de todo imanente à história da filosofia ocidental. As distâncias que o livro procura percorrer são, para empregar o importante conceito de Stengers, de ordem “cosmopolítica”, referente à divergência irreduzível entre mundos, e não histórica, a supor idealmente um mundo único, comum – o que implica uma considerável diferença de escala. Assim, jamais foi minha intenção “achatar” a história da filosofia, cujo relevo acidentado é, penso eu, significativamente registrado no livro, mas sim propor uma comparação em outra escala, não contemplada pela dinâmica histórico-temporal de ruptura e continuidade. Como mostra Lévi-Strauss no último capítulo de *O pensamento selvagem*, há descontinuidades que o sentido histórico, por mais perspicaz que seja, não comporta; e são elas que, no livro, interessam acima de tudo. Ouso achar que sua crítica etnológica ao conjunto das filosofias da história jamais foi satisfatoriamente contornada. Segundo o espírito dessa crítica, o verdadeiro monolito é a História.

Quanto à segunda parte da pergunta, os/as leitores/as teriam razão em constatar uma dívida considerável para com Heidegger no modo de interpretar a história da ontologia (trata-se de um recorte bem determinado). E isso se justifica pela posição inegavelmente eminente que Heidegger nela ocupa, a começar pelo fato de que o filósofo reconhece à ontologia uma historicidade própria e também porque sua concepção de ontologia realiza o prodígio de conjugar tensamente os dois principais eixos de estruturação de sua história: a “ciência do ente quanto ente” e a filosofia transcendental. Contudo, a meu ver, a dívida para com Heidegger termina aí, pois o tipo de transformação que o livro procura descrever pressupõe uma ruptura radical com a base mesma da concepção heideggeriana de história, isto é, com o conceito de ser. A história que procurei contar é outra, história da qual o ser participa como uma certa configuração da diferença entre huma-

nidade e não-humanidade, mas nunca como o seu elemento fundamental.

(3) Nos últimos anos, a partir da apropriação criativa da pesquisa antropológica, uma série de autores (Viveiros de Castro, Marilyn Strathern, Martin Holbraad, Bruno Latour, entre tantos outros) propõem o que se convencionou chamar de *ontological turn*, um duplo movimento que ao mesmo tempo em que transforma a compreensão da própria atividade do antropólogo, abre a filosofia para uma nova forma de encaminhar determinadas questões de ordem prática-especulativa. Como você vê essa questão dentro do quadro histórico de desenvolvimento da reflexão filosófica e quanto *Extramundandade e sobrenatureza* participa de tal movimento?

Sim, o livro não só procura participar desse movimento como deve muitíssimo aos referidos autores que o protagonizam. Contudo, o enfoque problematicamente ontológico que o livro procura cultivar permitiu-me entrever e, até certo ponto, elaborar uma complexidade que nem sempre tem sido suficientemente considerada, seja por parte da antropologia ou da filosofia. É que, parece-me, a roda não gira no mesmo sentido de ambos os lados. Sem dúvida, cabe falar em uma “virada ontológica” da antropologia, responsável por submeter o multiculturalismo ocidental a uma crítica definitiva, mostrando que diferentes culturas correspondem a naturezas também diferentes. Mas é de todo dubitável que, do lado da filosofia, o mesmo efeito possa ser obtido pela simples reiteração do dispositivo ontológico. Afinal, quantas “viradas ontológicas” já não sucederam ao longo da história da filosofia? E quantas “viradas antropológicas” jamais ocorreram ao longo da mesma história, que justamente por isso pretende ser uma só, universal? Por essa razão, o movimento filosófico correspondente à “virada ontológica” da antropologia precisaria ser “*contra*-ontológico” (termo que tomo emprestado de meu amigo Marcos de Almeida Mattos, um filósofo-antropólogo), a favor da multiplicação transformacional dos mundos. Mas, além disso, o mencionado “duplo movimento” está longe de ser perfeitamente simétrico. Dada a discrepância entre os saberes quanto à sua potencial “abertura do Outro” (Lévi-Strauss, *História de lince*), a virada “antropológica” da filosofia vem a reboque da virada “ontológica” da antropologia. Tal assimetria me parece ser de grande relevância, pois evidencia que, somente pressionada desde fora, é que a filosofia poderia sofrer uma transformação de tal magnitude e intensidade como a que a antropologia tem experimentado. Enfatizo aqui o condicional (“poderia”), uma vez que a virada filosófica ainda é uma promessa. Afinal, todos sabemos o enorme embaraço

que, desde a Crítica, o “pensamento do fora” ainda representa para a consciência filosófica. Talvez esse embaraço possa ser superado com a filosofia permitindo-se ser devorada, de uma vez por todas, pela antropologia – sobretudo, pelas antropologias dos mais diferentes povos, por suas filosofias, além das ocidentais. Em vista desse propósito, empenhei-me no livro em favorecer ao máximo a indiscernibilidade entre filosofia e antropologia.

(4) Ainda sobre esta temática, em que sentido o conceito de mundo tem a função, na filosofia ocidental, de constituir a humanidade do homem a partir da superação da animalidade, isto é, em contraposição às perspectivas não-humanas e à superação destas?

A formulação da pergunta parece apontar para o conceito agambeniano de antropogênese (cf. *O aberto: o homem e o animal*) – conceito, aliás, forjado a partir de uma interpretação das mais profundas e filosoficamente perspicazes acerca do conceito ontológico-fundamental de mundo. Quanto à gênese deste último, sigo a interpretação de Agamben, que faz ver, com base em uma leitura minuciosa dos *Conceitos fundamentais da metafísica*, que o mundo, na condição de estrutura ontológica existencial, própria e exclusivamente humana, se origina de uma ruptura biopolítica, mediante o dispositivo da exceção, com a animalidade. Há, portanto, uma “história profunda” da existência, *Urgeschichte* em que, antes de estar aberto ao ser, o homem existente se separa do animal. A Agamben, porém, parece interessar sobretudo a animalidade do próprio homem, em detrimento da animalidade do animal não-humano e, mais ainda, de sua virtual “humanidade”. Por sua vez, é justamente essa humanidade extra-humana, enquanto potência ontológica intensamente disseminada pelo cosmos, que constitui o cerne do conceito ameríndio de mundo (obviamente, falo de um traço genérico, porém não menos preciso, e que pode assumir as formas mais antagônicas). Se, na tradição ontológico-transcendental (não me refiro aqui à filosofia ocidental em seu todo, mas a uma dimensão específica da tradição filosófica moderna), mundo designa o espaço-tempo em que se desdobra a “essência do homem”, no pensamento ameríndio, por sua vez, o que corresponderia equivocadamente a esse conceito de mundo implica constitutivamente a referência *a priori* à potencial humanidade de outrem, sobretudo extra-humano. Trata-se assim de uma intencionalidade de espécie contra-existencial (outra que a designada, em *Ser e tempo*, pelo “ser em vista de si mesmo” enquanto vórtice existencial), porém igualmente capaz de formar mundo em um sentido que lhe é inteiramente peculiar. Portanto, no lugar de uma separação abissal entre humanidade

e animalidade, tem-se aí um vínculo intensivo entre ambas. Trata-se, por assim dizer, de duas trajetórias originariamente divergentes da *Weltbildung*. A questão é que essa divergência é política, pois põe em jogo, por meio de conflitos e alianças, a relação e a continuidade entre os mundos. O pensamento ameríndio contempla de forma eminente uma tal política, lançando luz, inclusive, sobre as razões do “mau encontro” originário com o mundo dos brancos – encontro que, neste último, é experimentado, contudo, quase sempre como inessencial, sub-histórico e, logo, pré-político. Em suma, há uma política da ontologia, na qual se chocam diferentes mundos, cada qual definido pelo modo como nele se articulam humanos e extra-humanos para sua formação e transformação. Quanto à interpretação que dedico no livro à ontologia fundamental de Heidegger (o que constitui apenas uma das partes principais do seu enredo total), a intenção era situar a ontologia, embora de maneira parcial, nesse plano de divergência entre mundos estruturalmente diferentes.

(5) Um dos aspectos marcantes do livro é, sem dúvida, o diálogo com o pensamento ameríndio enquanto forma de pensar diferentemente tradicionais questões filosóficas. Todavia, seu uso difere de uma simples marcação de alteridade – como encontramos na obra de Philippe Descola, por exemplo – pois a partir do discurso ameríndio certos desdobramentos filosóficos positivos são propostos, o que liga, evidentemente, sua reflexão com a do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro. Nesse sentido, a revalorização do animismo tem um lugar central. Contudo, é difícil não perceber como, em larga medida, o animismo ameríndio parece se chocar frontalmente com certos pressupostos elementares do pensamento moderno, por exemplo com o naturalismo científico e o materialismo, das mais diversas matizes, dominante dentro das ciências humanas. Como você compreende essa tensa relação entre “diferentes ontologias”? É realmente possível, dentro do caráter histórico próprio a nossa cultura, a adoção de uma matriz animista enquanto coordenadas básicas de orientação do pensamento? Você poderia também esclarecer em que medida o conceito de mundo, sob o ponto de vista ameríndio, permanece completamente irreconciliável com o do pensamento filosófico ocidental?

Como disse na resposta anterior, na relação tensa entre mundos (prefiro formular assim, pois nem toda diferença de mundo se deixa compreender desde um ponto de vista estritamente ontológico), está em jogo sua existência e continuidade. Enquanto dinâmica de “co-constituição” dos mundos (o termo é de Donna Haraway), a diferen-

ça pode ser criadora, mas também destrutiva. No primeiro caso, ela pressupõe mútua transformação, requisito que a “nossa cultura” tende hegemonicamente a rejeitar. Assim, por exemplo, é claro que não é possível a simples adoção do animismo por uma cultura “naturalista”, mais especificamente, mononaturalista – a não ser que essa cultura se permita transformar-se. Davi Kopenawa tem uma frase brilhante a respeito, registrada em *A queda do céu*: “A meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos [os brancos] se transformarem em Yanomami”. De seu ponto de vista, portanto, a relação repousa sobre a possibilidade de uma transformação recíproca, embora sempre assimétrica. Pois, segundo ele, “hoje os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo” (a ponto, inclusive, de a floresta ter de sucumbir à cidade). Assim, para Kopenawa, a impossibilidade da relação é dada por um caráter fundamental do mundo dos brancos, relacionado à sua dinâmica universalizante de assimilação. Logo, os mundos em questão são mesmo “irreconciliáveis”, mas não por sua diferença radical, e sim por força do regime de alteridade que caracteriza especificamente um deles. Como fundamentos desse regime, Davi indica dois fatores anímicos que, segundo ele, se acham intrinsecamente relacionados: a “paixão pela mercadoria” e a incapacidade de “sonhar longe” (em acepção xamânica).

(6) Naquele que é um dos capítulos mais belos do livro – Utupë – você desenvolve a ideia da filosofia enquanto criação de conceitos para pensar o discurso de Davi Kopenawa. Sobre isso, parece-me que uma questão se coloca: como compreender a relação entre discurso e mundo, entre as palavras e as coisas? Pois, é certo que dentro da filosofia contemporânea, a ideia da verdade enquanto adequação foi profundamente criticada; mas, a partir daí, surge a grande questão de como articular discurso e realidade. Deleuze procurava articular sua perspectiva através da ideia concreta de “problema”, problema que, por estar na origem vital do pensar, seria indissociável da necessidade de criação “deste” ou “daquele” conceito específico. Mas aqui há, talvez, uma dificuldade, pois parece que a aparição do problema dentro do xamanismo yanomami e da forma de vida associada a ela – por exemplo o momento da “caçada das queixadas” que o jovem Kopenawa participa, episódio que você comenta e analisa – em larga medida são problemas que não encontram imediata ancoragem e ressonância na experiência comum da vida contemporânea. Dessa forma, não há um risco de que a reflexão se torne esteticamente poderosa, mas perca lastro com a realidade,

diminuindo sua capacidade de diálogo com outros discursos e experiências formadoras de nossa sociedade?

De fato, empreguei o conceito de empirismo transcendental para interpretar o ataque sobrenatural dos queixadas descrito por Davi Kopenawa no capítulo 3 de *A queda do céu* por parecer-me que, aplicado a esse contexto, ele teria um rendimento especial. Mas não se tratava de assimilar o conceito ao acontecimento (que, não por acaso, é o da criação de um conceito enquanto manifestação sobrenatural de um ancestral mítico). Tanto que, se o conceito deleuziano de conceito serve, sob certos aspectos, à interpretação do conceito xamânico de *utupë*, “imagem” (por si só, um conceito muito peculiar de conceito), essa serventia é limitada, como procurei apontar na seção final do capítulo, devido à partilha entre conceito e figura firmada por Deleuze & Guattari. É que, observada à risca, essa partilha impede o próprio reconhecimento de *utupë* como um conceito. Logo, a aproximação entre os conceitos, o deleuziano e o yanomami, está longe de ser irrestrita (embora, diga-se de passagem, o pensamento dos referidos filósofos seja expressamente informado, em *Mil platôs*, pelo xamanismo yanomami, por via das etnografias de Clastres e Lizot). Agora, parece-me que, na pergunta, se pressupõe que a “vida contemporânea” seja uma entidade monolítica, e que a conceitualidade yanomami se preste unicamente, inclusive contra o intento manifesto de Kopenawa, a pensar a própria vida yanomami (o que, aliás, seria uma opinião profundamente etnocêntrica e potencialmente etnocida). Em primeiro lugar, os Yanomami são contemporâneos de si mesmos; logo, suas palavras e conceitos não carecem de nenhuma “ancoragem” em nossa vida para que façam sentido por si nem para que possam abalar, como de fato fazem, o sentido de nossa própria vida e experiência. Está em jogo aí uma posição de princípio quanto à significância dos conceitos. Penso que a significância conceitual tem origem justamente através da diferença entre mundos enquanto complexos divergentes de sentido: conceitos de um mundo significam, antes de mais nada, conceitos de outros mundos, uma vez que não há conceitualidade sem tradução, transporte semiótico. Ademais, no que se refere à nossa vida contemporânea, parece-me que, mais do que nunca, a ideia de comunidade tem se mostrado de todo insuficiente para a sua descrição. Assim, nem nossa vida está para uma outra conceitualidade (por exemplo, a yanomami) como uma realidade está para um discurso que procura representá-la, nem nossa contemporaneidade consiste ela mesma em uma realidade unificada, referenciável de forma unívoca (sequer idealmente). Pelo contrário, a possibilidade de pensar diferentemente e, com isso, alterar nossa realidade, depende de uma experiência ontológica de variação para a qual os conceitos advindos de outros

mundos, suas perspectivas e seus afetos, se impõem cada vez mais como imprescindíveis. Pois quem nos pensa por primeiro são os outros – sobretudo quando não fazemos outra coisa senão, como afirma Kopenawa, “sonhar conosco mesmos”.

(7) O livro termina com capítulos que lidam diretamente com o problema ecológico enquanto a grande questão política de nosso tempo. É bastante impressionante a forma como você vê no desenvolvimento da filosofia ocidental moderna o gérmen do antropoceno, sobretudo através de sua posição etnocida e de sua incapacidade de pensar uma cosmopolítica que não seja marcada por uma relação instrumental de dominação com tudo aquilo que não tenha os contornos do humano. Você poderia nos falar mais sobre essa noção de uma cosmopolítica enquanto condição para darmos novas e eficientes respostas às urgentes questões ecológicas que determinam a última fase de desenvolvimento do capitalismo contemporâneo? Você afirma, em uma entrevista recente, que contrapor a concepção antropocêntrica da filosofia ocidental de mundo à perspectiva ameríndia, traz consequências drásticas para a história do pensamento filosófico, seria possível aprofundar quais seriam precisamente essas consequências para o pensamento ameríndio?

Sobre o conceito de cosmopolítica, a referência principal é obviamente Isabelle Stengers, que, em um ensaio de enorme importância (“A proposta cosmopolítica”, 2005), elabora o conceito construindo-o por “equivocação controlada” (Viveiros de Castro), a partir de e contra o conceito kantiano de cosmopolitismo. O que mais me interessou, pelo menos de início, foi a sua dimensão ontológico-política: ao afirmar, contra a postulação “cosmopolita” de um ponto de convergência universal a todos os povos e seus respectivos mundos, a existência “desconhecida” (*unknown*) de um plano de divergência irreduzível entre múltiplos mundos, humanos e não-humanos, o conceito abre a possibilidade de uma outra política, ontológica, na qual está em jogo a composição, a transformação e destruição mútua de mundos (complexos de articulação entre natureza, cultura e sobrenatureza, por assim dizer). Quanto à dimensão ecológica do conceito, ela é explícita na própria formulação de Stengers, que vincula sua proposta cosmopolítica a uma “ecologia das práticas”. Além disso, o conceito se encontra numa relação intrínseca, ao mesmo tempo como causa e consequência, com a problemática da “intrusão de Gaia” (cf. *No tempo das catástrofes*, 2009). A possibilidade de elaborar conceitualmente o fenômeno dessa intrusão, que é o Antropoceno experimentado desde o mundo ocidental moderno, depende de uma abertura cosmopolíti-

ca do pensamento, em particular no que se refere aos modos pelos quais diferentes mundos (*ethoi*) compõem, por seu próprio conflito, diferentes ambientes (*oikoi*). Elaboraões similares foram feitas, por exemplo, por Marisol de La Cadena, que investiga a “ecologia das práticas através dos mundos andinos” (*Earth beings*, 2015), e Mauro W. B. de Almeida, que elabora o conceito de “conflitos ontológicos” para considerar a guerra entre o Estado capitalista e Caipora na Amazônia (“Caipora e outros conflitos ontológicos”, 2013). No que se refere precisamente ao vínculo do capitalismo contemporâneo com o Antropoceno, remeto ao livro de Luiz Marques, *Capitalismo e colapso ambiental* (2015), que, embora não explore a dimensão ontológica do problema, investiga o fenômeno por meio de uma vertiginosa “cosmopolítica” de disciplinas, entre elas, tanto ciências humanas quanto naturais. Procurei esboçar algo nesse sentido no epílogo do livro, considerando a problemática do Antropoceno sob o ponto de vista da relação interna entre metafísica e termodinâmica. A ideia era desenvolver, à sombra do Antropoceno enquanto conceito e acontecimento, a tese lévi-straussiana segundo a qual a civilização industrial, caracterizada por uma filosofia predominantemente fria, produz um mundo quente.

A segunda parte da pergunta traz uma indagação bastante perspicaz e de difícil resposta. De fato, predomina no livro, em vez do contrário, uma consideração sobre as consequências, para a filosofia ocidental, de seu encontro com o pensamento ameríndio. Contudo, no capítulo 7, proponho algo naquela outra direção, ao especular acerca do que significaria para o conceito xamânico yanomami de imagem (*utupë*) ser reconhecido como um conceito filosófico de conceito. É claro que os dois lados da questão precisam ir sempre juntos, pois um tal reconhecimento não pode se dar sem que nosso próprio sentido de filosofia tenha ele também de se transformar. Se isso não ocorre, uma interpretação do pensamento xamânico de Davi Kopenawa, por exemplo, corre o risco de operar um enquadramento forçado que resulta tão epistemicida quanto o perverso rebaixamento ou a simples negligência. Pois a filosofia que, por via de muitas concessões, em geral chamamos de “nossa” (a saber, a consciência crítica do Ocidente moderno) não se constituiu como tal senão por força de uma neutralização da potência especulativa dos povos extramodernos (ocidentais ou não). Procurei demonstrar esse ponto no capítulo 8, tomando como paradigma a filosofia de Kant, com foco na conexão sistemática da figura do “selvagem da Nova Holanda” na epistemologia (política) kantiana com a “anticabala” empreendida pelo filósofo em *Sonhos de um visionário*, com vistas à fundamentação da ideia da Crítica. Concluo que a filosofia transcendental é uma espécie de xamanis-

mo às avessas, por pretender a supressão da potência sobrenatural, cosmopolítica, do pensamento. A propósito, isso tem tudo a ver, para voltar à primeira parte da pergunta, com o tipo de desconexão fundamental entre pensamento e ambiente que, segundo Chakrabarty (“O clima da história”, 2009), fez com que a “mansão das liberdades modernas repousa[sse] sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão”, ou seja, sobre o aquecimento do planeta (também por isso faz todo sentido pensar a catástrofe ambiental em termos de Capitaloceno de preferência a Antropoceno).

(8) Em um artigo de sua autoria, intitulado “Heidegger e o mito da filosofia” (2014), você estabelece uma cartografia do *Dasein* mítico, analisando a compreensão heideggeriana do mito como uma imagem do pensamento não filosófico. Como uma contra-posição à esta concepção, você indica a noção desenvolvida por Eduardo Viveiros de Castro que, na mesma linha argumentativa de Lévi-Strauss e Pierre Clastres, interpreta o pensamento mítico dos povos primitivos como um índice de separação entre sociedades históricas e sociedades “contra a história”, caracterizadas pelas “formas de vida coletiva que, diferentemente daquelas praticadas pelas sociedades ditas ‘históricas’, tem a propriedade (ativa e positiva) de não refletir nem interiorizar sua historicidade empírica como condição transcendental” (cf. Clastres, *Arqueologia da violência*). De seu ponto de vista, em tempos de ampla polarização política, qual a importância desta reavaliação positiva do pensamento mítico enquanto forma original de organização político-social, em que o peso da “história” e do “estado” não se articulam como estruturas preponderantes no círculo de ação coletiva?

No livro, a reavaliação do pensamento mítico não é necessariamente positiva, pois há mitos e mitos. Na verdade, trata-se de problematizar a oposição especificamente ocidental, em particular em sua versão moderna, “esclarecida”, entre mito e filosofia. Assim, se, por um lado, busco interpretar o pensamento “mítico” ameríndio como filosofia, por outro, procuro apresentar o pensamento filosófico como sendo rigorosamente mítico. A hipótese é originalmente lévi-straussiana: trata-se do “mito da dignidade exclusiva da natureza humana”, enquanto mito do Esclarecimento (mito da História, mito do Estado). Não se trata, bem entendido, de esclarecer o Esclarecimento, mas de admitir o mito como fonte de todo pensamento possível, mais precisamente, o mito como articulação de uma posição cosmopolítica originária, a qual implica sempre uma configuração da divergência de mundo entre humanidade e extra-humanidade. Na base dessa posição ou configuração

mítica, não há razão (pois a racionalidade tem o seu próprio mito de origem), e sim desejo (a exprimir-se justamente no mito). Creio que a “polarização política” dos nossos tempos evidencia isso ao máximo, polarização na qual as razões perdem qualquer importância decisiva, justamente porque o que está em causa são condições de que a racionalidade depende inteiramente e que ela só pode pressupor e, na melhor das hipóteses, indicar. Combatem-se mitos com outros mitos, capazes de articular desejos de outras ordens. Como diz Blumenberg, “em toda pretensão de pôr fim a um mito revela-se outra mais ampla, ainda que implícita, de pôr fim ao mito mediante a ostentação de *um* mito final”. Ora, desde um ponto de vista cosmopolítico, ostentar um mito final é impor fim ao próprio pensamento. Por essa razão, o “regresso” à mitologia do pensamento me parece incontornável, como meio de sobrevivência espiritual.

(9) Uma das maiores preocupações dos filósofos contemporâneos foi a questão da forma ou do estilo da escrita filosófica. Na história da filosofia, encontramos diversas formas de expressão como a poesia (Parmênides), o diálogo (Platão), o tratado, a disputa (predominante no período medieval), e mesmo formas menos canônicas como o aforismo, o ensaio, a carta, entre tantas outras, às quais se poderia acrescentar talvez também a forma-entrevista, uma vez que grande parte das obras de importantes autores contemporâneos resultam de entrevistas. Atualmente, porém, na escrita acadêmica predomina o gênero paper, cujas características acabam por predominar tanto nos artigos quanto também em textos de maior fôlego, como são nossas dissertações e teses de mestrado e doutorado. Seu livro, ao que nos pareceu, muito embora seja profundamente transgressivo em seu conteúdo, quanto à sua forma de expressão ele parece ser bastante respeitoso com essa forma de escrita já consolidada entre nós, no que diz respeito à ordem de exposição das ideias, ao sistema de citações e ao modo de desenvolvimento do texto. Como você pensa a relação entre os conceitos que seu livro propõe e a forma com que são expressos, tendo em vista as implicações (inclusive históricas e, portanto, externas à filosofia) que a forma de expressão filosófica pode manter para com os conceitos que essa forma expressa?

Concordo que a preocupação com a forma seja onipresente na história da filosofia. A rigor, não é possível separar criação conceitual de experimentação discursiva. Além disso, fiz tudo o que pude, na escrita do livro, para fugir da forma-artigo, particularmente em sua figura mais degradante – o que Bento Prado Jr. chamou, muito justamente, de

“cultura *trash* do *paper*”. Isso não foi nada fácil, e, se obtive algum sucesso, certamente foi bastante comedido. Na academia, somos condicionados a essa censura disfarçada de adequação a critérios pretensamente universais, cuja justificativa é dada, em última instância, por agências de fomento, logo, por motivos que em nada concernem à filosofia propriamente dita (a meu ver, não há conciliação possível entre criação conceitual e produtivismo acadêmico). Quanto a ter sido “bastante respeitoso” com a escrita acadêmica (porém, de modo nenhum, com a forma *trash* do *paper*), isso se deve, sem dúvida, à limitação da minha própria escrita (pois o desejo era ir muito além disso), mas também aos limites prováveis da recepção, sobretudo acadêmica, que o livro viria a experimentar. Afinal, levando-se em conta a pretensão do livro, que é a de atravessar um abismo aparentemente insuperável (porque sequer entrevisto, na maioria das vezes) entre mundos de pensamento, será que ele seria minimamente levado a sério se não “respeitasse” em alguma medida certas convenções estabelecidas?! Não era só, nem principalmente, o “meu” pensamento que estava em risco, mas sim, sobretudo, o daqueles a quem, via de regra, é negada toda e qualquer potência espiritual capaz de fazer frente à tão decantada filosofia. A saída que encontrei foi torcer ao máximo essas convenções, embora dentro dos meus limites – usá-las para subvertê-las, em algum nível. E o nível em que penso ter sido relativamente bem sucedido foi o da estrutura do livro, isto é, da composição e articulação dos capítulos. Busquei desde logo garantir que essa estrutura fosse dinâmica, segundo um fio-condutor diegético, o menos possível sistemático. O modelo para tanto me foi dado pela “fórmula canônica do mito”, cunhada por Lévi-Strauss (cf. epígrafe do livro). Trata-se de um dispositivo lógico de transformação (e não de fundamentação), no qual as passagens valem bem mais que os argumentos, os equívocos importam mais que as analogias, e os conceitos se relacionam entre si como personagens coletivas (animais, humanos, espíritos, espectros), constituindo assim, de preferência a uma ordem de razões, um enredo de ações (enredo no qual, aliás, o conceito de ser atua como o principal antagonista). As ações desse enredo são, em geral, performadas por outros/as; daí, a grande quantidade de citações. Meu trabalho foi, em grande medida, o de fazer a costura entre as ações de outrem, tentando emular o procedimento da bricolagem (contra a engenharia perversa de autoprodução). Para dourar a pílula, poder-se-ia dizer, em sentido deleuziano, que o livro procura descrever um “movimento aberrante”; portanto, que sua lógica é “irracional”. Também por isso, cabe enfatizar, o livro só exerce efeito total se lido do começo ao fim, experimentando-se a transformação que procura, acima de tudo,

descrever. Desconsiderada essa dimensão formal, perde-se por completo o que ele tenta principalmente comunicar.

(10) Um autor como Oswald de Andrade, antes de escrever sua tese *Crise da filosofia messiânica*, aclamada por Viveiros de Castro como um marco da filosofia brasileira, ainda injustamente pouco conhecida entre nós, realizou experimentações formais estéticas bastante radicais em seus manifestos, poesias e romances. Autores como Haroldo de Campos, por exemplo, reconheceram na obra de Oswald uma preocupação acima de tudo formal, situando-o na linha precursora do concretismo. Contudo, a antropofagia é também um exercício de destruição de formas preestabelecidas, resultando num processo que tenderia antes ao informe. Atualizando o projeto filosófico de Oswald no registro de um pensamento conceitual, você situaria o seu próprio pensamento como uma tentativa nesse mesmo sentido?

Não ousaria fazê-lo, tanto porque não conheço com a devida profundidade o pensamento de Oswald quanto, principalmente, porque sua obra, inclusive a filosófica, exibe uma virtude experimental e criadora, de reinvenção da estrutura sintática do pensamento, que jamais é alcançada, nem de longe, por meu livro. Além disso, a presença de Oswald, apesar de decisiva, é mediada nele pela interpretação de grandes leitores seus, como Alexandre Nodari e Eduardo Viveiros de Castro. A propósito, os estudos que culminaram no livro tiveram início com a experiência de assistir, durante o primeiro semestre de 2012, ao curso ministrado por ambos, no Museu Nacional, intitulado “Do matriarcado primitivo à sociedade contra o Estado: cartografia da hipótese antropofágica”. Limite-me, portanto, a remeter à consideração dos ensaios que ambos produziram, e continuam a produzir, a respeito da antropofagia oswaldiana. Somente gostaria de precisar alguns pontos. Primeiro, acho importante refletir sobre os motivos que explicam a pouca repercussão do pensamento filosófico de Oswald na filosofia acadêmica brasileira. Parece-me que essa situação lamentável, esse sintoma, resulta de uma guerra verdadeiramente colonial. “*Não é à toa*”, como diz Davi Kopenawa, que “a única filosofia original brasileira” (Augusto de Campos) não seja considerada sequer como filosofia pelos avatares da consciência filosófico-acadêmica brasileira. Confirmam-se a respeito os cadernos de resumos da ANPOF: o silêncio a respeito de Oswald é, sempre foi, ensurdecedor! Outra coisa é que o seu pensamento possui uma conceitualidade própria, que, antes de ser “atualizada” (como se estivesse defasada), precisa ser adequadamente compreendida, estudada. O arco descrito pelo seu pensamento é por demais amplo e intenso para ser reduzido a um movimento

estético ou à moda de uma época. A antropofagia é um acontecimento em curso, assim como a “crise da filosofia messiânica”. Por fim, quanto à iconoclastia favorecida por Oswald, creio que jamais deveria ser confundida com uma tendência ao “informe”. Tome-se, por exemplo, a definição de antropofagia proposta em *A crise da filosofia messiânica*: “a operação metafísica de *transformação* do tabu em totem”. Trata-se, portanto, de uma transformação do próprio sentido da forma, de uma outra “formação”, que rompe diretamente com a *Bildung* enquanto concepção messiânica da forma, que tanta fortuna fez na autointerpretação colonialista do pensamento brasileiro. Não é pouca coisa: trata-se da subversão do totemismo hegemônico na metafísica ocidental na direção de um regime simbólico inteiramente outro.

(11) A autoria, seja numa obra filosófica, seja numa obra artística ou literária, é um signo que integra a sua composição. Assim, por trás de um nome de autor sempre se oculta uma multiplicidade de outras pessoas, entidades, intenções que estão para além das daquele que assina. Isso pode se confundir, mas nunca se dissipar totalmente, nos casos da coautoria, da pseudonímia, da heteronímia ou mesmo do anonimato. Por baixo da autoria, ocultam-se encontros por vezes inusitados e extremamente produtivos como aquele entre a cosmologia indígena e a escrita ocidental (o que ocorre nas etnografias, mas sobretudo na obra em coautoria de Davi Kopenawa e Bruce Albert) em que se assiste a uma espécie de transe que produz uma potencialização do pensamento. Gostaríamos de perguntar como é possível fazer aparecer outras vozes num texto manifestamente filosófico assinado por um nome de autor-filósofo, com formação filosófica e trajetória acadêmica consolidada e se isso foi uma de suas preocupações durante a composição de sua escrita?

A pergunta é de todo pertinente e importante, mas receio não conseguir oferecer no momento uma resposta satisfatória. Sim, a questão da autoria foi uma preocupação de tal monta que não encontrei outro recurso face à referida multiplicidade senão trazê-la obsessivamente à tona, quase ao limite de recusar a posição de autor. É que a escrita do livro foi, desde o início, a experiência de uma multiplicidade exorbitante de pessoas, povos, mundos etc. Uma experiência de pensar contra si mesmo e, somente através disso, com outros, próximos e distantes. Eu olho para o livro e enxergo ali uma multidão, em meio à qual é bastante difícil, tanto intelectual quanto afetivamente, reconhecer a mim mesmo. Não é algo exatamente confortável. Luto quase diariamente na escrita, avançando e retrocedendo, para encontrar o ponto, sempre instável, de melhor ajuste do meu discurso à palavra

de outrem. Certamente estou ainda bastante longe de encontrá-lo, se é que isso vai acontecer algum dia. Abomino a atitude tética, mas, por outro lado, a tautologia não presta. Acredito, porém, que o ponto ótimo seja o da indiscernibilidade, no sentido de uma continuidade divergente, com outrem. Ponto no qual o autor se torna multiplicidade – como propõe Bruce Albert no título de seu magistral *Postscriptum* em *A queda do céu*: “Quando o eu é um outro (e vice-versa)”. Por isso é que considero Platão, “que estava [sempre esteve] doente”, o filósofo por excelência, quer dizer, o mais sublime antropófago, da tradição ocidental.

(12) Há uma tradição majoritária na história da metafísica ocidental que seu livro demarca muito bem: Aristóteles, Kant e Heidegger talvez sejam os grandes autores vinculados a essa tradição. No entanto, parece haver também uma contra-tradição, ou um devir-minoritário, que se constituiu à margem da metafísica ocidental, mas que também constituem a história do pensamento no Ocidente. Com efeito, talvez desde o atomismo antigo (Demócrito, Epicuro, Lucrecio), passando pela mística medieval, até autores modernos e contemporâneos que resistem em entrar no cânone da história da metafísica (Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein, Foucault, Deleuze, Derrida), a filosofia ocidental também contou com uma linha dispersa e subterrânea de autores e obras que buscaram – ou ao menos é possível lê-las assim – criar uma ferida no coração da razão ocidental. Ao propor uma crítica radical da tradição metafísica, sua obra nos pareceu próxima dessa contra-tradição que talvez possa ser considerada como uma não-filosofia, embora ainda pertence de pleno direito à história da filosofia ocidental. Num debate muito famoso entre nós, Bento Prado Jr. acusava a conversão ao senso comum (que logo declinaria num renovado ceticismo) de seu colega Oswaldo Porchat, dizendo que seria mais frutuoso rir da filosofia através da filosofia, talvez atualizando a célebre epígrafe nietzschiana: *Ridendo dicere severum*. Gostaríamos de saber se, primeiro, você concorda com o fato de que essa não-filosofia filosófica constitui uma contra-tradição na história da filosofia ocidental e, em seguida, como você situaria a tentativa de seu novo livro com relação a isso?

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol. 4,
n. 2, p. 6-23, ago-dez, 2018

Sem dúvida nenhuma, a história da filosofia ocidental é rica em dissidências e linhas de fuga. À parte os filósofos que buscam expressamente saídas, até mesmo os filósofos “majoritários” divergem de si mesmos a ponto de o seu pensamento rachar e vazar em direções divergentes daquelas que procuram estabelecer. Por isso mesmo, pen-

so que a questão está menos na composição do cânone que no modo de tratar cada filósofo, seja qual for. Não há sistemas de diamante (por mais que alguns sejam assim valorados no mercado especulativo das ideias). Contudo, acho bastante problemático tomar a “contra-tradição”, o “devir minoritário”, como parte pertencente “de pleno direito” à história da filosofia ocidental. Por uma razão bem precisa: será que, desde o ponto de vista dos dissidentes, essa pertença se confirma de outra maneira que como uma indesejada captura? Mais além, será que, desde seus muitos e variados pontos de vista, faz sentido falar em uma história unificada da filosofia? Penso que o reconhecimento de um autêntico pluralismo filosófico exigiria necessariamente que se abolisse a própria ideia de uma história da filosofia, a qual opera, quase sempre, apenas como dispositivo de controle sobre os devires minoritários e cooptação dos devires de outrem. Mais do que tudo, parece-me decisivo romper de uma vez com a atitude autorreferencial do discurso filosófico, colocando-o justamente sob a perspectiva da “não-filosofia”, ou melhor, das filosofias, *outras*, dos outros. Multiplicar-se-iam assim as histórias, segundo tempos, espaços e mundos distintos. Confesso que não estou devidamente a par da polêmica mencionada, mas ousou achar que “rir da filosofia através da filosofia” só faz confirmar, irônica e mesmo cinicamente, aquela nefasta autorreferencialidade. Uma vez que, como assevera Fanon, “se é em nome da filosofia que se proclama a igualdade dos homens, é também em seu nome que se decide seu extermínio”, rir, nesse caso, é uma tremenda impostura, para dizer o mínimo. Como se sabe, em seu derradeiro gesto filosófico – diante de um animal de carga –, o próprio Nietzsche gritou, de vergonha, culpa e desespero. Por mais que, como se costuma reiterar com base em concepções humanamente edificantes, convenha cultivar afetos alegres em lugar de tristes, é fato que a filosofia ocidental ainda está por fazer o devido luto pelos desastres colossais, humanos e extra-humanos, que provocou e fomentou ao longo de sua “gloriosa” história. Pois a obra de destruição segue em curso, com ou sem a filosofia (que já há bastante tempo se tornou desnecessária até mesmo para isso). De minha parte, com o livro, quis participar, embora o faça timidamente, desse luto, buscando ao mesmo tempo uma saída – para fora da *philosophía*, ao encontro de outro pensamento, menos Humano e, por isso, mais vivo.

A “ideologia de juventude” como dispositivo de biopoder: a transformação de uma fase da vida em um estilo de vida, e o entrave à emancipação política

Palavras-chave: Juventude. Ideologia. Emancipação política. Autonomia. Dispositivos de Biopoder.
Key-words: Youth. Ideology. Political emancipation. Autonomy. Biopower Dispositives.

Kelly Janaína Souza da Silva

Doutoranda em Filosofia
pela Universidade Federal
de Santa Catarina (UFSC).
Endereço eletrônico: kelly_
phoenix@hotmail.com.

Resumo

Em suas investigações, Agamben atribui três características principais ao chamado dispositivo: ele possui caráter heterogêneo, se inscrevendo como uma rede que se estabelece entre elementos distintos; possui função estratégica concreta, que se encerra em uma relação de poder; e, por fim, é algo de geral, pois pode incluir em si a episteme dos enunciados científicos ou não. Assim, faz-se simples tomar por dispositivos aquelas disposições que escancaradamente se manifestam como tal, (aparelhos celulares, de TV, número do CPF, etc.), – formas que facilmente controlam os sujeitos com sua tácita autorização. Entretanto, dispositivos também podem ser, de forma menos óbvia, as ideologias, culturas, processos midiáticos, padrões de comportamento e qualquer outra forma que se encerre enquanto biopoder, sendo ampla e inquestionadamente aceita pela maioria. Atualmente, a ideia de juventude¹ rende crianças e adultos: parece não haver uma demarcação precisa das configurações das etapas da vida. A solidificação da ideia de juventude como uma etapa que não compreende, necessariamente, uma fase ou faixa etária, compromete no “homem político” (*homo zoon politikon*) a emancipação e a autonomia, obnubilando o sentido de consciência em um cenário que torna trivial a emancipação política. É assim que ela pode ser entrevista como um dispositivo de biopoder.

Abstract

In his investigations, Agamben attributes three main characteristics to the so-called device: it has a heterogeneous character, subscribing as a network that is established between different elements; it has a concrete strategic function, which closes in a relation of power; and,

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.2, p. 24-38, ago-dez, 2018

1 Faz-se importante destacar que um dos objetivos desse ensaio é compreender o termo juventude em duas acepções distintas: a primeira, enquanto a natural fase da vida, que se concentra da adolescência aos vinte e quatro anos (15 aos 24 anos, segundo a Organização das Nações Unidas – ONU); a segunda, enquanto uma ideologia que se propaga por meio da artificialização do corpo humano e dos comportamentos triviais dos jovens (ou a não maturação psicológica), mas verificados, especialmente, em pessoas mais velhas. Nesse segundo caso, fazer uma breve análise da legitimação social ante o fenômeno e mencionar suas naturais consequências, como padrões de beleza e de consumo concentrados em jovialidade, que dão lastro a eventos contemporâneos pontuais não constatados em outras épocas.

finally, it is something general, for it may include in itself the episteme of scientific statements or not. Thus, it is simple to take by dispositives those dispositions that openly manifest themselves as such (cell phones, TV, CPF number, etc.), – forms that easily control subjects with their tacit authorization. However, dispositive can also be, less obviously, ideologies, cultures, media processes, behavior patterns, and any other form that ends up as biopower, being broadly and unquestionably accepted by the majority of people. At present, the idea of youth yields children and adults: there seems to be no precise demarcation of the configurations of the stages of life. The solidification of the idea of youth as a stage that does not necessarily comprise a stage or age group compromises the “politician” (*homo zoon politikon*) with emancipation and autonomy, obnubilizing sense of consciousness in a scenario that makes it trivial to political emancipation. This is how it can be interviewed as a biopower dispositive.

**

Agamben (2005) delimitou a palavra “dispositivo” a partir dos estudos foucaultianos: estudos, em sua maioria, pautados nas questões de normatividade humana no que concerne ao seu comportamento. Foucault (1978) utiliza as expressões *biopolítica* e *biopoder* – a primeira para designar práticas disciplinares que têm como foco governar populações inteiras, ao contrário das formas de poder anteriores ao século XIX, as quais preconizavam o governo dos indivíduos; e a segunda, para conceituar os modos de exercer as várias técnicas que podem se inscrever em uma única tecnologia de poder. São biopoderes como a gestão da saúde, a higiene, a normatização da sexualidade, os costumes, entre tantos outros, que dão margem à biopolítica para o amplo e irrestrito controle da vida – e também é pensando neles que Agamben vai delinear o que seja um dispositivo.

Em suas investigações, Agamben atribui, essencialmente, três características principais ao chamado *dispositivo*: ele possui caráter heterogêneo, se inscrevendo como uma rede que se estabelece entre elementos distintos (tais como discursos, instituições, leis, etc.); ele possui uma função estratégica concreta que se encerra em uma relação de poder; e, por fim, ele é algo de geral, pois pode incluir em si a *episteme* dos enunciados científicos ou não. Assim, faz-se simples tomar por dispositivos aquelas disposições que escancaradamente se manifestam como tal, por exemplo, os aparelhos celulares e a televisão; ou o número do CPF, a biometria e a placa do automóvel, além de outras formas que facilmente controlam os sujeitos com sua tácita autorização. Entretanto, dispositivos também podem ser, de forma menos óbvia, as ideologias, culturas, processos midiáticos, padrões de comportamento, e qualquer outra forma que se encerre enquanto

biopoder, sendo amplamente e de forma não questionada, aceita pela maioria. Essa maioria não constata a forma dada como imposição, mas como *o normal, o natural*, ou seja, o *status quo*, uma vez que a ausência de senso crítico faz com que, muitas vezes, essas formas dadas jamais sejam interrogadas. Ao exame dessa contextualização, como não enquadrar a juventude como dispositivo, se a partir de sua transição de “fase” da vida (construção social) passou a ser considerada, gradualmente, como um “estilo” de vida² (fenômeno social), obnubilando o sentido de consciência em um cenário que torna trivial a emancipação política? Se socialmente o verdadeiro poder é conferido a quem é jovem, e com ele, imbuem-se atributos como o sucesso, a beleza e a saúde, talvez seja possível supor que a ideologia de juventude exerça um papel tão importante junto às populações que temem envelhecer e perder seu suposto “poder”, quanto o mito da beleza³ feminina é uma das ferramentas que mais entrava a emancipação política das mulheres. Embora o termo aqui, *ideologia de juventude*, seja cunhado originalmente, não é difícil encontrar noções basilares do marco conceitual acerca de sua concepção quando examinadas algumas análises que remontam desde o começo do século XX.

Mas, para compreender melhor essas constatações, faz-se necessária uma apreciação caracterológica do que imbuí a juventude, aparentemente, de tanto fascínio ante a sociedade em geral. Atualmente, a ideia de *juventude* rende crianças e adultos: parece não haver uma demarcação precisa das configurações das etapas da vida. Além dos extremos “recém-nascidos” e “senis”, o que está no meio desses extremos é um *adulto infantilizado* ou uma *criança adultificada* – ou seja: ambos possuem um padrão motivacional estimulado pela cultura de viver um estilo de vida tendo a juventude como modelo, e sem que algo precise delimitar o fim de uma etapa (infantil) e o início da outra (vida adulta). Pois, ainda que pareça mais segmentada e com diversos aspectos da vida dedicados só a ela, a adolescência tem se erigido mais como uma ponte que conduz de uma etapa à outra, mas que, no entanto, nunca chega ao fim. É cada vez mais legitimado ao jovem inserir-se em uma espécie de adolescência contínua, sem que lhe sejam exigidas grandes responsabilidades, além das obrigações legais comuns à maioridade.

Ortega Y Gasset (1987) escreveu em 1927 que dividir os indivíduos por gênero e idade constitui a estrutura mais primitiva da sociedade e

2 Aqui, *estilo de vida* pode ser definido a partir de Giddens (2002), como um conjunto mais ou menos integrado de práticas que um indivíduo abraça, não só porque essas práticas lhe preenchem necessidades utilitárias, mas porque dão forma material a uma narrativa particular de autoidentidade (p. 79).

3 Referência ao livro *Mito da Beleza*, de Naomi Wolf, que aborda a imposição da imagem feminina a partir de estereótipos opressivos às mulheres nas mais diversas vertentes, tais como o trabalho, a cultura, o sexo e a religião, entre outras.

que, no decorrer dos séculos, acontecem naturalmente deslocamentos de poder de uma potência a outra, por isso “há épocas em que predomina o masculino e outras dominadas pelos instintos da feminilidade, que há tempos de jovens e tempos de velhos” (p.240). Insinuava ele, já à época, que então se iniciava um tempo que adquiria o “aspecto de juventude triunfante”, ou ainda, “império dos jovens”, mas Gasset é hesitante em seu ensaio em proferir qualquer certame se tal seria um fenômeno profundo, a ponto de qualificar toda uma época, ou passageiro, evadindo-se o autor de qualquer prognóstico. Porém, ele esboça uma linha histórica sobre o predomínio por idade e sexo ao longo dos séculos, concluindo que com o século XX se apresentava uma mocidade imperante, e cujos valores ressaltados são essencialmente masculinos⁴, ainda que ambos os sexos busquem perpetuar a juventude. Diz ele:

Todas as gerações do século XIX aspiraram a ser maduras o mais rápido possível e sentiam uma estranha vergonha de sua própria juventude. Compare-se com os jovens atuais – de ambos os sexos – que tendem a prolongar indefinidamente sua juventude e instalam-se nela como se fosse definitiva. (ORTEGA Y GASSET, 1987, p. 243)

As gerações anteriores preocupavam-se com a maturidade, sentindo sua juventude como uma “transgressão ao dever”. É que até então, todos os costumes, prazeres públicos e adentos sociais estavam ajustados para as pessoas maduras, e a reviravolta nesse sentido é grande, quando os jovens passam, então, a dominar as mais diversas esferas de representatividade e poder. Ainda que quase um século tenha se passado desde as divagações de Gasset, é interessante perceber a semelhança descritiva com o momento atual – semelhança, porém, talvez exacerbada por uma era em que impera a informação midiática e eletrônica. Entre os pontos destacados por Gasset estão: moda criada para corpos jovens (com pais buscando imitar os filhos no modo de vestir); vida objetiva que adota o tom juvenil, forçando os mais velhos a perfilá-lo; total abandono da preocupação com a velhice, além de novas características legitimadas, que anteriormente só diziam respeito a uma época específica da vida.

Hoje a juventude parece dona indiscutível da situação, e todos os seus movimentos estão saturados de domínio. Em suas atitudes transparece muito claramente que não se preocupa com a outra idade. O jovem atual vive sua juventude de

⁴ Gasset diz: “Após exercitar os olhos nestes esquemas do passado, que poderíamos facilmente multiplicar, volta-se ao panorama atual e se reconhece com precisão que *nosso tempo não é só tempo de juventude, mas de juventude masculina*. Hoje o senhor do mundo é o rapaz” (1987, p. 254, grifo meu). Ainda que a reflexão completa de Gasset em *Rebelião das Massas* seja permeada por certa limitação de pensamento sexista, é possível extrair de suas divagações algo para equacionar questões de gênero que ainda hoje vigoram. Para ler mais: *A Rebelião das Massas*, nos caps. *Juventude e Masculino ou feminino?*

hoje com tamanha determinação e ousadia, com tamanha despreocupação e segurança, que parece existir só nela. Não se preocupa absolutamente com o que a maturidade pensa dele; mais ainda: esta tem a seus olhos um valor quase ridículo. (ORTEGA Y GASSET, 1987, p. 245)

Quando uma filosofia tal parece se incorporar a uma sociedade inteira, tem-se facilmente maneiras de forjar dezenas de indústrias que cooptam modelos de sucesso ao “ser jovem”, induzindo a uma ideologia de juventude. Tal ideologia suaviza o fato de a juventude caracterizar-se como um estágio da vida inexoravelmente transitório, permitindo que sejam desmanteladas as peculiaridades que conduzem aos estágios subsequentes, desconsiderando que a vida objetiva também precisa da maturidade – especialmente no que tange a uma emancipação política. Esta é, talvez, a manifestação mais preocupante do comprometimento e entrave à maioridade no nível do juízo político.

Benjamin igualmente debruçou-se a um ensaio leve sobre a questão da juventude (enquanto fase da vida), quando ele mesmo era um juvenzinho, dando destaque à “dormitação juvenil em um individualismo narcotizado”, e também à raiva e falta de ideais juvenis. Trata-se de um ensaio, basicamente, sobre o romantismo, todavia torna-se mister realçar em seu discurso, ao menos, a seguinte constatação:

[...] Estamos sendo enrolados, impedidos de pensar e agir, visto que nada nos dizem sobre a história, sobre o devir da ciência, sobre o devir da arte, sobre o devir do Estado e do direito. [...] É assim que se fabrica uma juventude apolítica, eternamente restrita à arte, à literatura e a vivências amorosas, sendo até nestas sem espírito diletante. (BENJAMIN, 2013, p. 55)

Embora sem um testemunho histórico do que a juventude, então, já ameaçava representar, o ensaio de Benjamin, que data de 1913, e o de Gasset, datado de 1927, já delineavam as vertentes pelas quais a fase da juventude galgaria em importância política ao longo do século. Historicamente, é a década de 1950 que traz para a juventude símbolos materiais e culturais de identidade, transmutando sua “autonomia” como uma camada social separada (HOBSBAWN, 1994, p. 318). Foi a primeira vez que a questão juvenil ganhou atenção mundial e a juventude começou a se insurgir por todo globo. A televisão foi um dos principais instrumentos utilizados pela mídia na disseminação destas ideias e, a partir disso, surgiram ícones na música e no cinema para representação juvenil, como Elvis Presley, com o sucesso do *rock and roll*, e James Dean, que teve a oportunidade de tornar-se o símbolo dessa juventude que via nele os próprios anseios, medos e dúvidas, comuns a todo jovem.

Debord (1997, p. 42) defende que existe a necessidade da instauração de uma oposição ilusória entre a juventude e os adultos, pois, a par-

tir da ótica do espetáculo, não existe nenhum adulto autônomo, dono da própria vida e, mesmo a juventude tem sua corporificação como propriedade do sistema econômico, cujos interesses precisa sustentar. Talvez seja a partir dessa ideia que, em idos dos anos 1980, tornou-se uma constante sugerir através de filmes, ícones, *boys band* ou marcas (especialmente construídas para o “mercado *teen*”), que essa é a melhor *fase* da vida. E aquilo que deveria ser apenas isso – uma fase – passou, pouco a pouco, a ser reconhecida como um *estilo*; incentivada muito mais precocemente, sem ter data certa para acabar, notando-se certa incitação para que os indivíduos continuem a “curtir a vida” indefinidamente, sem arcarem racionalmente com as responsabilidades que a idade adulta deveria implicar. Percebendo que o que a mídia nos vende é, quase sempre, também um meio pelo qual nossa identidade pessoal e coletiva é construída, o exame minucioso de alguns aspectos da *juventude* como modelo mítico na sociedade pós-moderna pode mostrar como, a partir de uma *ideologia da juventude*, deriva todo um arsenal revestido de ícones representativos, valores e comportamentos que se instalaram de maneira insuspeita como um biopoder, capaz de entravar a autonomia pessoal e a emancipação política dos sujeitos.

A lógica da juventude enquanto um estilo de vida controla, hodiernamente, o ritmo do mercado, embora isso possa ser uma situação discricionária. Trata-se de amparar as decisões de consumo de adultos baseadas em gostos adolescentes, bem como apagar a tênue linha que separa uma geração da outra, conduzindo sempre à ideia de que a cronologia é inexistente, – ou, se existe, ela é apenas um mero detalhe – tudo isso da forma alegre e leve que dita os prazeres da juventude, sem obliterar, entretanto, que eles possam ser também os prazeres dos mais velhos (ou das crianças). Tudo isso é feito, obviamente, com o suposto consentimento dos envolvidos. Nosso tempo caracteriza-se, então, pela *adolescência* quase perpétua, pois esta começa mais cedo e quase não termina.

A cultura americana possui papel importante no estímulo a um “modo de ser jovem”: no século XX, houve uma ascensão irresistível dessa cultura na globalização das linguagens, além de vestuários (“tribos”), e marcas (de alimentos, roupas, *fast food*, aparelhos eletrônicos) que têm a juventude como arquétipo; e jovens de todos os lugares são encorajados a imitar e comprar produtos *made in USA*, com seus significados simbólicos. Todas as ideias difundidas pelos filmes e ídolos americanos, ao longo do tempo, introduziram modismos e comportamentos junto à juventude, que vão desde seu *jeans* e tênis às carícias eróticas, drogas, promiscuidade, culto ao corpo, yoga, *piercings* (TABORELLI, 1999, p. 255). Por esses comportamentos e modismos “virem de fora” para a maioria, eles podem ser considerados alienantes.

Maria Rita Kehl corrobora:

Essa transformação do adolescente em fatia privilegiada do mercado consumidor inaugurada nos Estados Unidos e rapidamente difundida no mundo capitalista, trouxe alguns benefícios e novas contradições. Por um lado, a associação entre juventude e consumo favoreceu o florescimento de uma cultura adolescente altamente hedonista. O adolescente das últimas décadas do século XX deixou de ser a criança grande, desajeitada e inibida, de pele ruim e hábitos anti-sociais, para se transformar no modelo de beleza, liberdade e sensualidade para todas as outras faixas etárias. O adolescente pós moderno desfruta de todas as liberdades da vida adulta mas é poupado de quase todas as responsabilidades. (KEHL, 2007, p. 46)

A juventude é também alardeada na publicidade, na cultura *pop* e no cinema, influenciando em gostos, hábitos de consumo e na revolução comercial que descobriu no público jovem uma vertente capaz de incitar aos mais diversos interesses. Ainda que se delineiem em torno dela eventos políticos e de contracultura de grande monta, tais como o Maio de 1968 ou o festival musical de Woodstock (1969), a alusão à juventude, em geral, permeia mais ideais revolucionários que a efetiva ação política plena, que se configuraria pela reunião dos cidadãos e cidadãs de forma pública, de modo a debater os assuntos e interesses da vida comum, e atualmente encontra-se reduzida ao intercâmbio que promove a satisfação das mútuas necessidades, o que resulta em uma cidadania política periférica. Não se trata aqui de romantização ou idealização da atividade pública, mas da ideia que carrega a palavra *política*. Mas, para a existência de um espaço público com adequada troca política, seria necessário que o conteúdo intelectual consumido pelos jovens competisse com o entretenimento, que é a principal influência que molda os seus pontos de vista nos mais variados aspectos nos dias de hoje. Além disso, o apagamento das linhas demarcatórias entre as diferentes fases da vida pode estar, de certa maneira, implicado nessa participação política como periferia, uma vez que os diversos biopoderes que se instauram, compreendem, direta ou indiretamente, sobre a não maioria⁵ (no sentido kantiano) dos indivíduos.

Ainda na mesma vertente, têm-se testemunhado, ano a ano, aumentarem os investimentos cosméticos e de pesquisas na prevenção ao envelhecimento, e não necessariamente como uma preocupação com a saúde, mas antes, como uma forma de buscar a fonte da tal “ju-

5 O conceito de autonomia, em Immanuel Kant, compreende um estado de “maioridade”, onde o sujeito é responsável por seus atos e passa da heteronomia a um estado em que é seu auto-legislador. Para que chegue a esse estado autônomo, a pessoa precisa conquistar o esclarecimento (*Aufklärung*), que vem a ser o processo de emancipação intelectual que supera a ignorância e a preguiça de pensar por si própria, além do desenvolvimento da crítica àquilo que é inculcado intelectualmente pelos demais (sejam outras pessoas, instituições ou governos).

ventude eterna”. Desenvolvem-se cada vez mais produtos estéticos e medicamentosos que prolongam as respostas biológicas, caracterizando certa anacronia proposital nas diversas faixas etárias que compreendem as fases da vida. Isso não seria uma questão propriamente negativa, se todo o lazer e o entretenimento, por sua vez, também não viessem se constituindo, nas últimas décadas, visando ao consumo jovem ou, mais grave que isso, a uma forma de *recepção dos estímulos* de maneira juvenil, com caráter predominante de aproximar a compreensão de crianças e adultos. Dessa forma, o culto à juventude vai além da faixa etária que compreende: as crianças querem logo chegar a ser *teens*, e os adultos prorrogam suas adolescências sem nenhum constrangimento; – termos como *kidults*, *adultescentes* e *geração canguru*, então, se tornam usuais na referência a pessoas com até mais de trinta anos. Em algumas camadas da população, parece até mesmo existir certo incentivo a que pais e filhos, mães e filhas, sejam cada vez mais parecidos, indistinguindo-se as idades ou, em sentido oposto, pais que vivem com seus filhos na mesma casa até estes estarem com idade bem superior aos dezoito anos (a maioridade legal), mantendo a dinâmica “papai-mamãe-filhinhos”. Tem-se, ainda, o estímulo à criação filial sem nenhuma autoridade parental – o que, mesmo que conduza a outras discussões, também pode ser consequência da ausência de uma demarcação que separe crianças e adultos na contemporaneidade, além da menor responsabilidade com que são conduzidas as relações humanas a partir desse ideal.

Decorre disso tudo que essa alteração na maneira de compreender o mundo transforma o sentido de consciência e o significado do julgamento político, do mesmo modo que infantiliza o adulto ao proclamar o bem-estar corporal, o prazer físico, a aparência, os bens de consumo e o entretenimento como cernes da vida, não apresentando formas e conteúdos que exijam habilidades analíticas, julgamento maduro ou simplesmente a retórica da transação comercial, entre tantos outros atributos que se minimizaram ao longo desse processo de endeusamento e extensão de uma específica etapa da vida.

Na atual fase do capitalismo, dispositivos não agem mais (somente) pela produção do sujeito, mas antes, pela sua dessubjetivação: a promoção de formas capazes de normatizar e legitimar cada vivente sem a sua percepção do fato é uma ferramenta elementar, fácil, necessária e invisível. Nesse sentido, uma ideologia de juventude se localiza enquanto dispositivo, pois possui a capacidade de prescrever sucesso, beleza, consumo e poder, todos em um único elemento (*ser jovem*), instituindo automaticamente as características contrárias a tudo o que não corresponder a esse ideal (vide, a maturidade e a velhice e a forma como são encaradas contemporaneamente; ou mesmo a famosa

“crise dos 30”). Assim, adultos tutelados tornam-se cada vez mais dependentes do que for ditado ou sugerido por instituições abstratas, à custa de sentirem-se confortáveis e mimados, e tampouco percebem que estão sendo conduzidos.

As formas que sugerem ou ditam a juventude como sinônima de tudo o que é positivo e elevado são diversas. Matérias que enfatizam a importância de ser bem sucedido profissionalmente, viajar o mundo e “ganhar o primeiro milhão”, tudo *antes dos 30 anos*, acabam destacando sub-repticiamente a ideia de que essa é a faixa limite para ter sucesso na vida, condenando ao desespero e à sensação de fracasso aqueles que, porventura, chegam a essa idade sem a inscrição em tais símbolos de *status* e poder. Porém, como antídoto a esse desespero, a ideologia de juventude vem, ao mesmo tempo, resgatá-los, lembrando-os que basta se vestirem, se comportarem e consumirem como se dezoito anos tivessem, para que, magicamente, possam retornar e estacionar nessa fase da vida, sem as maiores responsabilidades que a vivência de um adulto perpetra. Logo, em consequência, há uma negação geracional que faz com que figuras de poder (como os pais, por exemplo) abdicuem do seu papel de autoridade em busca de conservar sua identidade “jovem”, tendo em vista que o amadurecimento é visto como algo ruim e que a atual percepção do corpo como representação da consciência (e não mais o desenvolvimento intelectual, como na fase iluminista) exige que se tenha esse culto físico em detrimento do esclarecimento e do desenvolvimento do intelecto e maturacional, apontando para a valorização do corpo biológico em torno e a partir do qual se pensam os processos políticos e sociais e constituindo em ponto determinante nessas dessubjetivações.

Todos esses aspectos atuam na construção de um imaginário em que a juventude (e outros atributos associados a ela, já mencionados, como aparência física e sucesso) possui um poder que, na verdade, não possui, e sim, lhe é emprestado, por meio de arquétipos e símbolos culturais. A solidificação da ideia de juventude como uma etapa que não compreende, necessariamente, uma fase ou faixa etária, compromete no “homem político” (*homo zoon politikon*) a emancipação e a autonomia, que caracterizam o adulto como um sujeito com habilidades analíticas e capacidades de conceituar seu pensamento, pautado por uma questão antes lógica que estética. Das quatro conceituações mais típicas do que é ser um adulto (histórica, filosófica, sociológica e psicológica), nenhuma delas tem seus padrões atendidos na contemporaneidade.

Historicamente, até a Idade Média, não havia um estatuto próprio para as crianças, sendo que elas eram vistas como pequenos adultos, e se lhes exigiam comportamentos equivalentes aos de um adulto,

com tal situação só começando a mudar a partir do século XVII. Já para a Filosofia, sob a visão do Iluminismo, chegar a ser adulto era desenvolver a consciência e a autonomia de ideias de tal modo que a conseqüente responsabilidade pela própria ação e o discernimento fossem naturais, a partir de um sujeito que pensa e age pela própria cabeça. Sociológica e psicologicamente, ainda que não existam teorias próprias, existem hipóteses, tais como a do sociólogo alemão Norbert Elias, que vê a idade adulta como uma moderna formação civilizada do indivíduo; ou a visão psicanalítica freudiana, que reconhece no adulto um reflexo de seus dilemas infantis inacabados, e agora é capaz de se responsabilizar pelos próprios desejos, além de superar a onipotência infantil.

Dadas essas observações, implicar o fator de trivialização do “ser político” é uma questão deveras importante. O adulto “infantilizado” está surgindo como algo natural em nosso tempo, permanecendo cidadão mais nas questões de representatividade legal que na experiência cotidiana. Isso significa que as potencialidades emocionais e intelectuais que eram exigidas de um sujeito considerado adulto em outras épocas, hoje não precisam se realizar em sua vivência política e de alteridade, não estabelecendo diferenciação na sensibilidade do adulto e da criança e fundindo as duas etapas da vida em uma só: a juventude. O reflexo disso se dá em todas as formas de relacionamentos humanos, além dos impactos que redundam em outros diversos aspectos. E nisso, a cultura *pop* cumpre papel importante, uma vez que, a despeito de sua postura aparentemente democrática e liberal, satisfaz os ditames de um sistema de dominação econômica que necessita, todavia, de uma concordância, pelo menos tácita, das pessoas à legitimação de sua existência. A Indústria Cultural capitalista não reclama inteligibilidade e raciocínio e, investida em seu poder de influência, pode exercer o papel de obscurecimento da fronteira entre a idade adulta e a infância, suspendendo diferenças de interesses, linguagem, roupas ou sexualidade de adultos e crianças – matéria que há tempos vem se cumprindo, ainda que forjada de democratização do acesso às formas de cultura (atendem a isso, por exemplo, os filmes de animação e super heróis, cujo público alvo são, na verdade, os adultos; a indústria de *games*; o *licensing*⁶ de brinquedos e personagens, cuja intenção também visa atingir a homens e mulheres com mais de 25 anos, mas por vezes captura igualmente o público infantil; entre vários artifícios culturais e publicitários).

6 *Licensing*, ou “licenciamento”, significa a locação de um ativo intangível (geralmente, se configura em uma personagem de filme ou novela, seu nome e trejeitos), que gera um contrato de gestão e criação entre a propriedade de sua autoria e empresas ou pessoas que desejem usar a marca por um período de tempo e território delimitados e determinados. Por exemplo: cadernos do Harry Potter, bonecos do Star Wars, produtos Disney, etc.

Em uma leitura bem atual, temos Postman (2011), no qual, alguns dos fatores que podem caracterizar a idade adulta como tal são as capacidades de autocontrole, de pensamento conceitual e sequente, a valorização da razão e o adiamento das satisfações, entre outros fatores do gênero. Todavia, se levarmos em conta que a partir da mídia eletrônica os traços de caráter desejáveis passaram a sofrer interferências, afetando o desenvolvimento de potencialidades intelectuais e emocionais importantes para um adulto em uma cultura plenamente letrada – é daí que resulta, em parte, o fenômeno dos *adultescents* e *kidults*, tão populares contemporaneamente. São pessoas que, independente da idade cronológica, consideram-se com um “espírito jovem”, passando assim, a agir e se comportar de maneira infantilizada. O maior agravante é que tal comportamento não soa socialmente equivocado. Além disso, dos adultos de hoje não se exige o desenvolvimento das características destacadas por Postman, isto é: a ansiedade, a ausência de autocontrole, a falta de educação emocional e a necessidade de satisfação imediata são apenas alguns dos predicados que podem ostentar os nossos adultos sem que isso soe estranho ou anacrônico.

O alardeamento, ou ainda, a legitimação da ideia de que todas as melhores vivências e possibilidades experimentais de uma pessoa possam estar concentradas em uma única fase da vida é uma excelente arma política de não emancipação, pois além de tudo, sua forma sutil de disseminação não explícita que se trata de um dispositivo de biopoder, ou ferramenta política ao não esclarecimento das massas. Diz Agamben:

As sociedades contemporâneas se apresentam assim como corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação que não correspondem a nenhuma subjetivação real. Daqui o eclipse da política que pressupunha sujeitos e identidades reais (o movimento operário, a burguesia etc.), e o triunfo da *oikonomia*, ou seja, de uma pura atividade de governo que não visa outra coisa que não a própria reprodução. [...] Daqui, sobretudo, a singular inquietude do poder exatamente no momento em que se encontra diante do corpo social mais dócil e frágil de que se tenha notícia na história da humanidade. É por um paradoxo somente aparente que o inócuo cidadão das democracias pós-industriais (o *bloom*, como eficazmente se sugeriu chamá-lo), que executa pontualmente tudo o que lhe é dito para fazer e deixa que os seus gestos cotidianos como a sua saúde, os seus divertimentos, as suas ocupações, a sua alimentação e os seus desejos sejam comandados e controlados por dispositivos até nos mínimos detalhes, é considerado – talvez exatamente por isso – pelo poder como um terrorista virtual. (2005, p. 15)

Essa é uma forma suave e invisível de ludibriar a própria juventude legítima enquanto massa de manobra, ao direcionar seus comportamentos, estímulos, apolitismo, hábitos e aculturamento. Da mesma maneira, àqueles que já não são assim tão jovens, fica a mensagem de que amadurecer ou ser politicamente responsável é algo *chato*, além da sugestão rarefeita de que seria opcional (ou desimportante).

Por certo que a manifestação cultural consumida, em suas mais variadas expressões, não é o único ponto que interfere na constituição do sujeito e da sociedade. Dadas as diversas formas de biopoder, algumas, pode-se dizer, têm ação bem mais acentuada contemporaneamente, como a internet. Todavia, enquanto formadores de opinião, disseminadores de tendências e legitimadores de comportamentos e padrões, os processos midiáticos são uma importante autoridade, ainda que não escapem de uma cadeia que os sustenta e aporta, direta ou indiretamente. A naturalização de fenômenos como a “geração canguru” e os *kidults*, em contrapartida ao envelhecimento visto agora como processo doloroso e evitável até ao custo do ridículo, se compõe, seguramente, da alimentação de uma ideologia de juventude defendida e exaltada por processos cuja responsabilidade é transmitir a informação. Não se trata de condenar todo o ser vivente, ou a sua maior parte, à não elucubração de raciocínios ou ao ilogismo, mas apenas ao fato de que a maior parte age ou se comporta de acordo com o que é ditado como “normal” ou socialmente aceitável. E ser ou parecer sempre jovem é uma dessas máximas hodiernamente. Se, como coloca Agamben, na raiz de cada dispositivo “se encontra um desejo demasiadamente humano de felicidade, e a captura e a subjetivação deste desejo em uma esfera separada constitui a potência específica do dispositivo” (2005, p. 14), então um ideal de juventude como sinônimo de *status*, beleza e uma suposta superioridade configura, por certo, um dos maiores poderes que alguém pode ter sem muito esforço – e, a partir disso, se bastam alguns símbolos para “ser” jovem, por que envelhecer? Assim, discretamente, a maioria dos espaços psicológicos e sociais não enfatizam as diferenças entre crianças e adultos, transmutando em convivência saudável e pacífica o apagamento das linhas que separam uma vivência da outra. E assim também, o desenvolvimento dessa indistinção contribui para que o discernimento e o senso crítico desçam a um nível qualitativamente diferente de consciência política, facilitando o controle e a espécie de informação que o público recebe por meio dos principais processos midiáticos, com uma cultura produzida em escalas industriais que despreza reflexões da ordem do senso crítico de forma compulsória, buscando “estupidificar” a juventude (ou quem se alia à ilusão que “ser jovem eternamente” representa).

Da mesma maneira, essa cultura que serve especialmente a fins econômicos, cultiva uma “infância da cultura”, onde leitura e escrita não passam de tendências funcionais, e um olhar exterior se torna necessário como fonte de valores e comportamentos a serem imitados. Com tantos nichos de mercado a explorar, até mesmo a leitura sofre influência: por estar sendo oferecida em grandes *mega stores*, não foca pelo conteúdo, mas pelo *design* ou aspecto *cult* de seus materiais. É assim que essa cultura cuida de *empurrar* estereótipos e imbuir a juventude de natureza fabulosa, afinal, a responsabilidade de transmitir a informação oportuniza o poder de priorizar tendências operativas e funcionais ou a criação de pensadores – e é uma ou outra inclinação que irá inferir sobre o sentido de consciência e julgamento político de toda uma sociedade. Daí, a validade e cada vez maior fundamentação das palavras de Agamben:

Daqui a futilidade daqueles discursos bem intencionados sobre a tecnologia, que afirmam que o problema dos dispositivos se reduz aquele de seu uso correto. Esses discursos parecem ignorar que, se todo dispositivo corresponde a um determinado processo de subjetivação (ou, neste caso, de dessubjetivação), é de tudo impossível que o sujeito do dispositivo o use “de modo justo”. Aqueles que têm discursos similares são, de resto, a seu tempo, o resultado do dispositivo midiático no qual estão capturados. (AGAMBEN, 2005, p. 15)

Em meio a tantos aparatos capazes de capturar a vida confiscando aspectos relacionados à juventude como dispositivos passíveis de entrar à emancipação política, se torna mister enveredar por vias alternativas para pensar o caminho inverso. Porém, essa não é uma tarefa simples, uma vez que o estabelecimento de um *consumidor* é mais indispensável que o de um *cidadão* em nossos tempos – por isso mesmo, toda e qualquer linha de fuga para o enaltecimento da juventude como um estilo de vida passa por gradual e longínqua proposta de possibilidade. Ainda assim, medidas constantes podem se tornar viáveis a médio e longo prazos. A principal delas, certamente, seria no molde da educação. Mas, a revalorização da maturidade e da experiência de vida – aliás, de cada uma das fases da vida como importantes em si mesmas, – e o enfraquecimento da visão da pessoa idosa como inútil ou “coitada” seriam também dois resgates impreteríveis. Aqui, não se trata nem de uma “autoridade” legada pela tradição⁷, como defendia

7 Segundo Arendt, é a autoridade que fornece ao mundo a sensação de permanência que os homens precisam. Sua acepção do termo é a de uma autoridade fundada no saber, onde os mais sábios em uma comunidade são os que angariam o respeito de seus semelhantes, tornando-se a ideal a um nível político. Nela, existem deveres sobre a vida comum, mas esta se estabelece com fundamento no diálogo e no consenso, conduzindo a uma legislação pública que alie as aspirações e necessidades do todo. É importante também destacar que autoridade é o contrário de autoritarismo. O autoritarismo está presente quando existe o uso da força nas relações humanas, sendo então uma autoridade com base no medo e em hie-

Hannah Arendt, mas apenas do reconhecimento de um status (o de ser idoso, por exemplo) como natural e valoroso em si mesmo, sem reduzi-lo ao desdouro da vida biológica humana. Isso, concomitante a uma educação com o objetivo final de promover a *autarquia*, concebida sob o aspecto do autodomínio, pensamento autônomo, governo da razão e dimensão moral; e que, bem desenvolvida, operaria tanto no pensamento crítico individual quanto no aspecto comunitário e propriamente político de uma sociedade, ao oferecer para ela pessoas menos alienadas, mais conscientes de si mesmas e menos dependentes e manipuláveis; ou seja, minimamente capazes de discernimento. Seriam esses os fatores primordiais para que a sociedade adulta, gradualmente, passasse a ter menos prazer em ser co-tutelada politicamente e em entretenimentos anacrônicos, passando a transferir seu gozo à própria emancipação, que exige o auto exame constante acerca do exercício da própria cidadania e o resgate da visibilidade da complexa luta intelectual, espiritual e política e seus devidos arranjos institucionais sobre os problemas que essa cultura traz.

Ainda que tais construtos possam parecer utópicos ou distantes, em sociedades cada vez mais regidas pelos ditames de mercado e cada vez menos pelas vertentes do verdadeiro exercício político, são estas as tímidas chancelas que, a meu ver, podem ser propostas em vias de um novo status humano, em meio a tal emaranhado de dispositivos que avançam à morte do sujeito de pensamento e ação. Pois, prolongando a imaturidade juvenil para evitar o amadurecimento natural, experimenta-se nessa imagética contemporânea a gradual morte do sujeito inaugurado na era moderna, que era cômico de suas ações e capaz de tomar decisões por si mesmo (ou, ao menos, pretendia). Esse é um tempo, como lembra Gasset, de preferência ao corpo que ao espírito. Dessa forma, é como se o corpo biológico respondesse pela maior parte do que compõe o *ser* humano, e restar maduro é como o início da decadência, ignorando as outras demandas que constituem o *sapiens*, tais como o pensamento, a ação, as emoções. Ou seja: o uso da razão e a capacidade crítica não são os norteadores dessa juventude – a real ou a *produzida* – e o não reconhecimento desse sintoma como algo importante social e politicamente pode comprometer a emancipação individual por ainda algumas eras. Nesse sentido, importa trazer à luz o debate para que, paulatinamente, se resgate um equilíbrio que convenha entre os interesses da alma e os da carne.

Bibliografia

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Fragmentos Filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo?* Trad. Nilcéia Valdati. Ilha de Santa Catarina: Outra travessia, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* E outros ensaios. Trad. de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009, 92p.

ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 8 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2017.

BENDASSOLI, P.; SERAFIM, M. *Bebezões a bordo*. *GV Executivo: Fator Humano*. São Paulo, vol. 6, n. 1, pp. 49-53, Jan./Fev. 2007.

BENJAMIN, W. *O capitalismo como religião*. Trad. Nélio Schneider, Renato Ribeiro Pompeu. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos indivíduos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Nascimento da prisão. 11 ed. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, 277p.

FOUCAULT, M. *A governamentalidade*. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1978, pp. 277-293.

GIDDENS, A. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

HOBBSBAWN, Eric. *Era dos Extremos – O breve século XX (1914-1991)*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?* Textos Seletos. Tradução Floriano de Sousa Fernandes. 3 ed. Editora Vozes: Petrópolis, RJ. 2005.

KEHL, M.R. A juventude como sintoma da cultura. In: NOVAES, R. e VANNUCHI, P. *Juventude e sociedade: trabalho, educação, cultura e participação*. 2ª Edição. São Paulo : Fundação Perseu Abramo, 2007.

ORTEGA Y GASSET, J. *A Rebelião das massas*. Trad. Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

POSTMAN, Neil. *O desaparecimento da infância*. Rio de Janeiro: Graphia, 2011.

TABORELLI, Giorgio. *Ícones do Século XX*. São Paulo: Senac São Paulo, 1999.

WOLF, Naomi. *O mito da beleza*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

Da antinomia à dialética do senhor e do escravo

From antinomy to the dialectic of the master and the slave

Palavras chave: Kant, Hegel, Religião, Razão, Dever, Fenomenologia
Key-Words: Kant, Hegel, Religion, Reason, Duty, Phenomenology

**Paulo Roberto
Pinheiro da Silva**
Pós-doutorando em Filosofia
(USP).
paulorps@usp.br

Resumo

Nesse texto, pretendemos fornecer uma alternativa interpretativa em relação à dialética da dominação e da servidão de Hegel. Nesse sentido, exploramos alguma semelhança conceitual entre as antinomias da *Crítica da razão pura* de Kant e a referida dialética.

Abstract

In this text, we want to give an alternative interpretation for a dialectic of domination and bondage in Hegel. In this sense, we investigate some resemblance between the antinomy of *Critic of pure reason of Kant* and a referred dialectic.

Esse texto é uma tentativa de abordagem à *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Mas não é de forma nenhuma uma totalização em relação a essa obra, visto que pretende apenas aproximar a *dialética da dominação e servidão* de um fundo de onde o Si, como o cume de um espírito essente, se descola. Nesse sentido tratamos apenas de um momento da *Fenomenologia*, ou seja, do capítulo IV, onde surgem a consciência-de-si, a história e a extrusão de uma parte que lá na frente pretenderá ser o todo. *A luta de vida e morte*, dessa forma, pode ser lida como o início do afastamento de uma parte de um todo anterior¹.

Mas voltemos a uma abordagem mais geral. A esse respeito, Adorno afirma que “Hegel é sem dúvida o único dentre os grandes filósofos que, algumas vezes, não se sabe, de forma justa, que não se sabe decidir do que ele fala, o único em quem a possibilidade mesma de uma tal decisão não está assegurada”². Afirmação desconcertante! Ainda mais, por dizer respeito à obra de Hegel como um todo. E quanto à *Fenomenologia do espírito*? Essa afirmação nos obriga a questionar o real significado dos assuntos nela abordados, mas abre também, por outro lado, algumas possibilidades interpretativas. Ler a *Fenomenologia* por conseguinte nos obriga a tomar uma decisão que só pode ser

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol. 4,
n. 2, p. 39-59, ago-dez, 2018

1 Esse movimento de afastamento é repetido com significados e direções diversas em toda *Fenomenologia do espírito*. No capítulo V, é o *animal de garras e presas* que se mantém à parte. No capítulo VI, é a *lei humana* que se separa da *lei divina*, mas também o *filho do pai* e da *família*. No VII, a predominância do Si no fim do mundo ético tem também esse afastamento como pano de fundo.

2 Adorno, *Trois études sur Hegel*, Paris: Payot, 2003, p. 90

tomada depois da obra lida, depois de compreender as possibilidades interpretativas mais aceitas. Nesse sentido, o que significa, no fundo, “não poder” ou “não saber” decidir do que se trata? Que a *Fenomenologia* deve ser lida de forma alegórica? Mas se for esse o caso, alegoria de que? De uma luta entre duas potências? Da sucessão histórico idealizada do pessimismo humano? Ela é um método contra a divisão ou ela é o retrato do homem moderno? Voltando à questão inicial, ela pode ser lida como uma afirmação literal e direta dos seus objetos discursivos?

Essas linhas interpretativas, contudo, pressupõem um ser que deve ser desdobrado, seja como ontologia de uma finalidade histórica, seja como a evolução pessimista da tomada de consciência da falta de sentido. Contra essa leitura, afirma Adorno: “a imediatidade, a ilusão de que o ser seria o pressuposto lógico e genético de toda a reflexão e de toda divisão do sujeito e do objeto, não alcançam em Hegel o crédito do conceito do ser – como uma dignidade original – mas são aniquilados”³. Essa afirmação não nos leva muito mais longe que a primeira, mas nos permite suspender por um instante aquela alternativa interpretativa: nem filosofia da história, nem gênese da superação da consciência natural em direção à consciência-de-si, menos ainda a mistura de ambas.

Mas se a *Fenomenologia* não pode ser delimitada de forma ingênua, nem deve pressupor um ser do qual ela seria deduzida, como abordá-la? Uma outra afirmação de Adorno nos permite talvez vislumbrar uma via: “Hegel, que em muitos aspectos é um Kant que atingiu sua realização, é movido pelo pensamento de que, se há conhecimento, é, por definição, conhecimento integral, que todo julgamento unilateral visa o absoluto pela sua simples forma e não cessa e não encontra seu ultrapassamento a não ser no absoluto”⁴. Mas se é assim, como diferenciar a pretensão hegeliana de herdar a posição da filosofia de Kant das pretensões análogas de Fichte e Schelling? O idealismo transcendental de Schelling, que é uma discussão velada e bem particular, ou seja, anti-kantiana, do próprio Kant, pretende ultrapassar o Kantismo, mas com “materiais” (conceitos) kantianos. Fichte, com a mesma pretensão, ou seja, de aperfeiçoar e expressar o idealismo transcendental, torna o sujeito absoluto. Hegel e Schelling compartilham a impressão de que, absoluto ou não, fundar a filosofia sobre o sujeito é continuar no âmbito da filosofia de Kant, ou seja, para esses, Fichte apenas preserva e defende uma posição dentro da letra de Kant e não o ultrapassa. Por isso, para Schelling e Hegel, conhecer é conhecer o absoluto, pois toda a partição em Kant – natu-

3 Idem, p. 40.

4 Idem, p. 15.

reza/liberdade, sujeito-objeto, puro-empírico – exige a completude, ou seja, o absoluto. É notável como Schelling e Hegel puderam dizer o contrário de Kant com os conceitos kantianos e a partir da problematização de Kant.

Assim sendo, como podemos compreender a *Fenomenologia* partindo dessa relação de continuidade e ruptura que Hegel estabelece com a obra de Kant? A *dialética da dominação e da servidão* poderia ser lida, por conseguinte, como a primeira série de figuração em que se busca significância em relação a um fundo que busca continuidade. Mas esse é o movimento de toda grande filosofia, ou seja, se separar de um todo e depois ser tida como parte desse todo.

Essa compreensão, que Adorno compartilha e radicaliza em relação aos comentadores de Hegel, fornece um suporte e um trajeto lógico em relação a nosso problema. O centro da questão do significado da *Fenomenologia* deve contemplar esse jogo de dispersão-unidade ou de estilhaçamento-reunificação que se expressa de formas diversas por toda a *Fenomenologia do espírito*. Mas em que sentido ela é herdade da leitura da obra de Kant? Antes de tentar compreender essa influência, devemos notar que a filosofia kantiana é precisa em sua divisão e em sua problematização, sendo mesmo mais atual e profícua em relação à ciência e à cultura. Mas quanto à questão da unidade, Hegel faz uma leitura a contrapelo de Kant. Na *Analítica do sublime* da *Crítica do juízo*, por exemplo, a totalidade não unifica e nem mesmo totaliza, na Tese da Antinomia do gosto, *cada um tem seu gosto*, o conceito perde a soberania e no “como se” do juízo reflexionante objetivo, a finalidade se torna uma mera hipótese. Essas não são afirmações de uma unidade forte, mas da mera possibilidade de atribuir uma unidade.

Nesse sentido, quando pretendíamos estudar a terceira crítica, partíamos da discordância em relação à leitura que Gerard Lebrun faz do sublime (no capítulo XV, *A imaginação sem imagem*, do seu *Kant e o fim da metafísica*⁵), em que se supervalorizava e generalizava uma relação que (na melhor das hipóteses) só dizia respeito ao sentimento do sublime e não ao sistema kantiano como um todo, ou seja, para Lebrun, o que é relevante, no sentimento do sublime, é uma assonância da razão e da imaginação⁶ que por sua vez, como uma espécie de substituto da ausência da existência de Deus, cumpriria o papel de reunificar o inteligível, dividido pela duas primeiras críticas.

Mas para que essa leitura se impusesse, teríamos que concordar com uma supervalorização da terceira crítica em relação à outras

5 Traduzido por Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

6 Nas palavras de Lebrun: “Há assim uma afinidade entre a razão e essa imaginação pré-matemática, constitutiva de um quase-*quatum* aquém do número” Op. Cit. P. 573

duas. Mais ainda, teríamos de desconsiderar que, a vertigem da imaginação em relação a unidade que a razão exige, significa uma impotência da unidade e não a base de sua constituição.

Mas esse papel da razão, como unificadora do que tinha sido estilhaçado, não é kantiano, mas sim hegeliano. Nesse sentido, Hyppolite nota que, nas obras de Hegel posteriores à *Fenomenologia do espírito de 1807* – onde há uma ascensão além da razão (o trajeto da *Fenomenologia* é consciência, consciência-de-si, razão, espírito, religião e saber absoluto) – predomina uma forma mais simples de ascensão, ou seja uma ascensão tripartite, *consciência, consciência de si e razão*. Mas qual a importância disso? A *Fenomenologia de 1807* é uma obra de transição, em que a unidade é refeita de forma complexa, mas também, onde há um acerto de contas com esse fundo de onde a filosofia hegeliana se separa (de Kant e o do pós-kantismo). Mas Hegel não se pretende mais uma continuação da filosofia transcendental, ele não produz uma obra que pretenda dar conta, de forma aprimorada, dos mesmos problemas abordados por Kant. Não, ele faz algo um pouco diferente. Ele refaz o trajeto da dispersão que está em Kant, mas com intuito de reduzir essa dispersão. Como assim? Ele reabsorve o que tinha sido extrusado. Ou seja, para Hegel, o dever-ser, enquanto lei moral, deve gozar da certeza de sua efetividade, enquanto a arte deve ser a presentificação do espírito e a própria extrusão não deve ser o estilhaçamento, mas sim, primeiro, a busca de autonomia em relação àquele fundo e, depois, a recondução em relação a esse fundo.

Mas o que foi a Dialética kantiana, em contraposição à hegeliana? A *Dialética transcendental* soluciona os problemas da metafísica, mas acabando com seus objetos: a Apercepção (Dedução transcendental) é apenas um ponto focal; a Liberdade transcendental pressupõe que o mundo não seja nada em si; Deus sobrevive como uma espécie de suprassumido. Dessa forma, a solução do problema da metafísica é dado de forma exaustiva na *Dialética transcendental* da primeira crítica e a análise estética do sentimento do sublime (que tem origem na vertigem da imaginação frente às totalidades que a razão exige) não pode ser lida como uma revisão daquela análise. Na Dialética transcendental, o sujeito que se pretende como coisa-em-si é desqualificado como princípio metafísico e assim, como decorrência dessa impossibilidade de uma subjetividade metafísica, as soluções para a questão do gênio, do belo e do sublime não podem se apresentar como conceitos totalizáveis que permitiriam unificar a experiência artística ou histórica. O gênio, padrão do belo, tem necessidade de mais do que a razão e a imaginação, os juízos reflexionantes estéticos e mesmo o gosto camponês de Kant, não se apresentam nem como princípio nem como fio condutor (nem exemplar, nem fundamento),

mas apenas como solução de um problema local, ou seja, o problema da comunicabilidade e dos pressupostos *a priori* da experiência estético-artística, quando o que a suscita é a grandeza. Existe certamente uma assonância imaginação-razão, quando, por exemplo, numa leitura sem pretensões, nos deparamos com alguma desproporção de potência que é invertida (que nos causa prazer como a vitória do lutador mais fraco), pois não é necessário que nós estejamos lá para que o fato nos comova e que essa comoção seja o índice de algo em nós, a imaginação consegue fazer, ela mesma, violência ao ânimo quando nos induz a esperar a vitória de uma potência (de forma pessimista e fatalista) para em seguida nos contrariar essa expectativa (produzindo otimismo e entusiasmo). Essa assonância não poderia ser um ponto de reunificação do sistema das Críticas.

Na tentativa de compreender melhor a leitura de Lebrun, estendemos o escopo de leitura sobre Lebrun, incluímos, na nossa pesquisa, o seu livro sobre Hegel, o “A paciência do conceito”. Nele percebemos que aquele pequeno ajuste era, não uma leitura de Lebrun, mas uma posição que poderíamos generalizar para a filosofia hegeliana, num sentido de conjunto. Dessa forma, chegamos à colocação de um novo e mais essencial problema: da relação complexa entre Hegel e Kant. Nesse sentido, a leitura de Kojeve nos forçou a colocar o problema de forma mais organizada, na medida em que uma certa contraposição ponto-à-ponto se materializou. Primeiro, uma certa relação entre dor-escravidão-libertação que era generalizada, por Kojève, com um peso quase ontológico em relação à *Fenomenologia de 1807*, e que nos parecia estranha à filosofia kantiana (o Imperativo categórico e seu conceito de fim-em-si vedam qualquer sinalização positiva em relação à escravidão).

Se lermos o famoso texto da *Fenomenologia do espírito* de Hegel, “Independência e dependência da consciência-de-si: Dominação e escravidão”, tendo essa relação em vista, notamos que ela poderia ser uma resposta a um trecho da *Dialética da transcendental* de Kant.

Nos textos da *Dialética transcendental* que separam as Antinomias e sua Solução, Kant afirma:

Estas afirmações sofisticadas abrem pois uma arena [*Kampfplatz*] dialéctica, de onde sai vencedor o partido que tiver o privilégio da ofensiva e indubitavelmente vencido o partido que se vir forçado apenas a defender-se. Eis a razão porque valentes cavaleiros, terçando armas, quer pela boa, quer pela má causa, têm a certeza de obter os louros da vitória desde que se apressem a obter o privilégio do último ataque e não sejam obrigados a sustentar novo assalto do adversário. Facilmente se deixa ver que, até hoje, bastas vezes tem sido pisada essa arena [*Tummelplatz*], que muitas vitórias

foram alcançadas de ambos os lados, mas que, para o derradeiro lance decisivo, sempre se cuidou que o campeão de boa causa ficasse sozinho em campo, proibindo o adversário de retornar as armas. Na qualidade de árbitro imparcial [*unparteiische Kampfrichter*], temos de pôr completamente de parte se é pela boa ou pela má causa que pugnam os combatentes e deixá-los entre si resolver a contenda. Talvez que, após se terem cansado mais do que prejudicado uns aos outros, reconheçam por si mesmos a vaidade da sua querela e se separem como bons amigos.⁷

Esse trecho nos serve de guia para a compreensão da novidade que o sistema kantiano representa em relação à forma de entender as contendas em filosofia. Claro, a referência à bravos cavaleiros nos induz a tentar descobrir que filósofos estão por trás de cada uma das posições nas antinomias. Mas, na verdade, essas posições são deduzidas das possibilidades de totalização da série de fenômenos e não coletadas historicamente. É uma alegoria sobre a própria filosofia⁸, mas, mais do que isso, é o movimento de abandono de uma imagem alegórica sobre a filosofia e sua compreensão, pois, no fim, eles abandonam o campo de guerra [*Kampfplatz*], a arena [*Tummelplatz*] de jogos ou simplesmente um lugar. A submissão é afastada, pois não se pode mais ter a pretensão de que o adversário não volte ao campo de batalha, nem de que o juiz de batalha constituísse uma terceira posição, na medida em que a pretensão de ambos de impedir a afirmação contrária deve ser arbitrado por um juiz que se recusa a declarar um dos lados vencedor.

Mas essa imagem explica a lógica das antinomias e de seu resultado, mas tem na filosofia um objeto oculto. De cada lado, as investidas e reformulações são potencialmente infinitas, mas essa guerra que poderia produzir os direitos antigos da guerra, a submissão (escravidão) do adversário, se torna, para Kant, um jogo em que se pode ir embora e permanecer alheio aos seus resultados e, dessa forma, a imagem que começa com um campo de batalha, termina numa arena de jogos onde adversários se igualam na indiferença recíproca. Ambos disputavam sem se perguntar pela possibilidade do objeto ou sem indagar se era possível garantir sua posição deduzindo a impossibilidade da posição oposta, ou seja, sem colocar em questão os pressupostos das provas apagógicas. Para que as Antinomias tenham um paradeiro, ou seja, para que a verificação do condicionado (fenômeno), que as leis do entendimento garantem, pelo incondicionado, exigência tí-

7 KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Editora da Fundação Calouste Gulbenkian, 1989. página 390. A-422-3/ B450-1

8 Poderíamos considerar que o próprio Hegel abandonou essa imagem de campo de batalha, mas em direção, pelo menos de início, a uma imagem pior. A guerra não é um mero jogo e sua consequência é dramática, ou seja, a escravidão.

pica da razão, não se converta em uma reprodução da guerra, em que as investidas são sempre repetidas, em reformulações da mesma ideia, as posições terão destino idêntico: ou as duas posições opostas se mantêm ou são ambas impedidas de voltar ao jogo.

Nas antinomias matemáticas, em que se disputa sobre a totalidade da série dos fenômenos ou dos condicionados – a questão da primeira antinomia é se o universo tem (tese) ou não (antítese) um limite no tempo e no espaço, na segunda antinomia se discute se a matéria é composta do simples (tese) ou é divisível ao infinito (antítese) – os dois lados dizem mais do que podem e estão certos nas impossibilidades do adversário, mas não estão certos no que acreditam poder defender à partir das impossibilidades do adversário (ambos atribuem, ou à série de fenômenos ou a algo fora dela, o estatuto de coisa-em-si) e, dessa forma, não podem determinar o seu objeto de forma positiva. A tese da segunda antinomia, numa artimanha de jogo de baralho, troca o significado do simples de “átomo” (menor parte da matéria) para “sujeito simples” (substância de todo ser e conhecer), mas essa possibilidade é ratificada como negativa em relação aos paralogismos.

Mas o que importa é que o afastamento da determinação matemática do mundo no pequeno e no grande possibilitam uma solução de compromisso tanto na terceira, quanto na quarta antinomias, ou seja, só pelo fato de que o mundo não é nada em si é que se permite afirmar um caráter inteligível, ao lado de um caráter empírico e que portanto ambos os lados da terceira antinomia possam ter razão; a ação humana, por exemplo, pode ser explicada por meio de sua relação com fatos e processos anteriores, mas, de forma paralela, pelo caráter inteligível, o homem sempre pode pôr de lado a série passada. Note-se que a instância que julga não cria uma terceira via que unificaria a liberdade e a necessidade natural, pois qualquer que seja a ação humana, ela pode ser tanto explicada pelo que a antecede, quanto deve ser considerada livre⁹. Não se trata de uma terceira via. O fato de que a coisa-em-si não existe cria a possibilidade de que a lei da causalidade não invalide uma outra lei ou elemento que se coordena de uma forma que não nos é possível especular: não se pode saber nem qual a extensão do caráter empírico e muito menos de que forma dinâmica o caráter inteligível age no empírico. O resultado da disputa é que ela deixa de ser uma disputa, ou seja, no campo prático se especula uma lei, que não seria da causalidade do caráter inteligível de que trata a solução da terceira antinomia, mas a determinação da forma da lei moral e do âmbito da razão no uso prático, por um lado,

9 Hegel, em sentido contrário, insiste na necessidade de mediação por meio da linguagem como forma de criar uma terceira via que unifique as vias anteriores.

e, no campo da experiência, são criadas as formas de ligar as ações humanas com o seu passado, na sociedade, na educação e na índole do agente. Aquela imagem do campo de batalhas que se converte em arena de jogos, dessa forma, lida através da solução das antinomias, ruma não para o acirramento das tensões, mas sim para a criação de regiões de especulação autônomas, em que os discursos de ambos os lados não se consideram mais negados pelo adversário: o momento de perguntar como deve ser a lei do agir legítimo e promotor da autonomia não invalida as investigações pela determinação da ação na série de fatos que a precedem. Se o mundo ou o sujeito fossem uma coisa-em-si, seria necessário que a lei da causalidade no fenômeno, o caráter empírico, fosse impeditiva do caráter inteligível.

**

Vejamos como se dá a argumentação hegeliana no capítulo IV da *Fenomenologia do espírito*. Lá, nos diz Hegel:

A consciência-de-si é *em si* e *para si* quando e por que é *em si* e *para* uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido [*Annerkantes*]. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico¹⁰

Pensemos num momento na terceira formulação do Imperativo categórico na *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Kant. Nessa formulação, cada ser racional é um fim-em-si-mesmo, ou seja, nenhum pode impor o seu fim a outro, nem impedir o fim de outro, menos ainda prejudicar o seu ou qualquer outro fim em nome de uma satisfação egoísta. Hegel parte da pressuposição oposta. Para que a consciência-de-si seja em-si, ela deve ser para-si. O que isso significa? A garantia de isolamento do em-si kantiano (tal qual o animal com garras e presas) não é um verdadeiro em-si. O que falta? O para-si, o reconhecimento, ou seja, a relação com outra consciência-de-si. Para Hegel, como veremos, a imagem kantiana trata de uma questão fundamental, mas em relação a um fundo bem diverso¹¹. Num registro hegeliano, contudo, o juiz de batalha – enquanto aquele que conhece bem as habilidades, impasses, mas também as artimanhas dos “cavaleiros” – precisaria ser um para-si em direção ao qual os contendores pudessem se dirigir, mas isso depende de um reconhecimento de duplo sentido. A imagem kantiana tem em vista a autonomia, na medida

10 Hegel, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução Paulo Menezes. 3ª ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005. p. 142

11 Kant escreve num contexto bem diferente do de Hegel, ou seja, num contexto em que existe a necessidade de lutar ou melhor resistir em se manter a parte. Nesse sentido, a substância metafísica de origem dogmática, por um lado, e a síntese soberania-metafísica (direito divino dos reis), por outro, constituíam um todo em relação ao qual o direito de ser um-fim-em-si, ou seja, o direito de ter fins próprios era sem dúvida um avanço.

em que fala deles como um princípio que não pode ser invalidado e refutado definitivamente pelo adversário, mas não chega a colocar o problema de como se considera, nesse caso, a especificidade de cada filosofia. Ao contrário de Hegel que coloca a questão da alteridade no centro da determinação de uma consciência-de-si.

O em-si, por outro lado, pode ser compreendido também como o momento de constituição de significância filosófica, ou seja, como momento do estudo e da repetição dos conceitos do autor através do qual nos educamos em filosofia, de seus princípios e regras de dedução, que ganham uma certa vida própria dentro da consciência, mas o reconhecimento exige mais que isso, enquanto possibilidade de ser mais que consciência, ou seja, de ser consciência-de-si. Esse reconhecimento exige que ele seja *para si* e não apenas em si, mas, bem entendido, esse momento do para-si do outro é um segundo momento em que se gesta o terceiro que é o para-si de si mesmo. Uma consciência ingênua e arrogante, a do senso comum, mesmo que tome contato com os textos, nunca chega a atribuir ao outro um em-si, de forma que nunca chega a colocar que, além de um em-si, esse outro tem também o seu para-si, ou seja, algo que no outro não se pode apreender nem por princípio, mas que se tem a difusa experiência através de uma certa violência do princípio do conceito. O em-si é o momento da apreensão do princípio, da repetição dedutiva da série de razões, o para-si é o momento da suprassunção do em-si do outro no seu próprio em-si que assim se torna um para-si.

Essa dupla em-si e para-si não faz sentido para Kant que faz um trabalho solitário em que não existem de fato iguais e, por isso tem um trajeto muito mais longo e vagaroso. Para Hegel, em sentido inverso, o seu alçamento à consciência-de-si está intimamente ligado a um complexo reconhecimento com outra consciência-de-si que, primeiro, se apresenta como um inofensivo em-si, em que um princípio se coloca de forma autônoma (isso pode ser compreendido daquela imagem kantiana), mas o para-si introduz talvez um certo retrocesso na questão das autonomias, pois, enquanto, na imagem kantiana, os contendores se afastam, autônomos e com seus próprios princípios, na colocação hegeliana, existe a predominância de um dos lados. Só depois de ser suprassumida é que a consciência entende o que significa ser para-si e dessa forma percebe que pode também ser para-si. Todo esse movimento é, de início, uma duplicação da consciência no seu caminho para se afirmar como consciência-de-si. A consciência-de-si que apenas no seu ser reconhecido, mesmo que esse reconhecimento seja apenas um reconhecimento de si mesmo, se percebe como consciência-de-si, ou seja, se percebe como para-si, só o faz por experimentar e sucumbir frente a uma unidade mais forte, a um ser-para-si mais vigoroso.

Importa, para a nossa leitura, que essa famosa “dialética senhor-escravo” diga respeito antes ao problema especulativo da unidade (até onde isso é possível). Esses trechos de Kant e de Hegel (essa é nossa tese) tratam de filosofia pura e, em especial a citação de Hegel, da relação de Hegel com Kant. Dessa forma, evitando a abstração, evitando ler Hegel como teoria de algo externo, podemos dizer que Hegel, como consciência-de-si, depende de reconhecimento de um em-si de Kant (de uma suprassunção de Kant na verdade) que se forma na sua própria consciência e um reconhecimento dele a partir de leitura que ele faz de Kant, ou seja, ele reconhece um em si em Kant, esse em-si se mostra, para Hegel, como um para-si, ou seja, como um princípio em que, ao contrário do que a imagem kantiana tirada da antinomia nos faz depreender, há uma suprassunção de princípio que alinha ambas os pontos focais, sob um deles.

A filosofia de Hegel, dessa forma, depende da leitura e da problematização que Kant faz da filosofia, mas a filosofia hegeliana, a nosso ver, introduz essa leitura e o exercício de alteridade que ela implica não apenas como inspiradora, mas como um “ator” (por isso, no capítulo VII, *Religião*, Hegel diz que a máscara é mais importante que o ator) que desempenha vários papéis na *Fenomenologia do espírito*. Dessa forma, o restante do texto, do capítulo IV da *Fenomenologia*, tem como objeto oculto uma certa leitura de Kant onde se misturam as antinomias kantianas, a analítica do sublime e o conceito de fim-em-si que sintetiza o Imperativo categórico. Mas existe uma diferença entre o para-si de um e o para-si de outro: mas essa oscilação se converte em coordenação que se direciona a um caminho para uma espécie de para-si em grau maior se abre permitindo atribuir um fio condutor ao um objeto que era impossível em Kant, ou seja, o absoluto.

O que era talvez uma sequência argumentativa em Kant, se torna um fio condutor em relação aos problemas da filosofia.

Mas as séries de suprassunções em Hegel partem sempre de uma infinidade e de uma multiplicidade que se dão num grau mais espiritual da coisa e que se justificam na sua forma própria de para-si.

**

Existe um diálogo entre algumas partes da obra de Kant e essa oposição entre a Dominação e servidão. Existe, sem dúvida, uma mistura da questão do sublime com as antinomias, mais que isso, contudo, existe uma diferença de posição que não pode nunca ser igualada. Hegel, com esse texto, lê os pontos centrais do kantismo como a recolocação da dominação conceitual que resultou de uma vitória: a dissolução de todos os antigos problemas da metafísica só poderia ser lida como a afirmação de um ser-para-si. Se isso fosse possível, já que Kant já tinha falecido, Kant só poderia considerar a problematização da *Fenomeno-*

logia do espírito como uma infração em relação à divisão do empírico e do inteligível, e portanto como uma mitificação da consciência-de-si. Hegel, por outro lado, atribui ao coração de toda problematização kantiana, à separação puro-empírico, uma objeção metodológica. A forma como Kant descreve os contendores das posições das antinomias, que seriam jogos, não denotaria uma superioridade e um para-si? Essa compartimentação dos problemas, nas Críticas kantianas, não assemelharia à intenção de um senhor? Hegel, da mesma forma que muitas outras “escravidades” da história da filosofia¹², não pode deixar de dar razão a Kant, não pode se livrar da vitória Kantiana, logo depois de Kant, não era mais possível um filosofar unilateral. Diz Hegel:

Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta. O duplo sentido do diferente reside na [própria] essência da consciência-de-si: [pois tem sua essência] de ser infinita ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta. O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do *reconhecimento*.¹³

Mas o que Hegel mais pretendeu “sanar” em relação à exposição kantiana (Hegel explora essa forma de exposição ao absurdo) foi a indiferença na colocação do problema da relação entre consciências-de-si (pressupondo que o embate nas antinomias seja entre consciências-de-si), ou seja, em linguagem hegeliana, Kant não se depapou com a questão do reconhecimento. Na passagem citada dos “bravos cavaleiros”, a única forma de Hegel compreender esse distanciamento (tanto dos contendores entre si, quando do juiz em relação a eles) é entender aquela imagem como a intenção de um mais velho em relação às futuras gerações, ou seja, Hegel leu as Antinomias kantianas como um abismo de negatividade, em que, apesar disso, reside o fim e o começo de um problema que deve ser repetido com a introdução de uma diferença de método e de conteúdo. Dessa forma, o reconhecimento pede, antes de tudo, uma duplicação na consciência-de-si, mas essa duplicação não é criada *a priori*, ela é fruto de um processo de repetição de leitura até o ponto em que os conceitos não dependem da sua vontade para se atualizar.

12 Platão em relação a Sócrates, os filósofos de escolas (estoicos, epicuristas, etc.), os filósofos cristãos em relação à Bíblia, à história de Cristo e ao monoteísmo. No limite, como diz Nietzsche no *Além do bem e do mal*, toda educação e arte sempre pressupõem uma “escravidão” da regra e que apenas assim é possível a liberdade, ou seja, nessa escravidão. Mas a maioria dos “escravizados” chama essa escravidão de libertação da mentira, do preconceito, do misticismo, da ignorância.

13 Hegel, trad. 142-3.

Kant não podia ter essa experiência, ele tinha uma empatia muito forte como Rousseau e com Newton, mas nenhum dos dois apresentou uma colocação geral do problema da síntese *a priori* a qual ele pudesse, ao mesmo tempo, se espelhar e divergir, como foi o caso da relação de Hegel em relação à Kant. Dessa forma, a filosofia hegeliana, ao contrário da kantiana, nasce numa duplicidade e numa dependência teórica com outro sistema, ao qual não se pode resistir, mas apenas sofrer e depois herdar. Mas talvez a formulação pura (pura na linguagem de Kant) não nos permita colocar o problema do reconhecimento com toda a complexidade que ele exige. Na imagem kantiana, não existe essa verdadeira duplicação da consciência-de-si, mesmo nas antinomias, as posições são deduzidas de forma pura, sem considerar uma força vital por trás delas. Mas o fato de que o problema do reconhecimento se coloque é indício de que uma nova duplicação, que implica uma nova e mais radical noção de alteridade, invisível para Kant, que se transporta para o centro do problema: é uma duplicação de unidade espiritual e de uma consciência-de-si, dentro de uma mesma consciência-de-si. O capítulo IV, dessa forma, nasce de um problema que se apresenta quase como um lento aprendizado que se converte, no fim, em um duelo para terminar com a sujeição do mais novo. Mas essa colocação duplicada do problema da unidade espiritual é estranha a uma delas, ou seja, o reconhecimento é o trajeto em que não se pode livrar das verdades que fizeram parte da formação. Kant não compreende o problema do reconhecimento na medida exata em que não compreende o para- si.

Essa duplicação que é diferente de uma oposição sujeito-objeto comporta uma infinidade de pontos de compreensão e discordância, em que sempre se pode colocar o que é de um e o que é de outro. Mas isso nos dá apenas uma duplicação do em-si, ou seja, nos dá apenas um processo de aprendizagem, ainda não a questão do para-si. Apenas quando se dá o para-si que a segunda consciência-de-si se dá conta de que também é uma consciência-de-si. Nas palavras de Hegel:

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol. 4,
n. 2, p. 39-59, ago-dez, 2018

Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para *fora de si*. Isso tem dupla significação: *primeiro*, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa *outra* essência. *Segundo*, com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no *Outro*.¹⁴

Aqui mal se consegue diferenciar essa explicação da posição do senhor, ou seja, o sair-de-si se duplica e além de ter o significado de

um perder-se-de-si e reproduzir um Outro que não é de fato Outro, mas apenas uma figuração de uma alteridade parcial, ela também é a sujeição do em-si do outro num para-si. Aqui ainda não se percebe o outro significado do sair-de-si que representará a novidade do texto, mas apenas uma alteridade inessencial sobre o qual o senhor tentará, em vão, alicerçar uma dominação unilateral. Claro, tudo isso, numa mesma consciência, mas, antes da superação da derrocada do significado opressor dessa dominação, ambas as consciências se exploram e agem, as duas, como pretendentes à dominação do em-si da Outra, como se fossem dois oponentes se estudando, antes do ataque final ao adversário. Mas, nesse ponto, o reconhecimento ainda não expressará o significado do ser-para-si:

Como é consciência, cada extremo vem mesmo para fora-de-si; todavia ao mesmo tempo, em seu *ser-fora-de-si*, é retido em si; é para-si; e seu fora-de-si é *para ele*. É para ele que imediatamente é e não é outra consciência; e também que esse Outro só é para si quando se suprassume como para-si-essente; e só é para si no ser-para-si do Outro. Cada extremo é para Outro o meio-termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o outro, essência imediata para si essente; que ao mesmo tempo só é para-si através dessa mediação. *Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente.*¹⁵

A referência às Antinomias é velada, mas direta, na medida em que, nesse trecho, ele age em relação a Kant como Kant parecia agir em relação às posições das antinomias. Mas essa retomada é também uma vivificação das posições como posições reais (para-si-essentes) e não como posições deduzidas sem nenhuma vida, como, na verdade, acontece nas Antinomias kantianas. Enquanto, nas Antinomias, cada lado tem um contato apenas superficial com a outra posição, sua oposta, aqui, na retomada hegeliana, não se pensa uma oposição verdadeira sem que cada lado seja para-si-essente. Mesmo como uma contraposição dentro da consciência, os extremos duplicados, de-si-para-o-outro, do-outro-para-si, de-si-para-si e do-outro-para-o-outro, não são apenas posições mortas e sem vida, mas o próprio princípio vital por trás de cada posição, cuja falta, nas Antinomias kantianas, Hegel, de forma velada, procura “reparar”¹⁶. Como posições com vida e ação, elas se exploram e se reconhecem, mas ainda não conseguem dar ao sair-de-si e para o ser-para-si o sentido forte que inevitavelmente elas terão de realizar, ou seja, elas ainda se retêm-em-si como se não ousassem um para-si forte. Àquela contraposição morta

15 Idem p. 144.

16 Essa dicotomia não diz respeito à Kant, nem ao kantismo, pois essa leitura é sem dúvida uma leitura a contrapelo, de um Kant suprassumido.

e sem vida que se vê na imagem kantiana, Hegel contrapõe uma outra que pressupõem uma verdadeira duplicação de duplo sentido, onde o centro e a mediação se alternam numa verdadeira disputa (numa luta de vida e morte para usar a imagem hegeliana).

Dessa forma, no lugar de abandonar uma arena, onde a contraposição não deve extravasar os limites de um jogo, ou seja, onde os opositores saem com suas posições e sem se submeter à posição oposta, no texto hegeliano, por outro lado, as posições opostas agora não se contentam com esse período de exploração recíproca, onde:

São consciências que ainda não levaram a cabo, *uma para a outra*, o movimento da abstração absoluta, que consiste em extirpar todo ser imediato, para ser apenas o puro ser negativo da consciência igual-a-si-mesma. Quer dizer: essas consciências ainda não se apresentam, uma para a outra, como puro *ser-para-si*, ou seja, como consciência-de-si.¹⁷

O texto hegeliano, por um lado, não perde de vista a prefiguração de sua própria solução para essa contraposição, mas, por outro lado, hesita num momento anterior em que o significado dos seus conceitos não apresentam a flexão forte: por vezes, o para-si, o reconhecimento e a supressão do Outro apresentam sua expressão mais forte e, em outras vezes, o texto recua a um momento anterior. Mas por que? A nosso ver, nesses recuos, ele faz um julgamento da filosofia kantiana em relação a sua, ou seja, nessas passagens em que uma relação velada com as antinomias kantianas se apresenta, podemos observar um juízo sobre a Crítica kantiana que difere do resumo que faz Hegel da filosofia kantiana, no seu texto intitulado de “Fé e saber”. Se notarmos, nessa última passagem, Hegel considera que a forma com que Kant resolve as Antinomias denota uma incompreensão em relação às reais consequências de uma contraposição entre sistemas filosóficos.

**

O medo do senhor é a origem dos conceitos hegelianos. Mas o que isso quer dizer? Mas uma vez, podemos deduzir que esse medo é uma leitura da Dialética transcendental e, em especial, da solução (*Auflösung*) delas que também poderia ser uma dissolução das pretensões das posições da tese e da antítese. Como superar uma filosofia que dissolveu todos os objetos da metafísica, sem colocar no lugar a experiência? O medo, portanto, não é uma mera angústia, ou seja, não é uma dúvida que se possa superar, mas o abalo de todas as certezas filosóficas. Para Kant, nem sujeito, nem a experiência podem ser algo em si, e, para Hegel, isso era algo sobre o que se devia calar, pois, no limite, a própria filosofia Kantiana sacrificava a si mesma em nome

da verdade não dogmática. O texto da *Independência e dependência* (dita Dialética do senhor e do escravo), a *Fenomenologia do espírito* e toda a filosofia de Hegel nascem da experiência da leitura da crítica de Kant, mas, para fazer jus à vitória kantiana, Hegel não podia repeti-la sem modifica-la. Para Hegel, Kant, por isso mesmo, não alcançava a questão da consciência-de-si, na medida exata em que tinha a ilusão de que era possível uma convivência de pretensões. Mesmo que Kant não alcançasse e não pretendesse essa posição de Senhor e, mesmo que a imagem dos cavaleiros que se afastam autônomos seja um indício dessa invisibilidade da questão do para-si, ela predominou e, querendo ou não, a leitura kantiana “escravizou” (ou libertou?) uma boa parte do discurso filosófico na Alemanha e fora dela. A relação dominação-escravidão não é uma afirmação abstrata, mas sim a problematização de uma experiência (de leitura e Kant) que foi muito trabalhada.

Hegel sintetiza as dicotomias presentes na filosofia kantiana numa única problematização, mas não de forma abstrata. Para Hegel, dentre as duas pretensões de unidade, só pode haver convivência na forma de sujeição, mas essa sujeição implica um movimento de pêndulo. Dessa forma, para Hegel há uma vitória das teses, na medida em que esse existe-não-A (A=experiência) permite falar em um caráter inteligível, na solução da terceira antinomia, mas ela é uma vitória que se transforma em sujeição. A escravidão torna visível o caráter para-si da filosofia kantiana e cria a dúvida se aquela “convivência” não seria apenas um entreato e se, na verdade, pelo fato mesmo de ser dominante e senhorial, a filosofia kantiana não seria unilateral. A vitória da filosofia hegeleiana é ter sobrevivido, ou seja, é ter conseguido reconstruir o discurso depois da dissolução na Dialética transcendental. Nessa escravidão, cabe ao subjugado modificar o que ele recebe e se irmanar com aquilo que tem o mesmo destino dele: enquanto Kant dissolve tanto o sujeito quanto o objeto, Hegel atribui a si mesmo e a um extrato da experiência o em-si que o senhor acreditava ter dissolvido. A dissolução permanece como fim da cultura, ou seja, ela não é um dado e sim um movimento, mas esse pequeno deslocamento tem implicações dramáticas para a filosofia que os segue.

**

A assustadora experiência da dissolução, contudo, resulta em morte num sentido muito preciso:

Desvanece porém com isso igualmente o momento essencial nesse jogo de trocas: o momento de se decompor em extremos de determinidade opostas; e o meio-termo desmorrone em uma unidade morta, que se decompõe em extremos mortos, não opostos, e apenas essentes.¹⁸

Desse desvanecimento, ou seja, dessa dissolução operada nas Antinomias kantianas surge uma outra necessidade de que o senhor não desconfia, pois a indiferença diante da morte¹⁹, que exhibe o senhor, veda a ele uma visão clara daquilo que ele submete. Nas palavras de Hegel:

A dissolução daquela unidade simples é o resultado da primeira experiência; mediante essa experiência se põe uma pura consciência-de-si, e uma consciência que não é puramente para-si, mas para um outro, isto é, como consciência essente, ou consciência na figura da coisidade.²⁰

À partir daqui, começa a surgir a ideia que, generalizada, causou tanto entusiasmo: o início de um conceito de reconhecimento e de ser-para-si que o senhor só pode tomar contato de forma indireta, em outros termos, a ideia de uma superioridade vital do escravizado. Para o senhor, a dissolução daquela unidade simples era apenas a submissão de qualquer em-si, mas para o escravo ela será a oportunidade de isolar o senhor em relação à coisidade e, dessa forma, de fazer surgir uma série de problemas que eram invisíveis para o senhor. Na medida em que o senhor marca com o sinal do negativo tudo que não seja ele mesmo e, assim, atribui uma inessencialidade tanto à pretensão de uma consciência se tornar uma consciência-de-si, quanto a qualquer significado em-si para a natureza, sua posição, quer ele saiba ou não, se torna unilateral:

A verdade da consciência independente é por conseguinte a *consciência escrava*. Sem dúvida, esta aparece de início fora de si, e não como a verdade da consciência-de-si. Mas, como a dominação mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência *recalcada* sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência.²¹

O reconhecimento e o ser-para-si, dessa forma, não tinham ainda chegado a sua expressão última, enquanto a certeza-de-si do senhor acreditava ser a expressão última dessa certeza, pois, no prazer que sente o senhor na dissolução do todo o Outro, ele não percebe que a sua dominação e seu prazer dependiam da consciência-escrava. A inessencialidade que resulta da dissolução de todo Outro, para o senhor, era ao mesmo tempo a inessencialidade da sua certeza-de-si,

19 Que não é indiferença em relação ao conceito, mas em relação ao risco que envolve a defesa do conceito.

20 Idem, p. 147.

21 Idem, trad. p. 149.

pois toda dominação se baseia, em última análise, no dominado. O reconhecimento, dessa forma, não se interrompe no reconhecimento da justiça da dominação do senhor, mas deve incluir um momento posterior, onde o escravo se percebe como a expressão da essencialidade que se liberta no trabalho e no formar da coisidade que se reconcilia com a consciência-de-si, na absorção do primeiro pelo segundo, no Absoluto. A dominação que se acreditava expressão última da essencialidade se torna inessencial na medida em que depende sua certeza-de-si do reconhecimento daquilo que ela reputava inessencial. Só o escravo pode perceber a necessidade da duplicação da consciência-de-si e, dessa forma, só ele pode reconhecer a si mesmo como tão essencial quanto a essencialidade que ele atribui a si mesmo e à coisidade. Mas essa libertação final depende daquela dissolução, ou seja, não há, nesse processo, o fim da escravidão, mas apenas o deslocamento e a inversão da relação essencial-inessencial, onde a verdadeira certeza-de-si, ou seja, o verdadeiro ser-para-si, que o escravo atribuía ao senhor, acaba sendo atribuído pelo escravo a si mesmo.

**

Nessa inversão entre senhor e escravo, está em jogo a posição de soberania conceitual que antes era prerrogativa do senhor e que com a afirmação do ser-para-si do escravo passa agora para o âmbito oposto. Enquanto havia uma disputa, nenhuma das duas partes podia perceber essa posição neutra, mas com o fim das hostilidades essa questão se impõe. Dessa forma, a questão de fundo da certeza de si é essa possibilidade de se apresentar como pura negação, mas, enquanto o senhor marca com o sinal de negatividade tudo que não seja ele próprio, ou seja, na medida em que a dissolução do em si do sujeito e do mundo como dado implica um ensimesmamento do senhor, o escravo com sua forma nova e radical de ser-para-si, da qual o senhor nada sabe, escapa à consequência mais dramática daquela opressão. A negação do eu-puro negando a si mesmo que era (para o senhor-Kant) um dado passa e ser um trajeto da consciência em direção a si mesma, ou seja, um retorno que se consuma na dissolução da coisidade e da consciência-de-si no absoluto. Ou seja:

Esse meio termo negativo ou agir formativo é, ao mesmo tempo, a *singularidade*, ou o puro ser-par-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma.²²

E ainda:

Agora, porém, o escravo destrói esse negativo alheio, e se põe, como tal negativo, no elemento do permanecer: e assim se torna, *para si mesmo*, um para-si-essente.²³

Ao contrário do senhor que dissolve todo não eu e se recolhe no gozo desse destruir, o escravo alarga o seu em-si próprio para uma coisidade, que diferente da objetividade empírica (inessencial), se desenrola pelas formas da consciência no seu trajeto para o absoluto. Enquanto que, na Analítica transcendental da *Crítica da razão pura*, a imaginação e o esquematismo só podiam se referir àquela objetividade inessencial e empírica, a consciência escrava percebe que a mudança de sinal (a dissolução que era um negativo parcial se torna uma meta e uma negatividade em-si, ou seja, absoluta) implica um trajeto que, para poder ser investigado e seguido, precisa que o poder de formar se dê na própria consciência (hipótese cuidadosamente negada por Kant).

**

A libertação do escravo é, todavia, uma imagem que expressa apenas um momento da *Fenomenologia* e só se dá em relação à atribuição de inessencialidade por parte do senhor e não quanto ao que dele permanece retido. O trabalho é o que cabe ao escravo, é a forma de criar os trajetos não totalizáveis das formas até o absoluto. Hegel não escapa às implicações das dissoluções da Dialética transcendental, não é mais possível estabelecer um conhecimento à partir do qual se possa deduzir todo o restante do conhecimento, pois essa era a pretensão por trás das posições nas antinomias kantianas: seja a partir de toda série (posição empirista) ou de parte da série (posição dogmática) seria possível deduzir algo a respeito desse todo, ou seja, se alguma das pretensões prevalecesse muitas consequência poderiam ser tiradas; ao contrário, a dissolução de ambas as pretensões, nas antinomias matemáticas, permitiu a convivência das pretensões, nas antinomias dinâmicas. O trajeto das formas na consciência é uma solução que não retroaje à impossibilidade de totalização, pois o absoluto é um destino e não mais um todo originário do conhecimento.

Esse trajeto é invisível para o senhor. O escravo, contudo, só consegue perceber este trajeto e suas implicações conceituais, enquanto ele mesmo passe por um trajeto que é anterior ao desvelamento dos trajetos na coisidade: ele primeiro descobre que há o para-si do senhor que predomina e onde, para o senhor, não existe a coisidade, ou seja, que, para o senhor, todo não-eu é inessencial e que, portanto,

tanto as consciências quanto os fatos são inessenciais fora dele, depois, surge a coisidade, ou seja, ele descobre que, apesar da invisibilidade para o senhor, é necessário um trajeto das formas que implica um em-si da natureza. Mas, se existe um em-si na natureza que não é mais uma totalização, mais sim um trajeto, existe também ele mesmo como um para-si diverso. O para-si do senhor é a destruição de toda essencialidade fora de si, o para-si do escravo, que é expressão de uma consciência na figura da coisidade que novamente coloca a filosofia na linha de frente, é o trabalhar das formas, é a supressão que preserva o que dissolve.

Hegel, dessa forma, atribui ao sistema kantiano uma divisão arbitrária. Aquele trajeto preliminar é uma superação do coração do Kantismo, pois quando Kant diz que só podemos retirar da natureza o que nós pusemos nela, ele, na verdade, expressa esse momento de atribuição de inessentialidade da natureza em relação à consciência, ou seja, ele na verdade diz que a natureza não tem nenhum em-si identificável. O para-si de uma consciência duplicável e, portanto, de uma consciência-de-si, parte da percepção de que existe na coisidade uma sobrevivência de um em-si. O trabalho da consciência escrava é a determinação das formas, no trajeto da consciência, pela coisidade até o Absoluto como forma de identificação e de reunificação completa dos conceitos racionais.

**

Não pretendemos com isso elevar essa interpretação dessa parte da *Fenomenologia* a esquema interpretativo dessa obra toda. O que serve é a possibilidade de que seja possível perceber que lugar Hegel ocupa nessa dispersão da “família kantiana”, que se tornou, de certa forma, a filosofia alemã. Essa nossa questão não se contrapõe a uma leitura existencial e nem a uma leitura marxista da *Fenomenologia* e é mesmo complementar a elas, mas ela se restringe ao Hegel pós kantiano, ainda se diferenciando de Schelling, ainda ruminando a leitura da obra de Kant. Acreditamos que a leitura da *Fenomenologia do espírito* exija uma separação em relação à pretensão de Schelling com sua filosofia do idealismo transcendental. Na *Fenomenologia*, dessa forma, há uma contraposição a Kant, mas também a Schelling.

Se, com a questão do organismo, Kant se refere à vida, que Hegel, numa intenção totalizante, dissolve, num problema mais totalizante, como espírito, e o espírito numa visão estendida da vida, então como compreender a seguinte passagem de Hegel?

A determinação da vida, como deriva do conceito ou do resultado universal, com o qual entramos nessa esfera, é suficiente para caracterizar a vida, sem que deva desenvolver ainda mais sua natureza. Seu ciclo se encerra nos momentos

seguintes. A essência é a infinitude, como o ser-suprassumido de todas as diferenças, o puro movimento de rotação, a quietude de si mesma em que se dissolvem as diferenças do movimento; a essência simples do tempo, que tem, nessa igualdade-consigo-mesma, a figura sólida do espaço.²⁴

Se pressupuséssemos que essa é uma afirmação sobre a filosofia kantiana, seria apenas uma pressuposição, mas se a aceitássemos, poderíamos dizer algumas coisas. A vida, não a experiência da vida, mas a sua derivação do conceito que é o mesmo que dizer que é o resultado universal, é uma esfera em que o afirmante se coloca, mas essa colocação, nessa esfera, não precisa de adendos, esse conceito universal como resultado de um processo (tal como a dedução kantiana), entendido como a produção de um conceito da vida (como o discutido na segunda parte da *Crítica do juízo*, nos juízos reflexionantes objetivos) pode ser um ponto de partida sólido, que não precisa ser ampliado ou desenvolvido (tal como faz Schelling), mas esse resultado é o fim de um ciclo, o das críticas, pois a essência não é mais a matéria de que tudo é feito, mas apenas a suprassunção das diferenças, como o que resta das infinitas faculdades incluídas em cada percepção, mas não mais a essência das coisas (resultado inexorável da crítica kantiana e em especial da *Dialética transcendental* da primeira crítica), por isso esse ciclo deve ser visto como uma rotação, como a revolução copernicana que coloca a terra em movimento (ponto de vista do observador), mas aí entra em cena algo que não está em Kant, mas que sai de sua leitura, a quietude da dissolução completa, da transformação de todo outro em si mesmo, tudo que se pode experimentar, as infinitas diferenças, em que o tempo-sujeito se depara com a concretude do espaço-mundo. É uma compreensão, um aceitação e uma contestação mais essencial. Ele não pretende pegar o problema desse ciclo, dessa rotação, entendida como uma translação, com a questão da vida, na terceira crítica, mas com a questão do espaço e do tempo, na primeira crítica. Mas pressupondo a questão da singularidade que está por trás da primeira parte da *Crítica do juízo*, mas que o texto kantiano recusa como objeto. Nesse sentido, o espaço é sempre algo concreto, uma infinidade de diferenças e não forma abstrata e em geral. O mais exato seria dizer que, cada conjunto de diferenças, tem já esse espaço, mas o caminho é inverso, ele é que é abstraído dessa diferenças (as diferenças não deixam de fora a sensação, como na estética transcendental, pois essas sensações é que fazem a diferença). Nesse sentido, a dialética kantiana é uma nova inquietude, como uma espécie de ato de queimar os navios que põe em movimento, mas que traz uma certa apreensão do *para onde*

e do *porque* que a própria crítica não fornece. Essa essência que resulta das diferenças é essência pois está em toda e em cada diferença, mas não é o mero objeto, esse mero objeto não é mais acessível.

Bibliografia

ADORNO, T.W. **Trois études sur Hegel**. Trad. Eric Blondel et alli. Paris: Payot, 2003.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. trad. Paulo Menezes. Petrópolis-RJ/ Bragança Paulista-SP: Vozes/ Universidade São Francisco, 2003

KANT, I. **Crítica da razão pura**. trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

KOJÉVE. A. **Introdução à leitura de Hegel**. Trad. Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

Itinerarium mentis in veritatem: O método enquanto reforma do intelecto em Descartes e Spinoza

Itinerarium mentis in veritatem: La méthode comme réforme de l'entendement chez Descartes et Spinoza

Palavras-chave: Descartes; Koyré; Método; Reforma; Spinoza; Verdade.

Mots-clés: Descartes; Koyré; Méthode; Réforme; Spinoza; Verité.

Frederico Duarte Pires de Sousa

Doutorando em Filosofia
(UFG-GO).

fredericodsousa@gmail.com

Resumo

A presente reflexão parte com o intuito de considerar, embora sem esgotar, um elemento em comum que pode ser encontrado no pensamento de Descartes e no de Spinoza, tal elemento é, a saber, o papel que o método cumpre enquanto sendo uma “reforma” do uso da razão. O método, tanto aquele exposto no *Discurso do Método* (1637), quanto aquele do *Tratado da Reforma do Intelecto* (1677), seria, assim, uma ferramenta e ao mesmo tempo uma prática, seja para se superar os preconceitos advindos de uma tradição objeto de crítica, seja para se direcionar a verdade. Uma vez assim compreendidos o método cartesiano e o método spinozano, poderemos, em certa medida, situá-los em relação à *Reforma Intelectual* do século XVII, raiz da *Revolução Científica* de que nos fala Alexandre Koyré.

Résumé

La présente réflexion part avec le but de considérer, mais sans s'épuiser, un élément commun que l'on retrouve à la fois dans la pensée de Descartes et dans celle de Spinoza, cet élément c'est, à savoir, le rôle que la méthode remplit comme étant une “réforme” de l'usage de la raison. La méthode celle exposée dans le *Discours de la Méthode* (1637), ainsi que celle du *Traité de la réforme de l'entendement* (1677), serait, ainsi, un outil et en même temps une pratique, soit pour vaincre les préjugés issus d'une tradition, objet de critique, soit pour se diriger à la vérité. Une fois bien compris, la méthode cartésienne et la méthode spinoziste, nous pourrions, dans une certaine mesure, de les placer par rapport à la réforme intellectuelle du dix-septième siècle, racine de la révolution scientifique, dont que nous a parlé Alexandre Koyré.

Introdução

Itinerarium mentis in veritatem: o caminho da mente até a verdade. O filósofo e historiador do pensamento, Alexandre Koyré (2011, [1961], p.424), concebia com tal expressão o caminho nunca reto e nunca uniforme pelo qual a mente busca a verdade. Caminho este encarnado tanto pela filosofia como pela ciência e, por vezes, pela religião, de forma sistemática e multifacetada. É provável que Koyré possa ter forjado esta expressão em alusão a obra *Itinerarium Mentis*

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.2, p. 60-82, ago-dez, 2018

in Deum (1259) de S. Boaventura. A referência não seria gratuita: não apenas porque Koyré, discípulo de Étienne Gilson que era, fora um leitor profícuo do pensamento medieval¹, incluindo do de Boaventura², mas, sobretudo, porque o mesmo papel da interioridade, da prevalência do espírito e do entendimento na busca de Deus em Boaventura, seria, segundo a interpretação filosófica e histórica de Koyré para o surgimento da ciência moderna, desempenhado na busca – científica – pela verdade. A *Revolução Científica*, assim, aparece para Koyré, ao menos em sua forma conceitual, enquanto fruto de uma *Revolução Intelectual*. As consequências empíricas e metodológicas da revolução iniciada com Copérnico e finalizada com Newton seriam, de acordo com esta leitura, efeitos de uma mutação mais profunda na estrutura do espírito humano, para dizer em termos spinozanos³, de uma *reforma do entendimento*. Assim, segundo Koyré, a razão e o entendimento que teriam oferecido os fundamentos da nova ciência, da nova forma de pensar o próprio conhecimento (KOYRÉ, 2011, [1943], p. 168). Percebe-se então o movimento: a experiência, a técnica, passam a ser efeitos de uma causa mais complexa, de uma verdadeira reconfiguração intelectual, e, portanto, de motivos para o surgimento da ciência moderna se transformam em consequências dela. É nesse sentido que, para Koyré, as abordagens historiográficas empiristas do positivismo estavam enganadas, pois tomavam categorias que por si só seriam insuficientes para compreender o que estava em jogo no papel de um Galileu, por exemplo, na *Revolução Científica*:

[...] a maneira pela qual Galileu concebe um método científico correto *implica uma predominância da razão sobre a simples experiência, a substituição de uma realidade empiricamente conhecida por modelos ideais (matemáticos), a primazia da teoria sobre os fatos*. Só assim as limitações do *empirismo aristotélico* puderam ser superadas e que um verdadeiro método *experimental* pôde ser elaborado. (KOYRÉ, 2011, [1956], p.77, grifos nossos).

Isso, como veremos, nos aproxima de René Descartes e de Baruch Spinoza, dois outros grandes monumentos da história do pensamento. Seja para acatar, seja para se opor, Descartes e Spinoza, influen-

1 As seguintes obras de Koyré são provas disso: *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes* (1922); *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*. (1923); *La philosophie de Jacob Boehme* (1929); e *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIIe siècle allemand* (1955).

2 Em um arquivo disponibilizado pelo *Centre Alexandre Koyré* da *École Pratique de Hautes-Études*, que lista os livros presentes na biblioteca de Koyré, vemos que em sua coleção encontrava-se pelo menos quatro volumes de coletâneas de obras de Boaventura em latim, além de *La Philosophie de Saint Bonaventure* (1924) de Étienne Gilson.

3 Curiosamente, Koyré também produziu uma tradução crítica para o francês do tratado de Spinoza, sob o título de "*Traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses*" (1937).

ciaram, e ainda influenciam, de maneira inevitável, as distintas fases e campos da vivência humana que temos, desde o século XVII, tomado sob o signo da *modernidade*. Os dois pensadores, pioneiros no racionalismo moderno, versaram sobre as mais distintas possibilidades do saber, da metafísica à física, da epistemologia à ética, ora de acordo, ora em clara oposição, mas sem nunca caírem no “eruditismo acadêmico”⁴ da tradição escolástica, objeto de crítica para ambos, pelo menos no que diz respeito a forma como cada qual interpretou esta tradição. É, assim, no espírito desta crítica ao pensamento escolástico, que, por exemplo, na Carta-Prefácio dos *Principia philosophiae* (1644), lemos Descartes nos dizendo que:

Por não se conhecer, porém, tal verdade, ou talvez, se existe alguma que se conheça, não se usar, a maioria daqueles que, durante os últimos séculos, quiseram ser filósofos, seguiram cegamente Aristóteles, de modo que, com frequência, corromperam o sentido dos seus escritos, ao lhe atribuir diferentes opiniões que ele mesmo não aceitaria como suas, se porventura regressasse a este mundo. Com relação aos que não o seguiram (entre eles alguns dos melhores espíritos) não deixaram, na mocidade, de receberem influência de suas opiniões (porque eram as únicas ensinadas nas escolas), o que os obcecou tanto que não conseguiram chegar ao conhecimento dos reais princípios. (DESCARTES, 2010, [1644], p.62).

Não se pode dizer que Descartes possa ter tido a oportunidade de ler algo de Spinoza, já que falecera enquanto este era ainda um jovem iniciante no estudo da filosofia⁵. Por outro lado, não se deve ter dúvidas de que Spinoza estava familiarizado com o pensamento cartesiano: Spinoza foi um grande leitor de Descartes, um leitor crítico, é bem verdade, que em certa medida levou adiante o projeto cartesiano da busca pela unidade, ordem e simplicidade no conhecimento. Basta remetermos as obras *Principia Philosophiae Cartesianae* (1663) e *Cogitata Metaphysica* (1663), nas quais Spinoza – através de sua famosa *estética*⁶ geométrica – apresenta e questiona várias das teses e fundamentos da filosofia cartesiana.

4 Com esta expressão queremos considerar apenas a crítica que tanto Descartes quanto Spinoza tecem contra o *argumentum ad verecundiam*, isto é, argumentos, por vezes falaciosos, de apelo à autoridade, que seriam comuns entre os Doutores da Escola. Tais argumentos, no contexto em questão, possuíam um alto peso, inclusive enquanto entraves contra a inovação filosófica ou científica: bastaria mostrar que Aristóteles teria dito “não-x” para destituir de valor qualquer crença em “x é o caso”, mesmo se esta crença pudesse ser ancorada em provas materiais e empíricas. O sentido desta crítica é sintetizado de forma inequívoca pela paráfrase da famosa passagem da *Ethica Nicomachea* (1096a11-15) que se atribui a Newton: “*Amicus Plato amicus Aristoteles magis amica veritas*”: “[sou] amigo de Platão, [sou] amigo de Aristóteles, mas a [minha] maior amiga é a verdade” (livre tradução nossa).

5 Sob a tutela de Franz Van Den Enden (CUNHA; GUISENBURG, p. 15. 2014).

6 Não se quer aqui reduzir a importância metodológica que a demonstração geométrica cumpre na obra de Spinoza a mero artifício retórico de embelezamento textual. Nosso intuito é antes chamar atenção para como a dimensão da *aisthesis* não se dissocia, em Spinoza, da dimensão da *episteme*: a maneira como uma proposição é apresentada derivando de

É, contudo, não na divergência, mas em uma das possíveis intersecções entre ambos filósofos que pretendemos estabelecer o fio condutor de nossa discussão. Isto é, ainda que concebendo as oposições e especificidades presentes nas duas filosofias, buscaremos colocá-las entre parênteses para que nos voltemos às semelhanças que supomos existir tanto no pensamento de Spinoza quanto no de Descartes no que diz respeito, especificamente, à concepção de *método* e o modo como esta concepção cumpre o papel de uma “reforma” ou de uma “emenda” do uso da razão. Para assim proceder, faremos uso, principalmente, daquelas obras que podem ser lidas como as obras *metodológicas* de cada filósofo: o *Discours de La Méthode* (1637) de Descartes e o *Tractatus de Intellectus Emendatione* (1677) de Spinoza. Não é nosso intuito, porém, abarcar, em sua totalidade, a configuração do *método*, seja ele cartesiano ou seja ele spinozano, mas sim, fundamentalmente, considerar o sentido de tal método⁷ – ou seja, em função do que ele é proposto. Para tal tarefa, retomaremos a imagem da *busca pela verdade* conforme concebida por Koyré, o *itinerarium mentis in veritatem*, e partiremos, nessa discussão, com o objetivo de nos ocupar das vias percorridas pelos dois filósofos em seus respectivos *itinerários*, em um esforço que vise mostrar que o itinerário metódico que exige uma boa condução da razão para se alcançar a verdade – Descartes – ou aquela correção que oferece uma via para o conhecimento verdadeiro das coisas – Spinoza –, talvez, sejam parte de um único e mesmo movimento de ruptura com a tradição. O itinerário para a verdade não é uma via de mão única, a história nos oferece vias paralelas para um mesmo lugar. Por vezes, um mesmo caminho pode ser percorrido por olhares diferentes: “O *itinerarium mentis in veritatem* não é uma via direta. Dá voltas, faz desvios, entra em becos sem saída, dá marcha a ré. E nem mesmo é uma via, mas várias.” (KOYRÉ, 2011, [1961], p.424). Contudo, uma vez que nosso objetivo é compreender em que medida o método que tanto Descartes quanto Spinoza propõem são métodos reformativos, é preciso que, antes de mais nada, os situemos em relação a tradição que é objeto de crítica para os dois filósofos. Assim, para que se entenda o itinerário de ambos em direção a verdade é fundamental entender em que medida eles se afastam do pensamento escolástico e se inserem no contexto da Revolução Intelectual raiz da *Revolução científica* dos Séculos XVI e XVII. É o que, sem mais delongas, agora faremos.

outra, a ordem e o encadeamento delas, embora possa ter todo o rigor metodológico que se espera de uma demonstração geométrica nas matemáticas, não deixa, por isso, do ponto de vista estético, de ter também um valor retórico – o encadeamento convence tanto pela ordem das razões quanto pelo modo através do qual nos é apresentado. É certo que a dimensão estética cumpre um papel menor, porém, não podemos, por isso, negar que compreender como Spinoza escrevia seja relevante para compreendermos como Spinoza pensava.

⁷ É claro que em momento algum suporemos que o método seja um só e o mesmo para os dois filósofos.

A Revolução Intelectual e a Busca pela Verdade

A transformação intelectual posta em pauta a partir de Copérnico e desenvolvida, principalmente, com Galileu, em sua física e em sua astronomia, e com Descartes, em sua filosofia e em sua matemática, pode ser considerada como sendo o principal gatilho que inaugurou a concepção moderna do *fazer científico*. Mais do que uma simples mudança de meios e modos, resultante da inserção e do uso de novas tecnologias neste tipo de *fazer*, o que antes está em jogo em Galileu e em Descartes é uma verdadeira modificação da situação intelectual do sujeito cognoscente e de suas posturas em suas relações de conhecimento. Cabe, porém, compreender em relação a que dimensão da tradição esta modificação, ou, para falarmos em termos koyreanos, esta “*reshape of the framework of our intellect*”⁸ (KOYRÉ, 1943, p.405), pode ser entendida como sendo uma ruptura, posto que, por exemplo, como nos diz Mariconda:

[...] a defesa do copernicanismo não é apenas uma questão de preferência teórica, a ser julgada com base em padrões estritamente científicos, pelo sistema copernicano em detrimento do sistema ptolomaico ou do sistema de Tycho Brahe, mas é fundamentalmente uma polêmica que envolve a transformação mesma dos padrões de juízo científico e uma nova circunscrição do campo científico. (MARICONDA, 2011, p.33).

É bem conhecido o papel que Aristóteles ocupa no desenvolvimento a na consolidação do pensamento escolástico, como nos diz Tobias Schöttler (SCHÖTTLER, 2012, p.30), a filosofia aristotélica era a filosofia da ciência que determinava a prática científica entre os séculos XIII e a Renascença. E era essa mesma filosofia, fruto de uma síntese entre o aristotelismo e o dogma da cristandade – que encontra-se tão claramente em Tomás de Aquino – que vigorava nas universidades⁹ e nas escolas jesuítas, como o *Colégio Romano*, lugar aonde Galileu, durante sua estada em Roma em 1611 (HELLMAN, 1999, p.30), teria

8 Poderíamos livremente traduzir tal expressão como “Reforma da estrutura de nosso intelecto” ou mesmo, simplesmente, “Reforma do intelecto”. Porém, preferimos manter no original pelo valor conceitual da expressão no interior do sistema de pensamento koyreano, principalmente pela relação que o verbo *to (re)shape* possui com a ideia de estado de coisas, caráter ou natureza de algo, no sentido de uma *condição* na qual um *ser* se encontra. Assim, para além da significação de uma mera “reforma” da “forma” ou do “molde”, na conotação de uma reformulação de algo, uma *reshape of our intellect*, é, também, uma reconstrução em sentido ontológico – há uma mudança estrutural na condição intrínseca, não fisiológica, mas espiritual, em que nosso intelecto passaria a se encontrar após a reforma.

9 Basta que nos atentemos, por exemplo, ao que nos diz Antonella Romano: “A finales del XVI, las leyes y el estatuto de la academia y de la Universidad de París, promulgadas por Enrique IV, em 1598, aportan algunas precisiones: ‘37º El curso de filosofía debe durar dos años. Al cabo de esse tiempo los estudiantes podrán intentar licenciarse como maestros em artes; 38º Para conseguirlo, los profesores de filosofía explicarán cuidadosamente, durante dos años, las obras de Aristóteles, em el orden fijado a continuación; 40º El segundo año, por la mañana, la física de Aristóteles; por la tarde, la metafísica entera, si es posible; si no, los libros primero, cuarto y onceno se explicarán con extremo cuidado. A las seis de la mañana, la *Esfera* con algunos libros de Euclides’.” (ROMANO, 2004, p.294).

apresentado suas ideias e descobertas diante de uma plateia que incluía ninguém menos do que Maffeo Barberini, personagem que viria a ser conhecido, futuramente, como o Papa Urbano VIII; é também em uma outra importante instituição da Companhia de Jesus, o *Colégio de La Flèche*, que entre, aproximadamente, 1607 e 1615 (SASAKI, 2003, p.13), Descartes estuda.

Sabe-se que o currículo acadêmico destas escolas jesuítas é, do ponto de vista filosófico, fundamentalmente aristotélico (SASAKI, 2003, p.17). É o caso, como nos diz Chikara Sasaki (Id. Ibidem), do *College de La Flèche*. Pelo menos durante os anos de instrução de Descartes, a educação era ali dividida em duas partes: um curso de formação humanística, com duração média de cinco anos, cujo enfoque eram as línguas clássicas, a retórica e a eloquência; e, após este, o curso de filosofia¹⁰, que durava cerca de três anos. No primeiro ano da formação filosófica, apresentava-se aos estudantes as obras lógicas de Aristóteles, sobretudo as *Categorias* e *De Interpretatione*, os primeiros livros de *Primeiros e Segundos Analíticos*, de *Tópicos*, lia-se, também, a *Isagoge* de Porfírio e outros comentadores como os jesuítas Fonseca e Toredó; o segundo ano era consagrado a filosofia natural e a matemática, os estudantes deveriam ler os oito primeiros livros da *Física*, alguns livros de *Sobre os Céus* e o primeiro livro de *Sobre a Geração*; já para a parte matemática, lia-se alguns livros de *Elementos* de Euclides; o último ano era dedicado a filosofia moral e a metafísica aristotélica, e tomava-se assim por bibliografia de base a *Metafísica*, *Sobre a Alma* e *Ethica Nicomachea*. É em vista deste panorama que podemos concluir com Sasaki que quanto ao:

[...] currículo filosófico temos uma forte impressão de que o tom era rigidamente aristotélico. A filosofia da Sociedade de Jesus era o aristotelismo como exposto por Tomás de Aquino, ou mais exatamente, o aristotelismo como modificado pelos comentadores jesuítas do século XVI, como Francisco Suárez, Fonseca e Toredó. Como reportado em um recente estudo institucional sobre a filosofia e as ciências do século XVI, o currículo das instituições de ensino superior foi, com raras exceções, estritamente aristotélico. Podemos chamar a filosofia das escolas jesuítas do século XVI e do início do século XVII de "Aristotelismo Renascentista". (SASAKI, 2003, p.18, livre tradução e grifos nossos)¹¹.

10 Para mais detalhes, conferir o tópico *Curriculum at La Flèche* do capítulo I obra de Sasaki (2003).

11 No original: "In the philosophical curriculum we are left with a strong impression that the tone was rigidly Aristotelian. The philosophy of the Society of Jesus was Aristotelianism as expounded by Thomas Aquinas, or more exactly, Aristotelianism as modified by the sixteenth-century Jesuit commentators such as Francisco Suárez, Fonseca, and Toredó. As a recent institutional study on the philosophy and sciences of the sixteenth century has reported, the curriculum of higher educational institutions was with few exceptions strictly Aristotelian. We may call the philosophy of the Jesuit colleges of the sixteenth century and early seventeenth centuries "Renaissance Aristotelianism." (SASAKI, 2003, p.18).

É certo, porém, que a escolástica não se resume e nem se reduz, seja do ponto de vista filosófico, seja do ponto de vista institucional, às escolas da Sociedade de Jesus. Contudo, basta, para os fins aqui propostos, perceber, já através deste breve levantamento curricular, o papel que a filosofia de Aristóteles ocupa no desenvolvimento do pensamento filosófico medieval para que compreendamos em relação a que tradição Galileu¹², Descartes e mesmo Spinoza irão se opor, pelo menos no que diz respeito a teoria do conhecimento com a qual os escolásticos estariam se comprometendo. Essa teoria do conhecimento, que podemos extrair da leitura de Aristóteles que faz a escolástica¹³, possuía dois traços bastante característicos: de um lado, a fé em um realismo¹⁴ a respeito da relação sujeito-objeto, isto é, a crença de que o mundo percebido não é um simulacro de uma realidade superior ou hermética, de modo que, pelo contrário, o mundo seria tal qual se manifesta à percepção, sendo, assim, possível conhecê-lo através dos sentidos¹⁵; e em segundo lugar, decorrente deste primeiro aspecto, podemos destacar a postura contemplativa que se esperava por parte do sujeito cognoscente em sua busca por conhecimento. Conforme chama a atenção Koyré:

Por vezes, essa revolução [a Revolução Científica dos Séculos XVI e XVII] é caracterizada e, ao mesmo tempo, explicada, por uma espécie de revolta espiritual, por uma transformação completa de toda atitude fundamental do espírito humano. A vida ativa, *vita activa*, tomando o lugar da *theoria*, *vita contemplativa*, que até então tinha sido considerada como sua forma mais elevada. *O homem moderno procura dominar a natureza, enquanto o homem medieval ou antigo se esforça, principalmente, por contemplá-la.* (KOYRÉ, 2011, [1943], p.165, grifos nossos).¹⁶

12 Não é uma mera arbitrariedade que no *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano* (1632) Galileu nos apresente as críticas do aristotelismo ao copernicanismo a partir de um personagem de nome “Simplício”.

13 Embora nos sirva como um bom mecanismo de ilustração, é certo que tal generalização deve ser assumida com extremo cuidado, cientes de que uma análise minuciosa poderia contradizê-la, mostrando que a contemplação não fora um mecanismo epistêmico tão extremado em todas as áreas, mesmo na física, da escolástica.

14 Como bem diz Porchat: “O realismo metafísico postula uma realidade concebida existente *em si mesma*, com uma natureza constituída de modo determinado e independente de nossa capacidade cognitiva, por vezes como independente também de qualquer conhecimento que lhe pudesse dizer respeito, humano ou outro.” (PORCHAT *apud* FORLIN, 2005, p.121).

15 Lembremos que na base da estrutura arquitetônica do conhecimento que Aristóteles nos apresenta no Livro I de sua *Metafísica* (**Metaf. I. 980a 21**), está a sensibilidade: é pelos sentidos que conhecimento tem início. É a percepção sensível, a mais básica, mais comum e, por isso também, a primeira etapa **do conhecimento**. O conhecimento, segundo Aristóteles, se organizaria a partir da seguinte ordem crescente: I. *Sensação*; II. *Memória*; III. *Experiência*; IV. *Técnica* – entre as técnicas, aquelas voltadas à necessidade são inferiores às voltadas ao divertimento; V. *Ciência* – entre as ciências encontramos uma superioridade das ciências teóricas em relação as ciências práticas e produtivas. **Cf: Metaf. I.**

16 Embora essa fala de Koyré apareça no contexto de uma crítica às leituras historiográficas que tentam radicalizar o aspecto pragmático em detrimento da dimensão intelectual no que diz respeito ao nascimento da ciência moderna, leituras que procuram fazer da revolução científica uma revolução meramente técnica e metodológica, Koyré, contudo, concorda que

Ora, assumir que o cognoscível seja cognoscível justamente através da contemplação é assumir que a relação de conhecimento se estabelece na “fala” do objeto com o sujeito, é se comprometer com a tese de que toda possibilidade de conhecimento está contida no modo como o objeto pode aparecer para um indivíduo e que é precisamente através da percepção e da contemplação destas aparências que o mundo pode e deve ser conhecido. O que também significa supor, em alguma medida, que os segredos que a natureza pode revelar são os que ela de fato revelou. Como diz Koyré: “Para o aristotelismo, o domínio do sensível é o domínio próprio do conhecimento humano. Não havendo sensação, não há ciência.” (KOYRÉ, 2011, [1944], p.33).] Com Copérnico, Galileu e Descartes, a investigação filosófica e científica impõem um novo imperativo: a dúvida das aparências. Uma questão central aparece com Copérnico: é o observador ou objeto que se move quando se observa o movimento? A pura experiência contemplativa, a experiência que não é uma ação planejada pela razão, que não é, conforme Koyré, um *experimentum* (KOYRÉ, 2011, [1949], p.52), é, a partir de agora, antes um obstáculo a ser superado do que uma postura metodológica válida, posto que, como diz o historiador do pensamento: “[...] não se deve esquecer que a observação ou a experiência, no sentido da experiência espontânea do senso comum, não desempenhou um papel maior – ou, se o fez, tratou-se de um papel negativo, o papel de um obstáculo – na fundação da ciência moderna.” (KOYRÉ, 2011, [1943], 168). Com a *Revolução Intelectual* que marca o nascimento da Ciência Moderna, uma crença acrítica no valor epistemológico das percepções sensíveis torna-se uma posição questionável – a primeira meditação das *Meditações* de Descartes nos parece o exemplo mais ilustrativo, sobretudo, quando o *eu meditativo* no diz que: “Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez.” (DESCARTES, 2010, [1641], p.136, grifos nossos). O mesmo espírito parece-nos presente na definição do segundo tipo de percepção que Spinoza nos oferece em seu *Tratado*: “[...] há uma percepção adquirida por experiência vaga, ou seja, por uma experiência que não é determinada pelo intelecto; assim dita porque, tendo sido dada fortuitamente e não sendo contradita por nenhuma outra, permanece como que inquebrantável para nós [...]” (SPINOZA, 2014, [1677], p.332). Esse tipo de percepção, como se vê adiante no *Tratado*, é uma per-

de fato existe uma mudança, fundamental, quanto a postura a partir da qual um moderno investiga a natureza – embora as causas em jogo, de acordo com a abordagem koyreana, para uma tal mudança sejam, sobretudo, causas intelectuais. Cf. KOYRÉ, 2011, [1943], p.400-428; KOYRÉ, 1980, [1938], p.1-72.

cepção inferior àquela que verdadeiramente oferece o conhecimento das coisas, isto é, o quarto tipo de percepção, a percepção que se tem quando “[...] uma coisa é percebida apenas por sua essência ou pela cognição de sua causa próxima.” (Id. *Ibidem*, p.333).

Seja como for, uma dúvida nestes termos das aparências e da percepção sensível espontânea implica em um comprometimento com a hipótese, metafísica, de que conhecer este mundo, significa conhecer, de antemão, que o mundo, talvez, não seja necessariamente tal qual aparenta. O que parece reforçar a leitura koyreana ao passo que, como ele bem enfatiza, “Todo método científico implica uma base metafísica ou, pelo menos, alguns axiomas sobre a natureza da realidade.” (KOYRÉ, 2011, [1956], p.62). O edifício gnoseológico cartesiano, ao contrário do aristotélico, não se inicia pelos sentidos, mas pela razão: é o *Cogito* a primeira verdade, o primeiro conhecimento. É pela razão, justamente, que Descartes, através de sua *persona meditativa*, questiona a verdade que poderia se extrair de uma percepção sensível. Portanto, não poderíamos aqui discordar de Koyré, a nova ciência, do ponto de vista metodológico, está comprometida com uma nova metafísica, e, conseqüentemente, com uma nova teoria do conhecimento.

Agora bem, conforme vimos, o caminho para a verdade nunca é um caminho em linha reta (KOYRÉ, 2011, [1961], p.424-425), e a despeito de tanto Descartes quanto Spinoza poderem ser tomados, em perspectiva filosófica, como dois campeões de uma mesma “desforra” racionalista contra a crença ingênua no realismo da percepção sensível, muitas são as diferenças entre os dois filósofos, seja nos aspectos e direcionamentos mais gerais de suas filosofias ou nas noções mais particulares, como as concepções de Deus e Substância. Em certo sentido, bastante simplista, poderíamos nos precipitar e dizer: Descartes elabora uma *filosofia da verdade*; Spinoza, uma *filosofia da beatitude*. Contudo, um olhar atento ao pensamento de Spinoza desvelará que tal felicidade é a compreensão real e adequada da natureza (ESPINOSA, *Ética*, V, prop. 27). E uma vez tendo presente, aqui, a relação que Spinoza estabelece entre Deus e a natureza através de seu atemporal lema “*Deus sive Natura*”, não podemos concluir outra coisa a não ser que “A felicidade consiste no amor para com Deus (...) amor esse que nasce do terceiro gênero de conhecimento” (SPINOZA *apud* CHAUÍ, p.97, 2001). Ora, vemos que o amor para com Deus e o conhecimento adequado da Natureza não apenas não se excluem como também estão essencialmente interseccionados. Para que se compreenda este movimento, basta, remetermos, na Parte V da *Ética*, as *Proposições 25 e 27*, que nos dizem, respectivamente, que “O sumo esforço e a suma virtude da Mente é entender as coisas pelo

terceiro gênero de conhecimento” (ESPINOSA, *Ética*, V, prop. 25.) e “Desse terceiro gênero de conhecimento origina-se o sumo contentamento da Mente que pode ser dado” (ESPINOSA, *Ética*, V, prop. 27): tais proposições não expõem outra coisa a não ser que o esforço, a virtude e a felicidade da mente é adquirir o tipo de conhecimento mais perfeito e adequado que se pode ter e através dele conhecer as coisas. Torna-se patente, portanto, a relação fundante entre conhecimento, verdade e felicidade para Spinoza. É o que fica claro, sobretudo, pela demonstração da *Proposição 27*:

A suma virtude da Mente é conhecer Deus (*pela Prop. 28 da parte 4*), ou seja, entender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento (*pela Prop. 25 desta parte*); virtude que decerto é tanto maior quanto mais a Mente conhece as coisas por esse gênero de conhecimento (*pela Prop. 24 desta parte*); e por isso quem conhece as coisas por esse gênero de conhecimento passa à suma perfeição humana e, conseqüentemente (*pela 2. Def. dos Afetos*), é afetado pela suma Alegria, e isso (*pela Prop. 43 da parte 2*) conjuntamente à ideia de si e de sua virtude, e portanto (*pela 25. Def. dos Afetos*) desse gênero de conhecimento origina-se o sumo contentamento que pode ser dado. (ESPINOSA, *Ética*, V, prop. 27, demonstração).

Aplicando o mesmo feixe de atenção a Descartes, especialmente naquilo que nos é relatado através do *eu meditativo* na primeira meditação das *Meditações*, veremos que o estado de incerteza e dúvida em que se encontrava esta *persona* que medita é um estado de angústia: ora, a ausência da verdade é, inegavelmente, uma infelicidade. Não esqueçamos da metáfora do escravo que se ilude e conspira com a falsa liberdade que lhe é apresentada em sonhos que Descartes recorre para tratar das dificuldades de seu empreendimento, qual seja: encontrar algo de firme e duradouro nas ciências. Uma metáfora de dor, de tristeza, a metáfora de um falso bem que dificulta atingir um verdadeiro bem:

Mas esse desígnio é penoso e laborioso, e certa preguiça me arrasta insensivelmente a correr de minha vida ordinária. E, da mesma forma que um escravo que usufruía no sono uma liberdade imaginária, quando começa a suspeitar que sua liberdade é apenas um sonho, teme ser acordado e conspira com essas ilusões agradáveis para ser mais longamente iludido por elas; assim, insensivelmente, volto a cair em minhas antigas opiniões, e receio acordar dessa sonolência por medo de que as laboriosas vigílias, que sucederiam à tranquilidade desse repouso, em vez de me trazerem alguma claridade e alguma luz no conhecimento da verdade, não sejam suficientes para aclarar todas as trevas das dificuldades que acabam de ser agitadas. (DESCARTES, 2011, [1641], p. 38 e 39).

O caminho para a verdade é um caminho penoso, mas a alternativa é a ilusão da qual agora já se está consciente de ser ilusão. Já se sabe que as sombras na caverna são meras sombras, acreditar nelas tornou-se um ato voluntário. É possível ser feliz na ilusão? É possível a felicidade sem a posse da verdade? Acreditamos que tanto a resposta cartesiana quanto a spinozana seja pelo não. Não se busca com Descartes e Spinoza, uma ciência que “salve as aparências”. Talvez porque ambos façam parte desta grande revolução intelectual que deu início a nova ciência e, porque não, ao espírito da modernidade, ao conceberem que a verdade não estaria nas aparências, que a verdade caminhará junto com o bem – epistemologia e ética se interseccionando – priorizando as normas que razão estabelece para si própria, e não a experiência espontânea dos sentidos, como critério e guia para a verdade. De fato, é um forte golpe no realismo empírico da tradição escolástica-aristotélica. De acordo com Koyré, em uma imagem bastante ilustrativa de seu conceito de *Revolução Científica*, a revolução da qual surgiram a ciência e a filosofia modernas foi uma revanche, ou melhor, a *desforra de Platão* sobre Aristóteles. Este platonismo teria alguns traços característicos: a dúvida da realidade sensível tal qual ela aparece aos sentidos, o realismo matemático, a predominância do pensamento teórico sobre os objetivos técnicos e práticos¹⁷, o papel epistemológico da abstração e com ela, da matematização – bastante cara tanto para Descartes quanto para Spinoza. Para Koyré, platônico declarado, embora exímio leitor da física Aristotélica, da física não-matemática, a possibilidade de uma abordagem matemática do mundo natural não poderia ser outra coisa que não uma revanche platônica, uma revanche do pensamento contra os sentidos (KOYRÉ, 1980, [1938], p.1-72).

É por isso, que a despeito das diferenças entre Descartes e Spinoza, partimos do pressuposto de que há um núcleo comum fundamental que guiou ambos os filósofos. Esse núcleo não poderia ser outro a não ser a busca pela verdade – não é essa a busca de todo verdadeiro filósofo? – Mas a busca não poderia ser arbitrária e nem tampouco

17 Isso não significa dizer que não existam metas pragmáticas e mesmo técnicas na obra de nossos filósofos – na última parte do *Discurso*, por exemplo, vemos Descartes pleitear enfaticamente pelo aprimoramento das técnicas e pelo domínio da natureza pelo homem, argumentos muito próximos daqueles que Koyré (KOYRÉ, 2011, [1943], p.166) atribui a Bacon; Spinoza, por sua vez, não apenas escreve dois tratados políticos como era ele, por profissão, um polidor de lentes. Porém, e isso nos parece inegável, em ambos os filósofos, é pela *theoria* que se chega a práxis, pelo menos se entendemos por práxis uma ação de cunho pragmático cujo objetivo não seja prioritariamente o conhecimento da verdade. Não é pelo método, e justamente na última parte do *Discurso*, que Descartes propõe a ação dominante na natureza? Não são, conforme vemos na metáfora da Árvore do Conhecimento presente na carta-prefácio dos *Princípios da Filosofia*, a Mecânica e a Moral, os ramos finais de uma árvore de cuja raiz é a Metafísica? E enfim, caso não a *Ética*, obra na qual vemos apresentada com todo rigor sua metafísica, qual outra obra poderia ser aquela que Spinoza insistentemente chama, no *Tratado*, de “minha filosofia”?

gratuita: ela parte de uma mente atenta, é um *itinerarium mentis in veritatem*. A busca é também metódica. A etimologia aqui nos diz muito: o método – é válido lembrar a origem grega da palavra *μέθοδος* (*methodos*), composta a partir da junção dos termos *μετά* (*metá*) – “depois”, “o que segue” – e *οδός* (*hodós*) – “caminho” –, é o caminho, o caminho a se seguir para a verdade. Ora, se os caminhos que a tradição oferece, se as crenças as quais ela atribui garantia de verdade, se os argumentos de apelo à autoridade, se a eficácia epistemológica dos sentidos estão sob questão, o método, um método que começa pela razão, não pode ser uma retomada da tradição, mas, como veremos, uma reforma, uma reconstrução do próprio *pensar*.

Reforma do entendimento

Publicado em conjunto com a *Dióptrica*, a *Geometria* e *Meteoros*, em um único volume, o *Discours de La Méthode Pour Bien Conduire Sa Raison, Et Chercher La Verité Dans Les Sciences* (1637) trata-se de um pequeno ensaio introdutório aos outros três tratados, nos quais Descartes aplica o método estabelecido no *Discurso*. Poucos títulos de obras filosóficas possuem uma carga tão significativa quanto este breve ensaio – e é uma infelicidade a tendência de se comprimi-lo simplesmente como *Discurso do Método* –, pois, já nele, encontramos a razão de ser do método: *O Método – serve – para Bem Conduzir sua Razão e Procurar a Verdade nas Ciências*. Ora, se a verdade deve ser procurada, ela não está dada. E o fato de não estar dada não implica que ela não esteja já em nós, mas, simplesmente, que devemos procurá-la, pois ela não se manifesta a nós com *clareza e distinção* – os únicos critérios possíveis para a verdade, como nos mostra a segunda e a terceira meditação das *Meditações* –, esteja em nós, em Deus ou no mundo. Para procurá-la, é preciso não apenas conduzir, mas *bem* conduzir a razão. Portanto, o próprio título do discurso já entrega dois pontos fundamentais do itinerário cartesiano: o *Discurso* aparece como uma busca que visa, como veremos, uma revisão e uma reforma da razão, apresentando, para isso, uma ferramenta, um método – o caminho pelo qual *bem* pensar a fim de se alcançar a verdade. Mas por qual motivo que para buscar a verdade deve-se, não apenas conduzir, mas bem conduzir o intelecto? Em que medida, o método – a via para a verdade – torna-se uma via reformativa? Se pensarmos nos termos das metáforas arquitetônicas presentes no *Discurso*, sobretudo na parte II, poderíamos dizer que a reforma não é apenas uma proposta de algo novo: mas a demolição de um edifício e a construção de um outro, em uma palavra, é uma reconstrução. Sabemos aquilo que o método traz de novo: os seus procedimentos para a busca pela verdade. O que, contudo, de antigo, deve ser demolido? Já vimos até aqui

elementos da tradição escolástica – ao menos na imagem que dela fez Descartes – que a essa altura se tornaram questionáveis: alguns preconceitos e crenças construídas sobre estes preconceitos – como é o caso da confiança nos sentidos e na autoridade “inquestionável” dos antigos. Na parte IX de seus *Principia*, no *Artigo 75*, Descartes nos propõe um sumário daquilo que é necessário se ter em mente para que se possa bem filosofar, ali podemos entender, claramente, em que medida o método cartesiano é um método reformativo:

Por isso é que, se queremos nos ocupar, com seriedade, do estudo da filosofia e da busca de todas as verdades que estamos em condições de conhecer, *precisamos nos livrar, primeiramente, dos preconceitos, e propor a nós mesmos a rejeição de opiniões que antigamente tínhamos aceitado sob a forma de crença*, até que as tenhamos examinado novamente. Passaremos em revista, depois, aquelas noções que são em nós e apenas adotaremos como autênticas as que se mostrarem de modo claro e distinto ao entendimento. (DESCARTES, 2010, [1644], p. 109, grifos nossos).

São, portanto, os preconceitos que devem ser eliminados, é em relação a eles que o método visa oferecer ao intelecto uma correção. Ao mesmo tempo que se busca a verdade se busca, através do método, também vencer as opiniões fundamentadas no solo arenoso das crenças não justificadas. Por sua vez, o inacabado tratado de Baruch Spinoza segue no mesmo espírito e, como no caso do *Discurso*, diz bastante sobre o seu conteúdo já em seu título: *Tractatus de Intellectus Emendatione et De Via Qua Optime in Veram Rerum Cognitionem Dirigitur. O Tratado da Correção do Intelecto e o Caminho Pelo Qual se Dirige Ao Verdadeiro Conhecimento das Coisas*. Uma vez mais: o verdadeiro conhecimento não está dado, é preciso trilhar um caminho para nele se chegar. Além disso, conforme vemos no parágrafo 17 do *Tratado*, antes de apresentar suas três *regras de vida*, Spinoza nos diz que estaria trabalhando para trazer o intelecto novamente para a *reta via*¹⁸ – ora, isso nos levar a crer que o intelecto não se encontra em uma via adequada, muito pelo contrário, ele precisa ser *reconduzido* a ela. O que é o mesmo que dizer que ele necessita de uma emenda. Se o intelecto deve ser, não apenas conduzido, mas *bem* conduzido, para atingir a verdade, e se para tal uma *reforma* torna-se inevitável, isso implica dizer que o intelecto se encontra numa situação na qual carece de um remédio. Vemos, assim, tanto em Spinoza quanto em

18 Nesta passagem preferimos fazer uso da tradução de Rezende (2015) que nos parece mais adequada e próxima ao original: “Mas, porque é necessário viver enquanto cuidamos de consegui-lo e [enquanto] *trabalhamos para reconduzir o intelecto à reta via*, somos, pois antes de tudo coagidos a supor como boas algumas regras de vida [...]” (SPINOZA, 2015, [1677], p.35, grifos nossos). Cf: SPINOZA, B. *Tratado da emenda do intelecto*. Trad. Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

Descartes, uma espécie de *medicina do entendimento*¹⁹, que parte, respectivamente, da I. constatação dos sintomas (por exemplo: o juízo inadequado de que nos fala Spinoza (2014, [1677], p.352-353); e a abundância de crenças fundadas em preconceitos que vemos Descartes expor na parte I e II do *Discurso*); seguindo pela II. percepção e análise causal de uma enfermidade (tomar o incerto pelo certo e o duvidoso por verdadeiro devido aos ensinamentos da tradição, conforme nos mostram o primeiro capítulo do *Discurso* e a primeira meditação das *Meditações*, assim como a confiança ingênua nos dois primeiros tipos de percepção de que Spinoza nos fala no parágrafo 19 do *Tratado*, a percepção por ouvir dizer e a percepção advinda da experiência vagante); e III. a proposta de uma cura (o método). Tal medicina do entendimento colocaria a filosofia cartesiana e a filosofia spinozana dentro do âmbito da tradição socrático-platônica que assume a filosofia como uma *cura d'alma*²⁰, isto é, uma filosofia que mapeia e oferece uma saída para as condições institucionalizadas de alienação da vida humana, uma filosofia que, a grosso modo, nos permite sair da *caverna* de que nos fala Platão no livro VII da *República*. Uma filosofia deste porte só pode ser uma filosofia da liberdade e da autonomia e que para tal, nos leva a realizar em nós mesmos a antiga inscrição do templo de *Apolo* em Delfos, *γνωθι σεαυτόν*: “conheça-te a ti mesmo”.

Conhecer a nós mesmos, não é outra a proposta, seja como for, do *Discurso* e do *Tratado*, que surgem enquanto tentativas de remediar esse mal que é a má compreensão das coisas, de tomar por verdadeiro aquilo que não se manifesta evidentemente como tal, que não se mostra com *clareza e distinção*, simples e ordenadamente, de tomar por verdade, para falarmos em termos spinozanos, uma ideia inadequada. Em suma, é por isso que o itinerário para a verdade que nossos filósofos pleiteiam é também uma reforma do intelecto: são remédios para o erro e para a crença acrítica nos preconceitos anteriormente adquiridos. O método, parte, assim, da constatação de um problema, nas palavras de Descartes: “Não é suficiente ter o espírito bom, mas o principal é lhe aplicar bem”²¹ (DESCARTES, 1970, [1637], p.44, livre tradução). Portanto, o aspecto medicinal não é sobre uma doença, fisiológica ou espiritual, presente no intelecto, mas sobre um

19 Devemos a imagem de uma metáfora medicinal presente no pensamento spinozano (a *medicina mentis*) aos cursos ministrados pelo Professor Cristiano Novaes de Rezende, sobretudo o curso “Verdade e Felicidade em Spinoza” ministrado no segundo semestre letivo de 2016 na Faculdade Filosofia da UFG. É certo, porém, que nossa alusão não segue com o mesmo rigor conceitual e, talvez, nem pelo mesmo viés que em Rezende. Mais a respeito é discutido, sobretudo, no capítulo *Continuidade e ruptura: a emenda do Intelecto como lógica e medicina da mente* do artigo *A ira, o trovão e o círculo: Aspectos aristotélicos da definição explicativa da essência no De Emendatione de Espinosa* (2012) de Rezende.

20 Cf: ERLER, M. *Platão*. Brasília: EDU-UNB, 2013.

21 No original: “Ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien”. (DESCARTES, 1970, [1637], p.44).

modo de se proceder: o método é uma prática que tem por objetivo corrigir uma outra prática, esta, danosa ao espírito. Ora, o espírito não padece de uma enfermidade, o que ocorre é que ele se conduz mal. Étienne Gilson, em nota a esta fala de Descartes, enfatiza:

Ou seja, não basta ter um espírito bem-dotado, é preciso sobretudo orientá-lo bem (cf. título do Discurso: "... para bem conduzir a razão"). O caráter mais aparente da *reforma cartesiana* é justamente substituir uma confiança exclusiva nos dons do espírito pela arte de conduzir a razão de evidências em evidências. O método diminui, pois, a desigualdade dos espíritos sem chegar, no entanto, a suprimi-la. (GILSON, 2011, p.06; grifos nossos).

O sentido desta fala de Gilson é altamente epistemológico e retoma a essência do título do *Discurso*. Ela indica a percepção de um problema, de uma insuficiência com relação ao uso do entendimento. Descartes inicia seu pequeno discurso considerando o bom senso. Não há no mundo, segundo Descartes, *bem* melhor compartilhado entre os homens do que o bom senso. Esta é uma virtude que, a despeito de tudo, não há homem que se sinta injustiçado pelo montante de sua posse. Essa faculdade de poder comparar e diferenciar o verdadeiro do falso, a chamada *razão*, está presente em todos os homens e o que torna alguns mais conformes à razão do que os demais são os meios e as vias pelos quais cada qual encadeia seus pensamentos – a noção de encadeamento e de ordem já começa, desde já, a se mostrar importante. Sendo algo comum a todos, e justo o que nos diferencia dos outros animais, não basta ter a faculdade da razão, é preciso saber conduzi-la: "As maiores almas são capazes dos maiores vícios, tanto quanto das maiores virtudes, e os que só andam muito lentamente podem avançar muito mais, se seguirem sempre o caminho reto, do que aqueles que correm e dele se distanciam." (DESCARTES, 2010, [1637], p.63). Assim voltamos, uma vez mais, a questão da correta aplicação da razão.

O objetivo de Descartes nesta primeira parte do *Discurso* consiste em levantar e apontar os motivos que o levaram em direção ao seu método, desde seu período de formação no *College de La Flèche* até a escrita deste breve ensaio, intercalando relatos biográficos com questões epistemológicas acerca das ciências, bem como demonstrando em que ponto estas começaram a se mostrar insatisfatórias quanto a seus princípios. E é justamente em relação a esta insatisfação, corroborada pela relatividade das opiniões dos doutos nas questões de filosofia e nos fundamentos da ciência, que logo nesta parte, teremos o primeiro vislumbre da *metódica dúvida hiperbólica* de Descartes que se verá posteriormente amadurecida em suas *Meditações Metafísicas* (1641):

[...] considerando quantas opiniões diversas, sustentadas por homens doutos, pode haver sobre uma e mesma matéria, sem que jamais se possa existir mais de uma que seja verdadeira, reputava quase como falso tudo quanto era somente verossímil. Depois, quanto às outras ciências, na medida que tomam seus princípios da Filosofia, julgava que nada de sólido se podia construir sobre fundamentos tão pouco firmes. (DESCARTES, 2010, [1637], p.67-68).

Descartes é categórico e sua dúvida é radical: a relatividade do *mais ou menos* não pode servir de fundamento. O verossímil deve ser posto em cheque para ou se mostrar enquanto verdade clara e distinta, ou perecer como mera falsidade²². A busca deve ser por algo firme e constante, uma única certeza que seja, que possa servir de norma e fundamento para as demais. A mesma ideia é retomada, logo no início da primeira meditação, nas *Meditações*:

Há já algum tempo me apercebi de que, desde meus primeiros anos recebera grande quantidade de falsas opiniões como verdadeiras e que o que depois fundei sobre princípios tão mal assegurados só podia ser muito duvidoso e incerto; de forma que me era preciso empreender seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões que até então aceitara em minha crença e começar tudo de novo desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e constante nas ciências. (DESCARTES, 2011, [1641], p.29).

Ora, como sair deste estado de opiniões inconstantes e disputáveis, constatado pela dúvida radicalizada, a não ser em posse de uma via reta para a verdade? Como pode o homem ascender das profundezas desta *caverna* em direção à luz do sol se não em vista da *clareza e distinção* trazidas por um método? Spinoza nos diz categoricamente qual deve ser o intuito do método: “O escopo é ter ideias *claras e distintas*²³, quer dizer, tais como provém apenas da mente e não dos movimentos fortuitos feitos pelo corpo.” (SPINOZA, 2014, [1677], p.358, grifos nossos) de modo que se possa na sequência “[...] reduzir todas essas ideias a uma só, nos esforçaremos por concatená-las

22 Tal radicalidade, é claro, diz respeito, apenas, as questões epistemológicas, uma vez que conforme vemos na Parte III do *Discurso*, em questões morais, é possível seguir por uma via verossímil. Lembremos das três máximas fundamentais, que Descartes nos diz ter extraído de seu método: I. seguir as leis e os costumes de seu país e os dogmas de sua religião; II. manter-se resoluto em suas decisões, uma vez tomado partido em alguma direção, seguir firmemente como se fosse certo e seguro mesmo que não fosse o caso de serem; III. por fim, procurar antes mudar a si mesmo do que a ordem do mundo, concentrar-se mais em se vencer do que vencer a fortuna. Cf: DESCARTES, 2010, [1637], p.79-81.

23 Spinoza nos fala de ordem, clareza e distinção. Que outra coisa deveria, afinal, se esperar do método? Seja como for, a relação com Descartes é patente, basta nos lembrarmos de que clareza e distinção aparecem nominalmente definidas, antes em obras cartesianas, como em *Princípios da Filosofia*, obra de maturidade, aonde, ali, nos diz o filósofo francês (DESCARTES, 2010b, [1644], p.92): *claro* é aquilo que é apreendido de modo presente e manifesto por um espírito atento e *distinto*, por sua vez, é aquela apreensão de tal forma precisa e diversa de tudo o mais que pode se compreender em si, e somente em si, aquilo que se julga.

e ordená-las de tal modo que nossa mente, tanto quanto possa, reproduza, de modo objetivo, o que está formalmente na natureza, tomada em sua totalidade e em suas partes.” (SPINOZA, 2014, [1677], p.358-359). Afinal, conforme nos diz Spinoza, a dúvida nasce da falta de ordem no entendimento, pois o conhecimento das coisas simples em si mesmas, que sendo por natureza *claras e distintas*, não poderia levar ao erro ou a dúvida, de tal modo que, uma vez começando pelas coisas mais simples, seguindo o encadeamento em direção às mais abstratas e complexas, o conhecimento só poderia ser firme e certo:

[...] se procedermos retamente, investigando o que deve primeiramente ser investigado, sem interromper nenhuma concatenação das coisas e soubermos como as questões estão determinadas, antes de empreender a resolução, sempre se terão ideias certíssimas, isto é, claras e distintas. Pois a dúvida outra coisa não é senão a suspensão da alma acerca de uma afirmação ou negação, que ela afirmaria ou negaria se não ocorresse algo desconhecido, cuja cognição fosse imperfeita. Com isso se torna evidente que a dúvida sempre nasce pelo fato de que as coisas são investigadas sem ordem. (SPINOZA, 2014, [1677], p.355).

Agora bem, aqui percebemos uma importante distinção entre o pensamento spinozano e o pensamento cartesiano: o lugar e o papel da dúvida. Para Descartes, conforme vimos, a dúvida é metódica, ela é uma ferramenta para se alcançar a verdade: aquilo que se mostrar indubitável, o que resistir a uma dúvida radicalizada e hiperbólica, aquilo, nos diz Descartes²⁴, será algo de firme e verdadeiro. Spinoza, por outro lado, já assume de saída a dúvida como resultado de uma investigação sem ordem: a dúvida jamais poderia ser metódica, posto que é, ela própria, fruto da ausência de um método, de uma via pela qual se dirigir da melhor maneira ao verdadeiro conhecimento das coisas. É não de uma dúvida, mas de uma ideia verdadeira dada que o método, para Spinoza, deve começar: “Disso resulta que o método não é outra coisa senão o conhecimento ou cognição reflexiva, ou a ideia da ideia; e não se tendo a ideia da ideia, a não ser que uma ideia seja dada inicialmente, logo não haverá método se uma ideia não for dada anteriormente.” (Id. Ibidem. p.338). Afinal, o método, enfatiza Spinoza:

[...] deve necessariamente falar do raciocínio ou da inteligência; isto é, o método não é o próprio raciocínio pelo qual compre-

24 Vê-se claramente esse desígnio logo no início da segunda meditação: “Esforçar-me-ei, não obstante, e seguirei novamente a mesma via que trilhei ontem, afastando-me de tudo em que poderia imaginar a menor dúvida, da mesma maneira como se eu soubesse que isto fosse absolutamente falso; e continuarei sempre nesse caminho até que tenha encontrado algo de certo, ou, pelo menos, se outra coisa não me for possível, até que tenha aprendido certamente que não há nada no mundo de certo.” (DESCARTES, 2010, [1641], p.141).

demos as causas das coisas, e menos ainda o conhecimento das causas; ele consiste em bem entender o que é uma ideia verdadeira, distinguindo das demais percepções e investigando sua natureza, de modo a tomar conhecimento de nosso poder de compreender e obrigando nossa mente a conhecer, segundo essa norma, tudo o que deve ser conhecido, traçando-lhe como auxiliares, ademais, algumas regras corretas, e, assim fazendo, não fatigar a mente com inutilidades. (Id. Ibidem. p.338).

A diferença é, de fato, indiscutível. Descartes começa pela dúvida, Spinoza, pela ideia verdadeira dada. Porém, uma vez considerado este contraste fundamental entre Spinoza e Descartes, não podemos evitar de, pelo menos, esboçar uma importante questão que se impõe, qual seja, se, para Descartes, a dúvida está no método ou antes do método ser formulado. Com isso quer-se perguntar: a dúvida é uma condição de possibilidade do método cartesiano ou parte constituinte do mesmo? Embora a dúvida cartesiana seja uma dúvida metódica, não estamos convencidos de que ela seja justamente o próprio método, pelo menos não o método que vemos delineado no *Discurso*. Nos parece que o método já se inicia tendo uma norma da verdade dada: clareza e distinção – lembremos o primeiro preceito do método: não tomar por certo aquilo que não se mostrasse evidentemente como tal. Contudo, se fala-se da possibilidade de distinguir enquanto tal algo que possa se mostrar como evidentemente verdadeiro, então já se conhece um modo de diferenciar o verdadeiro do falso, já se possui, de saída, um padrão para reconhecer o verdadeiro. Ora, mas esse padrão, a clareza e a distinção, só são garantias de verdade após a superação da dúvida metafísica, com o *Cogito* e com a salvaguarda da bondade e da perfeição divina, na segunda e na terceira meditação respectivamente. Ou seja, se a verdade, surge em Descartes da dúvida, resistindo a ela, não podemos dizer que o método – pelo menos aquele que ficou consagrado nos quatro preceitos do *Discurso* e que é aplicado em sua *Geometria*, na *Dióptrica* e em *Meteoros* – não surja de uma verdade já dada. Se a dúvida atinge o método, não é diretamente, mas através da verdade. Se nos concentrarmos nas quatro etapas do método, vemos que o que está em jogo é, antes, como buscar conhecer os objetos no mundo já se estando de posse de algumas noções sobre a verdade:

O primeiro [procedimento] era de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida. *O segundo*, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas

necessárias fossem para melhor resolvê-las. *O terceiro*, o de conduzir por ordem meus pensamentos começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros. *E o último*, o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir. (DESCARTES, 2010, [1637], p.75-76, grifos nossos).

Tomar por verdadeiro apenas aquilo que de fato podemos reconhecer clara e distintamente como sendo; dividir o complexo e o composto em parcelas mais simples; seguir ordenadamente do mais simples em direção ao mais complexo. Ora, é algo bastante próximo a isso que vemos Spinoza expor enfaticamente no já citado parágrafo 80 do *Tratado*, quando ele nos diz: “Além do mais se procedermos retamente, investigando o que deve primeiramente ser investigado, sem interromper nenhuma concatenação das coisas e soubermos como as questões estão determinadas, antes de empreender a resolução, sempre se terão ideias certíssimas, isto é, claras e distintas.” (SPINOZA, 2014, [1677], p.355).

Considerações finais

Agora bem, não obstante o que se poderia concluir a respeito destas últimas colocações, deve-se enfatizar que não fora aqui nosso objetivo, de forma alguma, supor qualquer relação de estrita, ou mesmo parcial, equivalência entre o método cartesiano e o método spinozano, seja quanto ao ponto de partida de cada método seja quanto as configurações e objetivos específicos de cada qual. Nosso intuito, esperamos ter deixado claro, era mais simples: nos perguntarmos em que medida podem ambos os métodos, e as filosofias por trás deles, serem situados enquanto um parâmetro reformativo para o uso da razão e para a busca da verdade. O método, como vimos, seja o de Descartes, seja o de Spinoza, visa aprimorar e bem conduzir o intelecto, o que implica, porém, superar o erro e as falsas crenças. Uma destas falsas crenças é a fé ingênua na experiência vagante e com ela, o comprometimento epistemológico, com a postura meramente contemplativa. Vemos, assim, que Descartes e Spinoza, inclusive do ponto de vista metodológico, estão fundamentalmente inseridos no espírito do movimento científico e filosófico que culmina na Revolução Científica dos Séculos XVI e XVII. Nossos filósofos, embora não apenas eles, nos ajudam a entender, para fazermos uso dos termos koyreanos, como a *vita activa* toma lugar da *vita contemplativa*: o homem moderno experimenta a natureza, concebe, pela via da razão, seus experimentos – a experiência, algo que se tem, é, assim, por essência, oposta a experimentação, que é algo que se faz:

[...] se me posso permitir o emprego da palavra latina *experimentum*, para justamente situá-la em oposição à experiência comum, à experiência que não passa de observação –, que o *experimentum* é preparado, que o *experimentum* é uma pergunta feita a natureza [...] [O experimentador] Sabe que não basta observar o que se passa, o que se apresenta normalmente e naturalmente aos nossos olhos; sabe que é preciso saber formular a pergunta e, além disso, saber decifrar e compreender a resposta [...] (KOYRÉ, 2011, [1949], p.52).

Esta mudança de postura metodológica e epistemológica que entra em jogo com o nascimento da ciência moderna é uma forte indicação de que se o edifício do conhecimento, tal qual concebido pela leitura do aristotelismo escolástico que descrevemos, teve de ser demolido, o foi a partir de suas bases, isto é, da confiança na percepção sensível. Porém, por outro lado, parece ser uma condição de possibilidade para esta crítica o engajamento em uma nova arquitetura das ciências. E esta outra arquitetura, como de se esperar, deveria fazer uso de um também de outro pilar de sustentação. Esse pilar, pelo menos para Descartes, era a razão, que atenta, concebe para si própria os princípios com os quais interrogar a natureza e a norma a partir da qual distinguir a verdade do erro. E é justamente este, o lugar de um método na nova arquitetura da ciência, a um só tempo prática e ferramenta: uma ferramenta para se alcançar a verdade e uma postura através da qual o intelecto se mantém atento para evitar aquilo que Descartes chama de crença exacerbada nas antigas e duvidosas opiniões.

Voltando ao método, tanto o cartesiano quanto o spinozano, vemos que tudo aparenta girar em torno desta tópica da *correção*, do correto modo de encadear nossas ideias, ou, nas palavras de Spinoza, do retorno à *reta via*: das razões mais simples às mais complexas, de tomar como fundamento de qualquer juízo apenas o que for manifesto com evidência indubitável, ou seja, com *clareza e distinção*. Esses fatos parecem ser indicativos, conforme argumentamos ao longo de toda esta discussão, de que “aplicar bem o espírito”, isto é, o caminho pelo qual conduzir a razão ao verdadeiro entendimento das coisas, deve ser uma via reformativa, de demolição de crenças falsas e preconceitos. Afinal, conforme o próprio Spinoza nos diz:

[...] é preciso excogitar o modo de curar e purificar o entendimento, tanto quanto se possa, no início, de modo que tudo entenda felizmente, sem erro e da melhor maneira. De onde já se poderá ver que quero dirigir todas as ciências para um só fim e um só escopo, que é o de chegar na suprema perfeição humana da qual falávamos. Tudo o que nas ciências não nos impele adiante precisa ser rejeitado como inútil; em uma palavra, todos nossos esforços e nossas cogitações estão dirigidas a esse fim. (SPINOZA, 2014, [1677], p.331).

Esta última fala de Spinoza nos faz retornar a metáfora medicinal: para que entenda de maneira adequada a natureza das coisas, o entendimento deve ser curado. A cura é o método, e Spinoza já nos indica o que esperar dela e como nos direcionarmos a ela – a perfeição humana é o que o entendimento deve buscar:

Tal é o fim ao qual me inclino: adquirir essa natureza superior e fazer o melhor para que muitos a adquiram comigo, pois é parte da minha felicidade trabalhar para que muitos conheçam claramente o que é claro para mim, de modo que seu entendimento e desejo se conciliem com meu entendimento e desejo. Para chegar a esse fim, é necessário ter da natureza um conhecimento tal que ele seja suficiente para a aquisição dessa natureza superior; e assim formar uma sociedade, como se deseja, para que o maior número de homens a ela chegue de maneira mais fácil e segura. (SPINOZA, 2014, [1677], p.331)²⁵.

Conforme cremos, todas as consequências, assim como as causas, do que estava em jogo com a busca pelo método, por *clareza* e *distinção*, por algo de firme e sólido que pudesse servir de fundamento às ciências, só poderiam ser fruto de uma ruptura intelectual profunda com relação a tradição. Tal era a necessidade que a crítica e a constatação das falhas e limites do pensamento escolástico-aristotélico (pelo menos de acordo com o modo como Descartes e Spinoza o concebiam) nas ciências e na filosofia impunham, desde Copérnico e Galileu, aos que desejassem enveredar por um caminho reformista. O radicalismo cartesiano e spinozano deve, portanto, ser entendido de forma contextualizada, à luz dos imperativos de seu tempo e dos objetivos por trás da revolução científica e filosófica do século de XVII, a mesma de Galileu, a mesma que impôs como fundamento a matematização da física, que encontra sua expressão máxima em Newton. Consequentemente, esta reforma intelectual, na qual se inserem nossos filósofos, não é meramente um processo de aprimoramento de crenças: foi preciso demolir todo o edifício e reconstruir a partir do zero. Para superar a física, a astronomia e em suma, a epistemologia de Aristóteles e da Escolástica, era inevitável superar a própria metafísica desta tradição, não apenas a negando, mas oferecendo outra tão poderosa quanto. Esse talvez tenha sido um dos mais importantes papéis de Descartes, e em sua sequência, de Spinoza, na história do pensamento. Ora, não podemos ignorar diante disso, para concluir, o que nos diz Koyré a respeito do surgimento da ciência moderna, pois:

O que os fundadores da ciência moderna, entre os quais

25 Tal passagem se insere no contexto da definição spinozana de *verdadeiro bem* e de *sumo bem*, de modo que tudo que leva os homens em direção a uma natureza superior, ou seja, tudo que lhe sirva de meios para tal, é um bem verdadeiro; o sumo bem é poder usufruir e partilhar dessa natureza superior com os demais homens. (SPINOZA, 2014, [1677], p.330-331).

Galileu, tinham de fazer não era criticar e combater certas teorias erradas, para corrigi-las ou substituí-las por outras melhores. Tinham de fazer algo inteiramente diverso. Tinham de destruir um mundo e substituí-lo por outro. Tinham de reformar a estrutura da própria inteligência, reformular novamente e rever seus conceitos, encarar o Ser de uma nova maneira, elaborar um novo conceito do conhecimento, um novo conceito da ciência, e até substituir um ponto de vista bastante natural – o do senso comum – por um outro que absolutamente, não o é. (KOYRÉ, 2011, [1943], p.170-171).

Bibliografia

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição de Giovanni Reale. Vol. II: texto grego e tradução. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

CHAUÍ, M. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 2001.

CUNHA, N.; GUINSBURG, J. Cronologia política e principais fatos biográficos de Spinoza. In: SPINOZA, Baruch. *Obra Completa*, v.1. Trad. J. Guinsburg e N. Cunha. Org. Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 13-17.

DESCARTES, R. [1637] Discurso do Método para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. In: *Descartes: Obras escolhidas*. Org. e trad. Guinsburg et. al. São Paulo: Perspectiva, 2010. pp. 59-121.

_____. [1637] *Discours de La Méthode*. Introduction et notes par Étienne Gilson. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1970.

_____. [1637] *Discurso do Método*. Introdução, análise e notas por Étienne Gilson. Trad. Maria Ermantina Galvão et al. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. [1641] *Meditações Metafísicas*. Introdução e notas por Homero Santiago. Trad. Maria Ermantina Galvão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. [1644] Princípios da Filosofia. In: DESCARTES, R. *Discurso sobre o método e Princípios da Filosofia*. Trad. Noberto de Paula Lima e Torrieri Guimarães. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010. pp. 55-110.

FORLIN, E. A teoria cartesiana da verdade. São Paulo: Associação Editorial Humanista/FAPESP, 2005.

HELLMAN, H. *Grandes Debates da Ciência*. São Paulo: Unesp, 1999.

KOYRÉ, Alexandre. [1949] A contribuição científica da renascença. In: KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de História do Pensamento Científico*. Trad. Márcio Ramalho. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011. pp.43-53.

_____. [1944] Aristotelismo e platonismo na filosofia da idade média. In: KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de História do Pensamen-*

to Científico. Trad. Márcio Ramalho. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011. pp.15-41.

_____. [1956] As origens da ciência moderna: uma nova interpretação. In: KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de História do Pensamento Científico*. Trad. Márcio Ramalho. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011a. pp.55-81.

_____. [1938] *Estudios Galileanos*. Madrid: Siglo XXI, 1980.

_____. [1943] Galileu e Platão. In: KOYRÉ, A. *Estudos de História do Pensamento Científico*. Trad. Márcio Ramalho. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011. pp. 165-196.

_____. Galileu and Plato in: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 4, No. 4. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1943. p.400-428. Disponível em: <<http://dafix.uark.edu/~danielk/History/Texts/Koyre.pdf>>. Acesso em: Jan. 2017.

_____. [1961] Perspectivas da história das ciências. In: KOYRÉ, A. *Estudos de História do Pensamento Científico*. Trad. Márcio Ramalho. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011. p. 415-425.

MARICONDA, P. Introdução: o diálogo e a condenação. In: GALILEI, G. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*. Tradução, introdução e Notas de Pablo Rubén Mariconda. São Paula: Editora 34, 2011. p. 15-76.

REZENDE, C. N. de. A Ira, o trovão e o círculo: aspectos aristotélicos da definição explicativa da essência no *De Emendatione* de Espinosa. In: *Analytica* (UFRJ), v. 16, p. 85-118, 2012. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/viewFile/812/753>> Acesso em: Jan. 2017.

ROMANO, A. El estatuto de las matemáticas hacia 1600. In: *Los orígenes de la Ciencia Moderna: Actas Alis XI y XII*, Seminario “OROTAVA” Historia de la ciencia. Canarias: Consejería de educación, cultura y deportes del gobierno de Canarias, 2004. 277 – 308.

SASAKI, C. *Descartes's mathematical thought*. Boston Studies in the Philosophy of Science 237. Dordrecht and Boston: Kluwer Academic Publishers, 2003

SCHÖTTLER, T. From causes to relations: the emergence of a non-aristotelian concept of geometrical proof out of the Quaestio de Certitudine Mathematicarum. *Society and Politics* Vol. 6, No. 2 (12)/ November 2012.

SPINOZA, B. [1675]. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. Coord. Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.

_____. [1677] Tratado da Correção do Intelecto. In: SPINOZA, B. *Obra Completa*, v.1. Trad. J. Guinsburg e N. Cunha. Org. Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 321-365.

Poiesis e Entusiasmo: Sobre a legitimação da produção poética, segundo o apresentado por Platão, no *Íon*

Poiesis and Enthusiasm: On the legitimation of poetic production, as presented by Plato, in the Ion

Palavras-chave: Poesia. Entusiasmo. Platão.
Keywords: Poetry. Enthusiasm. Plato.

Ana Rosa Luz

Professora-assistente (Uerj);
doutoranda em Filosofia da
Arte (Uerj).
pinklessa@gmail.com

Resumo

O presente desenvolvimento tem por objetivo primeiro descrever como Platão, em seu diálogo *Íon*, acaba por legitimar a poesia grega, a partir da crítica à performance *mnemotécnica* dos rapsodos e defesa da noção de entusiasmo ou loucura divina. Ainda que se saiba que o filósofo criticou arduamente a criação poética enquanto *mimesis*, neste artigo procuraremos defender como Platão arquiteta a noção de *mania*, acabando, através dela, por edificar um argumento de legitimação irremediável da poesia.

Abstract

This development has the primary objective to describe how Plato, in his dialogue *Ion*, ends up legitimizing the Greek poetry, from criticism to the *mnemotecnic* performance of the rhapsodes and defense of the notion of enthusiasm or divine madness. Although it is known that the philosopher hard criticized the poetic creation as *mimesis*, this article will try to defend as Plato architect the notion of *mania*, finishing, through it, by edify an irremediable argument legitimating the poetry.

Perguntemos agora, mais concretamente, como os diálogos são escritos. Dois fatos óbvios sobre eles: (1) que são uma espécie de teatro, e (2) que são inteiramente diferentes de toda a escrita de teatro grega por nós conhecida. Acredita-se que Platão desistiu de uma carreira promissora como poeta trágico para escrevê-los; acadêmicos observam que os diálogos evidenciam muitos traços do seu *métier* anterior. Como ele expressa, então, um débito positivo para com esse paradigma cultural de ensino ético; e por que ao mesmo tempo se afasta dele? (NUSSBAUM, 2002, p.111)¹.

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.2, p. 83-91, ago-dez, 2018

Antes de adentrarmos no escopo teórico, é imperativo dizer que Platão é inegavelmente o primeiro filósofo a problematizar longamente os conceitos de *enthusiasmos* e de *mimesis*. Na medida em que estes são amplamente discutidos em diversos diálogos, da juventude à maturidade do autor. No entanto, o presente desenvolvimento tratará,

1 NUSSBAUM, Martha. *A Fragilidade da Bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

sobretudo, da relação entre tais conceitos, tal como são apresentados no *Íon* e, de maneira secundária, como são desenvolvidos no *Fedro*. Em contrapartida, em um primeiro momento, vejamos o contexto geral em que Platão coloca a filosofia contra a poesia para, em um segundo momento, mais adiante, adentremos na investigação advinda das obras citadas, acima.

Isto posto, no contexto geral em que Platão coloca a filosofia contra a poesia, Platão renega sua narrativa e formula uma de suas críticas calcada na seguinte asserção: o mito se apresenta como uma narrativa inteira, um todo inquestionável, enquanto que a filosofia é fundamentalmente dialógica². Ora, já é sabido através da estrutura de suas obras que Platão não estava interessado em escrever tratados, a sua filosofia foi toda desenvolvida com base em dramas dialógicos; ou como o intitulado por José Américo Mota Pessanha (1997), em um *Teatro das Ideias*.

Nos diálogos platônicos há, entretanto, um sério problema de incompatibilidade entre a teoria da *mimesis* e a teoria do entusiasmo. Com a exceção do *Fedro*, em nenhum outro diálogo Platão trata das duas concepções concomitantemente, estando sempre a dissertar ou sobre uma ou sobre outra. Tal antagonismo se dá pelo fato da *mimesis representar*³, a princípio, aquilo o que é falso. Enquanto que o entusiasmo não trata do falso. Antes de deslegitimar a poesia tal como imitação ou representação, Platão busca uma forma de legitimá-la através do além-homem. Nos permitindo afirmar, tal como será visto, que o entusiasmo não é falso. Assim como, a partir dessa teoria, a poesia também não o é. Entretanto, baseado nesta concepção, ela só não faz parte de um processo humano de criação, visto que o entusiasmo é divino e o poeta é apenas um instrumento veicular da sua manifestação.

Adentremo-nos agora nas questões pertinentes ao *Íon*, quanto ao entusiasmo do poeta, partindo da seguinte citação: “Sobre Homero eu tenho muita coisa a dizer [*euporo*]⁴” (PLATÃO, *Íon*, 53d).

No *Íon*, Sócrates propõe uma hermenêutica sobre a poesia, colocando a questão da necessidade do conhecimento do sentido sobre aquilo o que se fala. Alegando, por isso, que *Íon* não fala Homero, mas sobre Homero (*peri Homeros*). O método socrático (*elenkos*) dá

2 Etimologicamente, o estabelecimento do conhecimento filosófico através do diálogo é exercido em duas esferas. A primeira – interpretação mais habitual – seria compreender que a filosofia só poderia se realizar através da razão (*dia* = por via de; *logos* = razão). A segunda esfera, que de acordo com a própria conceituação platônica estaria acoplada a primeira significação, vem a estabelecer o próprio método filosófico (*elenkos*), no sentido do diálogo mesmo – a filosofia só poderia se dar através de um *logos* duplo, do diálogo (*dia* = duplo; *logos* = discurso).

3 A *mimesis* considerada, aqui, enquanto representação.

4 Grifo nosso. *Euporo* significa ter o caminho livre (os caminhos se abrem).

entrada, então, a partir da iniciação da investigação acerca do que é a poesia, que é explicitada enquanto entusiasmo.

De acordo com o personagem, o ato poético é uma *mantike*⁵, uma arte divinatória. Por esta razão, os poetas não sabem o que falam. Eles podem até falar sobre coisas muito valorosas, mas não são eles que discorrem propriamente e sim os deuses. Nas palavras de Muniz:

O poeta ou o rapsodo são *entheoi*, ou seja, “têm um deus dentro”, são elos da cadeia transmissora emanada pela potência divina, não podem, conseqüentemente, estar de posse de sua razão, não podem estar em si mesmos. A intervenção divina expulsa de casa a consciência do transmissor e a ocupa. Estar entusiasmado e estar possuído são, portanto, expressões sinônimas (MUNIZ, 2011, p.41)⁶.

Bem, o valor da poesia, aqui, não se discute. Pois, tal como descreve Platão, a poesia inspirada é válida, tendo a sua autenticidade pela origem numa força divina (*theia dinamis*). Quando Íon fala Homero ou de Homero os caminhos se abrem, ele se sente liberto; mas quando em vista de outros autores isso não acontece. Vendo isso, Sócrates o questiona acerca do que faz isso ocorrer; como um rapsodo de tamanha desenvoltura em Homero não consegue o ser em vista de outros poetas?

Neste momento, Sócrates está a realizar uma hermenêutica do sentido, trabalhando com dois níveis de linguagem: a do poeta (Homero) e a do rapsodo (Íon); havendo uma conjugação entre duas hermenêuticas, sendo a própria divindade que fornece condições para tal inferência. Numa primeira colocação, então, Sócrates rotula Íon tal como um tradutor do pensamento de Homero. Assim sendo, o rapsodo teria como função efetuar operações cognitivas com o intuito de entender profundamente o sentido do pensamento do poeta, para então traduzi-lo para o público. O rapsodo, neste caso, seria um hermeneuta que tendo o conhecimento da linguagem I, traduziria para a linguagem II de forma a alcançar o seu auditório.

Na esteira desse pensamento, a primeira tese apresentada por Sócrates é que se Íon conhecesse o sentido dos versos, o seu conhecimento poético estaria calcado em operações puramente intelectuais, o que legitimaria a poesia, na medida em que ela tem fundamento intelectual e indutivo. Feita a comprovação da tese, via refutação, a conclusão de Sócrates é que Íon é incapaz de falar via *techne* ou

5 Cf. BAILLY, 1950, p.1300-1. O nome regular utilizado para se referir à poesia era *mousike*, que designava a arte na sua totalidade (música + palavra). Tal denominação é atribuída, pois a atividade do poeta era regenciada pelas Musas – os poetas eram, em sua performance, incitados à produção diretamente pelas Musas, assim como acreditava a tradição mítica grega. A performance era uma atividade produtora e produzida pelas Musas, tudo o que está contido na performance é *mousike*.

6 MUNIZ, Fernando. A Doutrina do Entusiasmo no *Íon* de Platão. In: *As Artes do Entusiasmo*. Org. Fernando Muniz. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

episteme; pois se por tais vias ele falasse poderia performar qualquer poeta. Em seguida, Sócrates realiza uma segunda hermenêutica, a do contágio⁷ ou do transe contagioso. Esta segunda tese apresentada diz que, não tendo conhecimento daquilo que fala, o poeta operaria tal como num circuito de contágio elétrico. Onde o sentido da poesia não seria dado a partir de uma operação do intelecto, mas, ao inverso disso, a origem de sua eletricidade seria uma potência divina que governa o poeta quando em atividade.

Visto isto, a questão a ser respondida por Sócrates após tais assertivas é: qual o intuito da divindade em possuir e fazer proferir poesias maravilhosas o poeta? Em resposta, o personagem assevera que via inspiração divina o pior poeta pode fazer o melhor poema, na medida em que a divindade tem a intenção de fazer com que certo auditório *conheça* uma determinada coisa – a divindade pode colocar na boca do pior poeta de todos os tempos a poesia mais bonita, mais divina. Trata-se de uma operação por inferência de evidência factual (*tinico dicausis*), pois foi colocado um poema único e ímpar na boca de um estúpido.

Após a inferência de que Íon de nada conhecer em efetivo acerca de poesia, então, Sócrates conclui que não pode ser ele a poetar, sendo uma força sobrenatural (*theia dinamis*) que o move. Tal potência divina é dita tal como um ímã, uma pedra que exerce um poder sobre o homem. Íon seria, portanto, tal como um anel de ferro em que a pedra (*basanos*) não só o atrairia como também transferiria a sua divindade. Essa força entusiasmática⁸, essa potência inserida no interior do anel, também promove transferência para outros anéis menores; resultando numa inspiração conjunta em que poeta inspirado (anel de contato direto com a divindade) transfere a sua inspiração a sua audiência, havendo uma eletrização, um deleite inspirado da plateia que se deixa magnetizar entrando em transe juntamente com o poeta que, conseqüentemente, o transmitiu – havendo a formação de uma cadeia, onde todos têm a experiência do entusiasmo.

Deste modo, Sócrates conclui que os poetas só compõem obras magníficas, pois estão possuídos e fora de si mesmos; quando na disposição entusiasmática advinda dos deuses – o deus está de posse do poeta e ele não está de posse de si. A divindade está no poeta e é ela que cria. Entusiasmado, o poeta pode assumir todas as formas, que não ele (é uma eterna metamorfose maníaca). Logo, o poeta não detém sua própria consciência quando produz, ele é um mero ventrí-

7 A segunda hermenêutica explicitada se compõe em duas escalas de entendimento: a primeira condizente a informação enviada pela divindade e a segunda referente à dedução efetuada, decorrente da atividade enviada pela divindade. Através de uma hermenêutica do sentido, o poeta fala e se faz entender.

8 Descarga elétrica ocorrida entre a pedra e os anéis; *catharsis* – no sentido do aspecto contagioso e clarificante da possessão.

culo dos deuses, um instrumento de passagem. Ao falar não sabe o que fala, pois não é ele que fala. Os poetas, por eles mesmos, não estão autorizados a falar em nome da poesia, pois não têm a sua autoria – são veículos reprodutores e nunca produtores. A legitimidade da fala poética está no entusiasmo, numa potência criadora que não é a do poeta; é uma potência divina – o divino que dá legitimidade à poesia via o homem-poeta. O poeta não é sujeito de sua linguagem, pois é através da intervenção psíquica que ele se capacita a falar das coisas belas e admiráveis do supraceleste; através da possessão ele é instrumento de rememoração do imemoriável⁹.

Nesse sentido, então, os poetas fabricam aparências. Não são eles que dizem coisas admiráveis, e por não estarem de posse de si mesmos não são os criadores da poesia. Assim sendo, Sócrates tende a afirmar que não se deve confundir a fonte com os meios, no sentido de que os poetas são instrumentos transmissores (meios) da sabedoria divina (fonte). O bom poeta é aquele capaz de eletrizar o seu público. Se assim ele não o faz, não está tocado pelas Musas; logo, não se encontra entusiasmado – tal poeta está em si mesmo, desfruta da própria consciência e, portanto, não tem autoridade poética por estar de posse do seu intelecto. Portanto, as Musas dão acesso a uma memória que é exterior ao poeta; que da atividade de rememoração vide inspiração divina, veicula o objeto que vem diretamente do supraceleste. O entusiasmo do poeta marca um nível de intervenção total e absoluta. A divina inspiração estaria associada à noção de que o poeta é um repositório de informações culturais. Como se a música não viesse dele, mas da intervenção das divindades: Mnemosyne (memória) e as Musas. Trata-se de uma teologia do processo poético, que acaba por ser um perfeito correlato para o fato objetivo da extraordinária tensão psicológica requerida ao improvisador, se ele quiser atingir uma perfeição performática. Os signos da inspiração consistiriam, então, num olhar fixo extasiado, distante de tudo o que o envolve, esquecimento de si – pois o poeta tinha de estar ausente de si para estar presente em poesia; daí a ideia da poesia enquanto intervenção psíquica, enquanto um presente dos deuses –, rubor, olhos avermelhados, alta concentração, aumento do tom de voz e gesticulação violenta. Todo o esforço técnico e a tensão psicológica geravam sinais da existência de uma espécie de transporte, uma sobre concentração que dava a impressão do poeta estar possesso.

Isto posto, a memória se mostra como uma onisciência de caráter adivinhatório; define-se como saber mântico, pela fórmula: o que é, o que será, o que foi. Através da memória, o poeta tem acesso direto,

9 Cf. DODDS, E.R. *Os Gregos e o Irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002. Especialmente o Capítulo III.

mediante a uma visão pessoal, aos acontecimentos que evoca; tem o privilégio de entrar em contato com o outro mundo. Nas palavras de Detienne (1988), sua memória permite-lhe “decifrar o invisível” (DETIENNE, 1988, p.17)¹⁰. Sendo a memória uma potência religiosa que confere ao verbo poético seu estatuto de palavra mágico-religiosa.

Assim, a palavra cantada pelo poeta, dotado do dom da vidência, é uma palavra eficaz que constitui, por virtude própria, um mundo simbólico-religioso que é o próprio real. A função do poeta é celebrar os imortais e celebrar as façanhas dos homens corajosos (heróis). O poeta é capaz de ver a *aletheia*, sendo a sua verdade incontestável; pois se este está verdadeiramente inspirado, se seu verbo está fundamentado sobre o dom da vidência, sua palavra tende a identificar com a “verdade” (DETIENNE, 1988, p.23). Como o definido por Detienne: “sempre que um poeta esta sentado no tripé das Musas, deixa de estar na posse de seus sentidos” (DETIENNE, 1988, p.23). A verdade, então, traduz atos e gestos rituais qualificando um tipo determinado de palavra, pronunciada sob determinadas condições, por um personagem encarregado de funções precisas. A palavra não constitui um plano do real distinto dos outros, “é a atitude corporal que confere sua potência à palavra [...]. Quando brota, a voz tira sua força do comportamento gesticular” (DETIENNE, 1988, p.23).

A palavra mágico-religiosa, entretanto, não se distingue de uma ação, visto que não há uma distância entre palavra e ato, tal como a palavra não se encontra submetida à temporalidade – não há vestígio de uma palavra ou ação comprometida com o tempo. Na medida em que ela transcende o tempo dos homens, ela transcende também os homens – trata-se de uma ação natural cujo efeito não é um objeto exterior e estranho ao ato que o produziu, mas esta mesma ação em sua realização.

As Musas, por sua vez, tais como deusas da memória inalterável, por não serem anteriores ao tempo, jamais são tomadas pelo esquecimento. A sua função é reivindicar o privilégio de dizer a verdade (*aletheia gerusasthai*). Quando dizem a verdade anunciam concomitantemente os esquecimentos das desgraças, a tréguas às preocupações. As Musas provocam um prazer que faz o mortal fugir do tempo cotidiano, das misérias e das balbúrdias. O cantor, servente das Musas, ao celebrarem os grandes feitos dos homens heróis ou deuses, esquece-se de seus desgostos e pesares. Durante o esquecimento-sono, a palavra cantada apaziguadora de preocupações estará tomada pelo prazer das alegrias, do amor e do sono suave.

10 DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Trad. André Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

Cabe ainda afirmar que a palavra cantada é indissociável à memória, visto que na Grécia Antiga (sec. XII ao sec. IX a.C.) a cultura não era calcada e/ou fundamentada sobre a escrita, e sim sobre a oralidade (tradições orais). Logo, uma civilização que se mostra essencialmente oral e agrafa, exige um desenvolvimento da memória, de uma execução muito precisa de técnicas de memória (*mnemotécnica*). Tal como afirma Detienne (1988), a memória de um homem é, com exatidão, “o eterno monumento das Musas” (DETIENNE, 1988, p.21) encarnado no elogio. Ela não só tem o valor do dom da vidência que permite a emissão da palavra eficaz; que permite a formulação da palavra cantada, como também é uma palavra que se identifica com o ser do homem cantado.

Explicitados, então, os principais argumentos platônicos acerca da legitimação da poesia via entusiasmo. Vejamos, agora, certas colocações sobre a *mimesis*, para que seja possível analisar comparativamente as duas posições do filósofo.

Fazendo um pequeno adendo acerca da *mimesis*, vejamos o argumento inicial platônico em *A República* para que, logo em seguida, voltemos a questão da inspiração divina. Na obra citada, é a partir do levantamento do questionamento acerca da educação que aparece o problema da *mimesis* – onde a questão central é de que maneira os homens devem ser educados. Em 592b, no desenvolvimento sobre as Formas e conseqüentemente de uma crítica formal, Platão dá introdução ao argumento da *mimesis*; a partir da diferenciação dos três tipos de *diegesis* (narrativa, que se refere tanto à poesia quanto à prosa): a narrativa simples (*aple*), a narrativa mimética (*dia mimegeos*) e a narrativa mista. Aqui, Platão define não ser possível poesia sem mimética; pois se assim o fosse seria narrativa simples. A poesia, segundo o filósofo, é um fazer se passar pelo personagem, para que ele conte a estória; sendo o próprio personagem que faz *mimesis* por suas ações. Senso assim, se o performer apresentasse a estória por ele mesmo, não se colocando enquanto personagem, ele estaria fazendo uma narrativa simples e não mimética – na *mimesis* o personagem fala por conta própria. De acordo com Platão, seguindo por esta linha de pensamento, a tragédia seria toda *mimesis*, assim como a comédia. A única que se aplicaria à narrativa mista seria a epopeia, onde haveria uma narrativa simples, caracterizada pelo discurso indireto dos poetas, e a *mimesis*, caracterizada pelo discurso direto dos personagens.

Em paralelo à questão da *mania*, na *mimesis* a criatividade se encontra em um plano conceitual; enquanto que o entusiasmo encontra-se num plano divino. Por isso, tal criação mimética, por poder ser defendida racionalmente está aberta a crítica. A *techne* poética tem de ser sempre utilizada para um benefício, a sua finalidade sempre visa

um bem – necessariamente o objetivo direto de cada *techne* é beneficiar o seu objeto; como por exemplo, o objetivo da técnica de guerra é sempre proporcionar a vitória e nunca a destruição¹¹.

Ademais, retomando as questões presentes no *Íon*, em transversalidade com a crítica platônica à *mimesis*; cabe ressaltar que na dialética socrática, o *Íon* é o diálogo proteico da poesia, sendo um feixe de gêneros nesse devir proteico. Ao mesmo tempo em que *Íon* é rapso- do, ele é crítico, demiurgo, injusto, justo, inspirado, etc. A poesia não perde o seu valor, aqui, pois este não está nos homens – homens que só podem produzir sobre aquilo o que é de ordem humana, e não sendo a poesia de ordem humana os homens não a produzem. Ora, mas se o poeta é produtor de sua obra, ele é autor consciente e, por isso, teria autoridade e responsabilidade sobre aquilo o que diz.

Com efeito, Platão na busca de legitimação da poesia em sua valora- ção de conteúdo, acaba por desautorizar os poetas via divindade. A autoridade do poeta é dizimada pela divindade, que está reivindicando a sua autoria. No caso do entusiasmo, a poesia segue intocada em seu valor, pois o poeta como entusiasta, instrumento de transporte e inspiração, não é autor. Logo, não sendo autoridade no campo poé- tico, ele não pode ser responsabilizado por aquilo o que produz; o que faz da sua atividade legítima – o status cultural da poesia ainda é mantido; se tira a autoridade do poeta, mas não se tira a autoridade da poesia.

De modo a concluirmos o presente texto, então, é necessário rei- terar que falar de entusiasmo em Platão e não de *mimesis*, simboliza a busca de demonstração do momento em que há na teoria platônica uma real valoração da atividade poética e como ela se dá. O parâmetro comparativo aqui, não se dá por ser uma ou outra conceituação de *mimesis*. Ou seja, tratamos de nos reter na produção mesma do poeta, compreendido como tal – um fabricante – direcionando a cada autor uma visão sobre o que este produz; visto que há uma diferen- ciação não só no ato de produção como também no produto final da obra. Platão legitima a *poiesis*, portanto, tendo como base o supra celeste, tal como autor de tal produção. A finalidade da poesia é alcançada – tendo o poeta como instrumento de passagem – a partir do momento em que o poeta transmite os grandes feitos éticos, sob a forma de ações, dos heróis míticos contidos no imemorrável.

Ademais, outras questões ainda pairam quando na efetuação de um desenvolvimento acerca de tais temas tão caros à filosofia; tais

11 Apesar de não ser o argumento base deste desenvolvimento, cabe ressaltar que é no livro X, da *República*, que Platão finaliza o seu argumento, tocando radicalmente na questão da atividade mimética. Aqui, o contraponto entre *mimesis* e educação é retomado, não do ponto de vista ético, mas de um ponto de vista metafísico. O livro X é a palavra final platônica em sua argumentação contra a técnica mimética.

como: Como compreender a deslegitimação do poeta via legitimação da poesia? Platão estaria calcando a sua filosofia do entusiasmo em crenças, abdicando da técnica racional?

Deixemos em aberto tais questões, que se mostram de grande proficuidade para uma futura pesquisa acerca de todos os paradoxos e dificuldades teóricas existentes em ambas as abordagens.

Bibliografia

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. 16eme. Édition. Paris: Library Hachette, 1950.

DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Trad. André Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

DODDS, E.R. *Os Gregos e o Irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

MUNIZ, Fernando. "A Doutrina do Entusiasmo no *Íon* de Platão". In: *As Artes do Entusiasmo*. Org. Fernando Muniz. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

NUSSBAUM, Martha. *A Fragilidade da Bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. 'This story isn't true': poetry, goodness, and understanding in Plato's *Phaedrus*". In: J.M.E. Moravcsik, P. Temko, orgs., *Plato on Beauty*. Totowa, 1992, pp.79-724.

PESSANHA, José Américo Motta. "Platão: O Teatro das Ideias". In: *O Que Nos Faz Pensar*, Rio de Janeiro, n. 11, 1997, p. 7-35.

PLATÃO. *A República*. Trad. M. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975.

_____. *Íon*. In: *Diálogos (I)*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 1973.

PLATO. *Plato's Phaedrus*. Trad. e comentário, Yunis, Harvery. Cambridge University Press: Cambridge, 2011.

PLATON. *Phèdre*. Trad. Claude Moreschini, Paul Vicaire. Édition Bilingue. Paris: Les Belles Lettres, 2011.

_____. *Phèdre*. Trad. Léon Robin. Les Belles Lettres: Paris, 1949.

O conflito da alma no Livro IV da *República* e sua possível relação com o discurso de Alcibíades no *Simpósio* de Platão

The conflict of soul in Book IV of the Republic and its possible relation with the speech of Alcibiades in the Symposium of Plato

Palavras-chave: Alcibíades; Conflito; Desejo; Tripartição da alma.

Key-words: Alcibiades; Conflict; Desire; Soul's tripartition.

Felipe Gustavo Silva

Doutorando em Filosofia
pelo programa de doutorado
integrado UFPE-UFPB-
UFRN.

felipegustavopx@hotmail.com

Resumo

O presente trabalho trata de examinar como no livro IV da *República* Platão analisa os desejos, os conflitos e a dinâmica da alma humana em sua teoria da tripartição. Primeiramente, tratamos de situar o tema do conflito dos desejos que é bem presente no discurso da personagem Alcibíades, no *Simpósio*. A partir disso, apresentamos como na *República*, de modo mais claro que no *Simpósio*, ou como continuação temática, a teoria platônica da tripartição da alma proporciona o entendimento da dinâmica existente na própria alma, esclarecendo, portanto, a motivação dos conflitos de desejo no ser humano.

Abstract

This paper examines how in Book IV of the *Republic* Plato analyzes the desires, conflicts and dynamics of the human soul in his theory of tripartition. Firstly, we try to situate the theme of the conflict of desires that is very present in the speech of the character Alcibiades, in the *Symposium*. From this, we present as in the *Republic*, more clearly than in the *Symposium*, or as a thematic continuation, the Platonic theory of the tripartition of the soul provides an understanding of the dynamics existing in the soul itself, thus clarifying the motivation of the conflicts of desire in the human being.

Introdução

Tradicionalmente são conhecidos na Filosofia de Platão dois modelos bastante ricos de falar sobre a alma (*psykhé*): a primeira concepção é a chamada unitária, correspondente a doutrina exposta no diálogo *Fédon*. A outra concepção é a tripartida, presente nos diálogos *Timeu*, *Fedro* e amplamente exposta na *República*, que aqui é nosso objeto de trabalho. Esta concepção tripartida pode aparecer em outros diálogos ainda que de maneira implícita ou apenas a partir das consequências práticas dessa divisão. Neste trabalho não é nosso objetivo refletir sobre a natureza da alma nem sobre a diferença e razão de ser entre esses modelos da Filosofia de Platão mas dirigir o nosso olhar para a questão dos desejos, sua dinamicidade e sobretudo para o conflito que pode resultar disso.

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol. 4,
n. 2, p. 92-105, ago-dez,
2018

A *República*¹ é por excelência reconhecida como o diálogo de Platão que traz em seu conteúdo o que há de mais evidente em relação ao pensamento do filósofo grego: a teoria das ideias, a tripartição da alma e a analogia da cidade, a crítica à poesia imitativa, dentre outros temas. A intenção do autor da *República* objetiva a construção de uma cidade ideal, virtuosa e justa, onde o caminho que direciona os cidadãos é a educação, e neste sentido, educar os homens desde a infância e visando sua idade adulta e política é a ação que condicionava o homem grego daquela época, na visão platônica, ser educadamente virtuoso, livre e justo, tanto consigo quanto na sua parcela de contribuição para a justiça da cidade.

A teoria dos desejos, objeto deste trabalho, aparece no livro IV da *República* de maneira bastante ampliada e detalhada, expandindo um tema que pode ser lido numa das cenas do diálogo *Simpósio*² a partir do que chamamos *o conflito de Alcibíades*, encontrado a partir da passagem **Symp** 212d. O tema da alma no *Simpósio* não é discutido pelos principais comentadores da obra³; Num diálogo em que se objetiva discursar sobre Eros (Ἔρως), os comentadores tem buscado dirigir seus esforços por entender os conteúdos de valor mítico e a natureza do filósofo, descrito no famoso discurso de Sócrates. O tema que agora resolvemos tratar pode ser situado numa área que reúne estudos da chamada *psicologia platônica*, assim chamada por analisar os conteúdos a partir da problematização da alma nos diálogos de Platão. Alguns desses estudos incluem a análise da teoria dos desejos na *República* IV. Podem ser exemplos os seguintes: Reis (2009), Robinson (1995); Stalley (1975); Hoffman (2005); Cooper (1999); Miller (1995). Em Fierro (2003), já encontramos um estudo da *República* que faz referência mais direta ao *Simpósio*, relacionando as duas obras.

Ao analisarmos a teoria dos desejos e suas motivações, nossa hipótese, a partir da leitura do livro IV da *República* é que Platão propõe uma dinâmica própria da alma e esta dinâmica é fruto de motivações e desejos de cada parte (função ou dimensão) da alma que relacionam-se uma com as outras e chegam a causar no homem o que entendemos por conflito. Para tornar mais sólida a argumentação em torno do proposto pela *República* IV, propomos investigar a passagem no

1 Utilizamos prioritariamente a seguinte tradução: PLATÃO. **A República**. Trad. de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo, Martins Fontes, 2006. Usaremos a abreviação universal – **Rep.** – para nos referirmos à obra.

2 Utilizamos prioritariamente a seguinte tradução: PLATÃO. **Simpósio**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011. Usaremos a abreviação universal – **Symp.** – para nos referirmos à obra.

3 Cf. CASERTANO, Giovanni. Em busca da alma no Banquete. **Kairos: Revista de Filosofia & Ciência, Lisboa**, v. 7, p. 13-33, 2013. O autor defende que o tema da alma no diálogo não é diretamente teorizada. De fato, o *Simpósio* é conhecido como a obra em que Platão tematiza o amor, o desejo, a pederastia ateniense etc. A literatura indica uma possível continuação temática de Platão, desenvolvendo na *República* o que fora citado com um caso prático no *Simpósio*.

Simpósio em que Platão, pela fala da personagem Alcibíades, de certa maneira, já apresenta um exemplo prático do problema do conflito de desejos. Nossa recorrência ao *Simpósio*, diálogo que trata sobre o amor, é direcionada especificamente para o discurso de Alcibíades ao final do diálogo⁴ onde ele expõe não um elogio a Eros mas trata de relatar sua experiência amorosa⁵ com seu mestre Sócrates, de quem ele foge e se envergonha de desejar de maneira incorreta (*Symp.* 216c).

2. O conflito de Alcibíades no *Simpósio*

A cena do *Simpósio* em que a personagem Alcibíades⁶ faz relato da experiência vivida com Sócrates, seu mestre, nos evidencia uma espécie de conflito vivido pelo jovem e esta cena pode ser utilizada para contextualizar o problema dos desejos na alma humana.

Alcibíades recebera em sua formação a melhor educação possível para aquela época, conta-nos Romilly (1996) que todos os dons e todos os meios para ser um dos melhores homens da humanidade, foram fornecidos ao jovem guerreiro, no entanto, ele não conseguiu educar-se a si mesmo, descrevendo no *Simpósio* uma vida fracassada e de amor à honra, apenas. O jovem quando descreve sua relação com o mestre revela o conflito que se instaurava em sua alma ao viver ao lado de Sócrates: tinha o desejo de aprender com o mestre, de conquistá-lo e queria ser reconhecido publicamente pelas multidões. A sua chegada ao banquete⁷ na casa de Agatão já é digno de nota: chega com barulho, embriagado e todo ornado de fitas:

Pouco depois, ouviu-se a voz de Alcibíades, bastante embriagado, a gritar por Agatão e a reclamar que o levasse para junto de Agatão. Apoiado na flautista e outros mais do bando, foi, afinal, conduzido para onde estavam os convivas. porém parou no umbral, com grande quantidade de fitas na cabeça e coroado com uma grinalda espessa de hera e violetas. Salve amigos! exclamou. Aceitais a companhia de que já bebeu

4 Oportunamente, recomendamos a leitura do diálogo na íntegra afim de melhor entender o contexto no qual Alcibíades se depara e com que discursos anteriores ao seu ele trata de dialogar.

5 Compartilhando a experiência erótica com Sócrates na chamada pederastia.

6 Historicamente, Alcibíades é reconhecido como participante da vida política no final do século V a.C. Era um líder de exércitos destacando-se os comandos de Atenas e depois de Esparta e, por fim, dos sátrapas Persas (ROMILLY, 1996). Era reconhecido como belo mas também como ambicioso, a ponto de colocar os seus interesses pessoais acima do bem comum. A grandeza de Alcibíades é atestada por Platão ao situá-lo num banquete de autoridades masculinas gregas. O discurso do jovem é o último da linha dialética apresenta por Platão e sua fala constitui o que se pode chamar de uma possível “apologia” ou “elogio” a Sócrates. O testemunho do jovem sobre sua relação com o mestre é uma fala que releva uma certa decepção ou frustração. Não é um discurso de vitória mas de um fracassado, estranho para um chefe de guerra, dotado de talentos, mas comum a um homem já conhecido pela ambição da popularidade e pela busca de satisfação dos seus desejos pessoais sem dar a devida atenção à essa tal satisfação.

7 Com este termo nos referimos à festa, ao jantar na casa de Agatão. Típico festival da cultura grega.

além da conta, ou teremos de voltar daqui mesmo, limitando-nos a coroar Agatão, que é, justamente o que viemos fazer? Porque ontem – prosseguiu, eu não estava em condições de comparecer à festa; mas vim hoje com estas fitas na cabeça, só para tirá-las de mim e com elas cingir a fronte do mais sábio e belo dos homens. sim é como o qualifico. Troçais de mim porque estou bêbado? Podeis rir quanto quiserdes, pois de minha parte, seu que só digo a verdade. Porém decidi de uma vez se eu posso ou não posso entrar nas condições expostas. Bebereis comigo, ou não? (**Symp.** 212 d-e)

A cena acima descreve um talentoso jovem que está entregue à embriaguez e totalmente “fora de órbita” em relação aos demais convivas do banquete. Este será um elemento que apenas confirma o perfil desequilibrado de Alcibíades. Tal era a embriaguez e o número de fitas em sua cabeça que ele não conseguira enxergar a Sócrates do seu lado (**Symp.**213b). Em continuação a cena, ele terá um susto ao perceber Sócrates ao seu lado (**Symp.**213c). Sócrates, por sua vez, solicita a Agatão que o defenda do amor de Alcibíades que, ciumento, assume na relação erótica uma postura de amante – φιλεραστία⁸ – perante Sócrates e não permite que ele dirigisse o olhar para outro rapaz. É esse amor ciumento – ζηλότυπος – que Sócrates teme – ὀρωδέω. O amor de Alcibíades não é visto como um bom negócio por Sócrates justamente porque o jovem não faz o que deveria fazer mesmo tendo o melhor dos ensinamentos: noutras palavras, não consegue decidir o que fazer da sua vida, trata-se de um fracassado no aprendizado sobre o amor. Depois de beber (**Symp.**214a) e já fazer um elogio a Sócrates em relação a seu modo prudente de beber sem embriagar-se (**Symp.**214b) recebe de Erixímaco instruções para fazer seu discurso (**Symp.**214c). Inicia então o seu elogio dirigido a Sócrates em **Symp.**214 onde exalta as qualidades do mestre.⁹ Mas é o relato final do elogio que nos chama atenção, pois o próprio Alcibíades se apresenta frustrado e abalado pelo amor:

Sócrates é o único homem cuja presença me desperta um sentimento de que ninguém me julgaria susceptível: envergonhar-me diante de outra pessoa. é isto: só me envergonho na presença dele. tenho plena consciência, no meu for íntimo, de *não poder declarar-lhe não ser possível fazer o que me manda*, porque, desde o momento em que me afasto dele, *sinto-me novamente dominado pela paixão da populari-*

8 Filerastia. Pode ser definido como uma certa inclinação para o amor ou devoção para o amante. No contexto do *Simpósio* aparece como uma forma de amor que Sócrates não admite como positivo. É uma forma de amar que não caberia a Alcibíades que, enquanto sujeito passivo da relação pederástica diante de Sócrates assume um papel que não lhe cabe. Ele deveria apenas ser amado, ser o “objeto” do amor e não assumir o papel de conquistador. Sendo assim, a φιλεραστία assume no *Simpósio* um lugar inferior a Ἔρως na escala do amor. Alcibíades confirma essa postura como veremos em **Symp.**217b-d.

9 “Caminhando em sentido contrário aos demais falantes daquela noite, que faziam seus discursos dirigidos a Eros.

dade. Por isso, para evitá-lo, fujo sempre que o vejo e envergonho-me de minhas confissões anteriores, indo a ponto de desejar que ele não pertencesse ao número de vivos. Porém, se isso viesse a acontecer, tenho que minha situação se tornaria intolerável, de forma que já não sei o que faça com este homem. (*Symp.*215b-216c)¹⁰

Em sequência ao seu elogio a Sócrates, faz uma outra confissão também relevante:

E como imaginava que ele tinha em grande conta minha beleza, fiquei certo de que se tratava de um achado de rara felicidade: estava em minhas mãos entregar-me a Sócrates e aprender tudo o que ele sabia, pois eu confiava enormemente nos meus atrativos pessoais (*Symp.*217a)¹¹

Analisando essas duas passagens, é notório um conflito na fala da personagem Alcibíades e diante disto pode-se problematizar uma questão bastante pertinente: são três desejos que são confessados pela fala ou um desejo apenas mas com três motivações diferentes ligados às três partes ou dimensões distintas da alma? Preferimos interpretar que no caso de Alcibíades, eram três desejos que o perturbavam ao mesmo tempo: o desejo de fazer o que Sócrates mandara, o desejo das conquistas das glórias e riquezas públicas e, por fim, desejo de entregar-se, eroticamente, ou simplesmente conquistar seu mestre. Admitindo a tese de que são três desejos e acrescentando que eles se opunham entre si e, resta saber quais as suas origens, que possivelmente, podem estar associadas a movimentos de cada uma das partes ou dimensões da alma tripartida, conforme é a tese da *República*. A figura de Alcibíades é um tanto emblemática e seu discurso nos indica que, de fato, parece haver um conflito interno a ele, entre a razão e os apetites, e algo está o desequilibrando de maneira a sucumbir ao seu apetite não podendo guiar-se, ao que parece, pela razão. Mas como falar de tripartição ou simplesmente da alma tendo como base apenas esse suposto conflito? O *Simpósio* não oferece elementos suficientes para tratar o tema deixando algumas perspectivas de interpretações que podem ser esclarecidas se analisarmos a tripartição na *República*.

Analisando brevemente alguns elementos do perfil (psíquico) de Alcibíades no *Simpósio*, algumas perguntas se insurgem e nos defron-

10 Grifos nossos.

11 Alcibíades demonstra uma inversão de papéis na relação erótica, que é crucial para o seu próprio fracasso. Confiante nos próprios dons, na própria beleza, e na capacidade de Sócrates em aperfeiçoá-lo trata de querer conquistar Sócrates, assumindo um papel 'ativo' na busca pelo amado. É um exemplo evidente de descontrole em relação aos próprios desejos. O jovem deveria ser conquistado, assumir atitude passiva diante do cortejo do homem mais velho. A sequência da cena em *Symp.*217b-d mostra as tentativas e provocações de Alcibíades para cortejar seu mestre.

tam com uma realidade que é muito comum a qualquer ser humano: porque queremos algo quando sabemos que é errado? Porque sem fome, continuamos a comer, e o mesmo com a sede? Porque não moderamos nossas palavras, nossa alimentação, o sexo, apesar de conhecermos os riscos da falta de controle? Essas perguntas parecem poder ser explicadas pela ideia de conflito e para isso é necessária uma explanação da teoria dos desejos e suas motivações na *República*. Platão trata de demonstrar com a teoria da tripartição da alma que diversos desejos podem ocorrer concomitantemente na alma tripartida.

3. A alma: princípios, desejos e conflitos

É importante destacar que diante da leitura simples da tripartição da alma na *República* poder-se-ia inferir que cada parte da alma como que num esquema quase que exato, representaria uma porção específica de uma força ou tendência mas que atuaria, por predominância, de maneira isolada, simplesmente conduzindo, a partir da analogia à cidade, cada cidadão a contribuir para a construção da cidade justa, mas tudo isso, de maneira isolada. Trataremos portanto de sintetizar ao leitor como no livro IV da *República* Platão traçou um esquema um tanto complexo da estrutura e da dinamicidade da alma a partir da teoria da tripartição.

O leitor poderia se perguntar se afinal de contas este trabalho tem como objeto pesquisa os desejos humanos ou a própria alma, pela teoria da tripartição: diríamos que os dois temas, mas para sermos mais específicos, o objeto é a alma e em consequência do estudo da tripartição abordamos o tema do desejo. Para isso tratamos de demonstrar como na *República* é possível encontrar a dinâmica que constitui cada gênero anímico da alma tripartida. A verdade é que Platão sempre teve um interesse central pelo tema da alma, derivando este interesse de seu mestre, Sócrates, que recomendara sempre o cuidado da alma.

A partir da apresentação de *tò epithymetikón* e *tò logistikón*, serão estabelecidos dois tipos de movimentos desiderativos opostos entre as opções pelo comer, pelo beber e pelo desejo sexual e ao mesmo tempo as restrições da própria alma aos mesmos. Esta oposição é a base da resolução do problema e a encontramos nesta passagem baseada na demonstração de um conflito de desejos de direções opostas na própria alma. O argumento é extenso, mas resolvemos destacar o seu núcleo para o entendimento da distinção entre as partes e desejos da alma: cumpre dizer que há uma preocupação em mostrar que a alma pode ter diferentes desejos. Um terceiro princípio é deduzido *tò thymoeides* que se não for corrompido contribui com o elemento racional e controla os ímpetos do irracional. Diante disto,

Fierro (2007) fala que a *República* oferece uma *imagem hidráulica da alma* composta por *correntes de desejo*, onde “como que num rio” os desejos são direcionados podendo tomar caminhos distintos.

Apesar de Alcibíades não figurar como personagem da *República*, cremos na continuidade do pensamento de Platão. O livro IV é o local onde aparece a chamada teoria dos desejos na *República* que agora tratamos de estudar. A grande questão que o trecho do diálogo estabelece é responder se há na alma princípios que produzam ações contrárias, ao mesmo tempo, quando deseja algo, é a alma inteira que deseja ou parte dela? Cumpre aqui destacar que encontramos no Livro IV, seguindo a linha de interpretação de Fierro (2007), Reis (2007), e Caram (2015), a teoria da alma com três distintos aspectos com três desejos próprios ou constitutivos que podem elucidar a leitura da *República* IV. Os autores concordam que esta dedução de três princípios da ação se dá senão pela admissão de que na alma há um conflito (FIERRO, 2007) do qual se pode deduzir três desejos: o apetitivo (*tò epithymetikón*), o racional (*tò logistikón*), como opostos, e um terceiro, o irascível (*tò thymoeides*) que pode contribuir ou debilitar a corrente de desejo da razão. Corroborando a ideia, examina Reis (2009, p.37), é possível concluirmos três gêneros da alma – o raciocinativo (*λογιστικόν*), o impetuoso (*θυμοειδής*) e o desiderativo (*ἐπιθυμητικόν*) – e estes podem ser compreendidos como “princípios de ação” ou “fontes de motivação para o agir” que “impulsiona a alma inteiramente a determinado bem e fim.

Cumpre aqui sinalizar que Platão não divide a alma por acaso. Existe um caminho que parece conduzir o autor a fazer o direcionamento e que é um tanto explorado pelos estudiosos Esta também é a linha de raciocínio de Robinson, (1995) e Cooper,(1999), e esse caminho é o conflito ou conflitos existentes na própria alma. Para tanto, a pergunta que norteia esta ideia é como uma pessoa pode querer por exemplo algo que não lhe faz bem, noutras palavras, como pode desejar duas coisas que se excluem? Ou como pode querer algo e depois não querer? Porque tantos desejos diferentes diante de uma mesma coisa e num mesmo aspecto?

3.1 *Epithymetikón* e *logistikón*: a oposição básica do conflito

O princípio de oposição destacado em *Rep.* 436-437 é o modo pelo qual Platão inicia a dedução das duas primeiras partes da alma:

É evidente que o mesmo sujeito não poderá, ao mesmo tempo, fazer e sofrer coisas contrárias, pelo menos no mesmo sentido em relação a mesma coisa. Sendo assim, se descobriremos que isso se dá com aquelas qualidades, saberemos que não se trata da mesma qualidade mas de muitas. (*Rep.* 436c)

O outro argumento que segue é o do pião: se o pião gira e permanece ao mesmo tempo em um lugar fixo então não se encontra imóvel quanto à posição horizontal mas lateralmente se move (**Rep.** 436e). Desta maneira seria impossível que um determinado indivíduo ansiasse e desdenhasse ao mesmo tempo o mesmo objeto, que o desejasse e o rejeitasse (**Rep.** 437b).

O argumento é da oposição é deixado de lado depois ele se utiliza de exemplos para mostrar como numa unidade (a alma) podem se encontrar distintas partes: Segundo Fierro (2007, p. 65), “o princípio de oposição parece então um modo plausível de reconhecer distintos aspectos de uma unidade que pode ser aplicado no caso da alma.”

De modo similar aos exemplos, a alma pode possuir desejos opostos como querer ou não querer algo, aceitar ou repelir algo, e isto evidencia uma espécie de tendências desejosas opostas.

Então, disse eu, será que acenar que sim e acenar que não, cobiçar algo e recusá-lo, trazê-lo para perto e afastá-lo, todas as coisas que forem assim, ação ou paixão que seja, considerarias como opostas entre si? É que, por esse lado, não haverá nenhuma diferença...Consideraria sim, disse ele, como opostas. E quanto a isto? Disse eu. A sede e a fome, os apetites em geral, e também o assentimento e a vontade, tudo isso não colocarias entre os gêneros de que falamos há pouco? Não afirmarias, por exemplo, que a alma de quem deseja busca aquilo que deseja, ou trás para perto de si aquilo que quer que venha a ser seu ou ainda, na medida em que quer que algo lhe seja concedido, dá para si mesma, como se alguém lhe fizesse uma pergunta, um sinal de assentimento, porque está ansiosa que isso lhe venha a acontecer? (**Rep.**437 b-c)

Estas tendências podem ser positivas, quando a alma se direciona para o que deseja ou negativa quando não deseja. Os exemplos de fome e sede são ditos (**Rep.**437) como desejos positivos. A diferença fundamental entre as duas fontes de motivação, *epithymetikon* e *logistikón*, reside no fato de estarem ou não orientadas para o bem.

Destes exemplos de fome, sede e desejo sexual deriva-se a ideia de uma qualificação do desejo: o desejo pela bebida é pela bebida em si e portanto, não qualificado, ou seja, não se procura uma boa bebida mas apenas a bebida que mate a sede. O *logistikón* é definido como a parte da alma capaz de pensar o melhor para si e para todas as outras partes da alma, – “exerce o comando e lhe dá essas recomendações, e ainda tem dentro dele a ciência do que é útil para cada parte e para o todo que as três partes constituem em comum,” (**Rep.**442c) – proporcionando assim a harmonia, enquanto o *epithymetikon*, não tem essa capacidade de cálculo dirigindo-se para o objeto sem analisar sua qualificação e neste sentido nunca deseja o bem:

Será então que a sede, enquanto sede, seria na alma o desejo de um algo a mais que não mencionamos, isto é, o desejo de beber algo? Por exemplo, a sede seria sede de uma bebida quente ou fria, de muita ou pouca bebida, ou numa palavra, de uma bebida qualquer? Se, além da sede, houver calor, isso propiciará o desejo de uma bebida fria, se houver frio, o de uma bebida quente; se for muito grande, a sede será de muita bebida, se for pequena, de pouca? A própria sede jamais será desejo de outra coisa que não seja a própria bebida, seu objeto natural, e por sua vez, a fome será o desejo de comida? (**Rep.**437e)

Em consequência disso, os objetos desejados podem ser bons ou maus e o *logistikón* seria a capacidade de refletir sobre o melhor para si mesmo e para as outras partes da alma e, em contrapartida, o *epithymetikón* seria o contrário: a direção para os objetos sem reflexão, de maneira irracional ou animal (**Rep.** 439). O conflito básico da alma é, portanto e como dissemos, o conflito entre *epithymetikón* e *logistikón* mais ainda há um terceiro gênero a ser discutido e que se relaciona com os outros dois, vejamos:

3.2 *To thymoeides*: a identidade e a bivalência

Dentre as contribuições de Platão na *República* com sua tripartição da alma está o desenvolvimento do termo *Tò thymoeides* que corresponde em nosso português ao vocábulo irascível. O termo se vincula com expressões bastante complexas como desejo de fama e honras, desejo de vitória e perseverança.

Aqui pretendemos em primeiro lugar demonstrar a identidade desse princípio, e em segundo lugar qual a relação que ele estabelece com *epithymetikón* e *logistikón*.

Primeiramente, a existência de *thymoeides* na teoria da tripartição chega acusada de “forçada” por Platão (PENNER, 1971) pelo fato de que a ação desse gênero anímico possa ser dissolvido em *epithymetikón* e *logistikón*. Acreditamos que não se trata de uma inserção forçada do termo mas acreditamos na relação que possa existir com as duas outras partes da alma e na identidade de força e desejo vitorioso que caracteriza o irascível. Este nosso pensamento conduz com a ideia de Fierro (2007) onde *tò thymoeides*, o irascível tem um caráter bivalente para lidar com as duas correntes de desejo, como veremos, o irascível pode trabalhar como auxiliar da razão ou como uma espécie de “freio” para os desejos e excessos do *epithymetikón*.

A relação com o *logistikón* é evidenciada em **Rep.** 441 onde se lê “assim na alma esta terceira ordem é por natureza auxiliar da razão.” Na educação dos guardiões da cidade o objetivo é desenvolver de modo harmônico ambas as disposições, racional e irascível. Esta relação era desenvolvida no plano da educação pela ginástica, música

e pela vivência do campo de guerra submetendo então o guerreiro à uma educação do gosto acrescida do vigor próprio do irascível. A educação do guerreiro conduzia o mesmo ao correto equilíbrio de como usar o seu vigor em seu próprio benefício, ou seja, em acordo com a razão, assim como vemos em **Rep.** 410a, a coragem consiste na ordenação adequada do irascível a partir de uma educação completa e que proporcione esse equilíbrio. A aliança profunda do irascível com a razão é lida na *República*:

E não notamos, disse, em muitas situações, que, quando os desejos forcem alguém a agir sem usar a razão, ele prefere insultos contra si mesmo e, sentindo um ímpeto contra o que, dentro dele, tenta violentá-lo, como numa luta de duas facções rebeladas, o ímpeto de tal pessoa torna-se aliado da razão? E, associado aos desejos, embora a razão tente persuadi-lo de que não deve, o ímpeto lhe opõe resistência. Não dirias, creio eu, que nunca percebeste isso ou em ti mesmo ou em outrem... (**Rep.**440b)

O irascível é, portanto, uma forma de agressividade que colabora no nível interno da alma com a razão lutando contra o apetite. Este é apenas um exemplo¹² de como, de uma maneira ou de outra, o irascível trabalha e colabora com os objetivos da razão por sua natureza própria de vigor, ajudando o racional na luta contra os apetites atuando como uma espécie de força de execução da perseguição do racional pelo Bem.

Apesar de aliado natural à razão, o irascível pode atuar em direção aos apetites, sem guia da razão¹³. Neste sentido, é necessária uma boa educação, por isso Platão dá atenção especial ao processo educativo dos guardiões.¹⁴ Sem uma perfeita educação, a agressividade do irascível não luta contra os apetites mas os serve e se direciona para atendê-los. Portanto, os desejos que se derivem de um ímpeto irracional podem estar em conflito com os desejos que surgem da razão.

Portanto, *tò thymoeides* é, uma força psíquica que pode ser dita bivalente (FIERRO,2007) e relacionar-se segundo a sua natureza com a razão como fruto de uma educação ordenada ou submeter-se caso esta última venha a ser insuficiente, aos apetites irracionais.

Se concluirmos que na alma há três desejos ou três fontes motivacionais para o agir em primeiro lugar fica enfraquecida a ideia da uni-

12 Veja-se também em **Rep.**440c um exemplo semelhante.

13 Em **Rep.**590 *Thymoeides* aparece como elemento leonino da alma.

14 Ainda que aqui neste trabalho não estamos diretamente interessados em examinar a educação de cada classe de cidadãos. Citamos a educação dos guardiões da cidade por que na alma deles, segundo a teoria da tripartição, predomina o caráter ou o princípio irascível da alma. Aqui nosso objetivo é analisar o olhar de Platão sobre a alma como um todo e não a partir da educação de cada classe dos cidadãos.

dade da alma visto ter em seu interior princípios sem harmonia entre si: diante de uma afecção a alma tem diferentes motivações para o agir, para querer aproximar-se de algo ou repelir esse algo. A questão da temperança aparece, pois, como a maneira pela qual a alma poderá ordenadamente consentir na aquisição de algo ou rechaçá-lo. A alma pode se manifestar diante de uma afecção, perante estas maneiras: ou de maneira desordenada ou de modo uniforme a partir da moderação.

O Conflito da alma consiste no momento pré-ação e é constituído pela interação de cada parte da alma com suas motivações. A moderação é a possibilidade de restaurar a ordem após o conflito dos princípios ou gêneros da alma que tentam um se sobressair sobre o outro. O conflito é o produtor da ação e para isto é necessário que a alma tenha os princípios harmônicos entre si buscando o melhor direcionamento.

4. Considerações finais

Algumas das observações encontradas na leitura dos textos de Platão sem dúvida nos mostram sua atualidade e sua preocupação com a vida e a felicidade do homem. Podemos concluir, portanto, que é significativo e pertinente a análise de Platão sobre a questão dos desejos da alma e sobre as ações que acontecem no momento depois do conflito. O conflito deve ser enxergado como momento primordial da liberdade do homem em escolher a partir das distintas motivações de sua alma que ação deva tomar. É claro que esta questão da liberdade seria um desdobramento a ser discutido, noutro momento, mas o que não se pode negar é que a discussão dos conflitos da alma mostra a pluralidade dos motivos que constituem a possibilidade de escolha e de direcionamento de ações.

Algumas de nossas ações comprometem a nossa vida como um todo e muitas vezes resultam de escolhas erradas. Estas mesmas escolhas acontecem por vezes não superarmos determinados conflitos. Os conflitos são próprios da dinâmica da alma, diz-nos Platão, e sempre estamos vivendo em meio a conflitos que nos colocam “do avesso.” A constatação de Platão não é diferente de conclusões que temos nos dias atuais.

Outra constatação a ser aqui destaca é a unidade da alma: a alma é uma e composta por três princípios que regulam sua ação. A tripartição não deve ser vista como negação da unidade, provavelmente Platão faz essa divisão para melhor compreender o estatuto da alma e seu funcionamento. Nesse sentido, o estudo da teoria dos desejos nos mostra como o conflito é o momento de encontro e do dinamismo psíquico que a complexidade da alma carrega em seu interior e

a caracteriza. Segundo Caram (2015 p.77), o conflito é o momento *dialógico* da alma, sendo assim, o encontro dos motivos que rodeiam a alma e a submetem à opção de escolha de abraçar ou repelir algo.

Podemos inferir ainda que, a partir do estudo do problema dos desejos e conflitos humanos considerando a relação *República* e *Simpósio*, que há a possibilidade de uma tematização da tripartição da alma já na fala da personagem Alcibíades. O conflito relatado na fala do jovem guerreiro pode ser interpretado como um feixe de desejos motivados por partes ou dimensões distintas da alma e, o fato de não conseguir pela educação, direcionar ou harmonizar essas motivações distintas condiciona o jovem a um estado de frustração e de infelicidade. Somente pela harmonização dos desejos, noutras palavras, pelo comando do *logistikón* é que seria possível lidar com o conflito e direcionar os demais desejos que não providos de racionalidade para um fim mais nobre. Alcibíades não consegue usar *thymoeides* a favor da racionalidade, do *logistikón*, mas a favor de *epithymetikón*, e por isso, se torna um exemplo da gravidade e do risco do conflito e da não ordenação devida dos desejos, que pode, em última instância, condenar o próprio sujeito à uma vida de infelicidade. Por fim, a questão de Eros, tirano, como manifestação negativa, que aprisionou Alcibíades no *Simpósio*, irá aparecer no livro IX da *República*, no estudos dos prazeres. O *Simpósio* então, apresenta Eros numa visão um tanto mais poética, numa mistura de poesia e drama, indicando que a partir de uma orientação e de um interesse do próprio homem ele pode ser levado pelo amor a uma constante busca de virtude, se algum desses elementos falhar, como foi o caso de Alcibíades, desinteressado por si, o resultado do envolvimento amoroso pode ser desastroso.

O homem é então uma alma que deseja e o faz de várias formas e direciona-se à muitas coisas ao mesmo tempo. Esta afirmação é uma tentativa de resumir a aplicabilidade da análise de Platão sobre o desejo da alma. É interessante analisar se com a teoria dos desejos Platão nos coloca em uma aporia nos forçando a dar resposta sobre o porquê de nossas próprias escolhas, muitas vezes errôneas e muitas vezes frutos de uma irreflexão ou se temos um problema da liberdade na alma, que a partir do conflito de desejos pode escolher o certo ou o não certo, sendo assim necessário educar essa alma para lidar com a liberdade de escolha.

Bibliografia

ARAÚJO JR, A. B. *Os sentidos de eleuthería na República de Platão*. Archai, n. 9 (jul-dez 2012), pp. 27-36.

CARAM, Juliano. *A natureza e as manifestações do desejo na República de Platão*. Belo Horizonte. Universidade Federal de Minas Ge-

rais, Faculdade de Filosofia e ciências humanas. 2015 Tese (doutorado) (Inédito)

CASERTANO, Giovanni. Em busca da alma no Banquete. *Kairos: Revista de Filosofia & Ciência, Lisboa*, v. 7, p. 13-33, 2013.

COOPER, J.M. *Plato's theory of human motivation*, en G. Fine , *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford, 1999.

DA SILVA, Felipe Gustavo Soares. DRAMA E EROTISMO NO SIMPÓSIO DE PLATÃO: ALCIBÍADES E O AMOR FRUSTRADO. *Revista Contemplação*, n. 14, 2016.

DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational. California: University of California Press*, 2004.

FIERRO, M. A. *Plato's theory of desire in the Symposium and the Republic*. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy at the University of Durham. Department of Classics & Ancient History, 2003.

FRÈRE, J. *Les grecs et le désir de l'être: des préplatoniciens à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1982

HOFFMAN, P. *Plato on Appetitive Desires in the "Republic"*. *Apeiron*, vol. 36, n. 2 (June 2003), pp. 171-174

HAINAMAN, R. *Plato's Division of Goods in the Republic*. *Phronesis*, vol. 47, n. 4 (2002), pp. 309-335.

GIL, C. *Plato and the Education of Desire*, *Archive für Geschichte der Philosophie* 67, p.1-26.1985

KAHN, C. H. *Plato's theory of desire*, *Review of Metaphysics* 41, 77-103.1987

MILLER, E.D. Plato on the parts of the soul. In J. N, Van Ouisjen (ed.) *Plato and platonism* (p.84-101) Washington, DC: Catholic university of america press 1995.

NAILS. D. *The people of plato: A prosopography and other Socraticcs*. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge, 2002.

PLATÃO. *A República*. Trad. por Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

_____. *Simpósio*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA 2011.

PENNER, T. "Thought and desire in Plato", In. Vlastos (1971) vol. II, 96-118 1971.

REIS, M. D. *Por uma nova interpretação das doutrinas escritas: a filosofia de Platão é triádica*. *Kriterion: Revista de Filosofia*, 116. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, pp. 379-398.

_____. REIS, Maria Dulce. *Psicologia, ética e política. A tripartição da psukhé na República de Platão*. Loyola: São Paulo. 2009.

ROBINSON, R. *Plato's separation of reason from desire*. *Phronesis* 16, 38-48. 1971.

ROBINSON, T.M. *Plato's Psychology*, Toronto. 1995.

ROMILLY, J. *Alcíbiades ou os perigos da ambição*. Rio de Janeiro, Ediouro, 1996.

STALLEY, R. F. *Plato's argument of the division of reasoning and appetitive elements within the soul*. *Phronesis* 20, 110-128, 1975.

A concepção leibniziana de verdade

The leibnizian conception of truth

Palavras-chave: Relação; Expressão; Verdade; Ordem Racional; Inerência.
Key-words: Relation; Expression; Truth; Inertial connection; Rational order.

**Chaianne Maria
da Silva Faria**

Mestranda em Filosofia
(USP).

chaianne.red.house@gmail.com

Resumo

No opúsculo *O que é a ideia*, de 1678, Leibniz expõe o conceito de expressão: uma certa analogia entre as relações e aspectos de uma coisa e as relações e aspectos de outra, pela qual se torna possível, a partir apenas da contemplação de um dos conjuntos de relações, obter conhecimentos sobre as propriedades e relações vigentes no outro. Leibniz apresenta essa capacidade expressiva como uma das características essenciais da ideia, de modo que, conhecendo-se a construção de relações presente entre os elementos da ideia é possível obter noções que correspondam à perfeição ao seu objeto. O estudo a ser empreendido neste texto consiste em, numa primeira parte, tomar o conceito leibniziano de expressão, assim como a concepção de ideia determinada por esse conceito e, na sequência, numa segunda parte, examinar a tese de Leibniz de que o mundo é perpassado por uma construção racional da qual o pensamento participa, para, a partir daí, esclarecer como o filósofo pode definir a natureza das proposições verdadeiras pela conexão de inerência do termo predicado ao termo sujeito e ao mesmo tempo requerer um fundamento na coisa que justifique a predicação.

Abstract

In his 1678 opuscle entitled *What is the idea*, Leibniz exposes the concept of expression: a certain analogy that is maintained between the relations and aspects from one thing to the relations and aspects of another one, which by the contemplation of the sets of relationships of the one makes it possible to obtain knowledge about the properties and relations of the another. Leibniz presents this expressive capacity as one of the essential characteristics of the idea, so that knowing the construction of present relations among the elements of the idea, it is possible to get perfect notions that match its object. The present study aims, in a first section, to take the Leibnizian concept of expression, as well as the conception of idea that results from expression and, in sequence, in a second section, to examine Leibniz's thesis that the world is permeated by a rational construction, from which thought participates, and, from that, to clarify how Leibniz is able to define the nature of true proposition only by virtue of the inherent connection between the predicate-term and subject-term; and then, at the same time, to state that it is important to find at the thing itself a foundation able to justify the proposition.

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol. 4,
n.2, p. 106-123, ago-dez,
2018

Introdução

Em um de seus prefácios à ciência geral, Leibniz escreve:

Proposição é o que exprime, a partir de dois atributos ou termos das coisas, uma coisa, que é dita “predicado”, o qual está contido em outro que chamamos de sujeito, de modo que o que é atribuído ao sujeito seja atribuído ao predicado. Isso, de outra parte, é expresso ou absolutamente ou condicionalmente, como consequência posta a partir de outra proposição que é dita “antecedente”. E, portanto, toda proposição exprime ou o predicado estar contido no sujeito ou o consequente [estar contido] no antecedente¹.

Assim, à proposição compete exprimir, a partir de termos ou atributos das coisas – os quais, em seguida, mostrarão designarem sempre entidades complexas – a relação de inerência ou de identidade presente entre a coisa dita predicado e aquela que chamamos de sujeito. Dito de outro modo, a proposição exprime que aquilo que concebemos por meio do termo predicado é *naquilo* que concebemos por meio do termo sujeito, ou, a partir de atributos ou termos de realidades designadas pelo sujeito e pelo predicado, a proposição exprime que uma inere à outra, ou seja, exprime a relação de identidade que há entre uma coisa e suas propriedades, e que, na medida em que concerne a essas coisas, consiste numa determinação ontológica do que é ser para uma e para outra.

Por sua vez, termo, ou seja, aquilo a partir do que a proposição exprime uma coisa dita predicado a qual está contida em outra, que chamamos de sujeito, é definido, em *Specimen calculi universalis*² como segue: “Por TERMO compreendo não um nome, mas um conceito, quer dizer, o que é significado por um nome, pelo que também seria possível empregar noção ou ideia” (FICHANT, 2004). Assim, os termos que compõem nas proposições consistem não na dureza do nome que ocupa a posição de sujeito ou predicado na proposição, mas na ideia, conceito ou noção que está sob esse nome. Estabelecido isso, para Leibniz uma proposição é verdadeira quando o conceito do predicado é parte constitutiva do conceito do sujeito, o que é expresso pelo filósofo numa formulação constantemente reiterada na correspondência com Arnould, nos escritos concebidos em torno des-

1 Cf. *Praecognita ad Encyclopediam sive scientiam universalem*: “Propositio est quae exprimit ex duobus rerum attributis sive terminis unum qui praedicatum dicitur, in altero quem subjectum appellamus contineri, ita ut cui subjectum tribuitur, eidem et praedicatum sit tribuendum. Hoc autem exprimitur vel absolute vel conditionaliter, tanquam consequens ex posita alia propositione quae dicitur antecedens. Omnisque adeo propositio exprimit vel praedicatum in subjecto [consequens in antecedente] contineri”, G, VII, 43, p. 477-8. A tradução deste trecho, que aparece no corpo do artigo, foi feita por Victor Fiori Augusto, mestrando em Filosofia na USP.

2 Citação retirada das notas da introdução de Michel Fichant ao *Discurso de metafísica*, p. 412, ed. cit.

se conjunto de cartas, no *Discurso de metafísica*, e em quase todos os textos que tratam, direta ou indiretamente, do modo como Leibniz concebe as proposições verdadeiras. Numa de suas cartas a Arnauld, o filósofo alemão escreve:

Sempre, em toda proposição afirmativa verdadeira, necessária ou contingente, universal ou singular, a noção do predicado está contida, de alguma maneira, na noção do sujeito; *praedicatum inest subjecto*; ou então eu não sei o que é a verdade. Ora, eu não peço mais aqui que a ligação que existe *a parte rei* entre os termos de uma proposição verdadeira (LEIBNIZ, 1946 – carta de 14 de julho de 1686, p. 154).

O que imediatamente se nota em relação a essa definição é que a condição a partir da qual se atribui a uma proposição o predicado de verdade reside numa certa relação de envolvimento entretida pelos constituintes do enunciado, de modo que qualquer proposição afirmativa verdadeira tem sempre como estrutura, forma ou natureza aquela relação, cujo escopo, à primeira vista, está restrito aos termos que a compõem. No entanto, neste texto mesmo, assim como em todos os escritos em que expõe sua concepção de verdade, Leibniz escreve, quer na sequência daquela definição, quer numa formulação que a precede, ora que a ligação vigente entre sujeito e predicado na proposição verdadeira não é mais que aquela que se encontra *a parte rei* entre os termos mesmos, como se lê no trecho citado mais acima, ora que toda predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas³, ora, enfim, que, dada a conexão entre os termos no enunciado, é preciso que haja na coisa mesma ou nas noções dos termos um fundamento a partir do qual se possa dar a razão da proposição ou demonstrá-la *a priori*⁴. O que imediatamente é possível questionar quanto à definição leibniziana de verdade é: como Leibniz pode, a um só tempo, afirmar a verdade das proposições afirmativas verdadeiras como uma função dos componentes do próprio enunciado e requerer um fundamento na coisa que justifique a predicação? Dito de outro modo, como a definição da verdade da proposição em termos de inerência do predicado ao sujeito se mostra compatível com a exigência de um fundamento na coisa que justifique a predicação? Além disso, como se nota na maneira como a definição é formulada no opúsculo

3 Cf. *Discurso de metafísica*, § 8, p. 16: “Ora, consta que toda predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas, e quando uma proposição não é idêntica, isto é, quando o predicado não está expressamente contido no sujeito, é preciso que esteja compreendido nele virtualmente”.

4 Cf. *Sobre a natureza da verdade*: “Verdadeira é a proposição cujo predicado está contido no sujeito, ou, mais geralmente, cujo conseqüente está contido no antecedente, e por isso é necessário que haja nas noções dos termos ou na coisa mesma um fundamento a partir do qual se possa dar a razão da proposição ou estabelecer uma demonstração *a priori*”, p. 400, ed. cit.

que Couturat chamou de *Sobre a natureza da verdade*, e mencionada mais acima, Leibniz institui uma relação de equivalência entre as noções dos termos e a coisa como aquilo que permite justificar a ligação afirmada pela proposição: novamente, e segundo a letra do texto, dada a relação de envolvimento do termo predicado ao termo sujeito, “é preciso que haja nas noções dos termos ou na coisa mesma um fundamento que dê a razão da proposição ou que permita demonstrá-la *a priori*”. Como as noções dos termos têm o mesmo estatuto que um fundamento na coisa como princípio com base no qual dar a razão da ligação afirmada pelo enunciado?

Ora, na ontologia leibniziana todas as coisas são conceitos adequados no entendimento divino, isto é, todos os seres, possíveis e existentes⁵, são, em primeiro lugar, ideias no intelecto de Deus: não seria possível, portanto, sustentar a hipótese de que as noções dos termos são as essências mesmas, isto é, que as ideias, noções ou conceitos contidos sob os nomes predicado e sujeito da proposição são os conceitos, noções ou ideias que as próprias coisas são? Com efeito, uma tal identificação poderia oferecer respostas para as questões formuladas mais acima, uma vez que desse modo se tornaria possível compreender como Leibniz pode, simultaneamente, definir a natureza das proposições verdadeiras tão somente pela relação de envolvimento do predicado no sujeito e reclamar um fundamento na coisa que dê a razão da verdade do enunciado: sendo o plano das coisas homogêneo ao das noções dos termos, a relação de inerência do conceito do predicado ao conceito do sujeito satisfaz a plausível exigência de que a afirmação sobre uma realidade, quando verdadeira, encontre nessa realidade mesma o fundamento de sua verdade e, como é claro, também desse modo se torna compreensível a relação de equivalência atribuída por Leibniz entre noções dos termos e a coisa como princípio apto a justificar a ligação afirmada num enunciado.

Todavia, uma dificuldade se ergue contra essa solução: as proposições verdadeiras são sempre definidas em termos de envolvimento do predicado no sujeito, e nós, assim como Deus, somos capazes de verdade, embora não disponhamos das ideias de Deus, de modo que, para nós, as noções dos termos não são as noções, ideias e conceitos que as próprias coisas são no intelecto divino, isto é, nossas ideias

5 Os seres existentes são mais do que conceitos, embora sejam trazidos à existência já plenamente determinados no que diz respeito às suas propriedades, acontecimentos e ideias, os quais figuram como predicados em suas respectivas noções. É o que se depreende da leitura de textos como o opúsculo *Sobre como distinguir fenômenos reais de imaginários*, de 1684, em que Leibniz escreve: “O Ser é aquilo cujo conceito envolve algo positivo, ou melhor, é aquilo que pode ser concebido por nós sempre que o que concebemos for possível e não envolver contradição. E isso reconheceremos quer o conceito tenha sido completamente explicado e não encerre nada confuso, quer, em suma, a coisa exista em ato, pois o que existe é sempre Ser ou possível”, p. 512, ed. cit.

não são idênticas aos objetos. Conforme escreve Leibniz no *Discurso de metafísica*, embora Deus seja nosso único objeto imediato externo a agir sobre nós, porque nos cria continuamente e porque nós o exprimimos como o efeito naturalmente exprime sua causa, pensamos por meio de nossas próprias ideias, e não pelas ideias de Deus, ao que acrescenta que é absurdo que alguém possa pensar com as ideias de outrem⁶. É verdade que vemos todas as coisas por meio de Deus, mas isso ocorre tão somente no sentido de que ele nos deu e conserva as ideias por meio das quais concebemos as coisas, do mesmo modo como propicia, por meio das leis da harmonia preestabelecida, as circunstâncias nas quais nos será dado pensar atualmente em determinado objeto. Dito de outro modo, é porque nos cria exatamente como somos, quer dizer, já desde toda a eternidade dotados de um conjunto determinado de predicados e ideias, que Deus nos torna capazes de conhecer, por meio dessas ideias, que são inerentes a nós, aquilo que elas têm como objeto, isto é, as ideias de Deus ou essências, tanto as que permanecem como puros possíveis quanto aquelas instanciadas em seres efetivamente existentes. Deus, que tem um entendimento infinito, e é fonte e razão de todas as coisas, as conhece por um único ato de intelecção que lhe permite apreendê-las por completo e ter perfeita ciência de tudo quanto pode ser verdadeiramente predicado delas em proposições, mas o mesmo não se dá conosco, que pensamos discursivamente e por meio de nossas próprias ideias, não pelas ideias de Deus.

Assim, colocam-se novamente as perguntas: uma vez que a verdade das proposições é sempre definida pela inclusão do predicado no sujeito, dado que somos também capazes de verdade, e posto, enfim, que nossas ideias não são idênticas às de Deus, tendo-as, antes, como seu objeto, como uma relação que, à primeira vista, permanece restrita ao interior de nossas ideias e das operações realizadas pelo pensamento pode suprir a exigência de um fundamento na realidade que dê a razão da verdade de uma proposição que verse sobre essa realidade mesma? De que modo a concepção leibniziana de verdade se mostra capaz de acolher e satisfazer a exigência, para todo e qualquer sujeito de conhecimento, e cuja razoabilidade é reconhecida por Leibniz, que liga a afirmação sobre uma coisa qualquer a essa coisa mesma como fundamento do que essa asserção, quando verdadeira, veicula? Como, além disso, é possível explicar que nossas ideias, na medida em que funcionam como noções dos termos, tenham o mesmo estatuto que as próprias coisas como fundamento que permita dar a razão da ligação que a proposição enuncia?

Não há dúvida de que Leibniz defende a síntese desses dois elementos – a conexão entre os termos como natureza da proposição verdadeira e um fundamento na coisa que justifique a atribuição – como aquilo que propriamente dá forma à sua concepção verdade, o que é demonstrado pela constância da formulação em textos escritos em diferentes épocas. Resta saber *como* essa conjunção se opera.

O que é a ideia?

Delinear o quadro no interior do qual se inscreve o problema, uma análise da natureza das nossas ideias, do modo como se relacionam com seus objetos e tomam parte na ordem do mundo, bem como, enfim, dos princípios que constituem essa ordem, parece oferecer as condições aptas a elucidar a noção leibniziana de proposição verdadeira. Ora, parte desses requisitos está já contida em reflexões feitas quando da constatação da não identidade entre nossas ideias e as de Deus, e baseadas, sobretudo, na leitura do *Discurso de metafísica*: conhecemos as coisas por meio de nossas próprias ideias, não por meio das ideias de Deus, embora ele seja nossa luz e seja ele quem nos dá e conserva as ideias. O que são, portanto, as nossas ideias? Logo após escrever, no artigo 28 do *Discurso*, que temos em nós as ideias de todas as coisas, porque somos efeito da causalidade divina, de modo que nossa alma é uma certa imitação ou expressão da essência de Deus, e de todas as ideias aí contidas, Leibniz escreve, no artigo 29, que, em virtude da independência de nossa alma, decorrente da tese da substância individual concebida como noção completa, e exposta no parágrafo 8 do mesmo opúsculo, todas as ideias nos são inatas, ou seja, estão já contidas na alma antes que esta seja atualizada neste mundo, e que cada ideia envolve tanto a potência passiva da alma de ser afetada antes que a afecção efetivamente ocorra quanto a potência ativa em virtude da qual há já no espírito marcas da produção futura do pensamento correspondente à ideia, ou seja, a alma é capaz de se aperceber, quando a ocasião se apresenta, de uma ideia que já existe naturalmente em sua constituição, e de se representar, ao conceber essa ideia, ao se deter nela e analisá-la, a forma, natureza ou essência que lhe corresponde. Conforme escreve o filósofo no parágrafo 26 de seu texto,

Com efeito, a nossa alma tem sempre nela a qualidade de se representar qualquer natureza ou forma, seja qual for, quando surge a ocasião de pensar nela. *E desde que expresse* qualquer natureza, forma ou essência, acredito ser essa qualidade de nossa alma propriamente a ideia da coisa, existente em nós e sempre em nós quer nela pensemos ou não. Porque a nossa alma *exprime* Deus, o universo e todas as essências, assim como todas as existências. [...] *Temos*

todas essas formas no espírito, e as temos desde sempre, porque o espírito *exprime* sempre todos os seus pensamentos futuros, e já pensa confusamente em tudo em que um dia pensará com distinção (LEIBNIZ, 2004a, p. 56, grifos meus).

A qualidade de que é dotada a alma de se representar qualquer natureza, forma ou essência sempre que a ocasião se apresenta, bem como sua potência passiva de ser afetada, *desde que acompanhada de expressão*, é, aos olhos de Leibniz, o que propriamente define a ideia. Essa concepção de ideia, apresentada pelo filósofo em 1686, guarda semelhanças importantes com uma definição por ele exposta oito anos antes num opúsculo intitulado *O que é a ideia*. Nesse texto, Leibniz escreve que, além da potência passiva da alma de ser afetada pelo objeto da ideia e da potência ativa do espírito de pensar atualmente num certo conteúdo já desde sempre nele presente, a ideia é também, e essencialmente, a qualidade da alma pela qual essa é capaz de expressar a forma, natureza ou essência que é objeto da ideia. Nas palavras de Leibniz,

[...] a ideia supõe certa faculdade próxima ou facilidade de pensar na coisa.

Mas nem sequer isso é suficiente, pois aquele que possui um método pode chegar à coisa, desde que se atenha [ao método], ainda que nem por isso tenha ideia da coisa. Por exemplo, se enumero em ordem as seções do cone, é seguro que chegarei ao conhecimento das hipérbolas opostas, ainda que, todavia, não tenha ideia delas. É necessário, por conseguinte, que haja algo em mim que não só conduza à coisa, *mas também que a expresse* (LEIBNIZ, 1982, p. 402, grifos meus).

O que confere forma acabada ao conceito de ideia, segundo a letra dos dois textos, é, portanto, a noção de expressão. Para Leibniz, se diz que expressa uma coisa aquilo em que há relações (*habitudines*) que correspondam às relações e aos aspectos da coisa expressada. A expressão consiste, assim, numa relação, caracterizada pela analogia existente entre os conjuntos de relações e propriedades presentes em cada qual dos termos relacionados, a qual, além disso, se aplica a um enorme arco de situações, da linguagem à matemática, das ações produzidas pelo espírito em relação ao espírito mesmo até a conexão que há entre as ideias presentes na alma e os objetos de que são ideias. O que, a seu turno, unifica a multiplicidade de sentidos agrupados sob o conceito, é o fato de que, sendo a expressão uma relação ordenada e proporcional, só pela contemplação das relações presentes entre os componentes de um dos termos da relação é possível conhecer as propriedades e relações constantes do outro:

E o que todas essas expressões têm em comum é que só pela contemplação das relações daquilo que expressa, podemos chegar ao conhecimento das propriedades da coisa expressada. Daí resulta evidente que não é necessário que aquilo que expressa seja igual à coisa expressada, desde que se conserve *alguma analogia* das relações (LEIBNIZ, 1982, p. 402, grifos meus).

Aplicando-se, pois, a noção de expressão ao conceito de ideia, conclui-se que a ideia é tal que a construção de relações presente entre os elementos de que se compõe corresponde ao complexo de conexões existente entre os componentes ou predicados que perfazem a forma, natureza ou essência que é objeto da ideia. Daí que Leibniz conclua o opúsculo *O que é a ideia* afirmando que dizer que temos em nós as ideias das coisas, ou que as ideias das coisas estão em nós, não é mais que afirmar que somos capazes de pensar, quando a ocasião se apresenta, em ideias, já presentes no espírito desde toda a eternidade, no interior das quais há uma certa estrutura formal por cujo conhecimento nos é dado conhecer as relações e propriedades constitutivas do objeto da ideia. Assim, nosso espírito é capaz de, por sua própria constituição, por meio de suas operações e tendo em conta somente as suas próprias ideias, conceber tudo quanto diz respeito às coisas mesmas, sejam estas existentes ou meramente possíveis. De fato, como fica claro a partir da análise do *Discurso de metafísica*, nosso espírito exprime a essência de Deus, sua vontade, seu entendimento e todas as ideias aí compreendidas, de modo que nosso conhecimento se estende não somente às coisas existentes neste mundo, mas também ao que permanece como ideia no entendimento de Deus: exprimimos naturalmente as existências e as essências. Tal capacidade expressiva é constitutiva da alma e das ideias nela presentes, e, dada essa sua natureza expressiva, basta que se mantenham a ordem e a retidão no raciocínio que será possível descobrir noções e fazer afirmações sobre o mundo que lhe correspondam com extrema precisão, sem que seja necessário, a fim de verificar a correção e a verdade desses pensamentos, comparar o conteúdo de uma dada proposição com a realidade de que ela trata, já que as ideias mesmas, por assim dizer, contêm as coisas, pois exibem entre seus constituintes uma estrutura de relações análoga à que há entre as propriedades inerentes a uma essência, e uma vez que nosso intelecto opera segundo os mesmos princípios e regras que determinam as operações da natureza.

A constituição expressiva do pensamento concede-lhe, portanto, uma enorme independência, uma vez que, graças a ela, o espírito pode ater-se somente àquilo que participa imediatamente de sua na-

tureza, a seus próprios componentes, por assim dizer, para conhecer o mundo: as ideias são os objetos imediatos internos do pensamento e núcleo das condições⁷ para nosso conhecimento do mundo. Assim, não dispomos das ideias de Deus, mas nossas próprias ideias, substanciais a nós, e na medida em que são uma expressão da natureza ou da qualidade das coisas⁸, nos apresentam as essências; por causa delas e por meio das operações de nossa inteligência, guardamos em nós, como parte inextricável de nossa natureza, uma expressão, imitação ou imagem das ideias de Deus e da racionalidade divina, de modo que é como se tivéssemos em nós todas as naturezas e essências.

A expressão e a importância arquitetônica, ontológica que ela desempenha, além de outros princípios cuja natureza será melhor discutida na próxima parte do texto, instauram, portanto, uma comunidade formal entre as operações do raciocínio, de um lado, e os seres e acontecimentos que perfazem a série das coisas, de outro, pois tanto a razão quanto as coisas sobre as quais se debruça o pensamento participam da ordem comum da natureza, intrinsecamente racional. Há, assim, uma continuidade entre as duas instâncias, uma coincidência de regras, de princípios e mesmo da construção de relações que determina a estrutura formal de uma e de outra: o complexo de conexões presente entre as ideias por meio das quais concebemos as coisas corresponde ao que se dá no interior das essências. Assim, em lugar da hipótese formulada acima, que tomava como base a homogeneização entre o plano das essências no intelecto de Deus e aquele das noções dos termos que comparecem nas proposições a fim de esclarecer como Leibniz pode, a um só tempo, e para todo e qualquer sujeito de conhecimento, afirmar a verdade das proposições como função dos componentes do próprio enunciado e reclamar um fundamento na coisa como razão da verdade da predicação, tem-se, agora, uma homogeneização no que diz respeito às regras e princípios que determinam a estrutura racional do mundo e aquelas nas quais se fundam as operações do pensamento: trata-se, com efeito, dos mesmos princípios e regras, dentre os quais se situa a expressão. Nossas ideias não são idênticas às ideias de Deus, mas a elas compete, por

7 Como consequência da tese da noção completa, não há nenhuma noção ou ideia que nos venha de fora, todas são inatas ao espírito. Disso se segue que a experiência não nos fornece as próprias noções ou ideias, mas somente a ocasião para que pensemos atualmente em ideias e noções já desde sempre presentes em nossa natureza. Nesse sentido, a experiência se constitui como ajuda para que conheçamos nossas próprias ideias, e, a partir delas, as coisas. De fato, embora as ideias sejam inerentes ao espírito, não é possível lê-las a livro aberto (prefácio dos *Novos Ensaios*); acessá-las demanda esforço e atenção por parte da alma, e há diversos graus de dificuldade implicados nesse esforço, de modo que, em função da maior ou menor dificuldade envolvida, tanto mais ou tanto menos útil será a experiência.

8 Cf. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, II, I, p. 113.

sua própria natureza, *imitar* as essências, do que se conclui que estas precedem nossas ideias, e as precedem de modo a que a construção complexa de relações presente no interior de nossas ideias deriva das conexões que constam das ideias de Deus: é o que Leibniz afirma numa obra escrita em 1704, ao tratar da noção de verdade em geral:

Mais vale colocar a verdade na relação entre os objetos das ideias, por causa da qual uma ideia está contida ou não na outra. Isso não depende das línguas, e o temos em comum com Deus e com os anjos, e quando Deus nos manifesta uma verdade, aprendemos aquela que está em seu entendimento, pois, embora haja uma infinita diferença entre suas ideias e as nossas no que diz respeito à perfeição e à extensão, é sempre verdadeiro que concordam numa mesma relação. A verdade deve ser situada, portanto, nessa relação [...] (LEIBNIZ, 1992, p. 472).

A rede de relações de que se constituem as nossas ideias, graças à qual é possível dizer que temos em nós todas as naturezas ou essências que são seu objeto, encontra sua origem na construção complexa de relações presente no interior das essências. Essa coincidência de relações, bem como o fato de que as relações existentes no interior e entre as ideias de Deus são primeiras em relação àquelas vigentes entre os elementos de nossas ideias, sendo, pois, o seu fundamento, ou aquilo que a determina, confere objetividade às nossas ideias, e já se deixava entrever no *Discurso de metafísica*, quando Leibniz escreve que nossa alma é uma certa imitação ou imagem da essência de Deus, e de todas as noções contidas em seu entendimento. Assim, embora as ideias sejam realidades internas à razão, e pertençam ao espírito como qualidade que lhe é originária, e ainda que sejam, por assim dizer, desenvolvidas no tempo do mesmo modo como o são os acontecimentos que inerem às noções completas, erigindo-se, desse modo, como modificações do espírito, elas pertencem, assim como o espírito mesmo, à ordem do mundo, ordem esta ontologicamente determinada pelo signo da racionalidade e de cuja estrutura participa a teoria da expressão, agora não mais tomada como hipótese ou teoria, mas como princípio ontológico e arquetônico do real.

A ordem racional do mundo e a ordem racional do pensamento

Os sete primeiros parágrafos do *Discurso de metafísica* têm como tema, de um lado, aquilo que Leibniz considera a noção mais aceita e mais significativa que se tem de Deus, a saber, a de um ser a que pertencem as várias perfeições presentes na natureza e no qual tudo aquilo que em nós é limitado nele existe sem limites, e, de outro, as consequências ontológicas e metafísicas oriundas de uma tal con-

cepção da natureza divina. Não se trata, portanto, de demonstrar a existência de Deus e tampouco de estabelecer uma definição original de sua natureza, mas apenas de tomar a noção mais comum que se tem dele e analisar as consequências que daí se seguem. Dito isso, se Deus é um ser absolutamente perfeito, e se perfeição, a seu turno, como Leibniz explica ainda no primeiro parágrafo de seu opúsculo, é toda forma ou natureza suscetível de último grau, como são, por exemplo, a potência e a sabedoria, segue-se que Deus é sumamente poderoso e sumamente sábio. Da infinita sabedoria de Deus, por sua vez, se segue que ele age sempre da maneira mais perfeita e desejável, tanto do ponto de vista metafísico quanto do ponto de vista moral.

Dada a absoluta perfeição divina, segue-se, assim o compreende Leibniz, que não é possível aceitar a afirmação de que Deus age sem se orientar por regras de bondade e de beleza, e tampouco a afirmação de que não há regras na natureza das coisas ou nas ideias que Deus tem delas. Dito de modo mais direto, uma vez que Deus é perfeito, de modo que nele poder, bondade e sabedoria estão presentes em seu mais alto grau de excelência, a natureza das coisas, que decorre de Deus – de seu pensamento, e, no caso das existências, também de sua vontade e de sua potência – necessariamente é determinada por regras de bondade, de beleza e de perfeição, de modo que necessariamente o conjunto da criação, bem como os mundos que permanecem como puros possíveis, são marcados pelo signo da racionalidade. Caso contrário, se não houvesse nas ideias de Deus, em sua obra e em suas ações regras de bondade e de perfeição, se a ação de Deus, quer ao pensar as infinitas séries de coisas possíveis, quer ao determinar uma delas à existência, fosse despojada de razão e de princípios, e, enfim, se fosse possível dizer das coisas que são boas somente porque Deus as fez, sem que nelas próprias fosse possível encontrar aquilo que as torna excelentes, não haveria por que louvar a Deus pelo que fez, já que, se a natureza encontra apenas em sua causa o princípio de sua bondade e de sua perfeição, qualquer que fosse a maneira como Deus criasse o universo, este seria sempre bom, e Deus seria igualmente louvável, ainda que fizesse o mundo de maneira exatamente contrária àquela como efetivamente o fez. Por último, contra a afirmação da ausência de regras na ação de Deus e no interior mesmo da natureza, é possível mobilizar o princípio de razão suficiente, que tem validade universal, do que decorre que sob sua jurisdição caem tanto as ações de Deus quanto as ações das criaturas e os acontecimentos que têm lugar no mundo: não existe a possibilidade de atos produzidos por exercício puro e simples da vontade, como se esta pudesse se constituir como domínio absoluto, e aquele que a exerce pudesse agir de modo descolado e independente

de razões que determinem essa ação. Para Leibniz isso é impossível, porque afirmar que algo possa acontecer sem razões que expliquem esse acontecimento é o mesmo que afirmar a existência de efeitos sem causa, como se algo pudesse ter lugar no mundo sem que para isso se articulasse uma cadeia determinada de causas que, unidas, constituem a razão suficiente desse algo que ocorre.

O que se depreende dessas considerações é que, para Leibniz, o mundo é perpassado por uma construção racional de cuja vigência nada pode permanecer separado, nem os seres e acontecimentos que perfazem a série das coisas, nem as ideias e operações da razão por meio das quais conhecemos esses seres e acontecimentos, e essa inteligibilidade decorre da natureza divina, ela mesma essencialmente racional. Tal conclusão se torna tanto mais clara quanto mais se tem em conta o conteúdo dos parágrafos 5 a 7 do *Discurso*, nos quais Leibniz se põe a elucidar em que, afinal, consistem as regras de bondade e de beleza que orientam a conduta divina e nos quais mostra que todos os acontecimentos do mundo são regulares – mesmo os milagres, os quais se dizem extraordinários apenas em relação a regras próprias às criaturas⁹, mas que jamais podem ser ditos contrários às regras mais universais, às quais nada se furta – e que nem sequer é possível forjar acontecimentos que não sejam regulares.

No parágrafo 5 do *Discurso*, Leibniz explica as leis de perfeição em virtude das quais o mundo é ordenado: elas consistem no equilíbrio entre a simplicidade das leis ou hipóteses que determinam um efeito qualquer e a riqueza desse efeito mesmo, e nelas se apoia, ao menos em parte, a estrutura racional do universo. Leibniz se vale de analogias com a ação humana para esclarecer como operam essas regras, porque conhecê-las perfeitamente em si mesmas demandaria o conhecimento da essência de Deus e de seus desígnios, o que nos é inalcançável. Como as perfeições existentes na natureza estão presentes em Deus sem limites, isto é, em seu mais alto grau de excelência, uma consideração daquilo que há de perfeito no mundo ou em nós, no que nossas ações e condutas, por exemplo, têm de perfeito, pode servir de meio para que tenhamos algum conhecimento da racionalidade de Deus. Assim, pode-se dizer que age perfeitamente, e da maneira mais sábia, um arquiteto que, servindo-se dos princípios mais simples e dispondo de pouco espaço é capaz, a despeito disso, de organizar sua construção de modo a que esta alcance os resultados mais ricos e complexos, do mesmo modo como um escritor sábio é capaz de concentrar em pouco texto uma grande densidade

9 Regras próprias às criaturas quer dizer: inteligíveis para elas, como o são as leis da natureza. Há, no entanto, outras regras cujo conhecimento ultrapassa as forças de um espírito criado: cf. Leibniz, *Discurso de metafísica*, § 16, p. 34-5.

de conteúdo. Do mesmo modo, na astronomia, parte do que se pode chamar, propriamente, de obra de arte divina, o sistema mais simples é sempre preferido, isto é, como no caso do escritor sábio que diz muito em poucas palavras, as hipóteses mais simples ou em menor número geram os mais ricos resultados.

Embora, como escreve Leibniz no parágrafo 6 do *Discurso*, nada exista no mundo – aliás, em nenhum dos mundos possíveis – que não seja ordenado e conforme a uma certa regra ou lei, e embora não seja possível nem sequer forjar acontecimentos que não sejam regulares¹⁰, as regras de bondade e de perfeição são apenas parte dos princípios aos quais se deve a ordem racional do mundo, deste, atual, e dos que permanecem como puros possíveis. Há, além delas, princípios menos gerais, quais sejam, aqueles que constituem o conjunto das leis naturais e generalíssimas de cada mundo, e que são próprias a cada universo e diferentes para cada um deles, e outros que, ao contrário, são mais gerais, como o são o princípio de razão suficiente, mencionado mais acima, e segundo o qual tudo quanto acontece só pode acontecer se houver uma razão para que aconteça, razão essa que contém a série de causas de cujo concurso resulta o acontecimento ou ser correspondente, também o princípio de contradição, cujo correlato é o princípio de identidade, regra do ser e do raciocínio “em virtude do qual julgamos que é falso o que ele implica, e verdadeiro o que é oposto ou contraditório ao falso”¹¹, e, enfim, a expressão, a qual, na medida em que se aplica à conexão entre causa e efeito, e se erige como princípio de constituição das substâncias individuais, tem, também, validade universal.

Todos esses princípios, dos mais singulares, como são as leis naturais e generalíssimas de cada mundo, aos mais gerais, como os princípio de razão suficiente e de contradição, bem como a expressão, quando pensada sob a perspectiva da conexão que há entre causa e efeito, bem como da importância que exerce para a constituição dos conceitos individuais completos, conformam aquilo que, em outros momentos do texto, foi chamado de ordem racional do mundo, princípios estes que decorrem da racionalidade divina e a espelham, ou mesmo que coincidem com ela, como é o caso dos princípios de razão suficiente e de contradição e identidade. Nada na natureza permanece separado dessa construção racional, nem as almas, nem os espíritos, nem o pensamento mesmo, suas operações e ideias. Disso se segue que a razão criada e o pensamento não são um puro dado

10 Cf. *Discurso de metafísica*, § 6, p. 12-3: “Não existe, por exemplo, rosto algum cujo contorno não faça parte de uma linha geométrica e não possa desenhar-se de um só traço por meio de um movimento regulado. [...] Assim, pode-se dizer que, de qualquer maneira que Deus criasse o mundo, este teria sido sempre regular e dentro de uma certa ordem geral”.

11 Cf. *Monadologia*, § 31, p. 136-7.

subjetivo, mas são estruturados no interior da ordem objetiva do mundo, sendo, portanto, inseparáveis dela.

A importância estrutural desempenhada pelo conceito de expressão na ordem do mundo – e na do pensamento, indissociável da natureza – é evidenciada em afirmações de Leibniz presentes no *Discurso de metafísica*, na correspondência com Arnauld, no *Sistema novo da natureza*, e em vários outros textos, segundo os quais a natureza da alma é exprimir Deus, as outras substâncias e o mundo, de modo que cada uma se constitui como espelho vivo do universo e de Deus¹². É, além disso, essa capacidade expressiva do espírito o que garante sua perfeita autonomia, não somente no sentido de que, por causa da expressão, o espírito pode limitar-se à consideração de suas próprias ideias para conhecer o mundo, mas ainda porque, dada a agência desse princípio, a alma se constitui como causa de todos os seus acontecimentos: não fosse sua capacidade de conter o mundo inteiro, de envolver em sua natureza todos os eventos que de uma vez tenham lugar no universo, e que torna o espírito fonte e razão e todos os seus fenômenos e predicados, não seria possível chamá-lo, propriamente, de substância, no sentido em que Leibniz emprega esse termo, a saber, para designar aquelas naturezas que são a realidade mais fundamental do mundo e cuja principal característica é sua perfeita independência com relação a todos os demais seres com exceção de Deus, que as cria e conserva na existência. A expressão é princípio constitutivo da natureza ainda no sentido de que instaura o todo do universo, na medida em que determina e regula as relações que têm lugar no mundo: a expressão torna o conjunto das substâncias uma unidade ordenada.

O pensamento é objetivo, não por que nossas ideias sejam as ideias que as coisas mesmas são, conforme a hipótese formulada e descartada mais acima, mas porque participa da ordem racional do mundo e espelha a racionalidade divina. Por participar dessa ordem, suas operações e ideias comportam um elemento de objetividade; não se trata, pois, de uma instância subjetiva destacada do mundo e da estrutura racional que lhe dá forma, mas de parte indissociável dessa ordem. Como Leibniz deixa claro em textos como o *Discurso preliminar sobre a conformidade da fé com a razão*, que precede a *Teodiceia*, há em sua filosofia uma certa compreensão do pensamento e da razão

12 Cf. carta de Leibniz a Arnauld de 9 de outubro de 1687: “Ora, os estados da alma são natural e essencialmente expressões dos estados correspondentes do mundo, e particularmente do seu corpo próprio; portanto, porque a picada faz parte do estado do corpo no momento B, a representação ou expressão da picada, que é dor, fará parte da alma no momento B, pois, como um movimento segue outro movimento, do mesmo modo uma representação segue outra representação numa substância cuja natureza é ser representativa”, p. 120, ed. cit.

finita que impede que sejam interpretados como um dado puramente subjetivo:

Se por razão entendia-se em geral a faculdade de raciocinar bem ou mal, eu admito que ela poderia nos enganar e de fato nos engana, e que as aparências de nosso entendimento são, com frequência, tão enganosas quanto aquelas dos sentidos: *mas trata-se, aqui, do encadeamento das verdades e das objeções em forma adequada*, e nesse sentido é impossível dizer que a razão nos engane (LEIBNIZ, 2013, p. 114, grifo meu).

A conexão de nossas ideias é, pois, a própria lógica¹³, uma cadeia inquebrável de verdades, uma sucessão ordenada de ideias, e, nesse sentido, coincide com o próprio movimento demonstrativo pelo qual se prova a verdade de uma afirmação. Também sob outra perspectiva é possível afirmar que a razão se iguala à lógica: de fato, aquela não só opera segundo os princípios de contradição e de razão suficiente, mas os tem como fundamento de sua realidade. Enfim, uma vez que o mundo é organizado segundo a agência dos mesmos princípios, dado que a lógica concerne não só à concatenação de nossas ideias, mas também, e primordialmente, à articulação das ideias de Deus, fonte de todas as coisas, e causa de nosso entendimento, tudo quanto se dá em nossas ideias e as operações que se podem realizar com elas, desde que rigorosamente determinadas e conformes àqueles princípios, correspondem perfeitamente ao que ocorre nas coisas.

Se as operações do nosso pensamento imitam a racionalidade divina, se a cadeia, sequência, ordem, ligação ou concatenação de nossas ideias exprime a construção de relações presente nas essências, ou ideias de Deus, coincidindo com ela, a bem da verdade, como demonstra a passagem dos *Novos ensaios* citada mais acima¹⁴, constituindo, assim, a própria lógica, e se, enfim, o princípio de contradição é universalmente válido, de modo que é princípio constitutivo tanto da estrutura do mundo quanto das operações da razão finita, a relação de inerência vigente entre o termo sujeito e o termo predicado nas proposições verdadeiras, na qual repousa sua verdade mesma, e segundo a qual se constitui, entre o conceito do sujeito e o do predicado, uma

13 Cf. *Singularités, individus et relations dans le système de Leibniz*, pp. 128-9: “Nem Bayle nem Jacquelot se interrogam sobre as condições do saber ou da crença, nem sobre as operações intelectuais que caracterizam a razão e a fé; Leibniz critica a definição vaga de razão que circula em seus escritos: faculdade que permite aceder a axiomas gerais, conjunto de teses filosóficas que se presume serem primeiras ou evidentes. Ele [Leibniz] se atém a uma definição unívoca: a razão é o encadeamento das verdades naturais, quer dizer, o movimento demonstrativo que faz passar de um termo já provado a um outro, a conexão das noções verdadeiras que a luz natural pode alcançar. Cadeia, ligação, conexão, inferência: a razão é a lógica mesma – não a das escolas, no entanto. Essa definição, invariante porque a mais ampla possível, funda todas as esperanças, realizadas ou não, do formalismo leibniziano: arte da controvérsia, ou modo de pôr fim às polêmicas; síntese dos conhecimentos humanos numa enciclopédia histórico-dedutiva; lógica do real, arte de inventar, enfim”.

14 Cf. *Novos Ensaios sobre o entendimento humano*, IV, V, p. 472: “[...] ainda que exista uma infinita diferença entre as ideias de Deus e as nossas no que diz respeito à perfeição e à extensão, sempre resultará certo que concordam numa mesma relação”.

unidade, um só conceito internamente consistente, é objetiva, porque é naturalmente uma expressão ou reflexo da unidade realmente presente entre as essências que concebemos por meio de nossas próprias ideias ou noções, e, em suma, uma consequência da unidade de princípios e relações que informam as operações da inteligência, de uma parte, e a natureza, de outra. A pertença do pensamento à ordem racional do mundo, o fato de suas operações se realizarem em virtude dos mesmos princípios que dão forma às operações da natureza tornam a razão objetiva, e, mais uma vez, a relação de envolvimento presente entre a noção do sujeito e a do predicado na proposição é naturalmente o reflexo, expressão ou imitação da conexão que há entre as essências que se concebem por meio daquelas noções, sendo, portanto, a ligação entre as coisas ou essências o fundamento da conexão presente no interior e entre nossas ideias. E como as proposições se definem pela expressão, a partir de ideias, noções ou conceitos, da relação de inerência ou de identidade presente entre a coisa sobre a qual versa o enunciado e suas propriedades, segue-se que toda proposição afirmativa verdadeira terá sempre como forma, estrutura ou natureza uma relação de inerência entre seus constituintes. Tudo o que a proposição verdadeira faz é enunciar, e, assim, expor, desdobrar essa relação, que se explica, afinal, pela unidade entre os termos, tanto *a parte rei* quanto no domínio de nosso pensamento: dada a natureza expressiva das ideias, um conjunto de relações análogo àquele que determina a estrutura formal das essências se torna uma propriedade delas.

Dentre os textos analisados neste trabalho, aquele que mostra com maior clareza o modo como se dá a síntese daquelas que são as principais características da definição leibniziana de proposição verdadeira – a conexão entre os termos no enunciado e o fundamento na coisa que justifique a atribuição verdadeira – parecem ser os *Novos Ensaios*¹⁵, sobretudo no trecho citado na primeira seção deste texto, no qual Leibniz afirma que, apesar da diferença que há entre nossas ideias e as de Deus no que concerne à perfeição e à extensão, nós concordamos com ele na mesma relação, de modo que nesta relação é que está situada a verdade. De fato, esse escrito mostra, de uma parte, a coincidência do complexo de relações existente no interior e entre nossas ideias e aquele presente nas essências, e, de outra, assinala, ao mesmo tempo, a diferença entre a ideia e seu objeto e o fato de que a relação de inerência que se dá entre ideias decorre daquela que existe entre seus objetos. Assim, se vê como toda predicação verdadeira tem um fundamento na natureza das coisas – o fundamento

da ligação entre os termos no enunciado é uma ligação equivalente e anterior existente entre os objetos que se concebem por meio das noções dos termos – e como toda afirmação verdadeira tem como forma ou estrutura a mesma relação de inerência, precisamente por causa da analogia entre nossas ideias e as de Deus.

Enfim, nossas ideias são tão válidas quanto as coisas mesmas como fundamento a partir do qual dar a razão da ligação afirmada pelo enunciado porque, sendo essencialmente expressivas, exibem naturalmente entre seus constituintes a mesma construção de relações presente nas coisas, de modo que, consultando-as, é possível compreender, e dar razão, no mesmo sentido implicado pelo princípio de razão suficiente, da identidade vigente entre a coisa que se concebe por meio do conceito do sujeito e aquela que se concebe por meio do conceito do predicado, isto é, por meio da inteligência dessas noções é possível saber por que o predicado é uma determinação do ser do sujeito e por que o sujeito é aquilo em que se fundamenta o ser do predicado.

Bibliografia

BURCKHARDT, H. Observações sobre lógica, ontologia e semântica em Leibniz. In *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 18, nº 2, pp. 207-230, 2º semestre de 2014.

BELAVAL, Y. *Études leibniziennes – de Leibniz à Hegel*. Paris: Éditions Gallimard, 1976.

FARIA, C. M. S. Linguagem e verdade em Leibniz. *Cadernos Espinosanos*, nº 34, v. 1, 2016, pp. 251-287.

FRÉMONT, C. *Singularités, individus et relations dans le système de Leibniz*. Paris: Vrin, 2003.

LEIBNIZ, G.W. *Escritos filosóficos*, (Olaso, E. ed) Buenos Aires: Charcas, 1982.

_____. *Discurso de metafísica e outros textos*, São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

_____. *Discours de métaphysique, suivi de Monadologie et autres textes. Édition établie, présentée, e anotée par michel Fichant*. Paris: Éditions Gallimard, 2004b.

_____. *Correspondência com Arnauld*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1946.

_____. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madri: Alianza Editorial, 1992.

_____. *Teodiceia – Ensaio sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

_____. *Filosofia para princesas*. Madri: Alianza Editorial, 1989.

LACERDA, T. Leibniz: expressão e Característica universal. In *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, nº 15, pp. 87-109, 2º semestre de 2006.

_____. *A expressão em Leibniz*, São Paulo, 227 páginas. Tese de doutorado apresentada no programa de pós-graduação em filosofia da FFLCH/USP. Universidade de São Paulo, USP, 2006.

_____. Leibniz: a infinitude divina e o infinito em nós. In *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, nº 34, pp. 39-63, 1º semestre, 2016.

MARQUES, E. Observações preliminares sobre a raiz da contingência em Leibniz. In LEVY, L, ZINGANO, M., PEREIRA, L.C. In *Metafísica, Lógica e outras coisas mais*: Rio de Janeiro: Nau, 2012.

MOREIRA, V. C. Linguagem e verdade em Leibniz e Hobbes. In *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 10, nº2, pp. 45-87, 2º semestre de 2006.

_____. *Contingência e análise infinita: estudo sobre o lugar do princípio de continuidade na filosofia de Leibniz*. Porto Alegre, 498 páginas. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, 2001.

RACIONERO, Q. Verdad y expresion: Leibniz y la critica del subjetivismo moderno. In: RACIONERO, Q., ROLDÁN, C. (orgs.) *G.W. Leibniz – Analogía y expresion*. Madri: Editorial Complutense, 1994.

RAUZY, J-B. *La doctrine leibnizienne de la vérité – aspects logiques et ontologiques*. Paris: Vrin, 2001.

Metodologia em Aristóteles: o tratado eudêmio sobre a amizade

Methodology in Aristotle: The Eudemian Treatise on Friendship

Palavras-chave: Aristóteles, método, amizade, Ética Eudêmia
Key-words—Aristotle; methodology; friendship; heuristics

Luiz Felipe

Bruder González

Mestrando em Filosofia
(USP).

luizbruder@gmail.com

Resumo

Estudos recentes vêm avaliando a aplicação de afirmações metodológicas de Aristóteles nos contextos investigativos em que comparecem, em consonância à estratégia que Owen (1960) empregou no estudo do tratado sobre a acrasia; procura-se ver a maneira como Aristóteles realiza, no caso particular, os princípios gerais que faz anteceder a suas investigações. Muitos deles têm por objeto tratados das *Éticas* (KARBOWSKI (2015a, 2015), COOPER (2009), NATALI (2010, 2015)), ou essas obras como um todo (SALMIERI (2009), ZINGANO (2007), FREDE (2012), DEVEREUX (2015), NATALI (2007), KARBOWSKI (2014)), e há razões para isso. Nelas, Aristóteles apresenta muitas considerações que poderíamos chamar metodológicas, e a existência de duas versões (ou três, se tomarmos em consideração a *Magna Moralia*) de uma dada investigação fornece algo assim como um controle para uma leitura realizada sobre uma das obras, ou constitui ela mesma objeto de estudos comparativos. Nesse contexto, relativamente pouca atenção vem sendo dada a *EE VII 2 §1 1235b13–18*, uma reflexão sobre método que abre a seção propositiva do tratado eudêmio sobre a amizade. Neste artigo, desejo mostrar que ele fornece determinações metodológicas suplementares às de *EN VII 1 1145b3–7*. Farei isso a partir de uma interpretação de *EE VII 2 §§2–23*, onde, como irei mostrar, Aristóteles realiza as prescrições de *EE VII 2 §1 1235b13–18*.

Abstract

The idea that Aristotle makes use of a dialectical method in his ethical writings has been subject to intense reevaluation in recent works (KARBOWSKI (2014, 2015a, 2015), COOPER (2009), NATALI (2007, 2010, 2015), SALMIERI (2009), ZINGANO (2007), FREDE (2012), DEVEREUX (2015)). Many of them adopt the strategy of examining how Aristotle consubstantiates his methodological claims in his subsequent investigation. In this paper, I justify and apply this program to *EE VII 2 §1 1235b13–18*, a passage that, despite its proximity to that of *EN VII 1 1145b3–7*, has not as yet received its share of attention by commentators. My main claim is that the doctrine of the focal meaning of friendship answers to the prescriptions that Aristotle presents in *EE VII 2 §1*. I conclude that Aristotle, in the eudemian treatise on friendships, makes use of what we could call a dialectical or aporematic procedure.

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n.2, p. 124-148, ago-dez,
2018

1. Introdução

Em *EN VII 1 1145b2–7*, Aristóteles afirma que:

Deve-se, porém, aqui como nos demais casos, à medida que vamos dispendo os fenômenos e, tendo passado primeiro pelas dificuldades, ir assim provando (δεικνύναι) de preferência todas as opiniões reputadas acerca destas afecções, mas, se não, sua maior parte e mais digna de respeito. Afinal, se as dificuldades estiverem dissolvidas e forem deixadas as opiniões reputadas, terá sido suficientemente provado. *EN VII (Livro Comum III) I 1145b2–7*.¹

O trecho, a reflexão metodológica que Aristóteles faz anteceder a seu estudo sobre a acrasia, fornece três elementos relativos à forma que a investigação subsequente irá assumir; eles são indicados pelos verbos *τιθέναι*, *διαπορῆσαι*, *δεικνύναι* (BARNES, 1980, p. 490).² Os dois últimos termos representam os dois momentos fundamentais da investigação que será conduzida: o momento aporético, digamos assim, quando dificuldades são apresentadas; e o momento propositivo, em que soluções são fornecidas para os problemas formulados.³ Quanto a este momento propositivo, nenhuma informação é apresentada senão que é condição suficiente para levá-lo a efeito “dissolver as dificuldades” (1145b6) e “serem deixadas as opiniões reputadas” (1145b6–7). O processo pelo qual se poderá chegar a uma teoria adequada da acrasia é deixado em uma indeterminação quase completa.

Veja-se, agora, o §1 do capítulo 2 de *EE VII*:

Uma <explanação> remanescente (λοιπός) que, a um tempo, tanto (1a) nos restituirá as coisas que se pensa sobre esses pontos no maior grau quanto (1b) dissolverá as aporias e (1c) as contrariedades (2) deve, naturalmente, ser admitida. (3) E isso ocorrerá (τοῦτο δ' ἔσται) se (3') estiver claro que os contrários são reputados por boas razões. Com efeito, uma explanação desse tipo será a que melhor se coadunará aos fenômenos. E ocorre manterem-se as contrariedades se há uma maneira pela qual o que se diz é verdadeiro, mas há uma maneira pela qual não. *EE VII 1235b13–18*.⁴

A reflexão é apresentada após a formulação de dificuldades, e mais atenção é dada à descrição do λόγος que “deve ser admitido”. A condição (3'), “estar claro que os contrários são reputados por boas razões” mantém, como o indica o radical presente em φαίνηται, uma relação

1 Δεῖ δὲ, ὡσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορῆσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἐνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλείστα καὶ κυριώτατα: ἐὰν γὰρ λύηται τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἐνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἰκανῶς.

2 Reimpresso em BARNES 2011, pp. 174–94.

3 Deixamos de lado a ideia de *τιθέναι* τὰ φαινόμενα, pois o *infectum* pode estar indicando diversas relações temporais entre essa ação, por um lado, e as de “passar pelas dificuldades” e “provar”, por outro.

4 Para o texto adotado, v. notas Erro: Origem da referência não encontrada abaixo.

de concomitância com a realização de “isso” em (3). Há razões, como desejo mostrar, para interpretar essa relação como uma relação entre meio e fim, bem como para fazer o pronome referir a totalidade de 1a–c; neste caso, Aristóteles estaria fornecendo uma descrição da maneira pela qual podemos chegar a “dissolver aporias e contrariedades” e “restituir o que se pensa” acerca da amizade.

A descrição fornecida por (3’), no entanto, é vaga demais; para determiná-la, é conveniente examinar a maneira como as prescrições deste §1 se realizam na investigação subsequente acerca da amizade. Desejo mostrar que o emprego que Aristóteles faz da doutrina de que as amizades são ditas por referência a uma (πρὸς μίαν τινα λέγονται καὶ πρώτην—*EE* VII §9 1236a17–18) pode ser vista como uma realização de (3’) e, por meio dele, de 1a–c.

2. Análise preliminar do §1 e prolegômenos à interpretação de §1–23

Após essa breve introdução, passo à análise do texto. Em primeiro lugar, apresento o texto do §1 e minha proposta de tradução, apontando em seguida algumas dificuldades interpretativas. Depois, apresento algumas considerações sobre o que Aristóteles quer dizer com “contrariedade”, “aporia” e “fenômeno” no §1, que serão úteis para a minha análise. Por fim, elaboro minha leitura do que se passa no argumento dos §§1–23, com destaque para o papel que “coisas reputadas” (δοκοῦντα) exercem nele.

Eis o texto do §1 e minha proposta de tradução:

ληπτέος δὴ λοιπός⁵ ὅστις ἡμῖν ἄμα τὰ τε δοκοῦντα περὶ τούτων μάλιστα ἀποδώσει, καὶ τὰς ἀπορίας λύσει καὶ τὰς ἐναντιώσεις. τοῦτο δ’ ἔσται, ἐὰν εὐλόγως φαίνηται τὰ ἐναντία δοκοῦντα· μάλιστα γὰρ ὁμολογούμενος ὁ τοιοῦτος ἔσται λόγος τοῖς φαινομένοις. συμβαίνει δὲ μένειν τὰς ἐναντιώσεις, ἐὰν ἔστι ὡς⁶ ἀληθὲς ἢ τὸ λεγόμενον, ἔστι δ’ ὡς οὐ.

Uma <explanação> remanescente (λοιπός) que, a um tempo, tanto (1a) nos restituirá as coisas que se pensa sobre esses pontos no maior grau quanto (1b) dissolverá as aporias e (1c) as contrariedades (2) deve, naturalmente, ser admitida. (3) E isso ocorrerá⁷ (τοῦτο δ’ ἔσται) se (3’) estiver claro que

5 PCL; W&M imprimem λόγος, admitido pela primeira vez no Laur. 81. 4; Sylburg sugere τρόπος.

6 PCL; W&M: ἐὰν ἔστι <μὲν> ὡς, suprido por Casaubon.

7 Tornar manifesto que os contrários são reputados por boas razões não é suficiente para que se “restitua” as δοκοῦντα (argumento: há indícios que isto é o que ocorre no caso da ἀκρασία, pois a) Aristóteles não faz menção da possibilidade de “se manterem as contrariedades”, como ocorre no tratado sobre a amizade; pelo contrário, b) ele aventa a possibilidade de que não se possa “mostrar todas as opiniões reputadas”; quando este não é o caso, entendo que Aristóteles quer dizer que não foi possível “restituir tudo o que se pensa sobre essas coisas”, nos termo do livro sétimo), mas é suficiente para que contrariedades e aporias sejam dissolvidas. Neste caso, τοῦτο se refere apenas a 1b e a 1c. O argumento para este ponto consiste na leitura a ser apresentada para os §§9–13. Acredito que explanção que será elaborada por Aristóteles cumpre 1b e 1c até o final do §13, e isso justamente por

os contrários são reputados por boas razões. (4) Com efeito, uma explanação desse tipo será a que melhor se coadunará aos fenômenos. E ocorre (5) manterem-se as contrariedades (5') se há uma maneira pela qual o que se diz é verdadeiro, mas há uma maneira pela qual não.

Aristóteles faz uma afirmação acerca de um objeto que ele não refere explicitamente (ele não utiliza um termo para denotá-lo); no lugar disso, ele nos apresenta uma descrição, no registro o mais geral possível (ὄστις), daquela coisa que deve ser admitida. Ela será “remanescente” (λοιπός) e tal que:

- 1a restituirá o que se pensa sobre essas coisas;
- 1b dissolverá as aporias;
- 1c dissolverá as contrariedades.

Tais realizações constituem *desiderata* de uma boa teoria, e as iremos chamar, neste sentido apenas, de “prescrições”.⁸ Uma ou mais delas será o caso “se (3') estiver claro que os contrários são reputados por boas razões” (evidentemente, uma teoria, na medida em que é discursiva, não poderá lográ-lo, digamos, de uma vez, e será necessário solucionar uma a uma as dificuldades e as aporias; o mesmo vale para “restituir as coisas que se pensa” sobre o assunto). Este item (3') é posto sob a égide da justificativa em (4), segundo a qual um λόγος tal que acarrete (3') será o que se coadunará melhor com os fenômenos. Por fim, afirma-se, quase como um aparte, que pode acontecer de manterem-se as contrariedades desde que haja várias maneiras de se interpretar um dito.

Aristóteles põe em prática algumas dessas prescrições quando apresenta sua doutrina das amizades, e particularmente quando apresenta a ideia de que a amizade (i) se divide em três tipos; (ii) não são ditas “em um mesmo sentido” (καθ' ἑν) ou “de um mesmo tipo de coisas”; (ii') não são ditas de um “gênero unificado” (ἐνὸς γένους); e (ii'') que elas não são ditas de maneira inteiramente homônima. Antes de ver como isso se dá, devemos situar as dificuldades com as quais Aristóteles terá de lidar, bem como os critérios que ele considera suficientes para dizer que teve lugar a dissolução de uma aporia. Começo com algumas considerações acerca do termo “fenômeno” no trecho, que me serão úteis para apresentar a contrariedade que está em jogo nos §§9–23. Para os meus propósitos, bastará afirmar que ele não se confunde nem com “o que se pensa sobre o assunto” (τὰ δοκοῦντα),

que ela realiza a prótase de (3) fazendo ficar “claro que os contrários são reputados por bons motivos”.

8 Não desejo me comprometer com a ideia de que se trata de prescrições metodológicas, pois entendo que isso envolveria a possibilidade de aplicá-las a título de regras. Os termos utilizados por Aristóteles, “contrários que são reputados”, “aporia”, “contrariedade”, apresentam intersecções tais, e as relações entre esses termos é descrita em termos tão gerais que está preclusa qualquer interpretação que as entenda como procedimentos.

nem com o conjunto “daquilo que se afirma sobre o assunto” (o conjunto dos λεγόμενα, 2 §1 1235b17–18).

Há determinadas posições que nos comprometem com teses avessas aos fenômenos. Ao criticar o raciocínio dos acadêmicos⁹, segundo o qual apenas o que se conforma com as características da amizade primária deve ser chamado de amizade, Aristóteles afirma que a posição nos obriga a afirmar παράδοξα, “opiniões absurdas” (2 §22 1236b22), o que significa fazer violência aos fenômenos.¹⁰ Existem, portanto, opiniões que se opõem aos fenômenos, opiniões absurdas. Elas podem ser ditas coisas que se pensa sobre o assunto. Portanto, o conjunto do que se pensa sobre o assunto não se confunde com o dos fenômenos ou, como prefiro neste contexto, do que é “manifesto”.¹¹ Quanto “ao que se afirma” sobre o assunto, parece-me claro que o termo refere também posições que, pelo menos em um primeiro momento, serão recusadas e com as quais Aristóteles não irá, digamos, “coadunar-se” (ὁμολογεῖν). Penso na ideia dos acadêmicos segundo a qual não existem outras amizades (2 §12 1236a27): se se tratasse de um “fenômeno”, Aristóteles teria de se mostrar de acordo com ele (2 §1 1235b16–17).

Os fenômenos, portanto, não se confundem nem com o que se pensa sobre a amizade nem com o que se afirma acerca dela, e isto nos diz algo a respeito da sua extensão. É possível conhecer algo da sua intensão, alguma propriedade sua? Em I 6, Aristóteles afirma que, em matéria de virtudes, deve-se proceder “com recurso aos testemunhos

9 O que nos assegura que se trata de acadêmicos? Os dados são: um argumento pela tese de que apenas os bons são amigos é apresentado (e em seguida abandonado) por Sócrates (214d3–7; cf. 214e2ss). A tese de que os vis (πονηροί) não podem ser amigos é fundamentada pela ideia, que não é objeto de justificação, de que os amigos não cometem injustiça um para com o outro (214c2–3). Além disso, há apenas o fato de que, no texto que estamos examinando, as ideias de que há apenas uma amizade e que φαῦλοι não podem ser amigos têm seus autores referidos sempre por artigos (οἱ δέ, 1236a18, 1236b12) ou pela desinência verbal (1236a24, 25, 27, 1236b18), o que indica que Aristóteles estava se referindo a um mesmo grupo de pessoas de fácil identificação. Fora isso, não há nada (Dirlmeier, p. 384–85, ad 1236a28). O argumento utilizado por esses pensadores é muito parecido com aquele descrito por Aristóteles em I 8 (onde ele também faz questão de lembrar que o que explica certas propriedades do bem ele mesmo é antes seu caráter primário do que a participação: μάλιστά τε γὰρ ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ μετεχομένου ἀναιρεῖσθαι καὶ τὰ μετέχοντα τῆς ἰδέας, ἃ λέγεται τῷ μετέχειν ἐκείνης, τὸ δὲ πρῶτον τοῦτον ἔχει (leitura de L; P e C fornecem ἔχειν) τὸν τρόπον πρὸς τὸ ὕστερον...—1217b11–13), e, no nosso trecho, Aristóteles afirma que “*também* no caso da amizade não são eles capazes de preservar o que é manifesto” (1236a25). Irei me referir a eles como “acadêmicos”.

10 Tomando o καί como epxegético: [...] ἐκείνως μόνον λέγειν τὸν φίλον βιάζεσθαι τὰ φαινόμενα ἐστὶ, καὶ παράδοξα λέγειν ἀναγκαῖον.

11 Não se confundirem opiniões (ou ἔνδοξα) com os φαινόμενα é contrário à leitura, proposta por Owen (1986) para EN VII 1145b2–7 segundo a qual φαινόμενα deve ser entendido como referindo os λεγόμενα acerca do assunto (a acrasia). Sua posição foi objeto de uma importante retificação por Cooper (2009, pp. 20–26), que mostra que os λεγόμενα de 1145b8–20 não esgotam os φαινόμενα mencionados em 1145b3, pois a posição de Sócrates a) é apresentada só em 1145b23–25 e b) consiste em um ἔνδοξον que será, nos termos de 1145b4–5, preservado por Aristóteles. A tese é, em todo caso, coadjuvante ao propósito primário de Owen, que era o de mostrar que problemas apresentados no *Parmênides* de Platão motivam muitas das investigações conduzidas por Aristóteles na *Física* (cf. Frede (2012), pp. 200–5).

e exemplos que são manifestos” (I 6 §1 1216b26–35). Isto é condição para que se possa recorrer a “argumentos” (I 6 λόγοι—§1 1216b27) no exame de qualidades—justo, corajoso etc.—que desejamos antes possuir do que conhecer (I 6 §1 1216b20–25). A razão disso é que os fenômenos são algo como um fulcro de concórdia entre as pessoas, apoiar-se neles é agir de modo a maximizar a “persuasão” (πίστις) do que se diz (I 6 §1 1216b28–30).¹² Portanto, o recurso a fenômenos é garantidor de persuasão.¹³

Assim, a afirmação daquilo que é manifesto detém *per se* um elevado poder de persuasão. Além disso, aquilo que é manifesto não se confunde nem com o que se diz sobre determinado assunto, nem com o que se pensa a respeito dele. Os impasses que Aristóteles irá examinar no capítulo 2 de *EE VII* compõem-se de teses cujo caráter “aporético” decorre de que uma delas é um “fato manifesto”, gerador de persuasão, e outra está apoiada em argumentos aparentemente sólidos.

Isto nos conduz à “contrariedade” e à “aporia” em jogo no trecho. No primeiro capítulo, após falar das opiniões demasiado gerais dos “naturalistas” (1 §8 1235a10)¹⁴, Aristóteles apresentara algumas teses em oposição:

A alguns, parece não ser possível que os moralmente inferiores sejam amigos, apenas os bons. Já a outros <parece> absurdo se as mães não têm afeição por suas crianças [...]. A outros apenas o útil parece ser objeto de afeição (φίλον). —1235a31–36.¹⁵

A ideia de que mães sentem afeição por seus filhos faz as vezes da tese que se opõe à de que apenas os bons são amigos.¹⁶ E a posição

12 Entendo que a justificativa apresentada nessas linhas afirma que a melhor maneira de se maximizar (κράτιστον) a πίστις de argumentos é maximizar o grau de concórdia das pessoas com aquilo que se afirma. Isso ocorre quando aquele que recorre a “argumentos” apoia-se naquilo que é óbvio. A ideia seria: dado que se recorre a argumentos e que se busca a πίστις, a melhor maneira de fazê-lo é apoiar-se no que é manifesto, pois isso assegura que todos estarão de acordo com o que se diz, isto é, o efeito persuasivo do que se afirma será máximo.

13 Cf. Brunschwig (2000), pp. 228–31; Brunschwig (1967), pp. xxxiv–xxxvii.

14 A primeira citação é de Eurípides, *Phoenissae* 539–40.

15 Τοῖς μὲν γὰρ οὐκ ἐνδέχεται δοκεῖ τοὺς φαύλους εἶναι φίλους, ἀλλὰ μόνον τοὺς ἀγαθοὺς· τοῖς δ’ ἄτοπον εἰ μὴ φιλοῦσιν αἱ μητέρες τὰ τέκνα (φαίνεται κέ καὶ ἐν τοῖς θηρίοις ἐνοῦσα φιλία· προαποθνήσκειν γούν αἰροῦνται τῶν τέκνων)· τοῖς δὲ τὸ χρήσιμον δοκεῖ φίλον εἶναι μόνον.

16 Que a tese de que apenas o que é útil pode ser objeto de afeição (φίλον) se opõe à de que apenas os bons podem ser amigos (φίλοι) pode ser compreendido, acredito, sem dificuldades; mas e quanto à ideia de que as mães têm afeição por suas crianças? Ela não afirma que a φιλία é exclusiva de determinado tipo de pessoas, como as outras duas. Acredito que ela está em oposição apenas à primeira. A ideia de Aristóteles seria a de que mães—e mulheres de modo geral—oferecem um contraexemplo para a tese de que apenas os bons são amigos. Veja-se este lamentável trecho: “E a ciência política tem esta visada, fazer de modo que <a virtude> venha a ter lugar em quem ela ainda não está presente. E já é meio caminho andado se se trata de um ser humano [...] e, igualmente, de um homem ao invés de uma mulher [...]” — 1237a2–5. Por isso, traduzo φαῦλοι no trecho pela perífrase “indivíduos moralmente inferiores”, desejando abarcar não só indivíduos viciosos ou vis, mas todos os que, segundo Aristóteles, não são bons.

que afirma que apenas o útil é objeto de afeição está em contraposição às ambas. Temos assim o seguinte conjunto de teses:

Tese 1: Indivíduos moralmente inferiores não podem ser amigos, mas apenas os bons

Tese 2: Há pessoas que não são virtuosas e que são amigas

Tese 3: Apenas o útil suscita afeição

O conjunto todo se insinua como um mesmo bloco de ἐναντία δοκοῦντα (τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ... τοῖς δὲ <δοκεῖ>... τοῖς δὲ <δοκεῖ>—2 §§12–14 1235a31–36, cf. 1 §1 1235b15), e acredito que podemos entendê-lo como uma das “contrariedades” que o §1 afirma que serão solucionadas.¹⁷ Ela é composta por um “fenômeno”, a tese 2, ao passo que as teses 1 e 3 são sustentadas por argumentação.¹⁸ O caráter exclusivo e exaustivo de 1 e 3 implica que elas não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo e que apenas que uma delas será verdadeira. A tese 2 é apresentada junto da afirmação de que “é evidente também que a afeição está presente nos animais” (φαίνεται ἐνοῦσα—1 § 13 1235a34), que não é acompanhada de argumentação e parece representar, ela também, um fato manifesto em oposição à tese 1. Os argumentos pela tese 3 são apresentados logo de sua introdução, nos §§14–17 do capítulo 1.

Há, assim, teses que representam fenômenos, e teses que resultam de argumentação. Sua oposição, até aqui, é estritamente lógica. A posição dos acadêmicos, entretanto, mesmo contrariando o que é manifesto sobre o assunto, encontrou guarida e foi capaz de gerar perplexidade. Presumivelmente, nem toda contrariedade apresenta essas propriedades. “Aporia” parece referir alguma coisa adicional se comparado a “contrariedade”.

Aristóteles afirma em *Top.* VI 6 que a aporia é um estado psíquico¹⁹ que decorre do que parece ser uma igualdade de forças de dois

17 Para “contrariedade” (ἐναντιότης) com o sentido de “contraposição” (ἐναντιότης), cf. Bonitz (Index), 248a14–24. O termo sempre refere a oposição ela mesma, e nunca um dos termos isoladamente (como ocorre, por exemplo, com διαφορά). Aristóteles terá de lidar com diversas dificuldades desse tipo. Um segundo conjunto de teses em oposição é apresentado logo em seguida neste capítulo primeiro (ἔτι δοκεῖ τοῖς μὲν... οἱ δὲ—2 §16–17 1235b6–12). Nós não chegaremos a examinar o tratamento que Aristóteles confere a esse segundo conjunto.

18 Um argumento pela tese 1 pode ser encontrado no *Lysis* 214b2–d7 (sua conclusão está em 214d3–7; ele depende do entendimento de que o similar é o objeto de afeição do similar, o que será posto em questão a partir de 214e2, e talvez não represente a versão definitiva dos acadêmicos pela restrição da amizade aos bons; parece claro, em todo caso, que a ideia precisa ser sustentada por um argumento). Quanto à tese 2, para a ideia de que ela representa um fato manifesto, recorro a 1236b21–22, onde Aristóteles diz que a ideia de não existir amizades que não a dos virtuosos faz violência aos fenômenos; também aqui, em VII 1 §12 1235a33, a estrutura condicional da proposição afirmada, “é absurdo (ἄτοπον) se as mães não amam seus filhos” (ἄτοπον εἰ μὴ φιλοῦσιν), parece apontar para o resultado (insólito) de algum argumento, no caso, o que terá sido apresentado para a tese 1. O que será inaceitável (ἄτοπον) será não um qualquer elemento do argumento ele mesmo pela tese de que apenas os bons são amigos, mas consequências dele, como mães e animais não apresentarem afeição.

19 Em *Top.* VI 6 145a34–b2, quando da enumeração dos erros em que se incorre quando da apresentação de definições, Aristóteles fala que, quando o assunto são estados e afecções,

argumentos (145b15–20). Ela é, digamos, subjetiva, e depende daquele que está cogitando sobre esses argumentos (λογιζόμενοις ἡμῖν, 145b18.). As alternativas “parecem” (φαίνεσθαι) ser o caso em um mesmo grau, e por isso não sabemos que posição endossar ou, em alguns casos, como agir.

Embora Aristóteles insista que a aporia não se identifica com a “igualdade de raciocínios” (ἰσότης λογισμῶν) ela mesma (*Top.* VI 6 145b18), ele afirma que essa igualdade pode ser dita causa eficiente (ποιητικόν) da aporia (VI 6 145b16–20). Acredito que isso ocorre por que esses λογισμοί são veiculadores de πίστις. Muito antes, no livro primeiro dos *Tópicos*, quando da explicação da ideia de “problema”, Aristóteles diz que a existência de uma dedução (συλλογισμός) para determinada tese significa a existência de um “argumento persuasivo” (λόγος πιθανός) para essa mesma tese (I 11 104b12–14); existe um problema quando há argumentos persuasivos contrários sobre alguma coisa, pois “fica-se sem saber (ἀπορίαν γὰρ ἔχει) se as coisas são ou não assim por haver argumentos persuasivos para ambos os lados”. A presença de argumentos persuasivos é, portanto, uma condição suficiente para que se produza um estado de aporia. Além disso, quanto está em jogo a afirmação de contrários, temos que “as demonstrações dos contrários são aporias sobre os <respectivos> contrários”, como diz Aristóteles em *De Caelo* I 10 279b6–7, de modo que é necessário, para se dissolver uma aporia, mostrar que não existe demonstração necessária para determinada tese. Embora a contradição formal entre as diversas teses permaneça, dissolve-se a necessidade de levar a sério uma das teses, o que torna possível decidir por alguma das outras que estejam sobre a mesa.

A ἐναντίωσις que é capaz de deixar as pessoas em aporia deve ser composta por teses equiparáveis em matéria de πίστις. Se certa tese for um “fenômeno”, ela é, como vimos, persuasiva por si mesma; mas, se se trata de argumentos, eles deverão ser tais que nós não possamos ver como possam ser desarmados.²⁰ A aporia que nos interessa examinar é composta por três teses exclusivas e exaustivas que pare-

o termo genérico da definição deve ser capaz de “receber” (δεκτικὸν εἶναι) o *definiendum*. Em seguida, ele aduz o exemplo da “ciência na alma”, e diz que “ocorre” (ἐνίοτε) errar “em assuntos desse tipo” (ἐν τοῖς τοιοῦτοις); dado que dois dos exemplos citados—o terceiro é o da aporia—são de coisas que evidentemente têm lugar na alma (trata-se do sono e da dor), parece-me seguro entender que τοιαῦτα refere disposições e afecções que têm lugar na alma. Pode-se, assim, atribuir com relativa segurança a Aristóteles a ideia de que a aporia é algo que tem lugar na alma. Para uma defesa mais elegante da ideia, cf. Aubenque (2009).

20 O argumento dos acadêmicos é apresentado em 1236b12–14, e consiste em dizer que a amizade primária não se aplica aos φαῦλοι. A razão disso é que eles cometem injustiças um ao outro, ideia que está presente no *Lysis*, 214c2–3. Justiça é algo que se reputa que deve estar presente em uma amizade, e é apresentado por Sócrates para fundamentar a ideia de que os miseráveis (πονηροί) não podem ser amigos. Quanto à tese de que temos por amigos apenas aqueles que nos são ou podem ser úteis, seus argumentos são apresentados no capítulo 1, 1235a36–b1, logo da introdução da ideia.

cem, em um grau equivalente, serem o caso; trata-se de uma contrariedade entre teses que, se uma delas for verdadeira, as outras duas precisarão ser descartadas, e estamos dispostos a depositar confiança em cada uma delas, seja porque se apresenta argumentos em sua defesa, como em (1) e (3), seja porque se trata de algo “manifesto”, como em (2). A aporia de que se fala no §1, decorrerá da igualdade de πίστις destas posições, igualdade que é sempre relativa àquele que cogita o assunto (ἡμῖν λογιζόμενοις—*Top.* VI 6 145b18).

Isto quanto a distinções preliminares. Uma última palavra antes de passar a apresentar minha interpretação dos §§1–23. Aristóteles afirma que os acadêmicos que ele irá criticar recorrem frequentemente a determinado esquema argumentativo. Trata-se de tomar os atributos que caracterizam determinado tipo *x* de coisas e de, a partir daí, buscar encontrá-los em todo objeto candidato a ser classificado como *x* (§19, §21 1236b19). A possibilidade de aplicar esse argumento decorre de se entender que sua definição é universal.²¹ Irei me referir a ele como “argumento ἐφαρμόττειν”.

Isto posto, passo a apresentar minha interpretação para o trecho composto pelos §§1–23. Indiquei, de passagem, que §§14–23 pode ser visto como retomando e aprofundando pontos apresentados §§9–13. Tentarei agora mostrar que esses dois excertos, bem como essa sua separação podem ser bem interpretadas por ideias presentes no §1. Nos §§9–13, Aristóteles irá “tornar claro que as <posições> contrárias são reputadas de maneira compreensível” e “dissolver contrariedades e aporias” (os itens 3’ e 1b–c enumerados no texto do §1 citado acima). Nos §§14–23, ele procede de modo “manterem-se as contrariedades”, “restituindo” as várias opiniões sobre o assunto.²²

1. §§9–23

Começando no §9, Aristóteles introduz a ideia de que as amizades são ditas πρὸς ἕν:

ἀνάγκη ἄρα τρία φιλίας εἶδη εἶναι, καὶ μήτε καθ’ ἕν ἀπάσας, μήθ²³ ὡς εἶδη ἑνὸς γένους, μήτε πάμπαν λέγεσθαι ὁμωνύμως. πρὸς μίαν γάρ τινα λέγονται καὶ πρώτην, ὥσπερ τὸ ἰατρικόν καὶ

21 ἕνα λόγον ἐφαρμόττειν em 1236a26–27 explica de que modo acreditar que a amizade dos virtuosos é universal (l. 24 “eles presumem que algo primário é universal”, isto é, eles creem que a amizade dos virtuosos é um universal) implica não conseguir fazer justiça aos fenômenos.

Como fica claro por 1236b12–14 e por 1236b17–19, o argumento ἐφαρμόττειν pode ser usado para “testar” várias candidatas a uma relação de amizade. Distinguir primário e universal e afirmar que entre as amizades não há um κοινόν que possa ser predicado de todos é impedir que se recorra a argumentos desse tipo.

22 A discussão dos dois blocos de texto me dará ensejo de elaborar minha interpretação para os §§2–8.

23 P, C, L; Susemihl μήδε e, segundo Walzer&Mingay, remete a 1236b25–26, sugerindo, ao que parece, que a cláusula a respeito do gênero aparece aqui a título de *afterthought*. A tese não teria um papel importante a exercer no argumento de Aristóteles.

ψυχὴν ἰατρικὴν²⁴ καὶ σῶμα λέγομεν καὶ ὄργανον καὶ ἔργον, ἀλλὰ κυρίως τὸ πρῶτον. πρῶτον δ' οὐ λόγος ἐν ἡμῖν ὑπάρχει. οἷον ὄργανον ἰατρικόν, ὃ ἂν ὁ ἰατρὸς χρήσαιτο· ἐν δὲ τῷ τοῦ ἰατροῦ λόγῳ οὐκ ἔστιν ὁ τοῦ ὄργανου. ζητεῖται μὲν οὖν πανταχοῦ τὸ πρῶτον· διὰ δὲ τὸ καθόλου²⁵ εἶναι πρῶτον λαμβάνουσιν καὶ πρῶτον καθόλου²⁶, τοῦτο δ' ἐστὶ ψευδός. ὥστε καὶ περὶ τῆς φιλίας οὐ δύνανται πάντ' ἀποδιδόναι τὰ φαινόμενα.

É, assim, necessário que existam três tipos de amizade e que não seja o caso nem que elas sejam ditas de um mesmo <tipo de coisas>, nem a título de formas de um mesmo gênero, nem de maneira inteiramente homônima. Com efeito, elas são ditas por referência a uma <amizade> una e primária, como ocorre no caso do termo “medicinal” de chamarmos a uma alma de medicinal e a um corpo, e também a um instrumento e a uma operação, mas em sentido próprio ao que é primário. E primário é aquilo cuja definição está presente em nós, como <quando se afirma> que é medicinal o instrumento que o médico utilizaria, ao passo que na definição do médico não consta a do instrumento. Busca-se, enfim, em todos os casos por aquilo que é primário. Todavia, em razão de o universal ser primário, eles presumem que algo primário é universal. Isto, porém, é falso, de modo que também no caso da amizade não são capazes de restituir os fenômenos.—1236a15–26.

Há duas coisas interessantes sobre as proposições apresentadas sob “necessário” na primeira linha. Primeiro, elas apresentam uma forte coesão lógica ou doutrinal, como mostrarei a seguir. Segundo, elas são empregadas conjuntamente na, por assim dizer, desconstrução da posição dos acadêmicos. Isso será levado a cabo por Aristóteles pela realização de prescrições apresentadas no §1, e defenderei a tese de que a, como irei chamá-la, *doutrina* da homonímia focal das amizades está suficientemente justificada por esse parágrafo.

Voltando ao texto. Ele é um tanto impactante pela série algo disparatada de afirmações negativas do primeiro período. Não parece haver nada no texto dos §§1–8 que tenha claramente preparado qualquer uma delas. Além disso, a conclusiva em ἄρα cria certo ruído com a explicativa que introduz o πρὸς ἔν das amizades, pois não se sabe exatamente o que pode ser concluído sem o apoio da ideia de que as amizades πρὸς μίαν λέγονται. Quanto à ideia de que há três amizades, ela sim está bem justificada pelo §8, onde se afirma que há três maneiras pelas quais falamos nas “coisas boas” e que podemos ter afeição por uma pessoa por qualquer uma dessas razões. A explicativa deve, portanto, subsidiar uma ou mais das declarações negativas coordenadas por “nem...nem...nem”. Visto que a afirmação de que

24 W&M imprimem ὡσπερ τὸ ἰατρικόν· καὶ <γὰρ> ψυχὴν ἰατρικὴν κτλ., a conjetura pertencendo a Bonitz. Pode-se tomar o neutro τὸ ἰατρικόν como uma menção e eliminar a pausa. Penso que Aristóteles não quer chamar atenção para o fato de que há diversos itens secundários, mas sim para o fato de que há um primário.

25 W&M imprimem τὸ <τὸ> καθόλου εἶναι (sugestão de Solomon).

26 W&M fornecem <τὸ> πρῶτον καθόλου, suprido por Spengel.

as amizades são ditas por referência a uma é uma versão positiva da ideia de que as amizades não são ditas de maneira inteiramente homônima,²⁷ irei concentrar minha atenção em tentar indicar o que permite a Aristóteles introduzir as ideias de que as amizades não pertencem a um mesmo gênero e não configuram uma espécie de coisas.

Quanto à proposição ela mesma que a explicativa apresenta, que “as amizades são ditas por referência a uma mesma e primária”, podemos tomá-la como um conteúdo inteiramente novo, ou como a reformulação de alguma coisa que fora exposta entre os §§1–8. Levando em consideração que não há nada nesses parágrafos que se pareça com a apresentação clara dessa ideia (sobretudo sob a rubrica da prioridade definicional) e que Aristóteles parece apresentar o exemplo de “medicinal” a título de ilustração do que ele quer dizer com ela, entenderei que ela está sendo introduzida neste §9. Disso tudo resulta que temos que explicar o que permite a Aristóteles afirmar: a) que as amizades não pertencem a um mesmo gênero de coisas, b) que elas não são objetos de um mesmo tipo, e c) que há uma amizade primária relativamente às demais e estas são ditas amizades por referência a ela. Agora, a ideia de que as amizades são ditas $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ é inteiramente redundante de um ponto de vista lógico, já que a ideia de que há três amizades não sinônimas tais que uma delas é primária relativamente às demais significa justamente que elas são $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$. Tome-se determinado item x e os seus casos secundários, y , z , etc. Para ser tal que todos se relacionam a ele à maneira do $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$, será necessário que esses itens não sejam sinônimos, o que é assegurado por a) e b). Também será necessário que eles sejam homônimos, isto é, que eles sejam chamados por um mesmo nome, o que está garantido pela ideia de que há três amizades. Por fim, será preciso que x seja primário relativamente a esses itens, o que é afirmado por c).

27 Digo “uma versão” e não “a” porque Aristóteles poderia, a princípio, recorrer à analogia para afirmar a unidade de itens que não estão congregados sob um gênero; além disso não é claro se Aristóteles tem ou não à sua disposição um repertório de “homonímias não-acidentais”, para usar os termos de Shields (1999), no tratamento de casos desse tipo. Esta é a posição de Zingano (2013). O entendimento oposto é bem representado justamente por Shields, *op. cit.*, para quem qualquer modalidade de homonímia que expresse relações reais entre objetos será, forçosamente, homonímia focal, i.e., $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$. Minha própria posição consiste em um compromisso entre as dos dois autores, e entendo, com Shields, que a estrutura focal, afora a analogia, é a única modalidade de homonímia não-acidental em Aristóteles (vale lembrar que uma estrutura linear, como a que Zingano aponta ter lugar para as relações entre os tipos de alma (*op. cit.*, pp. 412–6), é também uma estrutura focal, pois todos os itens secundários estão em certa relação ao item primário, cf. Krämer (1957), p. 339 n. 86; Robin (1908), p. 168, obs. 172; mas cf., Wilson (2000), cap. 7, pp. 207–242, e Owen (1960), pp. 187–8, que afirma que há particularidades significativas na “significação focal” das almas); por outro lado, discordo de Shields quando ele propõe determinada restrição para os tipos de relações suficientes para garantir uma estrutura focal, já que Aristóteles recorre, quando afirma que tem lugar certa estrutura focal, a relações tão variegadas quanto as que conectam os diversos objetos referidos pelo termo “ser” à substância e as que conectam os objetos ditos “medicinais” à ciência da medicina.

Portanto, as teses a)–c), aliadas à ideia de que há três amizades, consistem em nada de outro senão na ideia ou doutrina de que as amizades são (ditas) πρὸς ἕν. Elas apresentam, digamos, uma forte coesão lógica. Veja-se, agora, o uso que Aristóteles faz delas nos §§9–13. Elas serão empregadas em conjunto na crítica do ponto de vista dos acadêmicos. Apresentemos novamente o texto integral de §§9–13:

ἀνάγκη ἄρα τρία φιλίας εἶδη εἶναι, καὶ μήτε καθ' ἕν ἀπάσας, μήθ' ὡς εἶδη ἑνὸς γένους, μήτε πάμπαν λέγεσθαι ὁμωνύμως. πρὸς μίαν γάρ τινα λέγονται καὶ πρώτην, ὥσπερ τὸ ἱατρικὸν καὶ ψυχὴν ἱατρικὴν καὶ σῶμα λέγομεν καὶ ὄργανον καὶ ἔργον, ἀλλὰ κυρίως τὸ πρῶτον. πρῶτον δ' οὐ λόγος ἐν ἡμῖν ὑπάρχει. οἷον ὄργανον ἱατρικόν, ὃ ἂν ὁ ἰατρὸς χρήσαιτο· ἐν δὲ τῷ τοῦ ἰατροῦ λόγῳ οὐκ ἔστιν ὁ τοῦ ὄργανου. ζητεῖται μὲν οὖν πανταχοῦ τὸ πρῶτον· διὰ δὲ τὸ καθόλου εἶναι πρῶτον λαμβάνουσιν καὶ πρῶτον καθόλου, τοῦτο δ' ἐστὶ ψεῦδος. ὥστε καὶ περὶ τῆς φιλίας οὐ δύνανται πάντ' ἀποδιδόναι τὰ φαινόμενα. οὐ γὰρ ἐφαρμόττοντος ἑνὸς λόγου οὐκ οἴονται ἄλλας φιλίας εἶναι²⁸. αἱ δ' εἰσὶ μὲν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως εἰσίν· οἱ δ' ὅταν ἢ πρώτη μὴ ἐφαρμόττη, ὡς οὔσαν καθόλου ἂν, εἴπερ ἦν πρώτη, οὐδ' εἶναι φιλίας τὰς ἄλλας φασίν· ἔστι δὲ πολλὰ εἶδη φιλίας. τῶν γὰρ ῥηθέντων ἦν ἤδη, ἐπειδὴ διώρισται τριχῶς λέγεσθαι τὴν φιλίαν. ἢ μὲν γὰρ διώρισται δι' ἀρετῆν, ἢ δὲ διὰ τὸ χρησίμον, ἢ δὲ διὰ τὸ ἡδύ.

É, assim, necessário que existam três tipos de amizade e que não seja o caso nem que elas sejam ditas de um mesmo <tipo de coisas>, nem a título de formas de um mesmo gênero, nem de maneira inteiramente homônima. Com efeito, elas são ditas por referência a uma <amizade> una e primária, como ocorre no caso do termo “medicinal” de chamarmos a uma alma de medicinal e a um corpo, a também a um instrumento e a uma operação, mas em sentido próprio ao que é primário. E primário é aquilo cuja definição está presente em nós, como <quando se afirma> que é medicinal o instrumento que o médico utilizaria, ao passo que na definição do médico não consta a do instrumento. Busca-se, enfim, em todos os casos por aquilo que é primário. Todavia, em razão de o universal ser primário, eles presumem que algo primário é universal. Isto, porém, é falso, de modo que também no caso da amizade não são capazes de restituir os fenômenos. Com efeito, quando uma mesma definição não se ajusta, pensam que não existem outras amizades, as quais existem, embora não da mesma maneira. Eles, porém, todas as vezes que a primária não consegue se ajustar – como quem pensa que, sendo primária, por isso mesmo ela haveria de ser universal –, afirmam que as outras não são amizades. Todavia, há muitas formas de amizade, pois temos já as de que falamos, visto que ficou delimitado que elas são ditas de três maneiras: uma está delimitada <como sendo> por conta da virtude, outra por conta do útil e outra por conta do prazer. – 1236a15-35.

A partir do §11, a ideia de que há uma amizade primária em relação às demais é empregada para exhibir a causa do erro dos acadêmicos. Eles afirmam que a amizade dos virtuosos (ou qualquer que seja a amizade a que se está atribuindo a qualidade de primária, o ponto, como se verá, não é importante aqui) é universal, e não sem motivos: na medida em que se “busca em todos os casos por aquilo que é primário”, eles terminaram por reunir atributos característicos dessa amizade exemplar, e estão em posse do seu λόγος, da sua definição (13–17; 2 §§19–21). O problema começa quando eles tentam examinar candidatas a constituírem relações de amizade por meio de uma sondagem em busca da presença dos atributos próprios da amizade dos virtuosos, como descrito nas linhas 13–17 (trata-se da tentativa de aplicar o argumento ἐφαρμόττειν, como fica claro mais tarde, §§19–23 1236b12–23). Esse argumento é a fonte de todos os absurdos endossados pelos acadêmicos, pois é a partir dele que se afirma: que não há outras amizades (2 §12 1236a26–27, 28–29); que indivíduos moralmente inferiores não podem ser amigos (2 §19 1236b12–14); e que amigos por conta do prazer não o são verdadeiramente (2 §21 1236b17–19).²⁹ Como Aristóteles procede aqui? Primeiro, ele afirma, taxativamente, que não é necessário que as amizades sejam tomadas universalmente (τοῦτο δ’ ἐστὶ ψεῦδος—2 §11 1236a24–25). Isso é um primeiro passo em direção à dissolução da aporia em que o argumento ἐφαρμόττειν nos deixava, pois fica claro que o argumento dos acadêmicos não é necessariamente verdadeiro. Isto é levado a efeito pela apresentação de um ponto de sua própria doutrina, a saber, que há uma amizade primária relativamente às demais³⁰ e ela não é do mesmo gênero das demais, o que preclui a possibilidade de se buscar por atributos essenciais seus nas outras amizades.³¹ Em seguida, ele mostra que sua doutrina é mais digna de ser admitida porque, além de situar o local provável do erro dos acadêmicos, ela se coaduna (ὁμολογεῖν) ao que é manifesto sobre o assunto.³² Este ponto é muito interessante. As linhas 13–15 e 16–17...19–22 parecem repetir a mesma lição: na medida em que a aplicação do argumento ἐφαρμόττειν apresenta resultados negativos, os acadêmicos afirmam

29 Todas essas coisas são referidas por Aristóteles a título de coisas manifestas, “fenômenos”. Que há outras amizades: 1236a26 (que explica a afirmação anterior de que os acadêmicos não são capazes de τὰ φαινόμενα ἀποδιδόναι); que os φαῦλοι não são amigos e que os amigos por prazer não são amigos: 1236b22, que refere essas ideias nos termos de βιάζεσθαι τὰ φαινόμενα.

30 O que também pressupõe a ideia de que há várias amizades.

31 Já que, se as amizades não pertencem a um mesmo gênero, não há atributos essenciais que possam ser predicados delas κατὰ παντός, o que é condição necessária para que se possa falar em universal (APo I 4 73b25–74a3).

32 Estou me referindo à ideia de que existem outras amizades: depois de afirmar que a doutrina dos acadêmicos não faz justiça aos fenômenos, ele explica que, por aplicarem o argumento ἐφαρμόττειν, eles se veem em posição de recusar a existência de outras amizades. Haver outras amizades é, portanto, o fato (ou proposição) que ele refere na linha 13.

que não existem outras amizades (ou, nos termos da segunda vez em que a ideia parece ser afirmada, que “as demais (τὰς ἄλλας) não são amizades”). Por que Aristóteles diz isso duas vezes? Reiterar essa ideia é interessante para quem está apresentando uma doutrina rival à dos acadêmicos, como acredito que ele esteja fazendo. Porém, note-se que há duas diferenças nessas apresentações: na primeira vez em que Aristóteles apresenta uma contraposição à estratégia dos acadêmicos, ele simplesmente diz: “mas elas existem” (αἱ δ’ εἰσὶ μὲν), limitando-se a comentar: “só que não da mesma maneira” (ἀλλ’ οὐχ ὁμοίως εἰσὶν). Lembrando que existirem outras amizades além da dos virtuosos é algo de evidente ou manifesto quando o assunto é φιλία,³³ pode-se dizer que ele se limita aqui a constatar esse fato e a contrapor-lo à posição dos acadêmicos. Ele reafirma um dado manifesto. Veja-se, agora, o que ele diz na reapresentação da ideia:

Eles, porém, todas as vezes que a primária não consegue se ajustar [...], afirmam que as outras não são amizades. Todavia, há muitas formas de amizade, pois temos já as de que falamos, visto que ficou delimitado que elas são ditas de três maneiras: uma está delimitada <como sendo> por conta da virtude, outra por conta do útil e outra por conta do prazer.—1236a28–32.

Como quem se apoia na afirmação que acaba de ser feita—o fato de que existem outras amizades—Aristóteles não faz uma afirmação existencial, mas uma predicação, e mostra, *actu continuo*, que sua doutrina, que acabou de ser apresentada no §9 (ῥηθέντα na linha 19) é capaz de se ajustar a esse fato. Sua doutrina é capaz de “restituir” (ἀποδοῦναι em 2 §1 1235b14) esse fenômeno, o que, aqui, não é outra coisa senão se mostrar de acordo com ele (ὁμολογεῖν em 1235b16). A reiteração da ideia é, assim, explicada ao se admitir que a manobra de Aristóteles consistiu em fazer valer um preceito do §1, o de coadunar-se ao que é manifesto.

Começamos já a visualizar o conteúdo da ideia de que o λόγος a ser apresentado irá se coadunar maximamente aos fenômenos (2 § 1 1235b16–17). A doutrina segundo a qual há três amizades não sinônimas tais que uma delas é primária relativamente às demais tira de cena o argumento pelo qual os acadêmicos sustentam opiniões bizarras (παράδοξα—§22 1236b22, cf. p. acima). Além disso, fornece-se a explicação de por que os acadêmicos se acreditaram em posição de aplicar esse argumento (de por que creem que a amizade dos virtuosos é universal), tornando compreensível por que eles sustentavam sua posição. Fica claro que sua posição era sustentada “por boas ra-

zões”, εὐλόγως.³⁴ Por fim, começa-se já a “devolver” (ἀποδιδόναι) os fenômenos em jogo na amizade, a começar pelo começo, quer dizer, pela afirmação de que elas existem. Assim, Aristóteles mostrou, a um só golpe, que se pode compreender a posição dos acadêmicos e que, a nos fiarmos na doutrina que se coaduna melhor aos fenômenos, não podemos aceitar que se procure ver nas demais amizades cada atributo que encontramos na amizade dos virtuosos.

A doutrina do πρὸς ἕν das amizades, porém, tem ainda muito trabalho a fazer. Ao longo dos §§14–23, Aristóteles avançará na reapresentação daquilo que se pensa acerca da amizade. Até mesmo aos acadêmicos estão reservadas certas concessões, já que suas afirmações também serão restituídas. Na verdade, o conjunto das posições que vimos, na página 9, constituir a contrariedade em questão no trecho será restituído, em respeito à cláusula 5 do §1. Isso ocorre ao longo dos §§14–23, e veremos agora como isso se dá.

No §12 do capítulo 1, quando da apresentação das δόξαι mais “afeitas” ao problema da amizade, Aristóteles apresentou (1) a tese de que apenas os bons podem ser amigos e que não é possível que indivíduos moralmente inferiores sejam amigos e, em oposição a ela, a ideia de que (2) os animais e as mães apresentam afeição;³⁵ também foi apresentado (3) um grupo relativamente autônomo de contrariedades relativas ao problema da amizade nos termos do útil.³⁶ As duas primeiras posições serão reapresentadas ao longo dos §§16–23 do capítulo 2, ou seja, após a elucidação do erro dos acadêmicos nos §§9–13 (logo falarei do que se passa nos §§14–16).³⁷ Tornado claro o erro dos acadêmicos e despojado de poder persuasivo o argumento específico pelo qual eles se opunham ao que é manifesto sobre o assunto, trata-se de “restituir o que se pensa sobre essas coisas” (2 §1 1235b13–14).

No §17, Aristóteles afirma que as amizades do prazer e da utilidade estão presentes nos “animais selvagens” (τοῖς θηρίοις—1236b7). Para tanto, ele primeiro exhibe o atributo da amizade primária que impediria que ela pudesse ser dita de animais que não homens, a “escolha

34 Eles o faziam por boas razões, mas não por razões boas, já que seu argumento é falso.

35 Tivemos ocasião acima de falar do papel das mães no argumento de Aristóteles (p. 6). Quanto aos animais, vale lembrar que Aristóteles diz que “é evidente que a afeição está presente neles” (φαίνεται... ἐνοῦσα—1235a34).

36 “Relativamente autônomo” porque está claro que a tese que é imediatamente posta em oposição à posição dos acadêmicos é a de que as mães apresentam afeição (como o indica a estrutura condicional sob a qual ela é apresentada, que parece ligar-se ao que se disse sobre os bons) e porque os diversos pontos acerca da utilidade reproduzidos por Aristóteles nos §§14–15 do cap. 1 são ditos ὑπεναντία não relativamente ao que se dissera sobre os bons ou sobre os φαῦλοι (pace Barnes (1980), p. 492), mas relativamente às opiniões “por demasiado gerais” (1235a30) mencionadas até 1 §12.

37 Na medida em que as proposições defendidas acerca da amizade da utilidade são postas em oposição às teses gerais relativas ao semelhante e ao contrário, Aristóteles não poderá restituir o que se pensa sobre o assunto senão no capítulo 5, ao discorrer a respeito das relações entre o ὁμοιον e a ἐναντιότης, de um lado, e a φιλία, de outro.

deliberada mútua” (ἀντιπροαίρεσις—1236b3).³⁸ A jogada tira de cena a amizade primária e nos permite afirmar: “as demais <têm lugar> também nos animais selvagens”, o que consiste em uma reapresentação do fenômeno que indiquei por (2). Em segundo lugar, e mais interessante, há o que Aristóteles diz em 2 §18 1236b10–12: os φαῦλοι “seriam também amigos um dos outros tanto por conta do útil quanto por conta do prazer”. Isto pode coadunar-se aos fenômenos, mas *não* restitui a posição dos acadêmicos, antes contrapõe-se a ela, pois o que eles diziam era que “não é possível que os φαῦλοι sejam amigos”. No entanto, a função dessa afirmação de 2 §18 1236b10–12 é permitir a retomada daquele argumento que permite aos acadêmicos concluir aquilo que, agora sim, efetivamente afirmam no capítulo 1: os φαῦλοι “não têm afeição um pelo outro” (2 §19 1236b14).³⁹ E esta afirmação é que é objeto de reapresentação logo em seguida: “não é que <os φαῦλοι> não exibam afeição, mas não a afeição primária” (οὐδ’ οὐ φιλοῦσι μὲν, ἀλλ’ οὐ τὴν πρώτην φιλίαν [...]—1236b14–15).⁴⁰ É, portanto, correto dizer que os φαῦλοι não têm afeição um pelo outro, desde que se diga: eles não têm a afeição primária. Estamos em pleno processo de “retificação” (μεταβιβάζειν—I 6 §1 1216b30) daquilo se diz sobre o assunto, processo cujo propósito é mostrar que todos esses “ditos” (λεγόμενα) estão, de certa maneira, de acordo (I 6 §1 1216b29). É isto restituir o que se pensa sobre essas coisas⁴¹ ao mesmo tempo em que vai ficando claro que cada uma dessas ideias é reputada por boas razões.⁴² Nesse mesmo sentido vai a afirmação do §21, 1236b20–21: “aquela [a amizade pelo prazer] é, conforme ficou dito, uma amizade, *não aquela, mas oriunda daquela* (οὐκ ἐκείνη δέ, ἀλλ’ ἀπ’ ἐκείνης)”. A restituição das diversas posições é apresentada por Aristóteles quase como lances espirituosos, em que todo o

38 A meu ver, a função do §16 é esta, a de trazer à tona este atributo que nos permitirá dizer que existe uma amizade reservada aos homens, a mesma a que os acadêmicos se referiam quando falavam em uma amizade “dos bons” no capítulo primeiro (§12 1235a32–33; ela é a mesma graças à observação, aliás brevíssima, de 2 §16 1236b1, de que a amizade primária anunciada no §9 é a amizade “dos melhores”). Aristóteles está reelencando os pontos apresentados no capítulo primeiro, mas qualificados de maneira tal que se eliminam suas oposições.

39 O texto de Aristóteles reza, “os que cometem injustiça não têm afeição um pelo outro”. A conclusão de que os φαῦλοι não cometem injustiça um ao outro é subentendida, pois a proposição é apresentada por Aristóteles a título da premissa maior de um silogismo com termo médio em “cometer injustiça”: “não ter afeição” pelo outro pertence a tudo o que “comete injustiça”, e isto pertence a todos os φαῦλοι; todos os φαῦλοι são tais que não exibem afeição um pelo outro.

40 Barnes (1991), em sua resenha da edição W&M, afirma que οὐδ’ οὐ, a lição dos principais manuscritos, é inaceitável neste trecho, mas não tem ocasião de argumentar pela leitura. Honestamente, não consigo enxergar os problemas que ela coloca. Em todo caso, Simpson (2013) adota a lição de P, C e L.

41 Quer dizer, sobre o útil, sobre os animais e sobre os φαῦλοι. τὰ δοκοῦντα περὶ τούτων, como se diz em 1235b13, sobre “essas coisas” de que se falou no capítulo 1, e não apenas sobre a amizade.

42 Que, neste caso, são também razões boas, a saber, o λόγος que Aristóteles está apresentando.

destaque é conferido às pequenas mudanças de formulação que as distinções de sua doutrina torna possíveis.

Quanto aos §§14–16, acredito que sua função é dupla. Em primeiro lugar, o trecho consiste na introdução propriamente das três amizades anunciadas no parágrafo anterior a partir de §9 1236b15. Aristóteles as situa aqui dizendo quais são os tipos de pessoas que cultivam cada tipo de amizade. Os comentários a partir dos quais ele faz isso, no entanto, não são gratuitos, e uma segunda função do trecho é apresentar elementos que permitirão a Aristóteles criticar o argumento *ἐφαρμότειν* empregado pelos acadêmicos na avaliação de diversos candidatos a amizades, como associações entre *φᾶῦλοι* e associações por conta do prazer. Foi o que acabamos de examinar. O trecho seria assim subordinado à tarefa de fazer voltarem, sob uma forma não-contraditória, as diversas coisas que se pensa sobre o tema da amizade.

Por fim, há o §23. Nele, Aristóteles afirma:

τὸ μὲν οὖν ἐκείνως μόνον λέγειν τὸν φίλον βιάζεσθαι τὰ φαινόμενα ἔστι, καὶ παράδοξα λέγειν ἀναγκαῖον· καθ' ἓνα δὲ λόγον πάσας δυνατόν⁴³. λείπεται τοίνυν οὕτως, ὅτι ἔστι μὲν ὡς μόνη πρώτη⁴⁴ φιλία, ἔστι δὲ ὡς πᾶσαι, οὔτε ὡς ὁμώνυμοι καὶ ὡς ἔτυχον ἔχουσαι πρὸς ἑαυτάς, οὔτε καθ' ἓν εἶδος, ἀλλὰ μᾶλλον πρὸς ἓν.

Enfim, por um lado, (μὲν οὖν) afirmar que se é amigo apenas daquele jeito [i.e. como os virtuosos] é fazer violência aos fenômenos (βιάζεσθαι τὰ φαινόμενα) e leva forçosamente a afirmar opiniões bizarras (παράδοξα λέγειν). Por outro lado (ὅτι), é possível <afirmar que> todas <são amizades> nos termos de uma doutrina unificada (καθ' ἓνα λόγον)⁴⁵; resta, então, que as coisas sejam assim, que há uma maneira (ἔστι μὲν ὡς) nos termos da qual há uma única amizade primária⁴⁶,

43 P, C, L; W&M imprimem ἀδύνατον, seguindo Bonitz.

44 P, C, L; μόνη <ή> πρώτη em W&M, que seguem a conjectura de Bekker.

45 Reconheço que o sentido técnico de καθ' ἓν é que mais se insinua neste contexto, especialmente em vista de 2 §9 1236a15. É ele, no entanto, que nos obriga a realizar a emenda de δυνατόν para ἀδύνατον. Além disso, se entendermos λόγος como a doutrina ou explanação que foi sendo apresentada desde o §2 (e se preservarmos δυνατόν), ὅτι pode ser interpretado como estabelecendo um contraste com o que é dito imediatamente antes no período anterior: “παράδοξα λέγειν ἀναγκαῖον”: por um lado, descrever a amizade apenas nos termos da amizade primária envolve afirmar absurdos; por outro, é possível, nos termos da doutrina apresentada, dizer que todas as amizades são amizades, em concordância com os fenômenos. Portanto, cumpre (λείπεται τοίνυν, “resta, então”; cf. 2 §1 1235b13 ληπτέος λοιπός (sc. λόγος)) reconhecer que as coisas se passam assim etc.

46 μόνη πρώτη φιλία, unanimemente modificado para μόνη <ή> πρώτη φιλία. Com o artigo, πρώτη precisa fazer parte do sintagma que ocupa posição de sujeito. Neste caso, podemos construir ou o sintagma <ή> πρώτη e entender φιλία como predicado: “apenas a primária é amizade”; ou tomar <ή> πρώτη φιλία e entender a predicação como existencial: “apenas a amizade primária existe”. Nenhuma das alternativas é desejável, pois elas nos colocam em contradição com o que se diz em seguida: ἔστι ὡς πᾶσαι, “todas existem” ou “todas são amizades”, e a jogada que Aristóteles vem apresentando desde o §2 consiste justamente em rerepresentar as várias teses de modo tal que suas contradições estejam dissolvidas. Por isso, prefiro manter o texto de P, C e L e construir μόνη φιλία <ἔστι> πρώτη, tomando “primária” como predicado verbal e μόνη como atributo do sintagma indeterminado: “apenas uma amizade é primária” ou “há uma única amizade primária” (podemos também tomar πρώτη como predicado verbo-nominal: “apenas uma amizade existe primária”, quer dizer, outras amizades existem, mas apenas uma existe “primariamente”). Para preservar

e há uma maneira nos termos da qual todas <existem>, nem como uns homônimos (ὁμώνυμοι, no masculino) e relacionadas umas com as outras de qualquer forma que seja, nem nos termos de uma mesma forma (καθ' ἓν), mas antes por referência a uma mesma coisa (πρὸς ἓν).—1236b21–26.

Duas expressões evocam, quase que explicitamente, o §1: “resta, então” (λείπεται τοίνυν, ληπτέος δὴ λοιπός em 1235b13) e “há uma maneira...há uma maneira” (ἔστι μὲν ὥς...ἔστι δὲ ὥς, ἔστι ὥς... ἔστι δὲ ὥς em 1235b17–18). Aristóteles encerra aqui a apresentação da sua doutrina do πρὸς ἓν das amizades. Ela permitiu realizar tudo o que fora anunciado no §1: restitui-se o que se pensa sobre o assunto, e ficou claro que as várias posições contrárias eram reputadas por bons motivos. Todas as teses que compunham a contrariedade que foi examinada foram preservadas, e, nesse sentido, ela também foi mantida. Também a aporia em que o argumento dos acadêmicos nos deixava foi dissolvida quando se mostrou que o argumento pelo qual todas suas opiniões eram afirmadas estava fundada em um erro. O que mais resta senão admitir a doutrina que é capaz de fazer tudo isto? ληπτέον δὴ, deve-se, naturalmente, admiti-la.

2. O λόγος do §1; o papel dos §§2-8; um procedimento metodológico?

Aristóteles nos está dando a ver como toda uma doutrina do que seja a amizade é capaz, *em conjunto*, de dissolver aporias, de preservar contrariedades e de tornar todas as posições sobre o assunto compreensíveis. Não há argumentos por cada uma das teses de tal doutrina, apenas a progressiva exibição de como ela realiza cada uma dessas coisas, elencadas todas elas no §1. Daí sua apresentação algo repentina no §9, 1236a15–18.

No primeiro excerto, fornecido pelos §§9–13, Aristóteles argumenta de modo a tornar claro por que os acadêmicos afirmam que não existem outras amizades (uma das opiniões absurdas que eles são obrigados a manter, outros exemplos sendo a tese de que os φαῦλοι não são amigos e que amigos por prazer não são amigos). Nestes §§9–13, Aristóteles evidencia o erro de raciocínio que permite aos acadêmicos afirmar cada um desses absurdos: cada uma das teses que eles sustentam decorre da aplicação de certo esquema argumentativo, que consiste em tomar relações que se apresentam como candidatas a amizades e sondá-las em busca dos atributos que sabemos serem o caso para a amizade dos virtuosos, no que se pressupõe que os atributos apresentados pela amizade dos virtuosos são comuns. As teses de que as amizades não pertencem a um mesmo gênero e nem

compõem uma mesma espécie torna impossível afirmar que existe entre elas um atributo essencial comum,⁴⁷ e desautoriza a aplicação do argumento pelo qual os acadêmicos sustentam sua posição. A razão por que devemos nos fiar nessas teses é que elas sim se coadunam aos fenômenos, já que estes—além de diversas outras coisas que se pensa sobre o assunto—podem ser rerepresentados por elas e, nesse sentido, explicados⁴⁸. Isso elimina a aporia em que a posição dos acadêmicos nos deixava. Como se não bastasse, a tese de que a amizade dos virtuosos é primária relativamente às demais (a tese que, por assim dizer, arremata a doutrina de que as amizades são ditas πρὸς ἕν) torna compreensível que os acadêmicos mantenham sua posição: eles o fazem porque creem que tudo o que é primário é universal. Em cumprimento das indicações fornecidas no §1, o conjunto de teses que, juntas, compõem a doutrina do πρὸς ἕν das amizades permitiu, sem deixar de concordar com os fenômenos, que se dissolvesse uma aporia, que ficasse claro que há motivos por que a posição dos acadêmicos é sustentada, e que se restituísse o que se pensa sobre o assunto.

Na interpretação que estou elaborando, o λόγος que é anunciado no §1 deve ser pensado como um conjunto de teses tal que tornará compreensível como pode ser o caso que tantas coisas aparentemente contraditórias sejam afirmadas acerca da amizade. A tradução de λόγος por “argumento” seria, neste caso, inadequada, pois não se trata de argumentar por uma tese, mas de explicar as diversas coisas que se pensa sobre o assunto; “discurso”, por sua vez, é vago demais. “Explicação” seria uma possibilidade se se tratasse de explicar algo específico, e não o conjunto dos δοκοῦντα. Por outro lado, “explicação”, embora em desuso, captura bem a ideia de tornar compreensível algo que, em razão da sua complexidade, não pode ser inteligido. “Explicar uma teoria” parece mais adequado do que “explicá-la”, pois uma explicação congrega muitas explicações (“explicar” também carrega uma ambiguidade feliz, pois pode significar, simplesmente, “expor”, e Aristóteles irá defender sua doutrina pela exposição das várias coisas que se pensa sobre o assunto). Ela envolve tanto a apre-

47 A não ser por acidente, como Aristóteles ensinará na *EN*. Iremos explorar esse ponto em um próximo capítulo sobre o tratado da nicomaqueia.

48 “Exibição” das várias opiniões sobre o assunto é a ideia de *EN VII 1 1145b4*, que confere alguma precisão à noção de “restituir”, nem que seja pelo *infectum* (δεικ-) sob o qual é apresentada: trata-se de um processo de progressiva (re)exibição das coisas que se pensa sobre o assunto, cujas várias contradições são, pelo menos em sua maioria (δεί... δεικνύναι... πάντα..., εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα), como que canceladas pelas distinções que a posição de Aristóteles traz à baila. Para paralelos entre os dois passos gêmeos de *EE VII 2 1235b13–18* e *EN VIII 1145b3–7*, cf. Barnes (1980) p. 492–3. Zillig (2017) mostrou que o que Aristóteles afirma em 1216b32–35 ao indicar que convém substituir “o que se costuma dizer de modo indistinto pelo que é mais inteligível” deve ser entendido como a progressiva introdução das distinções necessárias à boa compreensão de determinado assunto, o que acredito que se coaduna bem com a interpretação que apresentei.

sentença de premissas (2 §2,4,9) como sua justificativa (§§9–23), a apresentação de problemas (§26) como sua resolução (§§27–34), e também a derivação de consequências (§34, 1237a30ss.).

Assim, o λόγος a que Aristóteles se refere no §1 é instanciado pela doutrina de que as amizades são ditas tais por referência à amizade dos virtuosos. Suas teses, porém, não serão as únicas a realizar os preceitos do §1: os §§2–8 também terão um papel a exercer nesse sentido. Nos §§2–3, Aristóteles soluciona a aporia composta pelas teses de que ou o bem ou o prazer deve ser tido pelo objeto de afeição (φιλούμενον).⁴⁹ Mediante a distinção entre “bem” (ἀγαθόν) e “bem que aparece como tal” (φαινόμενον ἀγαθόν)⁵⁰, Aristóteles mostra que o prazer também pode ser objeto de afeição. Ele é um bem que aparece como tal. Embora o resultado seja necessário para a afirmação do §8 de que os bens vêm em três tipos, ele não é suficiente para estabelecer esse resultado. A aporia do §2 é um impedimento para o ponto de vista que Aristóteles defenderá a partir do §9, e a função dos §§2–3 é tirá-lo de cena e possibilitar o avanço da investigação.

A alternativa exclusiva e exaustiva entre as candidaturas do bem e do prazer não são impeditivas apenas das afirmações feitas nos §§8–9; elas impedem também que se chegue aos resultados visados pelas teses apresentadas nos §§4–7. Nestes parágrafos, Aristóteles procura defender duas teses: I) que se deve fazer uma distinção entre bem absoluto (ἀγαθὸν ἀπλῶς) e bem para alguém (ἀγαθὸν τινί); II) que os objetos que são bens absolutos são os mesmos que são prazeres absolutos. Agora, no §24, quer dizer, depois da apresentação e desdobramento da ideia de que as amizades são ditas πρὸς ἕν, Aristóteles se apoia na tese II) na elaboração de um difícil argumento acerca das relações entre o amigo primário e o caráter de prazeroso. Não tenho intenção de analisá-lo, e meu ponto consiste em observar que, fundado na tese II) (ἐπεὶ—2 §24 1236b26–27), ele conclui pela explicação de “algo que se pensa” sobre a amizade, um ὄκοῦν, como se diz em 2 §1. Aristóteles diz: “<esta é a> razão pela qual o amigo, qualquer que seja seu tipo, é tido por (ὄκοῦν) prazeroso”. Essa afirmação, embora não constitua a apódose de “Visto que...”⁵¹, é algo que Aristóteles está ansioso por afirmar, pois a discussão que tem início no §25 e se estende até o §39 retoma, a partir de distinções mais aprofundadas, o

49 A exclusividade das teses parece decorrer da distinção entre duas fontes de motivação, a ἐπιθυμία e a βούλησις, que—assim rezaria o argumento gerador do impasse—deveriam atuar separadas.

50 Peço desculpas pela tradução desajeitada. Desejo afastar a conotação de falsidade associada a “aparente”.

51 Διὸ ὄκοῦν καὶ ὁ ὄπρωσοῦν φίλος ἡδύς. O argumento de 1236b26–32 é de difícil interpretação. Felizmente, meus pontos dizem respeito apenas à premissa a que Aristóteles recorre para formulá-lo (ἐπεὶ na linha 26) e àquilo que, com base nele, pode ser afirmado (διὸ ὄκοῦν...). Tendo a alinhar-me com Simpson, *comm. ad loc.*, e discordo de Dirlmeier quando ele afirma que a apódose do período deve ser vista na oração em διό.

problema do caráter prazeroso do amigo. Ela não poderia ter sido feita se Aristóteles não tivesse mostrado, nos §§2–3, que tanto bem como prazer podem ser objetos de afeição. A ideia, que constitui “algo que se pensa sobre o assunto” (2 §1 1235b13), é restituída por Aristóteles no §24 com o apoio de distinções feitas nos §§2–3.⁵²

Não existe um argumento linear fornecendo as condições necessárias e suficientes para as sucessivas afirmações de Aristóteles sobre o tema da amizade. Há momentos de, digamos, desbravamento, em que diversas teses são repentinamente apresentadas sob a promessa de realizar *desiderata* apresentadas no §1. Noutros momentos, como nos §§2–3, as distinções exercem o papel que lhes cabe rapidamente, e são depois esquecidas. Em outros, ainda, apresenta-se teses que só serão utilizadas mais tarde.⁵³

As indicações de 2 §1 parecem, assim, determinar de maneira significativa a forma que a investigação de Aristóteles irá assumir no tratado eudêmio sobre a amizade. Resta saber se elas podem ser sistematizadas em regras de investigação, quer dizer, em regras metodológicas. Aqui, desejo apresentar desde já minha posição: acredito que não, já que elas não podem ser interpretadas como um procedimento de qualquer espécie.⁵⁴ Elas são, entretanto, dotadas de conteúdo, e apresentam, mesmo que de modo aberto ou determinável, características que deverão ser satisfeitas pelo λόγος a ser adotado.

52 Sua afirmação também depende, naturalmente, de que se tenha distinguido três amizades e que se tenha afirmado que há uma amizade primária: ἐπει...ὁ δ' ἀληθινὸς φίλος καὶ ἀπλῶς ὁ πρῶτος ἐστίν...—1236b28. O argumento, qualquer que seja sua estrutura exata, é interessante pela maneira como aplica todo um conjunto de distinções postuladas por Aristóteles ao longo dos §§2–23.

53 Uma última palavra sobre os §§2–7: ele já foi reivindicado na tentativa de mostrar que a afirmação da doutrina da referência focal das amizades apresentadas no §9 está fundamentada nas distinções que Aristóteles traça nesses parágrafos (Berti 1971, p.176, Leszl (1970), pp. 394, n. 70, 394–5; mais recentemente, Ward (1995) reivindicou essa tese). Isso envolve, antes de tudo, mostrar que a tripartição dos bens apresentada no §8 é fundamentada por algum argumento presente em §§2–7. Porém, §§2–3 não falam da diferença entre prazer e bem enquanto ἀγαθὰ, mas enquanto objetos de afeição, e §§2–7 não apresentam a noção de útil enquanto bem (como nota Zingano (2015), p. 208–11); os parágrafos tampouco fornecem indicações suficientes para fundamentar a tese de que a amizade dos virtuosos é primária. Essa não é a intenção de A. no trecho, onde se trata de apresentar a distinção entre bem sem qualificação e bem para alguém, além da identidade entre prazer sem qualificação e prazer para alguém. Se Aristóteles quisesse denotar a ideia do bem como útil a partir da expressão τιμι, ele o teria feito de uma maneira enganosa, para não dizer contraditória, pois ele fala, nos §§4–7, além de em ἀγαθὸν τιμι, em ἡδύ τιμι: se a ideia de utilidade estivesse sendo veiculada pela expressão no caso dativo, estaríamos comprometidos com a noção estranha de um prazer útil para alguém. Além disso, em 1236a7–10 são apresentadas duas listas de bens, e ὠφέλιμον e τιμι são apresentados separados, como se se tratasse de coisas diferentes. Por fim, Aristóteles recorre à ideia de “vantajoso” (συνφέρων) justamente para ilustrar o que seria o bem absoluto (1235b33–34), o que seria, no mínimo, extremamente confuso se sua intenção fosse delimitar um terceiro tipo de bem além dos dois de que ele fez menção nos §§2–3. Não se deve, por conta disso, entender o argumento da *EE* como falho ou lacunar. Embora se possa recorrer à *EN* por subsídios para a afirmação de que o útil é um bem (e.g. a 1096a26 e *EN* III 6), o ponto aqui é que é podemos entender o πρὸς ἔν como regido pelos princípios do §1, e não é preciso buscar por sua fundamentação nos parágrafos que o antecederam.

54 Cf. nota Erro: Origem da referência não encontrada acima.

Em primeiro lugar, o contexto aporético fornece a tarefa de solucionar impasses: trata-se de i) tomar teses de filósofos e fenômenos e ii) mostrar que esses itens exibem, na maneira como estão formulados, contradições entre si. Em um segundo momento, (iii) reapresenta-se esses itens, desprovidos agora de contradição. Essa reapresentação será feita a partir de distinções que são pontos de partida da teoria que se quer defender, e tendem, no tratado sobre a amizade da *EE*, a aparecer em cláusulas iniciadas pela ideia de admitir (λαβεῖν—1235b25; ληπτέον—30; cf. 1235b13), mas não necessariamente (1236a15–18). Essas distinções permitem deixar claro por que cada um daqueles itens (em sua forma inicial e insuficientemente distinguida⁵⁵) é defendido, o que, no caso de opiniões muito estranhas (παράδοξα), se materializa na tarefa de (iii–a) explicar o erro que conduz a afirmá-la, fornecendo a causa desse erro (2 §11 1236a23–25).⁵⁶ Isto respeita a cláusula 3' do §1 de que se deve tornar claro que cada posição é sustentada por bons motivos, i.e., por razões compreensíveis. No caso de posições que não nos comprometem com afirmações extravagantes, (iii–b) uma simples reapresentação nos termos da teoria bastará (2 §§14–23).

Em nome da clareza e sem pretender aborrecer o leitor, reapresentamos esses resultados de maneira esquemática. As indicações de *EE* VII 2 §1 1235b13–18 podem ser resumidas nos seguintes pontos:

- i. Tomar teses e fenômenos;
- ii. Mostrar que, da maneira como estão formulados, esses itens exibem contradições;
- iii. Reapresentá-los a partir de distinções adicionais que eliminam as contradições:
 - a. Seja porque essas distinções tiram de cena uma das teses, responsável pela contradição—neste caso, deve-se fornecer a causa do erro de quem a sustentou;⁵⁷
 - b. Seja porque essas distinções permitem que eles sejam reapresentados sem contradizer uns aos outros.

Bibliografia

AUBENQUE, P. Sur la notion Aristotélicienne d'aporie. In: AUBENQUE, P. *Problèmes Aristotéliens*. Paris: Vrin, 2009. p. 39–52.

55 Cf. Zillig (2017).

56 Essa é a lição do primeiro tratado do prazer no terceiro livro comum: ἐπεὶ δ' οὐ μόνον δεῖ τἀληθές εἰπεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀπίον τοῦ ψεύδους (τοῦτο γὰρ συμβάλλεται πρὸς τὴν πίστιν· ὅταν γὰρ εὐλογον φανῆ τὸ διὰ τί φαίνεται ἀληθές οὐκ ὄν ἀληθές, πιστεύειν ποιεῖ τῷ ἀληθεῖ μᾶλλον)—1154a22–25. O caso das diversas teses bizarras defendidas pelos platônicos não é o de algo que se nos afigura verdadeiro, mas o da suspensão forçada da crença naquilo que é manifesto: νῦν δ' ὁπότ' ἂν λύειν μὴ ἔχωσιν, ἀναγκάζονται πιστεύειν τοῖς εἰρημένοις.—*EE* I 6 1217a13–14.

57 Trata-se da posição de que a amizade dos virtuosos é um universal, que não é preservada sob nenhuma forma, mas descartada uma vez constatada a ilação em que ela estava fundada.

AUBENQUE, P. *Problèmes Aristotéliens—Philosophie Théorique*. Paris: Vrin, 2009a.

BARNES, J. *Aristotle and the Methods of Ethics*. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 34, n. 133/134, p. 490–511, 1980.

_____. *Method and Metaphysics—Essays in Ancient Philosophy I*. Oxford : Clarendon Press, 2011.

_____. *Philosophy and Dialectic*. In: BARNES, J. *Method and Metaphysics—Essays in Ancient Philosophy I*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 164–73.

ADDIN ZOTERO_BIBL {"uncited":[],"omitted":[],"custom":[]} CSL_BIBLIOGRAPHY _____. *An Oct of the EE R. R. Walzer, J. M. Mingay (edd.): Aristotelis Ethica Eudemia. (Oxford Classical Texts.)* Pp. xx + 162. Oxford: Clarendon Press, 1991. £13.50. *The Classical Review*, v. 42, n. 01, p. 27–31, 1992.

BERTI, E. *Multiplicité et Unité du Bien selon EE I 8*. In: MORAUX, P.; HARLFINGER, D. *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1971. p. 157–184.

BRUNSCHWIG, J. *Aristote—Topiques, tome I, livres i–iv*. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

BRUNSCHWIG, J. *Observation and Research*. In: BRUNSCHWIG, J.; LLOYD, G. E. R.; PELLEGRIN, P. *Greek Thought—A Guide to Classical Knowledge*. Cambridge, Massachusetts, Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000. p. 72–93.

BRUNSCHWIG, J. *Aristote—Topiques, tome II, livres v—viii*. Paris: Les Belles Lettres, 2007.

COOPER, J. M. NE VII. 1–2: *Introduction, Method, Puzzles*. In: NATALI, C. *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII—Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 9–40.

DEVEREUX, D. *Scientific and ethical methods in Aristotle's Eudemian and Nicomachean Ethics*. In: HENRY, D.; K. M. N. *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*. Londres: Cambridge University Press, 2015. p. 130–147.

FREDE, D. *The Endoxon Mystique: What Endoxa are and What They are Not*. In: INWOOD, B. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 185–216.

HARLFINGER, D. *Die Überlieferungsgeschichte der Eudemischen Ethik*. In: MORAUX, P.; HARLFINGER, D. *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1971. p. 1–50.

KARBOWSKI, J. *Is Aristotle's Eudemian Ethics Quasi-Mathematical*. *apeiron*, p. 1–19, 2014.

_____. *Phainomena as Witnesses and Examples: The Methodology of Eudemian Ethics I 6*. In: INWOOD, B. *Oxford Studies in*

Ancient Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2015. p. 193–226.

_____. Endoxa, facts, and the starting points of the Nicomachean Ethics. In: HENRY, D.; NIELSEN, K. M. *Bridging the gap between Aristotle's science and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015a. p. 113–29.

KRÄMER, H. J. Zur Geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik. *Kant-Studies*, v. 58, n. 1–4, p. 313–54, 1967.

LESZL, W. *Logic and Metaphysics in Aristotle*. Padova: Antenore, 1970.

MONTAGNES, B. *The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas*. Milwaukee: Marquette University Press, 2004.

NATALI, C. Rhetorical and Scientific Aspects of the Nicomachean Ethics. *Phronesis*, v. 52, p. 364–381, 2007.

NATALI, C. Posterior Analytics and the Definition of Happiness in NE I. *Phronesis*, v. 55, p. 304–24, 2010.

NATALI, C. The search for definitions of justice in Nicomachean Ethics 5. In: HENRY, D.; NIELSEN, K. M. *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*. Londres: Cambridge University Press, 2015. p. 148–68.

OWEN, G. E. L. Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle. In: DÜRING, I. *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*. Göttenburg: [s.n.], 1960.

_____. Tithenai ta phainomena. In: NUSSBAUM, M. *Logic, Science and Dialectic: collected papers in greek philosophy*. Nova Iorque: Cornell University Press, 1986. p. 239–51.

ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics, volume I*. Oxford: Clarendon Press, 1924.

_____. *Aristotle's Metaphysics, volume II*. Oxford: Clarendon Press, 1924.

_____. *Aristotelis Politica*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

_____. *Aristotelis topica et sophistici elenchi*. Oxford: Clarendon Press, 1958.

_____. *Aristotelis analytica priora et posteriora*. Oxford: Clarendon Press, 1964.

SALMIERI, G. Aristotle's Non-'Dialectical' Methodology in the Nicomachean Ethics. *Ancient Philosophy*, v. 29, p. 311–35, 2009.

SHIELDS, C. *Order in Multiplicity—Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

SIMPSON, P. *The Eudemian ethics of Aristotle—translated with explanatory comments and accompanying translation of Aristotle's On Virtues and vices*. New Brunswick, Londres: Transaction Publishers, 2013. 411 p.

SUSEMIHL, F. *Aristotelis quae feruntur Magna Moralia*. Leipzig: Teubner, 1883. 126 p.

SUSEMIHL, F.; APELT, O. *Aristotelis Ethica Nicomacheia*. 3^a. ed. Leipzig: Teubner, 1912. 279 p.

WALLIES, M. *Topica cum libro de sophisticis elenchis*. Leipzig: Teubner, 1923.

WALZER, R. R.; MINGAY, J. M. *Aristotelis Ethica Eudemia*. Oxford: Oxford University Press, 1991. 162 p.

WARD, J. Focal Reference in Aristotle's Account of Φιλία: Eudemian Ethics 2. *Apeiron*, v. 28, n. 3, p. 183–205, 1995.

WILSON, M. *Aristotle's Theory of the Unity of Science*. Toronto: University of Toronto Press, 2000.

ZILLIG, R. O que é “verdadeiro, mas não esclarecedor” segundo a Ética Eudêmia. *Archai*, v. 20, p. 231–254, 2017.

ZINGANO, M. Aristotle and the Problems of Method in Ethics. In: SEDLEY, D. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 297–330.

_____. Unidade do gênero e outras unidades em Aristóteles: significação focal, relação de consecução, semelhança, analogia. *Analytica*, v. 17, n. 2, p. 395–432, 2013.

_____. The Conceptual Unity of Friendship in the Eudemian and the Nicomachean Ethics. *apeiron*, v. 48, n. 2, p. 195–219, 2015.

Moléculas orgânicas, molde interior e forma: a plasticidade na “antropologia” de Buffon

Organic molecules, internal mold and form: plasticity in Buffon’s anthropology

Palavras-chave: Buffon, moléculas orgânicas, molde interior, forma, antropologia.
Keywords: Buffon. Organic molecules. Internal mold. Form. Anthropology

Leonardo Moreira

Doutorando em filosofia
(USP/ Université Paris
1 Panthéon-Sorbonne),
atualmente ligado ao Centre
de Histoire des Philosophies
Modernes de la Sorbonne
(HiPhiMo). O presente
trabalho foi realizado com
apoio da Coordenação de
Aperfeiçoamento de Pessoal
de Nível Superior – Brasil
(CAPES) – Código de
Financiamento 001.
leom.philosophie@gmail.com

Resumo

Busca-se aqui, no que concerne a Buffon, aproximar os princípios científicos que estão nas teorias sobre as moléculas orgânicas, sobre o molde interior e sobre a forma, das teorias “antropológicas” sobre o homem e sua existência e pré-existência social.

Abstract

The aim here, regarding Buffon’s work, is to relate the scientific principles in his theories about the organic molecules, the internal mold and the form, to the anthropological theories about man and his social existence and pre-existence.

I. Introdução ao método buffoniano: a heurística do olhar

Pour décrire exactement, il faut avoir vu, revu, examiné, comparé la chose qu’on veut décrire, et tout cela sans préjugé, sans idée de système.
Buffon, *Premier Discours*

Para Georges-Louis Leclerc de Buffon, a História natural, quando tomada em sua totalidade, “abraça todos os objetos que nos apresenta o Universo” (BUFFON, 2007, p. 29). Trata-se de uma *multidão prodigiosa* que, em seu conjunto, reagrupa o mundo animal, vegetal e mineral. Visando compreender este *vasto espetáculo*, o naturalista francês defende, na esteira de Newton¹, a qualidade heurística do olhar: “Deve-se, portanto, começar por olhar muito e rever constantemente” (BUFFON, 2007, p. 31). Tal qualidade da observação deve se efetuar quase que totalmente livre de um desenho, de um esboço, de um traçado determinado por um ponto de vista². Para a realização

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n. 2, p. 149-176, ago-dez,
2018

1 Pode-se notar a defesa do “sublime método” newtoniano desde o *Prefácio* (escrito por Buffon) para *La méthode des fluxions* de Newton (BUFFON, 1740), como também, posteriormente (em 1749), em suas *Reflexões sobre a lei da atração*: “M. Newton acreditou que valeria muito mais a pena estabelecer a lei da atração através dos próprios fenômenos, do que por outra via” (BUFFON, 2007, p. 18). Jacques Roger ressalta, todavia, que tal elogio dos fenômenos e da experiência, seria mais antigo, remetendo ao prefácio que Buffon teria escrito para uma obra (*La Statique des végétaux*), também por ele traduzida, em 1735, do inglês Hales. Em tal prefácio, Buffon teria feito, segundo Roger, “o elogio da experiência, único meio de fazer progredir a ciência, único guia dos ‘grandes homens’, dentre os quais ele citava Newton, Bacon, Boyle, Stahl, Huygens, Réaumur e Boerhaave” (ROGER, 1993, p. 528).

2 O que não significa de modo algum a ausência total de método, nem que se deve remeter tudo “a um sistema particular” (Cf. BUFFON, 2007, p. 41).

deste olhar constante, o método buffoniano requer um abandono de si a si mesmo, pois deve-se deixar o “espírito caminhar por si mesmo, se reconhecer (...) e formar sozinho a primeira corrente que representa a ordem de suas ideias” (BUFFON, 2007, p. 31). Por estas vias, pode-se chegar a perceber as *relações comuns* entre “produções” e “operações” (BUFFON, 2007, p. 34), em uma medida equilibrada, respeitando as leis da natureza, sem encarcerar esta em um sistema que lhe seja de todo estranho. O método de Buffon demanda um árduo e quase infundável trabalho, seja para livrar-se dos sistemas mal formulados, seja para apreender pouco a pouco as nuances entre os diferentes objetos de estudo³. Almeja-se, assim, o olhar do pintor da natureza⁴, de modo a examinar diferentes métodos para depois os confrontar à luz de um estudo sobre a História natural.

Esta regra do olhar constante, e de certo modo desprendido, compõe a postura empírica da heurística de Buffon também no que concerne às causas. Buffon expõe, logo no *Primeiro Discurso* de sua *História Natural*, intitulado *Da maneira de estudar e de tratar a História Natural*⁵, a impossibilidade de se alcançar as causas primeiras, pois, escreve o autor, mesmo “o espírito mais abrangente, e o gênio mais potente, não se elevará jamais a este alto ponto de conhecimento: as primeiras causas nos serão sempre ocultas” (BUFFON, 2007, p. 34), e “mesmo os resultados mais gerais destas causas nos serão igualmente tão difíceis a conhecer quanto as próprias causas” (BUFFON, 2007, p. 31). O método buffoniano explicita assim aonde não se pode chegar, desvelando o caráter inalcançável das causas primeiras. Se tais causas são inacessíveis pelas vias do olhar exercitado e contínuo, o que seria então apreensível por estas vias? A primeira lição seria: não se apreendem os fundamentos, não se apreende aquilo que ao olho escapa. Nesse sentido, o método buffoniano se opõe ao método cartesiano no que diz respeito à busca e instauração de fundamentos. Deste modo, Buffon opera, como sublinhara Thierry Hoquet (HOQUET, 2005, p. 203), uma primeira subversão metodológica, nos conduzindo à compreensão de uma rede de efeitos que se relacionam entre si, visto que, como escrevera Buffon, “tudo isto que nos é possível é perceber alguns efeitos particulares, de os comparar, combinar” (BUFFON, 2007, p. 34). Uma vez colecionados, tais efeitos

3 Deve-se reconhecer que essas “nuanças imperceptíveis são a grande obra da Natureza”, não apenas nas “grandezas e nas formas, mas nos movimentos, nas gerações, nas sucessões de toda espécie” (BUFFON, 2007, p. 35).

4 Como comenta Pierre Gascar, em seu *Buffon*, o naturalista não requer consideração para si senão “enquanto pintor da natureza.” (GASCAR, 1983, p. 132). Nesse sentido, Pedro Paulo Pimenta complementa, de maneira mais generalizada, que “a descrição naturalista deve ser um “portrait”, e não um “tableau historique” (PIMENTA, 2017).

5 Doravante, este discurso será citado abreviadamente, como é de praxe entre especialistas da obra de Buffon, como *Primeiro Discurso*. Todas as citações anteriores, de Buffon, remetem à este.

formam um “armazém repleto de coisas diversas” (BUFFON, 2007, p. 34), e o olhar deve continuar se exercendo incansavelmente sobre todas estas coisas, “observando-as constantemente”, pois só assim se “formam pouco a pouco as impressões duráveis, que logo se ligam em nosso espírito através de relações fixas e invariáveis” (BUFFON, 2007, p. 34).

Para Buffon, o essencial é “mobilier a cabeça de ideias e de fatos, de os impedir, se possível, de tirar daí precipitadamente raciocínios e relações” (BUFFON, 2007, p. 31). Em *Buffon: histoire naturelle et philosophie*, Thierry Hoquet chama a atenção justamente para o termo mobiliar (*meubler*), o qual “induz uma subversão da ordem arquitetural cartesiana”, pois, onde “Descartes pensa fundação (...), Buffon propõe um mobiliário, disposições reversíveis, sempre flexíveis e provisórias” (HOQUET, 2005, p. 203). Descartes, continua Hoquet, “constrói um imóvel de relações (o pensamento construído como um sistema ordenado de onde se tiram raciocínios)”, ao passo que Buffon “ocupa um espaço onde dispõe fatos e ideias de maneira a formar o gosto (...) Todavia, esse trabalho de compilação não deve jamais ser fixo, e os começos [das investigações] devem restar (...) móveis e revogáveis” (HOQUET, 2005, p. 203). O método buffoniano resta, por essas vias, inacabado, é um método que se locupleta quando avança em seu trabalho de coleção, observação e comparação. Vê-se claramente – escreve Buffon no *Primeiro Discurso* – “que é impossível de acercar um sistema geral, um método perfeito, não somente para a História natural inteira, mas mesmo para um de seus ramos” (BUFFON, 2007, p. 35), pois “a Natureza caminha por gradações desconhecidas, e consequentemente ela não se presta totalmente a estas divisões” (BUFFON, 2007, p. 35). O método para estudar a natureza deve seguir esta mesma natureza – ou seja, seguir as divisões “que nós devemos respeitar como uma divisão dada pela própria natureza” (BUFFON, 2007, p. 47) –, constituindo-se, por fim, em um método “instrutivo e natural” (BUFFON, 2007, p. 40) que seria “a descrição completa e a história exata de cada coisa em particular” (BUFFON, 2007, p. 42).

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n. 2, p. 149-176, ago-dez,
2018

II. Da postura heurística a uma primeira consideração epistêmica

Il semble que tout ce qui peut être, est.
Buffon, *Premier Discours*

O método buffoniano induz, em sua prática, a reconhecer a pluralidade dos objetos da natureza e suas especificidades. De nada serve o pensamento que faz vegetar a pedra e reduz tudo a uma única forma ou a uma causa primeira: “O molde comum de todas estas coisas

assaz dessemelhantes entre elas, está menos na natureza do que no espírito estreito destes que a conheceram mal” (BUFFON, 2007, p. 33). São “as abstrações de nosso espírito limitado” que conduzem à construção de “sistemas sobre fatos incertos” (BUFFON, 2007, p. 34). Como notara Stéphane Schmitt (na edição das *Œuvres* de Buffon pela Gallimard), as abstrações são objeto de enorme desconfiança por parte de Buffon, de modo que o termo *abstração*, ou *abstrato*, é “correntemente associado à noção de ‘suposição’, ela mesma duvidosa” (SCHMITT, 2007, p. 1389). O armazém de coleções buffoniano não poderia ser mobilhado de abstrações, mesmo se, como veremos, para provar a existência de uma qualidade superior do homem ele recorrerá, por comparação, à abstração⁶. Buffon se vale então, nesta heurística do olhar, das comparações, seja para estudar o homem, seja para estudar os animais, tal como se pode ler no *Discurso sobre a natureza dos animais*: “após haver considerado o homem em si mesmo, não deveríamos nos servir desta via das comparações?” (BUFFON, 2007, p. 431). Deve-se comparar as organizações (entre semelhanças e diferenças) para poder estabelecer as *aplicações particulares*.

Na passagem do método ao arcabouço epistêmico, tem-se a delimitação primeira dos objetos de estudo, qual seja, sua materialidade, o campo dos fenômenos⁷. Ao opor a materialidade à abstração, delimita-se o campo epistêmico de Buffon em oposição ao campo epistemológico de certos autores, tais como Platão e Malebranche, de maneira que “o lugar da metafísica restaria vago”, como pontua Annie Ibrahim em seu artigo “La pensée de Buffon: système ou anti-système?” (IBRAHIM, 1992, p. 175). Ironicamente, Buffon escreve que até poderia entrar em acordo com o “divino Platão e com o quase divino Malebranche (...) que a matéria não existe realmente, que os objetos exteriores não são senão imagens da faculdade criadora”, mas assim não estaria ele, a contragosto, “afirmando que nossas ideias sejam da mesma ordem que as do Criador?” (BUFFON, 2008, p. 165). Thierry Hoquet, ao tratar especificamente da abordagem buffoniana sobre a alma, escreve que Buffon teria, nessa questão, “abraçado o campo das antigas metafísicas” (HOQUET, 2005, p. 680). Essa discussão tomaria por si todo um artigo, de modo que nos limitamos aqui apenas a apontar essa dubiedade no que concerne ao distanciamento ou aproximação com a metafísica.

6 São enormes as discussões sobre essa dubiedade em relação aos processos de abstração em Buffon. Para uma análise detalhada ver o tópico “2. La voie de comparaison et la connaissance des substances dans le *Discours sur la nature de l’homme*” de Thierry Hoquet (HOQUET, 2005, p. 679-724).

7 “Os fenômenos que se oferecem todos os dias aos nossos olhos, que se sucedem e se repetem sem interrupção e em todos os casos, são o fundamento de nossos conhecimentos físicos” (BUFFON, 2007, p. 62).

Se Buffon foi o pintor da natureza, Platão seria o pintor das ideias. Na *História geral dos animais* (mais especificamente no capítulo V – *Exposição dos Sistemas sobre a geração*), Buffon ressalta o procedimento platônico (no *Timeu*) sobre a geração da vida animal, vegetal etc., que se daria por vias de *simulacros refletidos e imagens*. Platão “é um pintor de ideias, é uma alma que, despreendida da matéria, se eleva ao país das abstrações” (BUFFON, 2008, p. 164). Essas ideias sublimes, simples, apontam, segundo a episteme de Buffon, para uma desertificação do campo especulativo⁸ e, nesse sentido, o naturalista assevera: “o real não será jamais produzido pelo abstrato” (BUFFON, 2008, p. 164). São as sensações que estabelecem “uma ordem de existência e um fundamento de relação necessária” (BUFFON, 2008, p. 165).

Este percurso, que sintetiza uma passagem do método ao plano epistêmico definido em sua materialidade, serve-nos aqui para elucidar que, apesar de Buffon considerar as “obras da Natureza” como “obras do Criador” (BUFFON, 2007, p. 34), ele parte de uma consideração científica para estudar a natureza. Assim, o homem – como as plantas e os animais – é submetido ao olhar do naturalista filósofo em sua materialidade, mesmo se, em seguida, se fará necessária uma abstração para compreender e expor a qualidade distintiva do homem.

III. Breve advertência sobre o uso do termo “antropologia”

Les ressemblances et les différences seront prises non seulement d'une partie, mais du tout ensemble.
Buffon, *Premier Discours*

Sabe-se, por vias da *Enciclopédia* de Diderot e D’Alembert, que o termo *antropologia* não designava então o que se conhece na modernidade como antropologia. Em meados do século XVIII, explica Michèle Duchet, “a palavra *antropologia* não se encontra senão no sentido de estudo do corpo humano: ela pertence ao vocabulário da anatomia” (DUCHET, 1971, p. 7). Leia-se no artigo *Anatomia*⁹: “A anatomia humana que é absolutamente e apropriadamente chamada anatomia, tem por objeto ou (...) por sujeito o corpo humano. É a arte que muitos chamam ‘antropologia’” (Cf. DUCHET, 1971, p. 7). Ao passo que, continua Duchet, “o artigo ‘*Antropologia*’ retoma o sentido teológico: ‘Maneira de se exprimir pela qual os escritores sagrados atribuem à Deus partes das ações ou das afecções que não convêm

8 “Que ideia mais sublime! Que plano de filosofia mais simples! (...) Que deserto de especulações!” (BUFFON, 2008, p. 164).

9 Citado aqui a partir do texto introdutório *L’Anthropologie de Buffon* de Michele Duchet (Cf. DUCHET, 1971, p. 8).

senão aos homens” (DUCHET, 1971, p. 7). Na página XLVII da *Enciclopédia*, no artigo III sobre a distribuição da *História Natural*, pode-se ler: “A História Natural é dada pela diferença de *fatos* da Natureza, pela diferença de *estados* da Natureza” (DIDEROT; D’ALAMBERT, 1751-1765, p. XLVII)¹⁰. Em seus estudos sobre o homem, Buffon parece seguir esse mesmo caminho, valendo-se tanto dos fatos como dos estados, divergindo da ideia, enunciada um pouco antes na própria *Enciclopédia*, de que os fatos humanos pertencem apenas ao domínio da *História Civil*¹¹.

Talvez, o termo mais adequado para o estudo do homem em Buffon seja, à primeira vista, o de *ciência do homem* , termo equivalente, na *Enciclopédia*, aos estudos da filosofia do homem. Esta filosofia ou ciência do homem investigaria suas principais faculdades, a saber, o *entendimento* (relacionado à *verdade*), e a *vontade* (relacionada, por sua vez, à *moral*) (Cf. DIDEROT; D’ALAMBERT, 1751-1765, p. XLVIII). No entanto, como ressalta Duchet, “o conceito de economia animal supõe que se considere o homem como um todo” (DUCHET, 1971, p. 8), de modo a se ultrapassar as distinções entre “a *antropografia* que é a ‘descrição do homem’, e a *antropologia* (...) que toma o homem como ‘objeto’ e não como ‘sujeito’”, tal como procede a anatomia (DUCHET, 1971, p. 8). O desafio seria, portanto, de acordo com a formulação de Duchet, como “inscrever todos esses termos em uma mesma grade”? (DUCHET, 1971, p. 8).

O homem foi estudado por Buffon sob aspectos distintos, que vão desde uma economia animal – na qual o homem resguarda características comuns com outros animais –, passando pelas sucessivas etapas da vida humana, chegando, por fim, ao que seria a qualidade imaterial distintiva do homem. Duchet nos mostra, tomando o exemplo do capítulo *Da puberdade* , que Buffon, ao escrever “que ‘a puberdade, as circunstâncias que o acompanham, a circuncisão, a castração, a virgindade, a impotência são essenciais para a história do homem’” (DUCHET, 1971, p. 9), ele não estaria restrito nem ao campo da anatomia, nem ao campo da ciência do homem. Ao debruçar-se sobre diversos campos de abordagem sobre o homem, Buffon estaria “pensando enquanto antropólogo”, abordando, à uma, “a natureza específica do homem, de sua ‘organização’, da originalidade das sociedades humanas” (DUCHET, 1971, p. 9). E, como dito anteriormente, o naturalista não se vale de “nenhum argumento metafísico; Buffon parte do homem e tão somente do homem, alheio ao Criador e à Criação” (DUCHET, 1971, p. 10), e seria, por fim, esta recusa radicalizada que

10 Todas as referências diretas aos artigos da *Enciclopédia* remetem aqui à edição virtual digitalizada pela *Bibliothèque National de France – BNF*.

11 “Os fatos que são dos homens, pertencem à *História Civil*” (Cf. DIDEROT; D’ALAMBERT, 1751-1765, p. XLVII).

o permitiria “fundar uma antropologia, ciência do homem e de suas atividades específicas, de suas ‘operações naturais’” (DUCHET, 1971, p. 10). Ou seja, seria a visada sobre o *todo* do homem que o permitiria tomar a *História natural do homem* como uma “antropologia” *avant la lettre*.

Nesse sentido, o renomado estudioso da obra de Buffon, Jacques Roger, não deixara de intitular o capítulo XII (de seu consagrado *Buffon – un philosophe au Jardin du Roi*) como *Nascimento da antropologia*. Neste capítulo, Jacques Roger escreve: “Buffon mostra (...) que as observações fisiológicas serão talvez menos importantes que as reflexões sobre as ‘maneiras’ (*mœurs*), ou seja, sobre os costumes” (ROGER, 1989, p. 202). Todavia, em sua empresa de estudar e abranger a totalidade do homem, Buffon investigara também os aspectos fisiológicos do homem. Como também estudara, além dos costumes, das características físicas e morais, certos aspectos relacionados ao clima, portanto, à geografia. Na *História natural do homem*, ao tratar das *Variedades na espécie humana*, Buffon reagrupa todos esses pontos de vista dos quais se valera para estudar o homem:

Tudo isso que nós temos dito até aqui da geração do homem, de sua formação, de seu desenvolvimento, de seu estado em diferentes idades de sua vida, dos sentidos e da estrutura de seu corpo, tal que se conhece pelas dissecações anatómicas, não formam senão a história do indivíduo, esta da espécie demanda um detalhe particular, cujos efeitos principais não podem ser tomados senão das variedades que se encontram entre os homens de diferentes climas (BUFFON, 2007, p. 307).

Em suma, seria essa abordagem da totalidade do homem que nos permite, aqui, a utilização do termo “antropologia”. Ademais, essa ciência do homem, ou melhor, essa ciência geral do homem, apresenta e anuncia o caráter da antropologia que não tarda a aparecer. Como pontuara Duchet (na *Introdução* de sua *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*), em 1788, “Chavannes, professor de teologia em Lausanne, publica uma *Anthropologie ou science générale de l’homme*” (DUCHET, 1995, p. 12). Não seria, portanto, uma sobreposição deslocada, a de cunhar a ciência geral do homem de Buffon (bem próxima já da antropologia de Chavannes) de “antropologia”. Visto que, tanto os estudos de Buffon, como os de Chavannes, formam, em grande parte, “isto que nós chamamos ainda hoje de *antropologia*” (DUCHET, 1995, p. 12). Tais estudos tratavam “do homem físico, da espécie humana, das diferentes raças, das sociedades humanas, de suas formações e de seus progressos, da origem da linguagem, das invenções e das técnicas” (DUCHET, 1995, p. 12). Todo esse *corpus*

de análises, empreendido por Buffon, é que legitima, mais ou menos, o uso do termo “antropologia” (mesmo se entre aspas) para os estudos buffonianos sobre o homem. Por fim, arremata Jacques Roger (em sua indispensável obra *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*¹²), “a antropologia de Buffon, como sua teoria do conhecimento, repousa, portanto, sobre a dupla convicção da relatividade e da grandeza do homem” (ROGER, 1993, p. 538).

IV. Apresentação da questão: dois pontos de vista sobre o homem

Como notara Stéphane Schmitt (em sua *Introdução* acima citada), Buffon teria, já desde o *Primeiro Discurso*, “posto o homem entre os animais, mas ele o teria posto em seguida ‘à frente de todos os seres criados’” (SCHMITT, 2008, p. 62), de modo que “toda a *História natural* prolongará essa tensão entre uma concepção do homem enquanto animal, em toda sua materialidade, e a vontade de lhe conferir uma posição dominante e privilegiada na natureza” (SCHMITT, 2008, p. 62). Para compreender melhor as aproximações entre esses dois momentos, deve-se ter em vista que, no primeiro momento, Buffon aborda a questão da geração animal de um ponto de vista quase que totalmente materialista, a partir do qual “a primeira reflexão que se segue é um retorno humilhante sobre nós mesmos” (BUFFON, 2007, p. 30). Enquanto no segundo momento, ao tratar da natureza específica do homem, o método materialista se abre também ao imaterial que compõe a natureza humana. Leiamos, na íntegra, a passagem do *Primeiro Discurso* que sintetiza esta tensão:

A primeira verdade retirada deste sério exame da Natureza, é uma verdade provavelmente humilhante para o homem; isto é, que ele deve se pôr, ele mesmo, na classe dos animais, aos quais ele se assemelha por tudo que há de material, e mesmo seu instinto lhe parecerá talvez mais seguro que sua razão, e sua invenção [*industrie*] mais admirável que suas artes. Percorrendo em seguida, sucessivamente e por ordem, todos os objetos que compõem o Universo, e se pondo à cabeça de todos os seres criados, ele verá com espanto que se pode descer, por degraus, até a matéria mais disforme, do animal mais organizado até o mineral mais bruto. (BUFFON, 2007, p. 35)

Para compreendermos esta tensão, instalada no seio do pensamento buffoniano, e esclarecermos os termos aí implicados, abordaremos, primeiramente, os princípios que se encontram nas teorias sobre as moléculas orgânicas, sobre o molde interior e sobre a forma. Em se-

gundo lugar, analisaremos a metodologia e as noções implicadas na compreensão que concebe o homem no topo da escala dos seres. Por fim, na conclusão, buscar-se-á desnudar o caráter dessa tensão entre a extensão homem-animal e a superioridade do homem.

Ao aproximar, por um lado, as teses científicas sobre a geração, e, por outro, a “antropologia” de Buffon, não se quer dizer, contudo, que a existência humana deve ser compreendida tal e qual à animal, apesar de ambos possuírem uma matéria organizada, pois a semelhança entre uma matéria e outra é, com efeito, apenas exterior, plástica. Tais considerações conduzirão à compreensão de uma possível duplicidade na “antropologia” de Buffon, cujo binômio parece surgir, à primeira vista, em uma suposta divisão de sua perspectiva antropológica, entre uma “antropologia” antropocêntrica e outra que diluiria, na matéria, este antropocentrismo.

V. Geração, reprodução: Dos conceitos

Il est très évident que cette conception de la science est étroitement liée à l'idée que Buffon se fait de l'homme.

Jacques Roger, *Les sciences de la vie*

V.i. Introdução aos conceitos

No que concerne ao estudo sobre a *geração dos animais*¹³, Buffon se insere em uma longa tradição, que retrocede do século XVIII à filosofia grega na busca de princípios vitais. O percurso que Buffon traçara pode ser considerado, sumariamente, em dois momentos. Um primeiro, que iria aproximadamente de 1733 a 1744, no qual ele acreditaria ainda, em seus diálogos com Bourguet, em “uma sorte de epigênese” (ROGER, 1993, p. 543), ou seja, na geração ou evolução de um germe ou embrião a partir de uma única forma simples. Pensamento este que fora abandonado ao questionar o fato de que a base formativa (fosse ela o ovo ou o espermatozoide) seria fornecida apenas “por um dos genitores” (ROGER, 1993, p. 543). O segundo momento seria, por sua vez, marcado pelo diálogo com Maupertius, com quem “Buffon discutiu longamente estas questões, provavelmente, mesmo antes de 1744” (ROGER, 1993, p. 543). Neste segundo momento, Buffon não estaria interessado apenas nos fatos, mas teria intensificado uma busca, por via dos efeitos, mais aproximada das causalidades, das ideias. Buffon estaria se valendo então, como resalta Jacques Roger,

De uma leitura atenta e crítica das observações de Fabricio d'Acquapendente, de Harvey, de Malpighi, de Régnier de Graaf, de Sténon, de Leeuwenhoek, de Verheyen, de Vallis-

13 “‘Geração dos animais’ é a expressão consagrada, no século XVIII, para designar os fenômenos que nós remeteríamos hoje em dia à reprodução e ao desenvolvimento dos organismos” (SCHMITT, 2008, p.12).

neri, e também das observações recentes cujos autores não são nomeados mas que eram conhecidos de todos, Trembley, Bonnet, Jussieu e outros. (ROGER, 1993, p. 544)

Teoricamente, o que sobressai neste último período não é mais a base única da epigênese, mas a busca de uma única base para o “fenômeno da geração” (Cf. ROGER, 1993, p. 544). Roselyne Rey (em seu artigo “Buffon et le vitalisme”) desconsidera este primeiro período, mais próximo de uma epigênese, e põe a questão geral da geração, ou seja, da busca por “uma lei geral e uma força suscetível de explicar todos os fenômenos” (REY, 1992, p. 400) relacionados com a geração, em torno do vitalismo que estaria dividido entre a *força* de Newton, por um lado, e a *mônada* de Leibniz, por outro. Todavia, a questão sobre as moléculas orgânicas é tratada sumariamente no final de seu artigo, remetendo de maneira sintética aos estudos de La Caze (Cf. REY, 1992, p. 410-412). Mais precisa, parece ser a análise de Thierry Hoquet (seguindo os estudos de J. S. Wilkie¹⁴), que, por sua vez, põe à prova a divisão posta por Jacques Roger. Para Hoquet, dividir essa questão entre “sistemas de preexistência (...) e as teorias da pré-formação” seria como “reduzir a geração a um milagre” (HOQUET, 2005, p. 396), pois, de fato, é a questão “da natureza do composto que se põe, e o espinhoso problema da forma, à uma, individual e específico” (HOQUET, 2005, p. 397). Assim, “Buffon põe a questão e pretende que seja a comparação que irá conduzi-lo ao bom resultado: para isto, ele vai se aplicar em questões sobre a forma da trilogia conceitual observações-analogias-induções” (HOQUET, 2005, p. 399). São “esses três procedimentos [que] vão lhe permitir (...) o bom sistema, enquanto os conceitos da geração (moléculas orgânicas, molde interior, forças penetrantes) são acusados de serem hipóteses, imaginações” (HOQUET, 2005, p. 399).

O debate e as críticas sobre este assunto são intermináveis e abrangem uma literatura crítica igualmente longa (bem ilustrada no estudo de Hoquet supracitado), de modo que pontua-se aqui a discussão apenas à guisa de introdução, visto que a intenção (longe de acercar-se dos erros e acertos científicos da época) é de apreender, na lógica interna da *História Natural* de Buffon, como esta gama de conceitos em torno da geração se aproximam das teorias sobre o homem.

V.ii. Molde interior e forma

Para o filósofo naturalista, a questão se põe nos seguintes termos: qual “o meio oculto que a Natureza pode empregar para a reprodução dos seres?” (BUFFON, 2007, p. 152). Na *História dos animais*, logo no

14 De Wilkie, Hoquet retoma o estudo *Preformation and epigenesis: a new historical treatment* (Cf. HOQUET, 2005, p. 396).

primeiro capítulo *Comparação dos animais e vegetais*, Buffon esboça a questão em uma compreensão de que todo o Universo é formado de matérias (sejam animadas ou não) que possuem suas propriedades particulares relacionadas ao todo. Trata-se, então, de uma faculdade capaz “de produzir seu semelhante” (BUFFON, 2007, p. 134). Essa mesma questão é retomada, logo a seguir, no segundo capítulo, *Da reprodução em geral*:

Examinemos mais de perto esta propriedade comum ao animal e ao vegetal, esta potência de produzir seu semelhante, esta cadeia sucessiva de indivíduos (...) e sem nos prendermos à geração do homem ou a uma espécie particular de animal, vejamos o fenômeno da reprodução em geral, reunamos os fatos para dar-lhes ideias, e façamos a enumeração dos diferentes meios dos quais a natureza faz uso para renovar os seres organizados (BUFFON, 2007, p. 143).

Neste exame inicial, importa, sobretudo, a relação das partes com o todo. Deve-se agrupar e reagrupar um número indeterminado de seres orgânicos em um mesmo ser, de modo que todas as partes contenham a substância do todo e apresentem em todas as suas partes um germe da mesma espécie, sem, contudo, “devir um todo semelhante a este [todo] no qual ele está contido” (BUFFON, 2007, p. 143). Buffon não busca nesta investigação, como sublinha Jacques Roger, os *porquês* da reprodução, nem tampouco busca explicitar a particularidade de “*como cada espécie animal ou vegetal se produz*” (ROGER, 1993, p. 544). O essencial da questão já fora aqui enunciado, trata-se de investigar a fórmula ou as fórmulas desconhecidas que a natureza emprega para a reprodução em geral, não apenas neste ou naquele indivíduo, mas em todos os seres da natureza. A ideia de tomar uma parte de um determinado ser para daí deduzir sua reprodução não é válida senão para certos seres (como os animais e vegetais). Ao proceder pela relação entre o simples e o composto (que pode ser encontrada nestes dois últimos seres), deve-se compreender que a abstração das substâncias simples é a dificuldade que se apresenta ao composto (ideias que não se sobrepõe à realidade da natureza), pois o composto não pode ser facilmente reduzido ao simples (Cf. BUFFON, 2007, p. 146). Para resolver essa questão, Buffon reaproxima, como interpretara Hoquet (HOQUET, 2005, p. 396), as teses da pré-formação e da pré-existência. Em 1963, Jacques Roger já havia percebido este movimento (em *Les sciences de la vie*): “Buffon retoma, portanto, esta teoria da pré-formação, que nós vimos durante muito tempo opostas à pré-existência”, ele a retoma até “a imagem do ‘molde interior’” (ROGER, 1993, p. 546).

No capítulo *Da reprodução em geral*, Buffon supõe um molde da natureza, a partir da ideia corrente de molde (que poderia ser usado para forjar um metal, para pintar ou para esculpir). Um molde que, não recaindo em uma contradição entre interior-exterior, pudesse produzir além da forma externa, a forma interna. Pois só uma dupla reprodução, da exterioridade e da interioridade, poderia ir além da mera representação de superfície. Ou seja, o molde, modelando a massa, o volume e não apenas a forma (Cf. BUFFON, 2007, p. 153). Seria uma extensão das qualidades apreendidas pelos sentidos, como também das qualidades que lhes são ocultas. Assim, Buffon reveste a ideia de molde interior de uma significação que bifurca a qualidade da própria matéria em suas dimensões de superfície e de massa. Sobre este molde interior, Buffon escreve: “eu conheço na Natureza uma qualidade que chamamos de gravidade [*pesanteur*], que penetra os corpos em seu interior, eu tomo a ideia de molde interior relativamente a esta qualidade” (BUFFON, 2007, p. 155). Neste movimento, entre forma interior e exterior, Buffon concebe uma espécie de matéria acessória “que penetra em todas as dimensões” (BUFFON, 2007, p. 158), distribuindo de maneira equilibrada a substância, e mantendo, assim, um desenvolvimento comum das partes organizadas. Tal distribuição se faz possível e necessária porque a matéria orgânica é a mesma “do animal ou do vegetal” (BUFFON, 2007, p. 160). E tal matéria, seja deste ou daquele ser, é perpassada por esta força supracitada, que, por sua vez, “é relativa ao interior da matéria, e não tem nenhuma relação com as qualidades exteriores do corpo” (BUFFON, 2007, p. 160). Tais forças, “não poderão jamais cair sob nossos sentidos, porque sua ação se produzindo na interioridade dos corpos (...) não é do gênero de coisas que nós poderíamos perceber” (BUFFON, 2007, p. 160). Buffon chama tal força de *força penetrante*: esta força da qual se tem a certeza de sua existência (tal como se tem certeza da força da gravidade) mesmo sem poder apreendê-la de maneira totalmente clara, como também “a matéria na qual elas agem” não nos é completamente conhecida (BUFFON, 2007, p. 160).

Resta explicitar ainda a relação intrínseca entre o molde interior e a forma. Sendo o molde interior a junção de matérias organizadas, em relação ao todo, não deixa de haver uma forma da matéria. O molde interior carrega consigo mesmo, em seus corpos organizados, a noção de forma, pois, como explica Buffon, “estes corpos têm uma certa forma que nós chamamos de molde interior” (BUFFON, 2007, p. 161) e “as partes orgânicas impulsionadas pela ação da força penetrante não podem aí entrar senão por uma certa ordem relativa a esta forma” (BUFFON, 2007, p. 161). O movimento da força penetrante em direção ao molde interior não pode, entretanto, modificar a forma, “mas somen-

te lhe aumentar todas as dimensões, tanto exteriores quanto interiores” (BUFFON, 2007, p. 161), ofertando assim “uma forma semelhante, tanto no exterior quanto no interior” (BUFFON, 2007, p. 161).

V.iii. Moléculas orgânicas

Dieu, en créant les premiers individus de chaque espèce d'animal et de végétal, a non seulement donné la forme à la poussière de la Terre, mais il l'a rendu vivante et animée, en renfermant dans chaque individu une quantité plus au moins grande de principes actifs, de molécules organiques vivantes, indestructibles, communes à tous les êtres organisés.

Buffon, *Le Bœuf*

Como escrevera Thierry Hoquet,

a questão dos moldes interiores conduz naturalmente à esta das moléculas orgânicas. Uma vez estabelecidos os moldes (ou seja, a forma), Buffon se questiona sobre ‘qual a natureza desta matéria que o animal ou o vegetal assimilam a sua substância’.¹⁵ (HOQUET, 2005, p. 415)

Na *História dos animais*, no capítulo III – *Da nutrição e do desenvolvimento*, Buffon investiga a composição das partes orgânicas de um corpo organizado a partir de sua relação com a nutrição, pontuando que “as partes semelhantes ao todo chegam ao corpo organizado pelo alimento, e nos parece que podemos (...) conceber a maneira como elas chegam e pela qual as moléculas orgânicas devem formá-las” (BUFFON, 2007, p. 162), pois, “as partes que se desenvolvem absorvem a quantidade inteira das moléculas orgânicas que lhes são propostas” (BUFFON, 2007, p. 163). A nutrição carrega em si partes análogas ao corpo orgânico, mas também carrega consigo dejetos (matéria morta) que não se assemelhando ao corpo orgânico são expelidos pelos órgãos excretores. As partes orgânicas não são, portanto, homogêneas, havendo assim uma parte que não estabelece analogia com a organicidade dos corpos.

Por analogia, “Buffon conclui que o ulmo e o pólipó ‘são corpos organizados compostos de outros corpos orgânicos semelhantes, cujas partes primitivas e constituintes são também orgânicas e semelhantes’” (ROGER, 1989, p. 181). São estas partes *primitivas e semelhantes* que “Buffon vai em seguida chamar de ‘moléculas orgânicas’ (...) Noção terrivelmente vaga (...) suscetível de ser utilizada tanto em um pensamento vitalista quanto em uma concepção química da vida” (ROGER, 1989, p. 181).

¹⁵ A citação de Buffon remete ao capítulo III – *Da nutrição e do desenvolvimento*, da *História geral dos animais*.

Trata-se da matéria viva, da matéria que permite e possibilita no interior dos corpos orgânicos sua reprodução, através dos processos de analogia, semelhança e conveniência. Do ponto de vista da reprodução vegetal, seria suficiente, segundo Buffon (no capítulo IV – *Da geração dos animais*),

conceber que na alimentação que têm estes seres organizados, existem moléculas orgânicas de diferentes espécies, e que por uma força semelhante àquela que produz a gravidade, estas moléculas orgânicas penetram todas as partes do corpo organizado, isto é o que produz o desenvolvimento e o que faz a alimentação, que cada parte do corpo organizado, cada molde interior não admite senão moléculas orgânicas que lhe são próprias, e, enfim, quando o desenvolvimento e crescimento são quase completamente realizados, o excesso das moléculas orgânicas que servia anteriormente é reenviado de cada parte do indivíduo a um ou mais lugares, onde se encontram todos reunidos. (BUFFON, 2007, p. 166)

Do ponto de vista da reprodução molecular dos animais, ainda no capítulo IV da *História dos animais*, o

homem vai nos servir de exemplo, eu o tomo em sua infância, e concebo que o desenvolvimento ou crescimento das diferentes partes de seu corpo se constituindo pela penetração íntima das moléculas orgânicas análogas a cada uma de suas partes, todas estas moléculas orgânicas são absorvidas na primeira idade e inteiramente empregadas no desenvolvimento (...) e por isso as crianças são incapazes de procriar; mas, quando o corpo chega ao ápice de seu crescimento, ele começa a não ter mais necessidade de uma quantidade tão grande de moléculas orgânicas para se desenvolver, o supérfluo destas mesmas moléculas orgânicas é portanto reenviado, por cada parte do corpo, aos reservatórios destinados a lhes receber. (BUFFON, 2007, p. 168-169)

As moléculas orgânicas constituem, desta forma, os corpos organizados, os corpos orgânicos, seja do animal ou do vegetal. Elas estão em nossos corpos, bem como nos alimentos que ingerimos, são análogas ao que há de mais vital no corpo humano, a saber, o sangue, e quando nos vêm do exterior (pelos alimentos) são então retidas por uma *força de afinidade* que reenvia, por um processo de analogia, cada molécula orgânica às partes com as quais mantêm mais afinidades (Cf. BUFFON, 2007, p. 171-172). Assim acontece uma “penetração íntima, produzida por uma força [de afinidades moleculares] que age em todos os pontos da massa” (BUFFON, 2007, p. 172). No todo desta compreensão, Buffon “fala de moléculas orgânicas como ‘de uma matéria acessória e estrangeira que penetra no interior, que devém congênere à forma, e idêntica à matéria do molde’” (ROGER,

1989, p. 202). “Uma vez postos o molde interior, as forças penetrantes e as moléculas orgânicas, a teoria da geração não oferece mais dificuldades”, finaliza Jacques Roger em *Les sciences de la vie* (ROGER, 1993, p. 550).

VI. Do Homem: o nobre animal “feito para reinar sobre a Terra”

L’homme, blanc en Europe, noir en Afrique, jaune en Asie, et rouge en Amérique (...) est fait pour régner sur la Terre.

Buffon, *Le Lion*

Ora, a tarefa que se propõe Buffon enquanto naturalista é de abranger a totalidade das coisas que se apresentam na natureza. Buscar exemplares de cada coisa, de cada espécie, de cada objeto, para formar uma grande coleção, mobiliar um grande armazém para então poder se debruçar sobre essa infindável diversidade material. Mas, pondera Buffon em seu *Primeiro Discurso*,

O primeiro obstáculo que se apresenta no estudo da História natural vem dessa grande multidão de objetos (...) logo que se chega a reunir mostras de tudo isso que povoa o Universo (...) e quando se lança pela primeira vez os olhos sobre este armazém repleto de coisas diversas, novas e estranhas, a primeira sensação que daí resulta é um espanto misturado de admiração, e a primeira reflexão que se segue é um retorno humilhante sobre nós mesmos (BUFFON, 2007, p. 30).

Como já visto acima, no subtópico “IV. Apresentação da questão: dois pontos de vista sobre o homem”, essa verdade humilhante para o homem é que “ele deve se pôr, ele mesmo, na classe dos animais, aos quais ele se assemelha por tudo que há de material” (BUFFON, 2007, p. 35). Ou seja, esta matéria orgânica e organizada que mobiliza os conceitos de molde interior, forma e molécula orgânica, por vias de uma força penetrante, é a mesma matéria que constitui, resguardadas as nuances, os vegetais e os animais, dentre os quais o próprio homem. É assim que o homem contempla uma escala dos seres, que tanto pode ascender como descender. Ascender a uma qualidade superior, ou descender a uma qualidade disforme, bruta. Os degraus que conduzem ao topo da escala dos seres ou que conduzem, contrariamente, aos degraus mais baixos, fazem parte de uma classificação e de uma nomenclatura científica, humana, que, segundo Buffon, não condizem com a realidade mesma da natureza. As classificações servem para auxiliar a ordenação do mobiliário no grande armazém de coleções, mas não dizem da verdade da natureza. São apenas aproximações necessárias para o estudo do naturalista.

Todavia, como essas classificações fazem parte de seu método, não deixara de escapar essa verdade humilhante, no que concerne

ao caráter comum ao homem e ao animal. O sistema de nutrição e de formação das moléculas resguarda uma inevitável e espantosa semelhança da matéria constituinte dos animais (aí incluindo os homens) e dos vegetais. As pequenas diferenças internas de reprodução entre homens, animais e vegetais não são suficientes para retirar ou separar o homem de sua formação molecular, possibilitada pela mesma força que age em todos esses corpos organizados. Ou seja, foi o próprio método buffoniano (fenomênico e materialista) que o conduziu à esta verdade molecular que constitui homens e animais. A seleção, a comparação, a analogia cerceiam a matéria que lhes é, infelizmente, comum em uma mecânica dos seres vivos.

Na *História natural dos animais*, no *Discurso sobre a natureza dos animais*, Buffon busca salientar as diferenças entre matéria e o que seria a natureza específica dos animais.

As propriedades que pertencem ao animal (...) não devem de modo algum serem aqui consideradas, a não ser enquanto matéria absoluta. O corpo do animal é extenso, pesado, impenetrável, figurado, capaz de ser posto em movimento, ou constringido a ficar em repouso pela ação ou resistência de corpos estranhos; todas essas propriedades que lhes são comuns com o resto da matéria, não são as que caracterizam a natureza dos animais, e não devem ser empregadas senão de uma maneira relativa, comparando, por exemplo, a grandeza, o peso, a figura etc., de um animal, com a grandeza, o peso, a figura etc., de um outro animal (BUFFON, 2007, p. 431-432).

Vê-se assim que a materialidade, ou seja, a existência molecular não diz da natureza da coisa, seja ela animal ou vegetal. Se a constituição material aparece, inevitavelmente, na investigação científico-naturalista, Buffon não tardará em se desfazer de toda uma confusão entre materialidade e natureza específica. Nesse sentido, compara o animal ao vegetal para exemplificar que não é pelo fato (apreendido pelas comparações) de ambos possuírem um sistema de reprodução e serem formados de uma matéria organizada que teriam uma única e mesma natureza.

Nós não devemos, portanto, compreender na economia animal, propriamente dita, estas faculdades que pertencem também ao vegetal, e é por esta razão que nós tratamos da nutrição, do desenvolvimento, da reprodução, e mesmo da geração dos animais, antes de ter tratado do que pertence propriamente ao animal, ou, mais ainda, disto que não pertence ao animal (BUFFON, 2007, p. 432).

É a distinção entre as naturezas, e não somente a qualidade comum da matéria, que permite Buffon diferenciar um animal como o cavalo, o

boi, ou o asno, de um animal como a ostra, por exemplo. A economia animal de um e de outro são bem distintas (Cf. BUFFON, 2007, p. 432). Daí se deduz, e Buffon se mostra resolutivo nesta distinção, que não seria pelo fato de partilharem uma matéria orgânica e organizada em comum que o animal homem seria indistinto de tantos outros animais, por sua vez, distintos entre eles mesmos. Nesse sentido, Buffon delimita sua tarefa no *Discurso sobre a natureza dos animais*:

Como o homem não é um simples animal, como sua natureza é superior àquela dos animais, nós devemos nos ocupar em demonstrar a causa desta superioridade, e estabelecer, através de provas claras e sólidas, o grau preciso da inferioridade da natureza dos animais, afim de distinguir o que não pertence senão ao homem, daquilo que lhe pertence em comum com o animal (BUFFON, 2007, p. 432).

Na *História natural dos quadrúpedes*, no capítulo sobre *O Leão*, Buffon busca demonstrar essa diferença de natureza, entre o homem e os demais animais, por uma relação entre o ser vivo e seu habitat. Uma consideração geográfica e climática que corrobora com a compreensão da superioridade do homem. O homem, segundo Buffon, “é feito para reinar sobre a Terra”, e o “globo inteiro é seu domínio, por isso sua natureza parece estar pronta para todas as situações; [seja] sob os fogos do Meridiano, [seja] nos gelos do Norte ele vive, ele se multiplica” (BUFFON, 2007, p. 844), ao passo que os animais, ao contrário, seriam mais suscetíveis aos fatores climáticos (Cf. BUFFON, 2007, p. 844). Todavia, esta não seria ainda a característica distintiva entre o homem e os demais animais. Pois, se os homens habitam todos os lugares do globo, os animais ocupam também uma parte considerável deste, mesmo se em número menor e com uma reprodução mais limitada. No que concerne à economia animal, quando se tomam os principais órgãos constituintes de tal economia, ou seja, o coração, o pulmão e os órgãos responsáveis pela circulação sanguínea, as diferenças entre o homem e certos animais (como o cavalo, o boi e o porco) não são tão grandes assim (Cf. BUFFON, 2007, p. 435-436). As maiores diferenças, no que concerne à matéria organizada, se encontram nas extremidades do corpo, pois é nas “extremidades que o corpo humano mais difere do corpo do animal” (BUFFON, 2007, p. 435).

Se a matéria orgânica, em sua relação com o molde interior e as forças penetrantes, e mesmo grande parte da economia animal não podem diferenciar o homem do animal, qual seria então essa faculdade ou qualidade distintiva? Ao dissertar sobre *O Leão*, Buffon escreve: “o homem, que é o ser mais nobre da criação, é de uma única espécie, pois os homens de todas as raças, de todos os climas, de todas as cores podem se misturar e reproduzir” (BUFFON, 2007, p.

849), de modo que não se pode dizer que “nenhum animal pertence ao homem, nem de perto nem de longe, por um parentesco natural” (BUFFON, 2007, p. 849). Esta poderia ser uma marca distintiva da espécie perante os animais, mas não seria, ainda, a qualidade distintiva de fato. No capítulo sobre *O Asno*, também na *História natural dos quadrúpedes*, ao tratar de certas diferenças de superfície entre os próprios homens, tais como altura, cor da pele etc., Buffon chama a atenção para o espírito (*l'esprit*), essa “qualidade que não pertence de modo algum à matéria” (BUFFON, 2007, p. 560). Voltando ao capítulo sobre *O Leão*, vemos algo mais próximo dessa qualidade distinta da matéria e da economia animal: “A habilidade do homem aumenta com o número, [enquanto] a dos animais resta sempre a mesma” (BUFFON, 2007, p. 846). O termo que Buffon utiliza aí (para habilidade) é *industrie*, que nos séculos XVII e XVIII poderia significar engenhosidade, habilidade, invenção, aptidão etc. Esta capacidade de invenção, essa habilidade que se desenvolve com o tempo, não parece pertencer à economia animal, nem à materialidade do molde e das moléculas orgânicas, mas sim à qualidade do espírito.

Até surgir esta distinção marcada pelo espírito, o homem é compreendido em sua existência pré-social, ou seja, completamente material, molecular (sem considerar aqui o pensamento buffoniano sobre os *homens selvagens*). Como pontuara Jacques Roger, em seu *Buffon*, não haveria nada de audacioso ou de original “em pôr o homem físico entre os animais. Era mesmo uma tradição depois de Aristóteles que tinha, mais precisamente, classificado o homem entre os animais domésticos” (ROGER, 1989, p. 208). Se não há nada de original, pode-se, entretanto, compreender uma tensão entre essas duas concepções, a da extensão homem-animal e da superioridade do homem. Antes de tratar desta tensão, que pode remeter à compreensão de uma “antropologia” sem antropocentrismo e outra antropocêntrica, compreendamos melhor essa qualidade do espírito.

Comparando o homem com o animal, se encontrará num e noutro um corpo, uma matéria organizada, sentidos, carne e sangue, movimento e uma infinidade de coisas semelhantes; mas todas essas semelhanças são exteriores e não são suficientes para nos fazer pronunciar que a natureza do homem é semelhante à do animal (Cf. BUFFON, 2007, p. 186).

Corrobora-se assim com a ideia de que a qualidade distintiva não está nem na materialidade, nem na superfície. Trata-se de uma qualidade interior, que Buffon retoma contra toda uma tradição que, como ressalta Jacques Roger, vinha desde a Antiguidade empreendendo esforços para suprimir a diferença entre homem e animal, seja de um ponto de vista materialista ou cético (Cf. ROGER, 1989, p. 209). E se a questão

de uma possível existência da alma no corpo dos animais estava “na ordem do dia em 1749” (ROGER, 1989, p. 210), Buffon não creditava importância a tal, pois, para ele, seria impossível penetrar na interioridade dos animais, de maneira que não se terá “jamais conhecimento disso que se passa no interior dos animais, como nós não saberemos jamais de que ordem, de que espécie podem ser suas sensações relativamente às [sensações] do homem” (BUFFON, 2007, p. 186).

Como explica Jacques Roger, “Buffon funda sua análise filosófica sobre o dualismo cartesiano, que é ainda a doutrina da Igreja (...) [ele] segue o método cartesiano da introspecção intelectual” (ROGER, 1989, p. 211), pois “a única coisa da qual nós somos seguros é de nossa existência como seres pensantes” (ROGER, 1989, p. 211). O pensamento estaria na interioridade, mas sua caracterização primeira se encontraria na superfície, não na material, mas na própria expressão de comunicação, ou seja, na linguagem, como se pode ler em *Da natureza do homem*: “O homem exprime por um signo exterior isto que se passa dentro de si, ele comunica seu pensamento pela palavra (...) signo comum à toda espécie humana” (BUFFON, 2007, p. 187). Todos os homens se comunicam pelo signo da palavra, seja ele selvagem ou civilizado, signo que advém do pensamento e não apenas de tal ou tal órgão humano. Necessita-se antes de um encadeamento de pensamentos para se poder articular a linguagem (Cf. BUFFON, 2007, p. 187-188). E só “esta associação de ideias pode produzir a reflexão” (BUFFON, 2007, p. 188). Daí, pode-se deduzir que o homem exerce sua plena natureza pela linguagem, pela reflexão, pelo pensamento, apenas em sociedade, visto que a comunicação é uma característica intrinsecamente social, pois não há linguagem no isolamento do indivíduo. Em *Les sciences de la vie*, Jacques Roger reforça: “esta ‘superioridade de natureza’, este ‘dom de Deus’, não se manifesta senão no homem em sociedade” (ROGER, 1993, p. 562). Como pode-se ler na *História natural dos quadrúpedes*, no capítulo sobre *Os animais domésticos*:

É, portanto, pelos talentos do espírito (...) que o homem tem sua potência, é por ela que ele aperfeiçoou [*a perfectionné*] sua razão (...) anteriormente o homem era talvez o animal mais selvagem e temível de todos (...) Mas logo que, com o tempo, a espécie humana se estende, se multiplica (...) [ela] pode marchar com força para conquistar o Universo (BUFFON, 2007, p. 501-502).

O homem é, portanto, dotado de uma superioridade de natureza que se mostra em sua existência social, porque em sociedade ele realiza “um projeto raciocinado, uma ordem de ações” (Cf. BUFFON, 2007, p. 187). O homem, em sua existência pré-social, pode ser compreendi-

do em sua materialidade instintiva, sem reflexão, sem uma atividade do espírito. Ele participa ainda da extensão homem-animal, é pura matéria agindo sobre o globo. E mesmo os ditos *selvagens* do Novo Mundo, não viveriam, segundo Buffon, em uma vida social de fato (a não ser a familiar). Ao tratar dos *Animais comuns aos dois continentes*, Buffon escreve que tais selvagens seriam sem vivacidade e sem “nenhuma atividade na alma (...) sem república, sem estado social” (BUFFON, 2007, p. 866-867). Assim, Buffon crê que a grande parte desses homens ditos selvagens “levavam a [mesma] vida dos animais” (BUFFON, 2007, p. 870), com exceção de alguns povos, como “os mexicanos e peruanos” (BUFFON, 2007, p. 871). Haveria, então, selvagens que seriam como animais, sem articulação da linguagem e, portanto, compartilhando a existência molecular com os animais, como haveria os selvagens portadores de uma linguagem básica, a meio caminho, entre o homem e o animal, e haveria, ainda, os selvagens que partilhariam da perspectiva propriamente humana de sua “antropologia” (como no caso dos impérios do México e do Peru).

Certos animais, ou homens selvagens, podem até possuir um instinto aguçado, mas, como se lê no *Discurso sobre a natureza dos animais*, o espírito ou “a alma do homem, ao contrário, é um sentido superior, uma substância espiritual, inteiramente diferente, pela sua essência e por sua ação” (BUFFON, 2007, p. 449). O homem possui os dois tipos de instinto, esse material, mais próximo de uma economia animal, e esse que lhe é próprio e que marca sua superioridade de natureza, pois “o homem é conduzido por um princípio superior” (BUFFON, 2007, p. 451). Vê-se, conseqüentemente, em *Da natureza do homem*, que existe em nós, humanos, “uma substância diferente da matéria” que conduz à percepção da “imaterialidade de nossa alma” (BUFFON, 2007, p. 189). Esta é, para Buffon, a “prova evidente de que o homem é de uma natureza diferente” (BUFFON, 2007, p. 190), e o que demonstra a “excelência de nossa natureza, e a distância imensa que a bondade do Criador estabeleceu entre o homem e a besta” (BUFFON, 2007, p. 190). Em suma, “o homem é um ser racional, o animal é um ser sem razão” (BUFFON, 2007, p. 190).

Tem-se, de um lado, o homem exterior, material, ainda sem exercer a faculdade da reflexão (possibilitada pela alma) e, de outro, têm-se o homem interior, em pleno uso de suas faculdades reflexivas. Como escrevera Jacques Roger, “existindo por si mesma, esta alma é independente das sensações que ela recebe por intermédio dos órgãos do sentido” (ROGER, 1989, p. 212). Se essa faculdade ou qualidade interior, que marca a superioridade do homem, não pertence aos sentidos

nem à matéria, como pode ela ser apreendida no método buffoniano?¹⁶ Se por um lado, o método de Newton servira de diretriz ao método de Buffon, no que concerne ao campo fenomênico, deve-se acrescentar que o método daquele abrange também uma heurística que se debruça sobre as abstrações. Em *Da gravidade e do equilíbrio dos fluídos e dos sólidos nos fluídos*, Newton pontua essa duplicidade heurística:

Convém tratar a ciência da gravidade (...) por um método duplo. Na medida onde ele pertence às ciências matemáticas, é justo fazer o máximo de abstração sobre uma consideração física (...) partindo de princípios abstratos (...) Depois, como se estima que esta doutrina é de certo modo aparentada à Filosofia natural (...) não terei dificuldade em ilustrar também as proposições por meio da experiência (NEWTON, 1995, p. 111).

Buffon se valerá, deste modo, das duas características metodológicas fornecidas por Newton: das abstrações, para apreender o caráter interior e imaterial da alma, e das considerações fenomênicas, para estudar a materialidade constituinte dos animais e vegetais. Portanto, chame-se alma, espírito, reflexão ou pensamento, esta qualidade interior e imaterial que distingue o homem dos demais animais e marca, com efeito, sua superioridade na escala dos seres. Superioridade esta, da alma sobre o corpo, que reflete a superioridade do homem em relação aos animais, “não somente porque o homem devém em todos os lugares mais numeroso, mas também porque ele devém o mais hábil, que soube fabricar armas terríveis”, como se lê no texto sobre *O Leão* (BUFFON, 2007, p. 190). Deste modo, “o homem muda o estado natural dos animais os forçando a lhe obedecer”, como Buffon mostra alhures, no capítulo sobre *Os animais domésticos* (BUFFON, 2007, p. 499). Neste mesmo capítulo, da *História natural dos quadrúpedes*, Buffon sustenta a legitimidade da força do homem sobre os animais:

O império dos homens sobre os animais é um império legítimo que nenhuma revolução pode destruir, é o império do espírito sobre a matéria, o que é não apenas um direito de natureza, um poder fundado sobre leis inalteráveis, mas é, ainda, um dom de Deus, pelo qual o homem pode reconhecer a todo instante a excelência de seu ser (BUFFON, 2007, p. 499).

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n. 2, p. 149-176, ago-dez,
2018

VII. Conclusão

Uma vez estabelecida a diferença de natureza entre o homem e o animal, nos resta então esclarecer a questão sobre uma possível duplicidade na “antropologia” de Buffon. Duplicidade esta que seria

16 Ressaltando as características metodológicas da comparação e da negação, Thierry Hoquet investiga até onde o método buffoniano flertaria com uma sorte de metafísica. Nesse sentido, ver o *Chapitre XVI. Dieu, l'âme, l'homme : le discours sur la Nature de l'Homme et la voie de comparaison* (HOQUET, 2005, p. 675-718).

marcada por uma “antropologia” antropocêntrica, de um lado, e por uma “antropologia” sem antropocentrismo, de outro. Ora, se considerarmos o estudo mais geral de sua *História Natural*, sobre o conjunto da matéria orgânica e organizada que constitui animais e vegetais, veremos que o homem aparece ali incluso nessa materialidade molecular. A questão é, deve-se considerar essa parte dos estudos como parte da “antropologia” de Buffon, ou deve-se pensar uma “antropologia” apenas nos textos específicos sobre o homem e sua espécie? O próprio Buffon não parece distinguir bem esses limites, tratando conjuntamente do homem e do animal em diversos textos sem fazer separações. Logo em seu *Primeiro Discurso*, Buffon faz uma ressalva que remete à sua perspectiva propriamente “antropológica” sobre o homem. Como, também, trata do homem e de sua superioridade em todo o decorrer de sua obra. Mesmo quando fala sobre o asno, Buffon fala também do homem. E o mesmo ocorre em diversos outros lugares de sua extensa obra. Mas, qual seria esta ressalva, que abre o *Primeiro Discurso*, e o que dela pode-se depreender? A ressalva é sobre a verdade humilhante que se mostra ao se constatar uma única e mesma matéria, sob as mesmas forças penetrantes, constituindo os homens e os animais. Se a verdade é humilhante, antes mesmo de se demonstrar os porquês da superioridade do homem, é porque parece haver já ali uma pré-concepção do que é o homem em sua natureza específica. Tinha-se já a certeza de sua superioridade. Se o homem perpassa todo seu estudo da *História Natural*, a ideia de um Criador também é recorrente, mesmo se não o impediu de estabelecer um olhar científico sobre a matéria organizada que conforma homens e animais. Pode-se então dizer que o lugar do homem no topo da cadeia dos seres era já dado? Era já calculado, em um cálculo extra-científico fornecido de antemão pelo binômio Criador-criatura? Ao acompanhar a extensão e o desenvolvimento das teses sobre a matéria plástica que constitui homens e animais, bem como o desenvolvimento das teses sobre a imaterialidade da alma, parece sim que Buffon busca justificar uma ideia que já lhe era dada: o homem enquanto imagem de Deus, superior aos demais animais.

Muito mais espontânea, no sentido de uma ideia que parece surgir a partir das investigações, parece ser a ideia contrária, ou seja, a ideia de que o homem partilha algo em comum com os animais. Se não pelo juízo de que o homem é obra de Deus, pelo juízo de que é ele mesmo o portador da ciência, como notara Jacques Roger no décimo quinto capítulo (intitulado *L’homme dans la nature*) de seu Buffon:

Buffon pôs o homem no centro da História natural. As espécies animais vão aparecer umas após as outras na ordem de sua proximidade ao homem: animais domésticos, animais

selvagens. Como é o homem que constrói a ciência, ele tem o direito de impor sua ordem à Natureza (...) No começo, poder-se-ia mesmo crer que o homem ocidental está no centro do mundo. Em seguida, nós veremos, Buffon deverá se livrar desse plano antropocêntrico, objeto de escândalo quando ele o anunciou em 1749. O homem não é apenas um sujeito conhecedor, ele é igualmente uma espécie animal dentre outras. Espécie certamente excepcional, mas que vive no meio das outras que, como elas, é submetida às leis da Natureza. (ROGER, 1989, p. 212)

A natureza é para Buffon (como se pode ler no *Primeiro Discurso*), indivisível, tem suas próprias leis, opera por uma profusão de meios que não são equivalentes às classificações científicas (Cf. BUFFON, 2007, p. 32-33). Ela fornece a matéria que o naturalista toma por exame. E, lembre-se, essa verdade humilhante é o primeiríssimo resultado de uma investigação séria. O próprio naturalista se vê obrigado a classificar o homem entre os animais (Cf. BUFFON, 2007, p. 30, 35). A verdade da natureza seria para Buffon inclassificável, contudo, ele não cessa de subdividir esta mesma natureza em classes e espécies. Ou seja, a natureza não classifica, ela mesma, o homem como inferior ou superior. Mas Buffon busca, desde o começo, delimitar essa diferença, pois, a despeito de todos os estudos que buscavam eliminar essa diferença de estatuto, ele a aprofunda e busca em toda sua obra se desfazer dessa verdade material dada pela própria natureza, essa verdade humilhante e incontornável.

Talvez o “erro” do naturalista seja exatamente de partir de uma ideia de homem pré-concebida e de não saber ele mesmo escutar a voz da natureza sobre suas nuances. Seria, talvez, mais sincero com sua própria concepção de natureza, marcar, entre o homem e o animal, uma diferença de graus de natureza, por conta das qualidades materiais (extremidades do corpo e uma formação cerebral distinta) e imateriais (faculdade de comunicação, alma, espírito, razão etc.), e não, necessariamente, uma diferença entre superior e inferior. Buffon parece cair numa armadilha sem saída. Por isso, o esforço de provar a superioridade do homem, de provar que essa primeira verdade advinda da própria natureza não diria da natureza específica do homem, mas apenas de uma primeira verdade imediata e material, de modo que o homem não seria apenas um animal dentre os outros. A humanidade do homem, pontua Jacques Roger, “se opõe (...), violentamente à Natureza” (ROGER, 1989, p. 212).

Se Buffon considera a característica inumana da Natureza, ele não cessa, no entanto, a busca por caracterizar a superioridade do homem, ele não deixa de crer que esta natureza inumana seja obra do Criador. De modo que surge uma verdade que parece escapar aos

seus próprios propósitos, tal como ao relatar a vida dos animais selvagens, por exemplo, os quais seriam livres e iguais entre si. Como também lhe escaparia, ao se mostrar completamente dúbia, a legitimidade de domesticar os animais, pois aí se introduziu algo antitético: a escravidão e a desigualdade. Nesse sentido, Jacques Roger ressaltará que para os animais selvagens, a natureza se mostrava em sua simplicidade, em sua beleza, dando-lhes uma liberdade e independência completas: viveriam entre amor e liberdade (Cf. ROGER, 1989, p. 304-305). E é “o homem que introduz na Natureza o terror e a escravidão” (ROGER, 1989, p. 306).

O que impulsiona Buffon a buscar a defesa de tal superioridade dos homens é reforçado pela negação de uma existência de uma alma material nos animais. Buffon se insere em um grande debate de sua época no que diz respeito ao assunto. Nesse sentido, pontua Jacques Roger,

Buffon não ataca Condillac, que não havia ainda se manifestado: é Condillac que atacará Buffon em 1755, em seu *Tratado dos animais*. É a Réaumur que Buffon se direciona. Nesse sentido, o *Discurso sobre a natureza dos animais* é uma resposta às *Lettres à un Américain* (ROGER, 1989, p. 317).

Para Buffon, o animal não pensa, não reflete, não é dotado de alma nem de razão, pois vive maquinalmente em toda sua existência. O animal não tem a capacidade de se aperfeiçoar como o homem. São os fatos, a observação dos fatos que conduzem Buffon a sustentar uma superioridade de natureza do homem em relação aos animais. Ele observa que o homem se apodera e domestica os animais, ele observa que o homem se aperfeiçoa, que o homem reflete e pensa, que o homem tem uma linguagem mais complexa e completa que a dos animais. Estas observações, como já dito, procedem por comparações. O homem não é visto isoladamente, assim como também os animais e vegetais. Todos são continuamente comparados uns com os outros. Comparação e relação, tudo procede por estas vias. Relação entre as partes do corpo, relação de um ser com outro ser, comparação homem-animal, animal-vegetal, vegetal-mineral. Em todas essas relações e comparações o homem “serve de modelo” (BUFFON, 2007, p. 56).

O que é difícil de aceitar é que esse modelo, na figura do homem, advenha realmente dessas observações e não de um conceito pré-concebido (e por que não, de uma crença) sobre a superioridade do homem. Esta superioridade, além de advir, provavelmente, do binômio Criador-criatura, é respaldada pela própria filosofia, como, por exemplo, a de Aristóteles. Este “começa pelo homem, e ele o descreve primeiramente, sobretudo, porque ele [o homem] é o animal mais

conhecido, e porque ele é o mais perfeito” (BUFFON, 2007, p. 56). É de Aristóteles que vem a ideia de usar o homem como modelo, comparando suas partes com as partes de outros animais. Como tal ideia de modelo pode advir também do próprio binômio já citado. Sem nos prendermos ao fato da origem do modelo homem, ao fato de saber se ele resulta da ideia do homem feito de acordo com a imagem de Deus, ou se ele advém de estudos como os de Aristóteles, interessa ressaltar que o modelo e a ideia de superioridade parecem ter sido estabelecidos antes mesmo das investigações. De maneira que todas as comparações e relações seguem já no sentido de corroborar essa ideia. Ideia que pode ser bem resumida na “natureza de duas substâncias que nos compõem” (BUFFON, 2007, p. 182). O desígnio de provar, demonstrar a superioridade humana se mostra tão forte que, para Buffon, não bastaria dizer que uma substância é material, mortal e que a outra é imaterial e imortal. Ele põe aí a grande tensão que parece apagar ou minimizar toda sua empresa materialista de conhecer a natureza: a certeza evidente da existência da substância imaterial e a incerteza da existência da substância material. A indivisibilidade e a forma da substância imaterial sobrepõem-se à forma dupla do molde (interior e exterior) e das moléculas orgânicas (partes orgânicas e inorgânicas).

A existência de nossa alma nos é demonstrada, ou melhor, nós não formamos senão um, esta existência e nós: ser e pensar, são para nós a mesma coisa, esta verdade é íntima e mais do que intuitiva, ela é independente de nossos sentidos, de nossa imaginação, de nossa memória, e de todas as outras faculdades relativas (BUFFON, 2007, p. 183).

Ao passo que:

A existência de nosso corpo e dos outros objetos exteriores é duvidosa para qualquer um que raciocine sem preconceito, pois esta extensão em altura, largura e profundidade, que nós chamamos corpo, e que parece nos pertencer (...) que outra coisa ela é senão uma relação de nossos sentidos? (BUFFON, 2007, p. 183).

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n. 2, p. 149-176, ago-dez,
2018

Thierry Hoquet analisou com profundidade essa distinção entre alma e corpo, relacionando o método buffoniano ao método de Malebranche e, sobretudo, ao de Descartes:

A comparação da alma e do corpo encontra uma formulação exemplar em Malebranche e a pertinência deste método é contestada por Condillac no *Tratado dos sistemas*. Estes elementos constituem ferramentas chaves para a análise do *Discurso sobre a natureza do homem*. Esse texto difícil se situa em um duplo horizonte polêmico e contraditório: à uma, ele se situa num imaterialismo próximo ao de Malebranche-

-Berkley (...) mas ao mesmo tempo, Buffon, na esteira de Condillac, sublinha que a comparação da alma e do corpo pode conduzir a erros. A ambiguidade fundamental que atravessa o *Discurso sobre a natureza do homem* é que sua parte tética (o imaterialismo) como também sua parte polêmica (a crítica de uma utilização abusiva da comparação aplicada indevidamente à alma e ao corpo) se esclarecem uma pela outra em referência ao contexto malebranchiano (HOQUET, 2005, p. 700-701).

Mas, retomemos a questão que importa aqui. Nessa divisão entre homem e animal pode-se estabelecer duas “antropologias” distintas e antagonicas? Não cremos, antes de tudo, em um antagonismo, pois um estudo não nega o outro, do contrário, parece ser mesmo a consideração sobre a extensão comum entre o homem e o animal que auxilia Buffon em sua busca de demonstrar a superioridade do homem. No que diz respeito a uma consideração sobre duas sortes de “antropologias” distintas, cremos que, ao considerar os propósitos de Buffon, existe apenas uma “antropologia”, ou ciência geral do homem, pois sua perspectiva “antropológica” é bem delimitada em toda sua obra: utilizar o homem enquanto modelo, demonstrar que ele é superior aos outros animais na escala dos seres e dotado de alma e de razão (enquanto qualidade ou faculdade distintiva). Essa é a perspectiva antropológica que o naturalista sustenta com grande esforço, mesmo se recaindo, aqui e ali em contradições e “erros” metafísicos. Sua “antropologia” resta marcadamente antropocêntrica. No entanto, cremos, de outro ponto de vista, que pode-se depreender dos estudos buffonianos uma noção do homem que não é em si antropocêntrica, pois o homem faria parte desta matéria plástica, molecular que constitui homens e animais. Mas, daí dizer que isto seria uma “antropologia”, cremos que seria muito forçoso, pois não se trata do estudo e nem de uma perspectiva sobre o homem, mas sim de um estudo e de uma perspectiva sobre a matéria formativa como um todo. Cunhar essa parte do estudo de antropologia sem antropocentrismo, seria forçar uma visada antropológica onde não há perspectiva antropológica, mas um estudo geral sobre a matéria plástica. Nada nos impede, todavia, de pensar que essa matéria formativa está na base da “antropologia” de Buffon, marcando uma iminente plasticidade das formas e uma incessante tensão. Pois, não se pode amputar essa plasticidade, essa materialidade do pensamento sobre o homem de Buffon (que se propõe a estudar o homem em sua totalidade), mesmo se este questiona e duvida da própria existência do corpo. É, portanto, esta plasticidade na base da “antropologia” de Buffon que permite, sem dúvida, contemplar o homem além do antropocentrismo que é próprio da perspectiva antropológica do naturalista francês. Ou seja, mesmo

se não faz parte da perspectiva antropológica de Buffon, contemplar o homem fora do antropocentrismo, esse dado estará sempre lá, como algo que lhe escapara por sua própria potência plástica.

Bibliografia

BUFFON, Georges-Louis Leclerc, Comte de. *De l'homme*. Paris: François Maspero, 1971.

_____. *Œuvres* (Bibliothèque de la Pléiade). Paris: Gallimard, 2007.

_____. *Œuvres complètes II – Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy – Tome II (1749)*. Paris: Honoré Champion, 2008.

_____. Préface. In: NEWTON, I. *La méthode des fluxions et des suites infinies*. Tr.fr. Buffon. Paris: Bure Aîné, 1740.

BAERE, Benoit De. *La pensée cosmogonique de Buffon – Percer la nuit des temps*. Paris: Honoré Champion, 2004.

DIDEROT, D.. D'ALAMBERT. *Encyclopédie* [Online]. Produtor: BNF. Disponibilidade: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50533b/f1.item.textImage.zoom>. Acesso: 10/11/2018.

DUCHET, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* [1971]. Édition de poche. Paris: Albin Michel, 1995.

_____. L'Anthropologie de Buffon. In: BUFFON, G. -L. L. *De l'homme*. Paris: François Maspero, 1971.

IBRAHIM, Annie. La pensée de Buffon : système ou anti-système ? GAYON, Jean (dir.). *Buffon 88 – Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon (Paris, Montbard, Djon)*. Paris: Vrin, p.173-190, 1992,

GASCAR, Pierre. *Buffon*. Paris: Gallimard, 1983.

HOQUET, Thierry. *Buffon : histoire naturelle et philosophie*. Paris: Honoré Champion, 2005.

NEWTON, Isaac. *De la gravitation* suivi de *Du mouvement des corps*. Tr.fr. Marie-Françoise Biarnais. Paris: Gallimard, 1995.

PIMENTA, Pedro Paulo. Le « dessin originaire de la nature » dans l'Histoire naturelle de Buffon et Daubenton. *Dix-huitième siècle*. Paris, n° 49, p. 693-711, 2017.

REY, Roselyne. Buffon et le vitalisme. In: GAYON, Jean (dir.). *Buffon 88 – Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon (Paris, Montbard, Djon)*. Paris: Vrin, p. 399-413, 1992.

ROGER, Jacques. *Buffon – un philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard, 1989.

_____. *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle – La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie* [1963]. Nouvelle édition. Paris: Albin Michel, 1993.

_____. Buffon et l'introduction de l'histoire dans l'histoire naturelle.
In: GAYON, Jean (dir.). *Buffon 88 – Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon (Paris, Montbard, Djon)*. Paris: Vrin, 1992.

SCHMITT, Stéphane. Introduction. In: *Œuvres complètes II – Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy – Tome II*. Paris: Honoré Champion, 2008.

A paixão da diferença: uma resposta a Safatle

The passion of difference: a response to Safatle

Palavras-chave: Diferença; Dialética; Nachträglichkeit; Hegel; Deleuze.

Key-words: Difference; Dialectic; Nachträglichkeit; Hegel; Deleuze.

Alisson Ramos de Souza

Graduação em Música
e mestrado em Filosofia
pela UEL (Universidade
Estadual de Londrina).
alissonramos@hotmail.com

Resumo

O artigo se propõe a apresentar uma resposta às críticas dirigidas à filosofia de Gilles Deleuze por Vladimir Safatle, que, em seu artigo “A diferença e a contradição”, publicado pela *Revista Discurso* (2016), apresenta e confronta a leitura que o filósofo francês faz do pensamento de G.W.F. Hegel. À primeira vista, Safatle não vê incompatibilidade ontológica entre os projetos filosóficos de Deleuze e Hegel, apontando para um mero mal-entendido, ou melhor, para um falso problema, porquanto o verdadeiro problema estaria na determinação das modalidades de inscrição ontológica da diferença. Ele argumenta que a crítica de Deleuze só é possível porque ele teria reduzido todas as figuras dialéticas da negação à oposição – objeção também partilhada por Catherine Malabou. Safatle ainda sugere que o processo de atualização não se dá apenas por meio de procedimentos positivos; ao invés disso, negativos. Esses dois pontos são os mais problemáticos nessa tentativa de salvar Hegel de uma leitura do tipo deleuziana, o que será discutido de maneira mais exaustiva no decorrer deste texto.

Abstract

This paper aims to present a response to the criticism directed to the philosophy of Gilles Deleuze by Vladimir Safatle, who, in his paper “A diferença e a contradição”, published by *Revista Discurso* (2016), presents and confronts the reading done by the french philosopher on G.W.F. Hegel’s philosophy. At first sight, Safatle doesn’t see ontological incompatibility between the philosophical projects of Deleuze and Hegel, pointing to a mere misunderstanding, that is, a false problem, whereas the real problem would be in the determination of the modalities of the ontological inscription of the difference. He argues that Deleuze’s criticism is only possible because this latter would have reduced all the dialectical figures to the opposition – objection also shared by Catherine Malabou. Safatle still suggests that the actualization process is not only accomplished through positive procedures, but negatives instead. These two points are the most problematic in this attempt to save Hegel from a deleuzian’s reading, which will be deeply discussed in this paper.

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n. 2, p. 177-202, ago-dez,
2018

Respeito as vossas opiniões! Mas, as pequenas ações divergentes têm mais valor.
Friedrich Nietzsche, *Aurora*

Para falar à maneira de Hegel (2014, p. 28), “nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época”. O “anti-hegelianismo generalizado”, como Deleuze havia caracterizado sua geração, começa a ruir tal qual um edifício, e que seu abalo só possa ser sentido por sintomas isolados e antevisto em sinais difusos em nada modifica o pressentimento vago daquilo que se avizinha: o advento de uma nova dialética. E tudo aquilo que inicialmente foi considerado uma recusa explícita do hegelianismo passa agora a integrá-lo. Não que o *momento*¹ “pós-estruturalista” tenha começado a bater em retirada, pelo contrário: é que a emergência de pensadores como Catherine Malabou, Judith Butler, Vladimir Safatle, Slavoj Žižek, entre outros, que se poderia à *juste titre* rotular de neo-hegelianos, demonstra que o hegelianismo ganha ao menos uma sobrevida, um novo fôlego. Com efeito, poder-se-ia se perguntar se não se trata do suspiro de um pensamento moribundo, uma vez que o rompimento com a dialética parecia ter jogado a última pá de cal sobre o corpo teórico da filosofia especulativa, de sorte que seu fim se anuncia de maneira irreversível e definitiva.

Entretanto, dever-se-ia, por um lado, suspeitar desse rompimento com Hegel, pois ele fez da própria noção de “ruptura” o princípio central de sua dialética, como observou Butler²³; por outro, dever-se-ia levar em conta uma das lições que Hegel ensinou, qual seja, a de que não existe refutação em filosofia, pelo menos não no sentido de que

1 Aliás, denominar “momento” o esforço de rompimento com as dialéticas de matriz idealista ou materialista empreendido pelas filosofias da diferença poderia sugerir certo menosprezo – como se as filosofias de Deleuze, Derrida, Foucault e Lyotard, para ficar em alguns poucos nomes, não fossem senão “modas passageiras” –; no entanto, esse gesto é tão mais revelador porque a noção de “momento” é um dos operadores centrais da economia dialética. De todo modo, denominar “momento” o assim chamado “pós-estruturalismo” não possui essencialmente uma acepção negativa. Badiou (2015, p. 8) é instrutivo a esse respeito, pois, segundo ele: “[r]etomando uma expressão à qual Frédéric Worms deu pleno sentido, é preciso reconhecer que existem *momentos* da filosofia, localizações particulares da inventividade com ressonância universal do que ela é capaz. [...] vou batizar provisoriamente de ‘filosofia francesa contemporânea’ o momento filosófico na França que, situado essencialmente na segunda metade do século XX, deixa-se comparar, por sua amplitude e por sua novidade, tanto ao momento grego clássico quanto ao momento do idealismo alemão”.

2 “Por um lado, as referências a um ‘rompimento’ com Hegel são quase sempre impossíveis, até porque Hegel fez da própria noção de ‘romper com’ o princípio central de sua dialética. Romper com Hegel e ainda escapar de ser lançado em sua rede abrangente de inter-relações supõe encontrar uma maneira de ser diferente de Hegel, o que ele mesmo não pode considerar. Por outro lado, torna-se necessário distinguir entre dois tipos de diferença, algumas das quais são dialéticas e sempre reestabelecem a identidade subsequente para qualquer aparência de diferença ontológica, e outras das quais são não-dialéticas e resistem à assimilação a qualquer tipo de unidade sintética” (BUTLER, 1987, p. 183-184).

3 *Nota bene*: todas as citações de obras em língua estrangeira são minhas.

a filosofia refutada estaria consumada e liquidada de uma vez por todas. Pois, se assim o fosse, a história da filosofia nada mais seria que um museu nostálgico que é mantido vivo apenas por uma questão de sentimentalismo ou polidez convencional em relação ao passado; ao contrário, a refutação de uma filosofia significa apenas que “seu limite é superado e seu princípio determinado é rebaixado a um momento ideal” (HEGEL, 2012, p. 177). A filosofia não é, portanto, uma galeria de opiniões que perderam seu crédito com o passar dos anos, porquanto aquilo que é refutado é conservado, ou melhor, *aufgehoben* naquilo que se sucede. Assim, na esteira de Adorno, “[s]eria necessário perguntar se e como, depois do colapso da filosofia hegeliana, ela ainda é efetivamente possível” (ADORNO, 2009, p. 12).

O que se visa argumentar, em um primeiro momento, é que o hegelianismo ainda é efetivamente possível transformando-se em uma ontologia do sentido, o que já havia sido proposto por Jean Hyppolite. A noção de *nachträglichkeit* é a que melhor permite ilustrar essa reorientação dialética em direção a uma ontologia do sentido. A tentativa mais profícua e exitosa, desde *Logique et existence*, de Hyppolite – cuja tarefa central era desantropologizar o hegelianismo –, parece-nos, é a conjugação realizada por Safatle entre os pensamentos de Hegel-Lacan-Adorno em *A Paixão do negativo* (2010). Todavia, essa tentativa esbarra em problemas de outra ordem, sobretudo, a respeito do estatuto da diferença nas filosofias da diferença. De todo modo, a crítica de Safatle a Deleuze é extremamente circunspecta e atenta, diferente de objeções que, apoiando-se em espantalhos como “pós-modernismo”, ou ainda, em um nietzschianismo francês (Ferry e Renaut) e, até mesmo, em um mau uso da ciência (Sokal e Bricmont), visam desqualificar a obra filosófica de Deleuze, ora tido como irresponsável, ora mau leitor dos autores que se propõe a ler. A crítica a qual nos referimos está presente em seu artigo “A diferença e a contradição: a crítica deleuziana à dialética e as questões da dialética a Deleuze”, publicado pela *Revista Discurso*, vol. 46, n. 2 (2016), no qual Safatle apresenta e confronta a leitura que o filósofo francês faz da filosofia de Hegel. À primeira vista, Safatle não vê incompatibilidade ontológica entre os projetos filosóficos de Deleuze e Hegel, sugerindo um mero mal-entendido, ou melhor, um falso problema, porquanto o verdadeiro problema seria “determinar as diversas modalidades de inscrição ontológica da diferença e de seus embates” (SAFATLE, 2016, p. 124). Ato contínuo, ele argumenta que a crítica de Deleuze só é possível porque ele teria reduzido todas as figuras dialéticas da negação à oposição, objeção também partilhada por Catherine Malabou (1996). Por fim, sugere que o processo de atualização – conceito caro a Deleuze – não se dá apenas por meio de procedimentos positivos, mas negativos.

Esses dois pontos, parece-nos, são os mais problemáticos nessa tentativa de salvar Hegel de uma leitura do tipo deleuziana, o que será discutido de maneira mais demorada no decorrer deste texto. Vale lembrar que o objetivo do presente artigo não é defender Deleuze das “acusações” feitas por Safatle, mas confrontar a leitura que ele faz da crítica realizada por Deleuze à filosofia especulativa: uma espécie de crítica da crítica crítica. Pressupõe-se aqui, do leitor, o conhecimento prévio do conteúdo do artigo de Safatle, a fim de evitar uma exposição demasiado longa, dedicando as páginas a seguir ao confronto entre Deleuze e Safatle. À pergunta do supracitado artigo: “[p]oderia o Hegel de Deleuze ser confrontado com os textos do próprio Hegel, no que diz respeito à potencialidade destes?” (SAFATLE, 2016, p. 123), poderia ser respondida, provocativamente, com outra pergunta: poderia o Deleuze de Safatle ser confrontado com os textos do próprio Deleuze? Ou ainda, seria Deleuze um leitor circunspecto da filosofia hegeliana?

Primeiro momento: o trauma do absoluto

Safatle parece fiar-se nas leituras de Slavoj Žižek⁴ e Catherine Malabou⁵, quando diz, por exemplo, que “[o] que se move, o faz pela destruição de si e pela inscrição dessa destruição num movimento de ‘retorno em si’ (*Rückkehr in sich selbst*) que modifica retroativamente a situação inicial, finita e limitada, em vez de reiterar sua posição inicial” (SAFATLE, 2016, p. 149). No desenvolvimento da substância enquanto sujeito, não se tratará, certamente, da re-apropriação subjetiva do conteúdo substancial daquilo que se encontrava inicialmente apartado; trata-se, isso sim, daquilo que Lacan denominou “destituição subjetiva”⁶, chave de leitura proposta por Slavoj Žižek. Talvez, mais do que a noção de destituição subjetiva, o que melhor ilustra esse desenvolvimento é aquele da *Nächtraglichkeit* – cuja cumplicidade conceitual tornar-se-á mais clara no decorrer desta exposição –, o qual Lacan traduziu como *après-coup*. É como no caso do “Homem dos lobos”: Lacan (1996, p. 219) explica que o recalque do homem dos lobos está ligado ao fato de ele ter presenciado a cena primária, isto é, “o espetáculo de uma copulação entre os pais numa posição *a tergo*”. Embora seja muito difícil precisar sua idade, especula-se que

4 Žižek, Slavoj. *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*.

5 Malabou, Catherine. *The future of Hegel: Plasticity, temporality and dialectics*.

6 “É por isso que o Conhecimento Absoluto hegeliano, longe de sinalizar uma espécie de apropriação subjetiva ou a internalização de todo conteúdo substancial, deveria ser lido a partir daquilo que Lacan chamou de ‘destituição subjetiva’” (ŽIZEK, 2012, p. 321). Por sua vez, Safatle (2010, p. 210-211) define a destituição subjetiva como aquilo “[...] que acontece quando o sujeito se reconhece na opacidade de um objeto pulsional que o constitui ao mesmo tempo que lhe escapa, opacidade que nos textos de Lacan aparece quando ele fala do advento do *objeto a* em sua condição de resto, dejetivo, de ‘resíduo corporal’, isto é, na condição do que é desprovido de valor do ponto de vista de sua potência de satisfação do fantasma”.

esse evento tenha ocorrido entre os seis meses de idade e dois anos e meio, quer dizer, em uma idade muito precoce. Nesse estágio, o mundo simbólico da criança ainda não está plenamente organizado, processo que se inicia por volta dos quatro anos; por essa razão, “[o] valor traumático da efração imaginária produzida por esse espetáculo, não deve, de modo algum ser situado logo após o evento” (LACAN, 1996, p. 220). A cena só passa a adquirir valor traumático, aproximadamente, a partir dos três anos, quando de um sonho de angústia, na noite de natal, pois era para ele, assim como para todas as crianças, a noite de entrega de presentes que viriam de um ser que desce. Pois, antes disso, não se poderia falar de recalque, uma vez que este “evento traumático originativo” não poderia se inscrever ou se integrar ao sistema verbalizado do sujeito; dito de outro modo, esse evento ainda não poderia ser impresso numa estrutura de significação. Freud chama essa “impressão” ou “cunhagem” de *Prägung*, a qual “situa-se num inconsciente não-recalcado” (LACAN, 1996, p. 220). Para Lacan (1996, p. 220), “[e]ssa *Prägung*, estritamente limitada ao domínio do imaginário, ressurgiu ao longo do progresso do sujeito num mundo simbólico cada vez mais organizado”. De tal modo que o recalque só pode ocorrer “na medida em que os eventos dos anos precoces do sujeito são historicamente muito movimentados” (LACAN, 1996, p. 220). À guisa de explicação:

O trauma, enquanto tem ação recalcante, intervém só *depois, nachträglich*. Naquele momento, algo se destaca do sujeito no próprio mundo simbólico que ele começa a integrar. Daí por diante, aquilo não será mais algo do sujeito. O sujeito não o falará mais, não o integrará mais. Não obstante, ficará lá, em alguma parte, falado, se é que se pode dizer, por algo de que o sujeito não tem o controle. Será o primeiro núcleo do que chamaremos, em seguida, os seus sintomas (LACAN, 1996, p. 222).

O evento passado, cuja realidade era apenas virtual, atualiza-se a partir de um evento presente. É por isso que a *nachträglichkeit* funciona em dois tempos, ou melhor, é um trauma em dois tempos. Esse movimento permite a volta de um passado que jamais esteve presente, cuja novidade consiste em trazer à luz aquilo que antes escapava ao regime da luz. Porém, cumpre observar que o movimento de trazer à luz é ele mesmo aquilo que é iluminado. Pois do mesmo modo que “o caminho para a ciência já é *ciência* ele mesmo” (HEGEL, 2014, p. 79), o recalque e a volta do recalcado são a mesma coisa. Não se trata, portanto, de trazer à consciência aquilo que se encontrava em estado de latência no inconsciente, ou ainda, de traduzir um texto inconsciente na língua da consciência – assim como não se trata para

Hegel de devolver a certeza sensível ao absoluto, após os desvios e dramatizações das figuras de consciência. É por isso que Žižek (1991, p. 31) diz que “o próprio conhecimento modifica seu objeto, dá-lhe, através do ato de conhecimento, a forma que ele possui enquanto objeto de conhecimento”. A coisa torna-se o que ela sempre foi. Destarte, mais do que acionar o passado – ou seja, resgatá-lo – o movimento da *nachträglichkeit* reinventa-o. A memória já não é mais aquilo que conserva o passado, mas, antes, é o que permite reinventá-lo, mais ou menos como a memória involuntária em Proust. O prefixo “RE” não significa mais a duplicação de um ato originário, uma vez que a própria reprodução se torna primeira, a repetição repete a diferença, e o próprio suplemento se torna origem.

Pensar a *aufhebung* dialética – a negação da negação – sob o prisma da *nachträglichkeit*, significa desenredá-la de um processo ascendente e cumulativo de desenvolvimento contínuo; ela já não é mais o que nega-conserva-ultrapassa; em vez disso, torna-se um corte que, ao mesmo tempo, interrompe e produz sentido. Nesse sentido, Adorno (2013, p. 75) adverte que “o nexos [entre um momento e outro] não é aquele da passagem contínua, mas da mudança brusca, o processo não ocorre na aproximação dos momentos, mas propriamente por meio da ruptura”. É a defasagem do conceito e da coisa que não permite deter-se em um momento, é também o que protesta contra o antigo significado. E se essa progressão critica seu conteúdo precedente, ela não pode ser cumulativa. Para Adorno (2013, p. 231):

Na medida em que a reflexão de todo conceito, regularmente ligada à reflexão da reflexão, explode o conceito por meio da prova de sua inconsistência, o movimento do conceito sempre modifica o estágio do qual ele se desprende. A progressão é uma crítica permanente daquilo que precede e esse movimento complementa o que progride sinteticamente.

Essa inserção da *nachträglichkeit* na economia dialética faz com que o presente rearranje o passado a cada negação determinada, conferindo-lhe sentido posteriormente, tornando o passado “plástico” e subvertendo a linearidade da flecha do tempo⁷. O sentido é remodelado de maneira descontínua e irreversível, sendo impossível retornar à configuração anterior. Desse modo, a dialética liga-se ao redimensionamento incessante da experiência e do sentido. Tal é o expediente da “astúcia da razão”, uma vez que se converte “toda violência em

7 Gérard Lebrun (2006, p. 81) observa que “[o] Saber hegeliano não é, portanto, um retorno ao sentido tal como é vivido, purificado de sedimentações, devolvido ao brilho de origem: é a elaboração de um novo conceito do *sentido*, legitimado por um novo conceito da *presença*. Por isso, ele poderia estar mais próximo do que parece, *ao menos quanto à sua intenção*, das atuais tentativas pós-fenomenológicas que entendem de novo situar o conceito de “sentido” antes de fazer enfim *surgir o sentido*”.

movimento necessário do Espírito, produzindo uma espécie retroativa de necessitarismo afirmativo” (SAFATLE, 2016, p. 145). Segundo Zizek (2012, p. 323), “[a] tautologia hegeliana ‘pintar o cinza sobre o cinza’ deveria ser associada à noção deleuziana de pura repetição como advento do novo”, de modo que o itinerário do Espírito em direção ao Absoluto faz-se em um tempo infiel, para utilizar a expressão de Hölderlin (1994), em que o começo e o fim já não rimam mais. O retorno a si já não sanciona o ponto de partida; ao contrário, ele o impugna, o contradiz: o caminho do espírito é o desvio (*umweg*). Desse modo, o Absoluto já é mais o lugar onde se cumpre o destino do Espírito, em que se coincide consigo mesmo; em vez disso, reestrutura-se, e não só o passado é modificado, mas também o futuro. Para Malabou (2005, p. 134):

Esta “forma absoluta”, essencialmente a forma do próprio Sistema, não perdeu seu poder plástico como se pudesse, de agora em diante, não *formar* mais nada. Pelo contrário: esta “elevação” e “liberação” da filosofia da forma representacional constitui um processo de temporalização original e sem precedentes. Não é a *estase* [*stasis*], mas a *metamorfose* [*metamorphosis*] que caracteriza o Conhecimento Absoluto. Consequentemente, ele forma e transforma indivíduos, moldando seus modos de espera e esperando o futuro.

Tudo se passa como se o “futuro de Hegel” só fosse possível a partir de um Absoluto traumatizado. E a dialética parece ter um futuro somente sob a condição de se tornar ontologia; todavia, trata-se não mais de uma ontologia da essência, e sim do sentido. Safatle dificilmente contestaria a apreciação deleuziana acerca de *Logique et existence*, de Hyppolite, a saber, de que “o Absoluto como sentido é devir” (DELEUZE, 2004, p. 22). É a noção de *nachträglichkeit* o que melhor permite pensar essa reconversão dialética em direção ao sentido. Assim, ao lado das doutrinas do Ser, da Essência e do Conceito, seria necessário anexar uma doutrina do Sentido, ou melhor, de suas metamorfoses, pois é na transformação da noção de sentido pela gramática filosófica que também Safatle vê o verdadeiro objetivo da dialética. Safatle (2010, p. 217) prossegue:

[...] o verdadeiro objetivo da dialética encontra-se na transformação da noção de *sentido* através da modificação da gramática filosófica. Graças à compreensão dialética da linguagem, podemos sair de um registro de discursividade representativa, em que as palavras são signos das coisas, e adentrar em uma dimensão “especulativa”, em que a gramática não obedece mais ao princípio de adequação e de identidade, isso sem que seja necessário admitir um discurso da imanência expressiva.

É o próprio conceito, lembra Safatle (2010, p. 30), que deixa escapar seu próprio limite, e “nada o impede de reparar a divisão que ele próprio produziu”. Seu diagnóstico é preciso a esse respeito: mais do que um operador *constatativo* – cuja função seria adequar-se ou desvelar o que sempre estava lá – o conceito é um operador *performativo*, uma vez que ele produz modificações estruturais na apreensão do mundo; ele não se reduz à descrição, mas produz a realidade a qual se refere. Para o filósofo, a compreensão deleuziana do “conceito enquanto operador de internalização do que lhe aparece *inicialmente* como diferença exterior” (SAFATLE, 2016, p. 131, grifo nosso) renderia homenagem às críticas de Heidegger e Althusser. Gérard Lebrun (2006, p. 104) também afirma algo parecido, quando diz que “[o] saber não desenterra uma verdade já presente”. Ou ainda: “[...] nada mais decepcionante para os amadores de lances teatrais que a desmistificação hegeliana: tudo estava dito, e bastava saber ler: ainda era, preciso, porém, saber que tudo era Dizer” (LEBRUN, 2006, p. 188). Não se trata de uma ignorância simulada, como pretende François Châtelet (1995), que sugere o fingimento como um dos protocolos de leitura da *Fenomenologia do espírito*. Por conseguinte, não podemos endossar a caricatura que Deleuze (1968a, p. 338-339) faz de Hegel, quando afirma que “as embriaguezes e atordoamentos são fingidos; o obscuro já está esclarecido desde o início”; de modo que, se houvesse um lance de dados na dialética, tratar-se-ia de um lance de dados viciados. Que o paciente trabalho do conceito seja, na dialética, *post factum*, não se segue que o fim e o começo rimem.

Há uma diferença mais de natureza do que de grau entre dois modalizadores temporais, a saber: entre aquilo cujo sentido *sempre* esteve presente e aquilo cujo sentido *ainda* não foi esclarecido pelo conceito⁸. A ser assim, o imediato só pode ser concebido como o *ainda* não mediatizado, o não-conceitual como o *ainda* não conceitualizado. Nesse sentido, Adorno (2013, p. 234, grifo nosso) explica que

[...] o tempo deve ser articulado apenas através da distinção *entre o conhecido e o ainda conhecido, entre o que já estava ali e o novo*; a própria progressão tem como condição uma consciência retroativa. É preciso conhecer uma frase inteira e estar atento, retrospectivamente, a cada instante que precedeu. [...] aquilo que reaparece não deve ser percebido como simples correspondência arquetetônica, mas como um

8 Heidegger também se oporia à ideia do “ainda” indeterminado, pois, para ele, o percurso da consciência se dá em direção a um fim desde “sempre” fixado, uma vez que o Absoluto já reside em nós. Nesse sentido: “a progressão na marcha histórica da história da formação da consciência *não é impulsionada para a frente a partir da respectiva figura da consciência e para o ainda indeterminado, ela é sim atraída a partir do fim já fixado*. O fim que atrai produz-se no atrair ele mesmo, no seu aparecer, e conduz de antemão a marcha da consciência à plenitude da sua completa permanência” (HEIDEGGER, 2002, p. 188, grifo nosso).

devir necessário.

Contudo, uma interpretação mais ortodoxa reprovaria esse modo de abordar a dialética. Primeiramente, seria contestada a adição de um conceito *ad hoc* para supostamente resguardá-la de “falseamentos”, pois a filosofia hegeliana não pode conceber o emprego de conceitos estranhos a ela como chave explicativa: tal procedimento contraria a injunção de uma crítica imanente. Em segundo lugar, objetar-se-ia que se houvesse de fato modificação retroativa, não haveria refutação, isto é, rebaixamento ao momento ideal de uma forma concreta superior da ideia; objetar-se-ia, por fim, que correríamos o risco de tomar o Absoluto como um horizonte inalcançável, um “mau infinito” – o que seria incompatível com a imposição de fechamento implicada na própria ideia de sistema. Pois uma das exigências da *Fenomenologia do espírito* é alcançar o Saber Absoluto, ou melhor, reconhecê-lo e reencontrá-lo enquanto resultado, sem deixar coisas-em-si-mesmas. Não à toa, Hegel (2014, p. 34-35) dizia que “o resultado é somente o mesmo que o começo, porque o *começo é fim*”. É também nesse sentido que se deve compreender a afirmação de que “[o] verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade” (HEGEL, 2014, p. 33). Entretanto, nada seria mais equivocado do que crer que, em Hegel, terminado o trabalho das mediações, voltar-se-ia a paz do começo, como se nada tivesse acontecido. Segundo Lebrun (1988, p. 243):

[...] o ponto de partida da Ideia foi transfigurado, já que, de *terminus a quo*, converteu-se ele em *terminus ad quem*. Portanto, a circularidade não leva a Ideia de volta ao ponto de que ela partiu, e sim a reconduz ao estado do começo, a sua indeterminidade. E o final da *Lógica* distingue expressamente essa volta, e o que seria uma volta pura e simples ao ponto de partida do circuito.

Se se tratasse de um retorno ao que desde sempre se encontrava lá no início, a filosofia seria empresa supérflua e tediosa. Nesse sentido, Lebrun (1988, p. 243) lembra, *a fortiori*, que “não há retorno ao mesmo ponto, ou seja, o começo já não é o mesmo...”. É o próprio Hegel (2014, p. 41) que afirma que “[o] espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto”. Assim, o personagem mais conveniente para pensar a transfiguração dialética do começo é menos Sísifo – que quando alcança o topo é lançado novamente ao ponto de partida – do que Prometeu, porquanto “[a]s feridas do espírito curam sem deixar cicatrizes” (HEGEL, 2014, p. 444). A memória dialética deixa, então, de ser uma memória

que conserva⁹, que abandona intacto o conteúdo assimilado, e devém uma memória que se esquece, à maneira de um palimpsesto pronto a uma nova reinscrição; dessa feita, já não se pode mais pretender um movimento de ascensão progressiva em direção a uma forma superior, visto que essa forma não pode mais acumular os vestígios ou cicatrizes daquilo que foi *aufgehoben*.

De um modo geral, a crítica de Safatle a Deleuze possui um teor semelhante àquela dirigida a Lyotard, em sua Tese de Doutorado, *A paixão do negativo*, a respeito da reconciliação dialética da designação e da significação pelo trabalho do conceito, porquanto o verdadeiro problema estaria na compreensão de qual regime de reconciliação congua essa clivagem. Essa crítica resvala inevitavelmente em Deleuze, uma vez que, em *Logique du sens* (1969), ele havia apresentado uma solução próxima à de Lyotard. Entretanto, podemos atingir esse problema apenas de maneira lateral ou enviesada. Para ser breve, o que Hegel não poderia admitir é a imanência de um campo sensível exterior ao campo estruturado da interiorização, porquanto recairia numa substancialização de uma expressividade inefável¹⁰. Em Hegel, não haveria lugar para o silêncio ontológico. Uma vez que “[d]izer que o objeto deve ser conservado no exterior do sistema pressupõe uma alteridade indiferente das diferenças, o que o próprio Hegel já havia criticado na *Doutrina da essência*, no capítulo sobre a diversidade” (SAFATLE, 2010, p. 232).

Entretanto, não se tratava para Lyotard – assim como para Deleuze – de pensar um solo de “percepções selvagens” indiferente aos processos de identificação, mas de restituir a espessura própria do sensível, ou melhor, da diferença, que teria sido escamoteada pela filosofia da representação, a qual tem justamente como um de seus avatares o filósofo alemão. Safatle (2016, p. 128) reconhece que o esforço maior da filosofia de Deleuze era recuperar “uma experiência exterior ao modo de determinação de predicções conceituais”. Tudo se passa como – a fim de evitar a hipóstase do não-conceitual –, o único recurso de Hegel fosse pressupor a existência de uma estrutura

9 Deleuze não poderia endossar tal afirmação, pois, para ele, “[a]s retomadas ou as repetições da dialética exprimem somente a conservação do todo, todas as figuras e todos os momentos, em uma Memória gigantesca. A representação infinita é memória que conserva” (DELEUZE, 1968a, p. 76).

10 Safatle certamente concordaria com Hyppolite, quando este diz que “[p]ara Hegel, portanto, não há [um] inefável que estaria ao lado ou além do conhecimento, nenhuma singularidade ou transcendência imediata; não existe silêncio ontológico, antes, o discurso dialético é uma conquista progressiva do sentido” (HYPPOLITE, 1997, p. 20-21). Todavia, dizer que a dialética é a conquista progressiva do sentido não significa que o sentido antecede o sistema; a dialética não se reduziria ao esclarecimento de algo que desde sempre estava lá para ser descoberto. Seria necessário seguir novamente Hyppolite (1997, p. 21), para quem: “[n]ão se vai da intuição silenciosa a uma expressão, de um inexprimível a um expresso, mais ainda, do sem sentido [nonsense] ao sentido. O progresso do pensamento, seu desenvolvimento, é o progresso da própria expressão”.

capaz de suportar e dar inteligibilidade *a priori* para toda singularidade, “pois toda indicação é feita em um tempo e espaço estruturalmente coordenados” (SAFATLE, 2010, p. 229). Isso porque Hegel não poderia admitir a existência de uma multiplicidade não-estruturada, ou melhor, ele não poderia deixar subsistir a disparidade caótica que colocou os dois termos opostos em relação. Se Hegel pretendia a identidade do idêntico e do não-idêntico (diferença), o que pretende Deleuze, inversamente, são os processos de diferenciação do diferente e do idêntico; mais ainda, pensar a diferença como algo diferente da própria diferença sem recorrer a um terceiro termo. Com efeito, “a diferença está atrás de toda coisa, mas atrás da diferença não há nada” (DELEUZE, 1968a, p. 80). Trata-se, para Deleuze – e ele o faz nas descrições da “síntese ideal da diferença” e “síntese assimétrica do sensível” –, de demonstrar o processo de diferenciação da diferença (nem o determinado, nem o indeterminado, mas o processo de determinação, fenda que une-separa o virtual e o atual); processo que Hegel julgou impossível de demonstrar, uma vez que faltaria o ponto de onde se deveria partir¹¹.

Isso posto, deve-se perguntar se é verdadeiramente o negativo o vetor desse movimento de destituição e dissolução de formas, isto é, se se deve descrever a *nachträglichkeit* a partir de uma potência negativa. Ressalta-se que esse tipo de leitura nos leva a crer que a psicanálise seria a senha para a obra de Hegel, isto é, que esses conceitos são as ferramentas que nos permite decifrá-lo sem prejuízos. Pois falar em uma *nachträglichkeit* hegeliana só se torna possível a partir de um efeito *après-coup*, quer dizer, só é possível a partir de um sentido já remodelado do próprio texto hegeliano. Paradoxalmente, seria como se Hegel tivesse lido Lacan. Por fim, deve-se lembrar que fazer desse dispositivo um elemento da dialética pode suscitar problemas de outra ordem, a saber, sobre o estatuto da atualização. Advinha-se aí uma cumplicidade entre a ilusão retrospectiva e a ilusão transcendental.

Segundo momento: a atualização

Para Safatle (2016, p. 123), “devemos nos perguntar se sua maneira [a de Deleuze] de ler a dialética hegeliana é condizente com aquilo

11 “Quando se pergunta: ‘Como a identidade chega à diferença?’ nesta pergunta está a pressuposição de que a identidade enquanto simples, isto é, enquanto identidade abstrata, seria algo para si, e também que a diferença seria algo outro, igualmente para si. Por essa pressuposição, contudo, torna-se impossível a resposta à questão levantada; porque, se a identidade é considerada como diferente da diferença, tem-se de fato com isso simplesmente a diferença, e por conseguinte não é possível demonstrar o processo que leva à diferença; porque aquilo, donde se deve partir, não está de modo algum presente, para quem pergunta o ‘como’ do processo. Por isso, esta pergunta, vista mais de perto, mostra-se de todo carente-de-pensamento. Devia-se pôr antes outra questão a quem a levanta: o que ele entende por identidade?” (HEGEL, 2012, p. 230).

que a dialética realmente é capaz de produzir”, uma vez que Deleuze teria reduzido a dialética a um pensamento da identidade, incapaz de pensar a produtividade da diferença. A dialética, segundo Safatle, transformaria o próprio conceito de contradição, reconhecendo a incompletude das determinações, que “estão em um devir contínuo de alteração da estrutura de suas formas por serem impulsionadas por contingências imprevisíveis” (SAFATLE, 2016, p. 156). Considerando que a força genética e produtiva que Safatle atribui à dialética não pertence ao negativo, mas à própria diferença, conforme será argumentado aqui, estamos inclinados a perguntar se sua maneira de ler Deleuze é condizente com o que sua filosofia da diferença pode produzir. Trata-se de saber se as modalidades do negativo são capazes de realizar os processos de atualização. Na medida em que, para Safatle (2016, p. 152), deve-se suspeitar ou, ao menos, “[...] perguntar se movimentos de destituição podem ser corretamente descritos a partir de potências meramente afirmativas”. Resta claro que a oposição de Deleuze a Hegel não é uma oposição dialética, mas sim uma oposição à dialética. A oposição existe; entretanto, o que se deve contestar é seu papel.

A atualização é, de fato, um processo de dissolução dos “modos de determinação que sustentavam a situação atual”, como quer Safatle (2016, p. 154); do contrário, as atualizações seriam cumulativas. Mais do que isso, se elas não destituíssem as formas anteriores, “a potência do virtual correria o risco de se decalcar do regime de determinações atuais, o que Deleuze corretamente não quer” (SAFATLE, 2016, p. 154). A diferença, Deleuze lembra na esteira de Tarde, vai diferindo, ou seja, ela não é cumulativa, mas é entrópica. No entanto, o que Safatle pretende afirmar é que a atualização se realiza por meio de procedimentos negativos e não positivos, ou melhor, afirmativos. Pretende também que o campo transcendental deleuziano seja transcendente. Para ele:

[...] ainda que Deleuze não esteja disposto a aceitar, a potência do virtual não pode estar submetida a processos integralmente imanentes. Ela precisa se atualizar (e eu sustentaria este ponto sem temer as consequências) através de operações negativas que fazem com que a diferença emergja inicialmente como indeterminação, como o que não encontra forma e, por isto, impulsiona a atualidade a produzir novas modalidades de determinação (SAFATLE, 2016, p. 154).

Do ponto de vista deleuziano, conceder ao negativo a potência de criação e produção do novo não é senão usurpar o trono da diferença, despojando-a daquilo que lhe é mais “próprio”. Trata-se de uma violência ontológica, que reencena a violência do esquecimento da dife-

rença entre o ser e o ente – censura já presente em Heidegger, para quem, o erro recorrente da tradição onto-teológica consistiu em conferir a um ente supremo o que cabia de direito ao ser. Desse modo, dizer que atualização não pode ser composta integralmente por processos imanentes, ou ainda, que há a necessidade de operações negativas para que a diferença emergja, não é senão incidir em uma confusão advinda da “ilusão transcendental”, tópico que nos deteremos mais adiante. Todavia, por ora, é útil fazer alguns esclarecimentos.

Os processos de atualização em Hegel e Deleuze são de natureza completamente diversas. Inicialmente, cumpre observar que, para o primeiro, a atualização é um processo de enriquecimento, de aquisição; para o segundo, de empobrecimento, de perda de potencial. Em segundo lugar, deve-se assinalar que, para Hegel, trata-se de um movimento de reflexão, ou seja, do vir-a-ser concreto daquilo que é abstrato – o que implica um sair de si para um outro –; assim, a coisa difere, primeiramente, de tudo aquilo que ela não é, caminhando em direção à contradição, o que já supõe a mediação. Já, para Deleuze, a coisa difere, antes de tudo, de si mesma. Ela só difere do outro quando já atualizada, ou seja, quando está explicada em uma *extensio*. É próprio da diferença mudar de natureza quando se divide, portanto, ela não vai de um termo a outro, seu vir-a-ser consiste em explicar o que é da ordem da implicação. Finalmente, para Hegel, a atualização implica a dissolução do fundamento de onde partiu, ou seja, ela não permite a coexistência de dois níveis distintos igualmente reais: o atual e o virtual. A atualização hegeliana ignora o virtual. Para Deleuze, por outro lado, a atualização não destrói o virtual, os dois modos são tendências ou expressões de um mesmo ser unívoco; uma tendência deixa de existir embora permaneça envolvida e implicada. Desse modo, o negativo só advém quando se separa o atual do virtual que o engendra no que existe. Por essa razão, para Deleuze, a oposição – seja ela determinada ou indeterminada – é a realização positiva de uma virtualidade que envolvia ou implicava os dois termos que se opõem, portanto, “[a] oposição é a realização da virtualidade que continha ambos: quer dizer que a diferença é mais profunda que a negação, que a contradição” (DELEUZE, 2002, p. 59-60). Resumidamente:

Para Hegel, a atualização é a manifestação externa e a expressão de uma verdade ou realidade que estava somente implícita. Este processo de manifestação é, ao mesmo tempo, uma articulação do que era rudimentar, uma determinação do indeterminado, um vir-a-ser concreto do que era abstrato. Em suma, para Hegel, a atualização é um processo de enriquecimento: o atualizado, seja ele “verdade”, uma forma do “espírito”, ou uma “ideia”, é infinitamente mais rico do que o potencial inatualizado. [...] Para Deleuze, ao contrário, toda

atualização envolve uma perda da riqueza infinita do virtual. O virtual contém uma multiplicidade ou diversidade de tendências divergentes, qualquer número pode ser atualizado, dependendo das circunstâncias, mas cada atualização é um empobrecimento relativamente à riqueza do virtual (BAUGH, 2013, p. 76).

A atualização deleuziana seria da ordem da imanência, uma vez que a coisa atualizada não se separa de sua causa – um pouco como a substância spinozista –; e ela não reproduz a intensidade, mas a torna sensível. De modo contrário, a atualização hegeliana seria da ordem da transcendência, ou ainda, da eminência, pois a atualização não é senão, em seu desenvolvimento, a reparação de uma cisão, o que remete a uma falta essencial, quer dizer, um mundo em que nada falta, completo e fechado, e um mundo em que falta a realização. Para Deleuze (1968b, p. 156), “o que define a causa imanente é que o efeito está nela, sem dúvida, como em outra coisa, mas está e permanece nela. O efeito não permanece menos na causa do que a causa permanece nela mesma”. Dito de outro modo, a causa não se separa de seu efeito, pois o efeito envolve a causa e a causa se desenvolve no efeito. Há aí um privilégio da causa, uma vez que ela permanece no efeito e, igualmente, não sai de si mesma. Esse privilégio se dá porque a causa é, antes de tudo, produtiva. Segundo Deleuze (1968b, p. 157), “a causa é superior ao efeito, mas não é superior ao que ela dá ao efeito”. E antes de estar implicada naquilo que ela explica, a causa está implicada em si mesma. É importante observar que “esses conceitos [implicação e explicação] não se opõem, eles remetem a si mesmos a um princípio sintético: a *complicação*” (DELEUZE, 1968b, p. 12). A univocidade do ser é da ordem da complicação. São os movimentos da complicação, explicação, inerência e implicação que compõem esse ser que se diz num único sentido, ser que dispensa o abrigo do uno superior ao ser. Na eminência, por outro lado, a causa também não sai de si mesma, mas seu efeito – aquilo que por ela é produzido – não permanece junto a ela (1968b, p. 156). Portanto, na eminência, a causa é distante do seu efeito, e o produtor é separado daquilo que produz.

Para Safatle (2016, p. 149), Hegel não se sentiria desconfortável em reconhecer, na esteira de Deleuze, que só a repetição produz a diferença. Porém, para ele, trata-se de uma repetição que retorna a si mesma – a coisa tem em si própria a causa do que lhe transforma –, elevando seu nível de complexidade. O que causa estranheza, no entanto, é a afirmação de que “[t]er em si a causa do que o transforma não é expressar a imanência de um devir que se desdobra no interior da totalidade da substância, é integrar uma exceção, uma contin-

gência que só poderá ser encarnada por uma totalidade” (SAFATLE, 2016, p. 149). Pois conceder que toda força ou excitação que *inicialmente* perturba o equilíbrio do sistema é *posteriormente* assimilada e acomodada, reconfigurando a totalidade do regime de relações do sistema (concepção muito próxima ao princípio de Le Chatelier) seria supor dois níveis de objetos atuais: um atual imediato ainda não mediatizado e um atual já mediatizado: a atualização seria, assim, outro nome da mediação. Ora, se o virtual não transcende o atual, é porque ele está implicado imanentemente nesse segundo termo, ou seja, o virtual é uma causa que não se separa do seu efeito. Há uma diferença de natureza entre o virtual e o atual, e não apenas uma diferença de grau. Ademais, a repetição não é um retorno do mesmo, mas da diferença.

Se Safatle não pode aceitar que a atualização seja um processo inteiramente negativo, é porque ele não pode dispensar o recurso à consciência, isto é, uma unidade capaz de reter em si sua própria contradição. Mas o que Deleuze propõe é um campo transcendental em que uma consciência transcendental já não mais governa, em que a própria consciência passa a ser apenas um dos elementos que o povoam, ou melhor, “na ausência de consciência, o campo transcendental se definiria como puro plano de imanência, pois ele escapa a toda transcendência, tanto do sujeito quanto do objeto” (DELEUZE, 2003, p. 360). Os movimentos puros do transcendental são informes, bem como desprovidos de qualidades. Aliás, são eles que criam o real sem assemelharem-se a ele; eles estão implicados em cada coisa. Ao se atualizarem, esses movimentos mudam de natureza, e o transcendental anula-se em uma consciência que o subjetiva – daí a ilusão transcendental que o decalca sob a forma do empírico. Desse modo, jamais apreendemos o próprio movimento, mas apenas sua efetuação, pois é somente quando o movimento se atualiza em uma consciência que ele deixa de ser movimento intensivo e adquire formas e qualidades. Nesse sentido, “enquanto atualizado em espécies, corpos orgânicos, qualidades e selfies [*selves*], essas intensidades virtuais são achatadas, homogeneizadas e recobertas, sujeitadas à ‘regra do mesmo’ que governa a extensão” (BAUGH, 2013, p. 93). Não há, então, consciência que não seja atual, isto é, individualizada, formalizada e qualificada. E só existe contradição do ponto de vista da consciência, visto que a consciência é precisamente a paralisia do movimento, o que lhe confere uma forma, subjetivando-o e objetivando-o, reduzindo o real a uma representação (LECLERCQ, 2003). É por meio da subjetivação que a consciência distingue-se a si mesma daquilo de que ela é consciência, quer dizer, daquilo que ela intenciona. É também por meio da consciência que o movimento se torna ob-

jeto sensível, dado empírico. A incompreensão acerca da positividade dos processos de atualização está diretamente relacionada à incompreensão acerca do estatuto da própria diferença; incompreensão, é verdade, derivada de uma ilusão transcendental.

O que se lê sob o nome de infinito e finito em Hegel, talvez, devesse ser traduzido, em Deleuze, por virtual e atual. É o que sugere Safatle, quando pergunta ao final de seu artigo: “até que ponto linguagens filosóficas distintas podem estar a exprimir experiências filosóficas em processo lento de convergência?” (SAFATLE, 2016, p. 158). Todavia, não se trata meramente de uma diferença terminológica, uma vez que Hegel pensa o “verdadeiro infinito” a partir das determinações do finito e, analogamente, o virtual derivado das determinações do atual. Isso acontece porque ele parte do atual para chegar ao virtual, quer dizer, decalca o virtual sobre o atual, projetando no virtual uma carência de determinação – de modo que o virtual é pensado como um atual indeterminado. Deleuze é enfático ao dizer que “longe de ser indeterminado, o virtual é completamente determinado” (DELEUZE, 1968a, p. 270). No entanto, Hegel não poderia ter procedido de outra forma, e Safatle reconhece isso quando afirma que Hegel parte do finito com a intenção de ultrapassá-lo em direção a um pensamento não representacional. O inconveniente disso está no fato de que não é possível contornar a representação recorrendo às formas da representação, mesmo porque o atual não é a realização do virtual, tampouco o que confere efetividade, pela limitação, a um outro momentaneamente abstrato. Em suma, o atual não é *pars totalis*, mas *pars intensa*. Tanto o atual quanto o virtual são reais, e a passagem de um termo ao outro não se faz por semelhança ou oposição; ao contrário, faz-se por diferenciação. Aliás, a oposição só existe do ponto de vista do atual; jamais, da perspectiva do virtual. Um exemplo ilustrativo é aquele de Nietzsche, para quem, a perspectiva da doença sobre a saúde difere da perspectiva da saúde sobre a doença: “o trajeto não é o mesmo nos dois sentidos” (ZOURABICHVILI, 2003, p. 79). A maneira que se vai do atual ao virtual não é a mesma que se vai do virtual ao atual.

Assim, a distinção entre o finito e o infinito só existe no desenvolvimento da intensidade, isto é, na *extensio* que explica a diferença, de onde advém a ilusão que escamoteia a consistência da diferença; no entanto, “a ilusão não é a própria intensidade; em vez disso, é o movimento pelo qual a diferença de intensidade se anula” (DELEUZE, 1968a, p. 309). Por isso, o atual não é um “momento” da alienação do virtual, uma vez que a oposição entre finito e infinito, ou ainda, entre as diferenças de natureza e de grau, só pode existir quando se toma o virtual sob a jurisdição do atual. E a distinção entre o atual e o virtual só pode se manifestar do ponto de vista do atual; do ponto de vista

do virtual, tudo coexiste num mesmo campo transcendental. Não se pode atingir o virtual, isto é, as diferenças intensivas procedendo pela mediação: “[a]penas o estudo transcendental pode descobrir que a intensidade permanece implicada nela mesma e continua a envolver a diferença no momento em que ela se reflete na extensão e na qualidade que ela cria” (DELEUZE, 1968a, p. 309). Desse modo, o atual não é o virtual que se tornou necessário ao determinar-se; e o atual não encerra o virtual, assim como o problema não se encerra em suas soluções.

Terceiro momento: a ilusão transcendental

Se a representação orgânica (Platão e Aristóteles), em sua incapacidade de lidar com a diferença, lançava-a ao fundo oceânico, excluindo-a da representação e declarando-a como não-ser, a representação orgiástica (Leibniz e Hegel), por sua vez, intenta incorporá-la e dissolvê-la, na tentativa “de dar uma perspectiva insuspeita à representação” (DELEUZE, 1968a, p. 338). Tratava-se, diz Deleuze (1968a, p. 338), “de fazer correr um pouco de sangue de Dionísio nas veias orgânicas de Apolo”. Mas, de um modo ou de outro, a diferença é submetida ao princípio de identidade, que, tal como o leito de Procusto, concorre, ora, para excluí-la (amputando os membros que excedem sua cama de ferro), ora, para absorvê-la (esticando os membros ao infinito, até que atinjam o tamanho suficiente). Dizer que Deleuze inscreve a filosofia especulativa na “representação orgiástica” não é, na verdade, nenhuma objeção; ele de fato o faz. Para ele, o engano comum a Aristóteles e Hegel, passando por Leibniz, consistiu em confundir o conceito de diferença com as diferenças conceituais, ou seja, a diferença já inscrita na identidade de um conceito indeterminado. Seu esforço maior consistiu em pensar um conceito de diferença que não se submetesse à diferença já mediatizada, seja no conceito em geral, seja no gênero ou nas espécies. O programa maior da filosofia da diferença se colocava, então, como a tentativa de libertar a diferença de seu estado de maldição, isto é, de restituir sua dignidade ontológica.

Deleuze chama a atenção para o fato de que o que nos impede de lidar diretamente com a diferença é uma espécie de ilusão transcendental. Uma ilusão objetiva, necessária e incontornável que possui uma quádrupla raiz: identidade, semelhança, oposição e analogia, que corresponde ao pensamento, ao sensível, à ideia e ao ser. Assim, é de se duvidar que Deleuze reprovaria Hegel por ter cometido um equívoco, mas, antes, por ter desenvolvido sua filosofia a partir de uma ilusão. Cumpre ressaltar que se trata de uma ilusão objetiva – ligada ao processo de atualização –, e não subjetiva, que seria possível retificar uma vez conhecido seu procedimento: a ilusão não é dissipada

quando seu mecanismo é explicitado. Nesse sentido, Sauvagnargues (2009, p. 316) lembra que “[n]unca lidamos com a intensidade em si, mas somente com a intensidade tal como ela se fenomenaliza, se individualiza, se atualiza”. Dito de outro modo, “conhecemos apenas a intensidade já desenvolvida em um extenso, e recoberta por qualidades” (DELEUZE, 1968a, p. 288). Isso ocorre porque “[a] intensidade é diferença, mas esta diferença tende a se negar, a se anular no extenso e sob a qualidade” (DELEUZE, 1968a, p. 288). Segundo Deleuze (1968a, p. 303), isso ocorre de três maneiras:

A diferença é revertida, antes de tudo, pelas exigências da representação que a subordina à identidade. Em seguida, pela sombra dos “problemas”, que suscita a ilusão do negativo. Enfim, pelo extenso e pela qualidade que vêm recobrir ou explicar a intensidade. *É sob a qualidade, é no extenso que a intensidade aparece de cabeça para baixo*, e que sua diferença característica toma a figura do negativo (de limitação ou de oposição). A diferença não liga sua sorte ao negativo senão no extenso, sob a qualidade que, precisamente, tende a anulá-la.

É o que leva Zourabichvili a dizer que o hegelianismo não está errado, pois Hegel desenvolveu sua filosofia a partir de uma ilusão incontornável: a ilusão transcendental. Desse modo, “[e]ra fatal que Hegel viria a creditar ao negativo o papel de motor no pensamento, ele que procurava introduzir o movimento no pensamento, mas permanecendo ao nível da representação” (ZOURABICHVILI, 1994, p. 58). Isso ocorre porque as formas do negativo só advêm nos termos atuais já localizados e repartidos na extensão, e só se manifestam “enquanto separadas da virtualidade que elas atualizam e do movimento de sua atualização” (DELEUZE, 1968a, p. 267). É somente a partir daí que “as afirmações finitas parecem limitadas em si mesmas, opostas umas às outras, sofrendo de falta ou de privação por si mesmas” (DELEUZE, 1968a, p. 267). O negativo não possui uma espessura própria, ele deve buscar sua essência no seu outro a partir da reflexão, tal qual um espelho diante de um espelho; o que se credita ao negativo pertence, na verdade, à diferença.

Há uma estranha conveniência entre a diferença e as figuras da identidade. É porque a diferença não se deixa ver aos “olhos nus”; tal qual a Górgona, ela só se permite ver já refletida no extenso e na qualidade que ela produz, quer dizer, a diferença só se representa quando reificada. Não que a diferença tema dizer seu próprio nome, é que a identidade sempre lhe rouba a palavra. Deleuze diz que “[n]ós apenas suspeitamos da intensidade [diferença] porque ela parece correr para o suicídio” (DELEUZE, 1968a, p. 289). Sauvagnar-

gues (2009, p, 317) explica que “[s]e temos apenas acesso à atualização fenomenal, enquanto a Diferença intensa permanece insensível, é porque a intensidade virtual, ou a Diferença intensa aparece como a condição transcendental do fenômeno qualificado”. Em outras palavras, a diferença não é o sensível, mas a razão do sensível; ela não é o dado, mas aquilo pelo que o dado é dado. Ela é intensiva, transcendental; não se dissolve, “não se abole nem se contradiz, mas se atualiza empiricamente” (SAUVAGNARGUES, 2009, p. 315-316). Em suma, a diferença se anula no sistema que ela mesma cria e a explica; no entanto, isso não quer dizer que a diferença é menos que a contradição, ao contrário, ela é mais: a diferença excede e comanda as figuras do negativo.

Por essa razão, o negativo não é apenas uma resolução falsa, mas é o que não permite atingir os verdadeiros problemas. É próprio do problema se recobrir pelas proposições possíveis correspondentes aos casos de solução, dessa forma, “em vez de ser apreendido como problema, ele não aparece mais senão como hipótese, série de hipóteses” (DELEUZE, 1968a, p. 261). Uma crítica do negativo permaneceria ineficaz, para Deleuze, se continuasse a atribuir a forma da afirmação já dada na proposição. A ideia de negativo deveria ser lida, portanto, à maneira da ideia de nada ou de caos. Para Deleuze (1996, p. 6):

Na ideia de não-ser, com efeito, há a ideia de ser, mais uma operação lógica de negação generalizada, mais o motivo psicológico particular desta operação (quando um ser não convém à nossa expectativa e que o apreendemos unicamente como a falta, como a ausência do que nos interessa). Na ideia de desordem já há a ideia de ordem, mais sua negação, mais o motivo desta negação (quando encontramos uma ordem que não é aquela que esperávamos).

Se o negativo é uma ilusão, é porque sua forma só surge com as proposições que o exprime, ou melhor, a partir do momento que o problema é traduzido em hipóteses, o que inevitavelmente duplica as afirmações em sua sombra negativa. As figuras do negativo são sempre posteriores em relação à diferença. Deleuze (1968a, p. 267) observa que “o negativo é sempre derivado e representado, jamais original nem presente; sempre o processo da diferença e da diferenciação é primeiro em relação ao processo do negativo e da oposição”. Situar o negativo antes da diferença seria, então, tomar a causa pelo o efeito, a solução pelo problema, mais ainda, seria confundir aquilo que o problema expressa com a instância que o exprime. Desse modo, para atingir a dimensão problemática da diferença é necessário, antes de tudo, denunciar a cumplicidade entre o negativo e o hipotético, pois

“é a partir da Ideia, do elemento ideal, diferencial e problemático, que a crítica do negativo deve ser conduzida” (DELEUZE, 1968a, p. 262).

Com efeito, poder-se-ia redarguir que o que Deleuze faz sob o nome de diferença é o mesmo que Hegel faz com o negativo, ou seja, multiplicar suas figuras sob diferentes nomes. Objeção tanto mais justa, pois, para Safatle (2016, p. 136), Deleuze teria reduzido todas as figuras dialéticas do negativo à oposição. Objeção partilhada por Malabou, que, em referência à crítica deleuziana a Freud, afirma que o filósofo francês teria contido a energia da dialética, restringindo a matilha de figuras do negativo a um simples lobo domesticado¹². Mais do que isso, ele teria – ao lado de Félix Guattari – desenvolvido o pensamento nômade e rizomático às expensas de uma suposta multiplicidade hegeliana. Porém, é preciso lembrar que “[n]ão se pluraliza a oposição sem sair de seu domínio e sem entrar nas cavernas da diferença, que fazem ressoar sua positividade pura e que rejeitam a oposição como buraco de sombra somente visto de fora” (DELEUZE, 1968a, p. 264). Nesse sentido,

[...] trata-se de saber se se pode contentar-se em pluralizar a oposição ou em sobredeterminar a contradição, distribuí-las nas figuras diversas que conservam ainda e apesar de tudo a forma do negativo. Parece-nos que o pluralismo é um pensamento mais perigoso e mais arrebatador: não se pluraliza sem reverter. A descoberta de uma pluralidade de oposições coexistentes, em todo domínio, não é separável de uma descoberta mais profunda, a da diferença, que denuncia o negativo e a própria oposição como aparências em relação ao campo problemático de uma multiplicidade positiva (DELEUZE, 1968a, p. 263-264).

Na “Doutrina da Essência”, Hegel havia definido a diferença de duas maneiras: primeiro, como diferença imediata ou diversidade, “em que os diferentes são cada um *para si* o que ele é, indiferente quanto a sua relação para com o Outro; relação que portanto lhe é exterior” (HEGEL, 2012, p. 230); depois, como diferença essencial ou em si, contendo o positivo e o negativo, isto é, uma diferença mediada. Essa segunda diferença define-se pela oposição, “segundo a qual o diferente não tem frente a si o *Outro em geral*, mas o *seu* Outro, isto é, cada um

12 “Imaginemos por um momento que uma estudante confia em Deleuze, dizendo que ao ler Hegel, ela vê, se não lobos, ao menos um coletivo de algo. Suponhamos que essa estudante acrescenta que ela compreende o sistema Hegeliano não como uma árvore, como um pensamento unicentrado, mas [como] um processo de distribuição de singularidades, a explosão regulada de uma energia livre de fixidez, uma economia da fluidez do real e do pensamento; que ela está particularmente interessada com a preocupação com a ‘fluidização do pensamento solidificado’, com a consciência desprovida de dominação. Deleuze não responderia dizendo que é impossível descobrir algo como um coletivo ou um bando dentro da dialética? O que é isso que eu vejo então?, a estudante perguntaria. ‘Você vê um camelo, um boi, um burro. Muitos animais, talvez, mas uma única figura: que, precisamente, da unidade que reivindica sua carga, seus alforjes, seus arreios, e mugidos, balidos, e zurros’” (MALABOU, 1996, p. 117).

tem sua própria determinação só na sua relação ao Outro” (HEGEL, 2012, p. 233-234). Para Hegel, a verdadeira diferença é opositiva, por conseguinte, a diferença conceitual, que exige a reparação de uma cisão apenas momentânea. Isolar apenas um termo da oposição – por exemplo, tomar apenas o polo sul, desconsiderando o polo norte – seria inconcebível, visto que isso implicaria a ausência total de relação. Portanto, em Hegel, a diferença é uma relação interna entre termos opostos, pois a relação externa só conhece a diversidade que, para Hegel, supõe o ponto de vista do entendimento que compara os termos iguais e desiguais.

Quando Deleuze (1968a, p. 73) diz que “não é a diferença que supõe a oposição, mas a oposição que supõe a diferença”, ele inverte a fórmula hegeliana, compreendendo o caráter derivado da oposição; mais do que isso, compreendendo que a oposição se dá sempre de maneira extrínseca, pois a oposição é sempre exterior, e a diferença só aparece como oposição quando é exteriorizada, explicada ou desenvolvida. Consequentemente, a oposição só existe na representação, portanto, quando já submetida à identidade. O “equivoco” de Hegel, se assim se pode dizer, consiste na confusão das diferenças intrínsecas com as extrínsecas, ou seja, daquilo que envolve com aquilo que se desenvolve, por conseguinte, confunde “o conceito próprio da diferença com a inscrição da diferença na identidade do conceito em geral” (DELEUZE, 1968a, p. 71). Se por um lado Hegel dizia que a diferença não é o diverso, pois o diverso é meramente oposição exterior, considerando a diversidade apenas como o desdobramento da verdadeira diferença que não é senão a união da identidade e da diferença; por outro, ele não leva ao limite sua crítica à oposição. Para Deleuze (1968a, p. 64), “Hegel, como Aristóteles, determina a diferença pela oposição dos extremos ou dos contrários”, mas a oposição é ela mesma uma diferença exterior. Por isso, a filosofia especulativa é incapaz de romper com a hegemonia da representação, uma vez que *“a representação infinita não se livra do Princípio de identidade como pressuposto da representação”* (DELEUZE, 1968a, p. 70). Segue-se daí que a diferença é apenas um mal-entendido, algo que ainda não foi esclarecido pelo conceito, que não retornou ao fundamento. No entanto, Safatle insiste que “a subordinação ao idêntico” camufla aquilo que já era o gesto hegeliano, a saber, levar a identidade à exaustão, e levanta a Deleuze as seguintes questões:

[...] sendo a multiplicidade e a diferença aquilo que permite a intelecção da univocidade do ser, como explicar a recorrência perpétua das ilusões do finito e da identidade? Tais “ilusões” devem ser: a) ou momentos da univocidade, b) ou entidades com dignidade ontológica próprias (pois se elas fossem

entidades simplesmente “inexistentes”, isto produziria a situação cômica de ter de explicar porque montamos verdadeiras máquinas filosóficas de guerra contra aquilo que, no final das contas, do ponto de vista ontológico, é inexistente) ou c) expressões de alguma forma de “fraqueza moral”, de descaminho do ser. Se aceitarmos c), colocaremos a crítica filosófica nas vias de uma crítica moral, como se o finito e a identidade fosse a versão contemporânea do mal, um mal agora chamado de “ressentimento”, como Deleuze acusa Hegel em *Nietzsche e a filosofia* (SAFATLE, 2016, p. 137).

Assim, para evitar que a diferença seja mais frágil que a identidade, uma vez que esta última teria “a força de exilar a experiência da multiplicidade, isolá-la em territórios e momentos regionais”, Safatle (2016, p. 138) sugere que “a identidade deve ser um momento da diferença, o finito deve ser um momento da estratégia de atualização do infinito”; senão se correria o risco de tratar o atual e o virtual como elementos com dignidade ontológica distintas e autônomas, o que suporia a clivagem do ser unívoco – o que só seria possível se o diferenciado fosse separado dos processos de diferenciação que o produz. O tom irônico oculta um falso problema, que induz à escolha entre as alternativas apresentadas. Dizer que as ilusões da finitude e da identidade são “momentos da univocidade” ou “entidades com dignidade ontológica próprias”, ou ainda, “expressões de alguma forma de fraqueza moral” é colocar Deleuze diante de uma “escolha de Sofia”. Porém, o ser unívoco não se divide em momentos que revelariam progressivamente seu rosto, reapropriando a parte maldita a cada síntese. Seu caráter imanente não nos autoriza a dividi-lo e abordá-lo em dimensões distintas. É preciso recordar que virtual e atual coexistem e que ambos são reais, ou seja, não é porque uma virtualidade foi atualizada que ela se tornou real, ela é e sempre foi real. Ademais, a coexistência exclui a noção de momento, pois o momento é uma figura que ainda não ultrapassou a si mesma, ou melhor, que ainda não transpôs seu limite autoimposto.

Nesse sentido, vale insistir que a identidade e o negativo (e todas suas figuras correlatas: semelhança, diversidade, oposição, contradição etc.) não são momentos da diferenciação do mesmo modo que o atual não é um momento do virtual. Ou seja, nem momento nem entidade com dignidade ontológica própria. Para Deleuze, a filosofia é, constantemente, assombrada por uma ilusão necessária e incontornável, expondo-a a todo momento ao risco de se tornar *imanente a* algo. E a filosofia de Deleuze, como sugere Montebello (2017, p. 213), “se apresenta sempre como uma máquina de guerra contra a ilusão”; é para combater as ilusões que Deleuze constrói um plano filosófico. Portanto, a ilusão do negativo não é um fenômeno inexistente; ao con-

trário, é algo existente, malgrado seja uma ilusão. Afinal, o negativo não só existe como usurpa a diferença, mas trata-se justamente disso, de uma *existência*, advindo no movimento de atualização ou diferenciação da diferença. É a diferença que, rigorosamente falando, não *existe*; antes, ela persiste, insiste e subsiste – e por que não resiste? Em outras palavras: há diferença, contudo, ela não existe. Restituir a dignidade ontológica da diferença não é senão desfazer as ilusões que a desnaturam sob a forma do negativo. Que a negação exista *de fato* não se pode deduzir uma anterioridade ontológica *de direito* em relação à diferença. Lembrando que virtual significa *de direito*. Assim, o que Deleuze reprovaria em Hegel é o estatuto conferido ao negativo, a inversão que ele operou: tomar o fato pelo direito, a explicação pela implicação, o desenvolvimento pelo envolvimento, o atual pelo virtual; em suma, as diferenças meramente conceituais pelo conceito de diferença.

O verdadeiro problema não é, então, como pensa Safatle (2016, p. 124), “a determinação das diversas modalidades de inscrição ontológica da diferença e seus embates”, a questão a ser colocada é mais decisiva: com que direito o negativo se pretende o titular da diferença? De que lugar o negativo reivindica sua pretensa legitimidade? Com que direito a negação pleiteia uma potência genética e produtora? Questão que também ocupa Adorno (2013, p. 159) quando nota que “não se pode fugir da pergunta acerca de onde Hegel tira o direito de submeter tudo aquilo que confronta o pensamento, assim como o próprio pensamento, ao princípio de contradição”. Mesmo porque Deleuze não nega a existência de diversas maneiras de inscrição ontológica da diferença; antes, questiona se o negativo é a figura mais adequada para fazê-lo. Certamente, o negativo é uma dessas modalidades, mas é aquela pela qual a diferença se inscreve na representação. Além disso, Deleuze não diz que a negação é inexistente, mas que ela é apenas uma forma desnaturada da diferença, sua imagem achatada e invertida, isto é, a intensidade vista desde baixo, pela perspectiva do escravo, assim: “[q]uando se lê a diferença como uma oposição, já a privamos de sua espessura própria, em que ela afirma sua positividade” (DELEUZE, 1968a, p. 264).

Algumas considerações

À guisa de conclusão, dizer que a contingência é condição do necessário, ou ainda, que o necessário *só depois* revela sua necessidade a partir de um efeito à distância, que “pinta o cinza sobre o cinza”, significa assumir o caráter derivado do negativo em relação à diferença, pois, conforme foi argumentado até aqui, o efeito retroativo deveria ser associado, em última instância, à ilusão transcendental

oriunda dos próprios processos de diferenciação/atualização. Assim, que o conceito ultrapasse o limite que ele próprio se impôs para determinar-se, ou ainda, que a cisão seja tão-somente o efeito de uma perspectiva parcial ou *ainda* não desenvolvida, em nada altera o fato de que a diferença é primeira em relação à identidade – seja ela abstrata ou “efetiva”¹³. Submeter a diferença a uma relação interiorizada sob o nome de contradição significa, do ponto de vista deleuziano, interiorizar as relações, o que faz com que cada parte esteja encoberta pela sombra do todo. É porque, como observou Zourabichvili (1994, p. 53), Hegel dialetizou a relação, e os termos relacionam-se uns com os outros apenas mediante o negativo, fazendo com que as relações sejam interiores ao Todo. Desse modo, “todas as relações já estão saturadas por uma implicação virtual recíproca” (ZOURABICHVILI, 1994, p. 88). Para Deleuze, as relações são exteriores aos seus termos, isto é, “a relação é primeira, é ela quem distribui os termos entre os quais se estabelece” (ZOURABICHVILI, 2003, p. 79). Diferença, portanto, entre duas maneiras de ocupar o espaço: Deleuze ocupa o espaço sem medi-lo, Hegel, por seu turno, mede o espaço a fim de ocupá-lo. Diferença também no modo de pensar as relações, pois, se para Hegel as relações são interiores e a diferença tem sua determinação na exterioridade; para Deleuze, a diferença é interna e as relações são exteriores, ou melhor, as relações são exteriores aos seus termos. Para utilizar uma fórmula derridiana, que sintetiza essa exposição: a diferença guarda o negativo que guarda a diferença.

Bibliografia

ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. *Três estudos sobre Hegel*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

BADIOU, Alain. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Tradução de Antônio Teixeira e Gilson Ianni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

BAUGH, Bruce. *Actualization: Enrichment and loss*. In: HOULE, Karen; VERNON, Jim (ed.). *Hegel and Deleuze: Together again for the first time*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2013. 76–96.

BUTLER, Judith. *Subjects of desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press, 1987.

CHÂTELET, François. *Hegel*. Tradução de Alda Porto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

13 Para Safatle (2016), as oposições, quando vão ao fundamento, desfundam-se, ou seja, deixam de ser oposição, revelando que a cisão era apenas um “momento” *ainda* não esclarecido pelo conceito.

- DELEUZE, Gilles. *Le Bergsonisme*. 3^a. Édition. Paris: PUF, 1996.
- _____. *Différence et Répétition*. Paris: PUF, 1968a.
- _____. Jean Hyppolite, Logique et existence. In: LAPOUJADE, David (org.). *L'île déserte: textes et entretiens (1953-1974)*. Paris: Minuit, 2002, pp. 18-23.
- _____. La conception de la différence chez Bergson. In: LAPOUJADE, David (org.). *L'île déserte: textes et entretiens (1953-1974)*. Paris: Minuit, 2002, pp. 43-72.
- _____. L'immanence: une vie... In: LAPOUJADE, David (org.). *Deux Régimes de fous (Textes et entretiens 1975-1995)*. Paris : Les Éditions Minuit, 2003, pp. 359-363.
- _____. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Les Éditions Minuit, 1968b.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas, v. 1: A ciência da lógica*. Tradução de Paulo Meneses. 3^a. Edição. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 9^a. Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- _____. *Principes de la Philosophie du droit*. Traduction de André Kaan. Paris: Gallimard, 1940.
- HEIDEGGER, Martin. O Conceito de experiência em Hegel. Tradução de Helder Lourenço. In: HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002, pp.140-239.
- HÖLDERLIN, Friedrich. Observações sobre Édipo. Tradução de Maria C. de Sá Cavalcante e Antônio Abranches. In: ABRANCHES, Antônio. *Reflexões, seguidas de Hölderlin, Tragédia e Modernidade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994, pp. 93-100.
- HYPOLITE, Jean. *Logic and existence*. Translated by Leonard Lawlor and Amit Sen. Albany: State University New York Press, 1997.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro 1: Escritos técnicos sobre Freud*. Tradução de Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Tradução de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.
- _____. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LECLERCQ, Stefan. *Gilles Deleuze: immanence, univocité et transcendantal*. Mons : Sils Maria éditions, 2003.
- MALABOU, Catherine. *The future of Hegel*. Translated by Lisabeth During. New York: Routledge, 2005.
- _____. *Who's afraid of hegelian wolves?*. In.: PATTON, Paul (ed.). *Deleuze: a critical reader*. London: Blackwell, 1996, pp. 114-138.

MONTEBELLO, Pierre. *Deleuze, la passion de la pensée*. Paris : J. Vrin, 2017.

SAFATLE, Vladimir. A diferença e a contradição: A crítica deleuzeana à dialética e as questões da dialética a Deleuze. In: *Discurso: Revista do Departamento de Filosofia da USP*. São Paulo, v. 46/2, p.123-160, 2016.

_____. *La passion du négatif: Lacan et la dialectique*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2010.

SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze, L'empirisme transcendantal*. Paris: PUF, 2009.

ZIZEK, Slavoj. *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. London/New York: Verso, 2012.

_____. *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze, une philosophie de l'événement*. Paris: PUF, 1994.

_____. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris : Ellipses, 2003.

Gorgianizar Górgias

A Gorgian Reading of Gorgias

Palavras-chave: Górgias, Platão, analogia, episteme.

Keywords: Gorgias, Plato, analogy, episteme.

Raquel de Azevedo

Doutoranda em Filosofia

(PUC- RJ).

raquelazevedo@gmail.com

Resumo

Este trabalho se propõe a reler *Górgias* de Platão a partir da perspectiva do personagem que dá nome ao diálogo, personagem que parece cumprir, do ponto de vista socrático, apenas o papel de mais baixa intensidade da imoralidade associada à retórica. Ao tomar a vida do filósofo a partir da vida do retórico, trata-se de se perguntar o que se opõe ao poder da arte de Sócrates, o que surge como avesso da forma côncava da tirania a que a verdadeira retórica socrática se propõe. A hipótese desse trabalho é que a perspectiva gorgiana leva o procedimento analógico de Platão às últimas conseqüências ao submeter a própria episteme às relações matemáticas de proporção.

Abstract

This work intends to read Plato's *Gorgias* from the perspective of the character that gives its name to the dialogue, a character who seems to fulfill, from the Socratic point of view, only the role of the lowest intensity of immorality associated with rhetoric. By taking the philosopher's life from the rhetoric's life, the question is what is opposed to the power of Socrates' art, what appears as the reverse of the concave form of tyranny to which the true rhetoric proposes itself. The hypothesis of this work is that Gorgias' perspective takes Plato's analog procedure to the last consequences by submitting the episteme itself to the mathematical relations of proportion.

A definição de Aristóteles da retórica como antístrofe da dialética nos instiga a imaginar que a relação entre as duas possa ser, antes de mais nada, como a que há entre planos de enquadramento no cinema. Podemos conceber o movimento dos membros do coro em direção a uma das extremidades do palco durante a declamação da primeira parte da ode, que consiste na estrofe, contrastando com o deslocamento do coro em sentido oposto, a antístrofe, como quadros encadeados por uma brusca inversão de perspectiva. A estrutura métrica permanece a mesma, mas algo do discurso, que Sócrates definiria na conversa com Cálicles, em *Górgias* de Platão (2014), como poesia sem canto, ritmo e metro (502c), se dobra, se deforma e passa a lembrar o mecanismo de operação do trocadilho que, quando

bem executado, faz aparecer numa palavra ou frase, como que em negativo, outro sentido que tal palavra ou frase poderiam conter. De modo semelhante ao fármaco que Górgias evoca no *Elogio de Helena*, capaz de fazer cessar tanto a doença quanto a vida, o discurso é no mínimo dois – ele e seu inverso. É nesse sentido que proponho duplicar *Górgias*: relê-lo a partir da perspectiva do personagem de Górgias, que, embora perene no diálogo, parece cumprir, do ponto de vista socrático, apenas o papel de mais baixa intensidade da imoralidade associada à retórica. Trata-se, portanto, de uma leitura a partir da volta do coro, de uma leitura que toma o modo de vida do filósofo a partir do modo de vida do retórico.

Quando Cálicles (que combina imoralidade com falta de pudor na última parte do diálogo) dá sinais de recalcitrância ao método de refutação, Sócrates lhe pede que não brinque, pois é com seriedade que devem confrontar os dois modos de vida (500c). No complexo trabalho de torção de perspectivas no interior do diálogo platônico, a brincadeira é o primeiro elemento que varia, ou, dito de outra forma, é a característica que acompanha o discurso retórico como uma referência acompanha um pronome. A retórica é um brinquedo, diz-nos Górgias na última frase do *Elogio*. Mas não só. Conta-se que um dia antes de proferir o discurso que visava absolver Helena de qualquer culpa ao enumerar as possíveis causas de sua fuga com Páris, Górgias teria deleitado o mesmo público com um discurso de acusação da mesma personagem. Tudo se passa como se o texto que devesse servir de modelo ao discurso retórico trouxesse junto a si sua própria forma côncava ausente. O registro retórico escrito é tão contingente quanto seu contrário mítico é possível. Antídoto contra o discurso do ser, os ensinamentos da retórica seriam, assim, brincadeiras no sentido que argumenta Platão no diálogo *Eutidemo*, isto é,

se alguém aprendesse parte desses ensinamentos ou mesmo todos eles, isso não acrescentaria nada ao seu conhecimento de como as coisas são; tornar-se-ia, porém, apto a brincar com os homens fazendo-os tropeçar e revolver por meio da diferença de palavras, como quem ri e se deleita quando arranca o banco de quem está prestes a se sentar, vendo-o prostrado de costas (PLATÃO, 2014, p. 321).

Gorgianizar *Górgias* não se resume a tirar a cadeira para Sócrates sentar, pois isso seria ainda operar segundo seus critérios. A mudança de perspectiva é, antes de tudo, uma variação de episteme. Se o poder da arte de Sócrates, para dizê-lo com Carolina Araújo (2008) em *Da arte*, seria a *República*, ou, dito de outra forma, se o que sua arte ensina é a forma côncava da tirania, seu negativo, seria preciso se perguntar em que se desdobra a arte de Górgias, a brincadeira. Para

a verdadeira retórica que Sócrates professa, aquela que visa ao bem e não ao que é mais apazível, a retórica gorgiana não é senão um artifício da democracia ateniense, um ardil de que se vale para se evitar a punição. Gorgianizar *Górgias* passa, porém, pela produção de outro modo de vida que esteja em relação de oposição com a *República*. Do contínuo achatamento da ontologia ao discurso não é a manutenção da democracia ateniense que obtemos. Isso é ainda o que os olhos de Sócrates nos mostram. A linhagem de *atopia* que a perspectiva de Górgias inaugura é de outra ordem.

Em *Se Parmênides*, Barbara Cassin (2015) fornece uma série de pistas sobre o modo de funcionamento da episteme gorgiana, visto que a filologia se encontra constringida diante do tratado anônimo *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias* de forma análoga à que a filosofia se encontra diante da retórica: confrontam-se ambas com um texto ou discurso que não oferece meios para tomá-lo do exterior. Na falta de um cânone que lhe sirva de referência ou de um autor a quem reportá-lo, o único recurso se torna o próprio texto. *De M.X.G.* “diz, ele próprio, o que se deve pensar dele, e desemboca no que está propriamente em jogo nele. Não que a teoria se enuncie à parte: ela é legível apenas na condução, na prática do discurso que ele é” (CASSIN, 2015, p. 38). A hipótese de Cassin é que o tratado constitui um todo e seus elementos, uma série. A cadeia Melisso-Xenófanes-Górgias deveria ser tomada como uma sequência em referência a uma origem não inscrita nela. Se a linhagem de Melisso e Xenófanes nos remete a Parmênides, as teses de Górgias (nada é; se é, é incognoscível; se é e é cognoscível, é incomunicável) se colocam como franca oposição ao ser parmenídico. O fio do tratado seria, então, argumenta Cassin, mostrar como Melisso e Xenófanes, já sofistas, cometem o parricídio e conduzem de Parmênides a Górgias, da ontologia à sofística. “Encontrar as condições de possibilidade do discurso escandaloso de Górgias no modo singular como Melisso, e depois Xenófanes, repetem e transformam Parmênides, eis o que constituiria a perspectiva própria do tratado” (CASSIN, 2015, p. 40).

Melisso é o primeiro na cadeia de repetições que não produz senão infidelidades. Entre o “que é” do *Poema* de Parmênides e o “se algo é” de Melisso há uma variação que recria o lugar do sujeito a partir da predicação. O “algo” só ganha consistência de ente à medida que é capaz de totalizar a infinidade virtual de seus predicados. O ente passa a existir, portanto, como suporte de predicação. Xenófanes, por sua vez, dirá que em certos casos toda predicação é inadequada. O “algo” de Melisso, que Xenófanes chamará de “deus”, seria suporte de uma predicação não efetável. Diante da impossibilidade de representar e pregar, o “deus” de Xenófanes se aproxima do indivisível,

do átomo, do incorporal. Assim concebido, o ente não é “nem ilimitado como o afirma Melisso, nem limitado como para Parmênides” (ARISTÓTELES apud CASSIN, 2015, p. 45). A repetição de Xenófanés permite, por fim, argumenta Cassin, uma nadificação do ser que a leitura de Górgias confirmará amplamente. Melisso e Xenófanés enfraquecem o ente parmenídico ao tentar garanti-lo melhor, evidenciam que nenhuma repetição pode assegurar a menor identidade.

É Górgias, porém, quem expõe os efeitos mais catastróficos da tau-tologia. Para distinguir entre as duas vias reveladas pela deusa no *Poema*, uma que “é” e outra que “não é”, seria preciso identificá-las, caso contrário é grande o risco de descumprir a ordem de nunca se engajar na segunda. Górgias se propõe a identificar o “não é” a partir da proposição: “o não ser é não ser”. Não se trata, como explica Cassin, de se aventurar pelo caminho interdito pela deusa (Górgias não afirma que o “não ser” é), mas de reconhecer na segunda via uma marca que a diferencie do “é”. O problema é que a proposição de identidade faz com que o verbo “não é” advenha como sujeito, assim como o “é”. O efeito é o oposto do esperado: o não-ente, assim como o ente, “é”, tornando impossível saber se a via que se toma é aquela do “é” ou do “não é”. É a própria tentativa de diferenciação entre “é” e “não é” que produz a indistinção, conclui Cassin, ou, dito de outra forma, o discurso retórico é o que se obtém ao aplicar Parmênides a Parmênides.

Desde que se tente garantir a distinção das duas vias, elas se confundem. Górgias demonstra, portanto, que o “é” da origem e seu desdobramento em esfera da identidade só se efetuam a partir de um equívoco insuperável entre “é” e “não é”. A origem só é origem porque ela se excetua da exigência de identidade que ela constrói, e que não cessa de se deduzir dela, como regra universal de todo discurso posterior, como princípio de identidade. O primeiro efeito do *Tratado* [do não-ser, de Górgias] é, assim, tornar manifesta a originalidade da origem: violação da lei que ela produz, e só produz, por meio dessa violação mesma. “Se Parmênides, então Górgias” significa que, ao tomar ao pé da letra o imperativo do *Poema*, ao aplicar Parmênides a Parmênides, é o *Tratado* que se escreve: pois o *Tratado* não faz senão repetir o *Poema*, mas de maneira tal que a exigência de identidade, o princípio universal, seja nele efetivamente respeitada. O *Tratado* é a escrita da falta constitutiva da origem, o que quer dizer que o *Poema* não é, por sua vez, senão a falha do *Tratado*, falha equívoca já que ela repousa em uma distinção não sustentável, insustentável, entre “é” e “não é” (CASSIN, 2015, p. 70).

Poderíamos dizer que o *Poema* e o *Tratado* repetem o movimento de ida e volta do coro a que Aristóteles associa dialética e retórica, especialmente no que diz respeito à sua relação com a linguagem.

Não há nada em Parmênides ou Górgias que indique o uso do discurso para descrever um objeto exterior; o *Poema* inscreve as duas vias na esfera do ser simplesmente por nomeá-las, enquanto o *Tratado* produz a aporia da identidade apenas por deixar a identidade se dizer, argumenta Cassin. “Parmênides e Górgias são assim dois nomes possíveis para a autonomia do dizer. Tanto um como o outro não se resumem, só podemos dizê-los de cor ou redizê-los palavra por palavra [...]” (CASSIN, 2015, p. 71). Se a autonomia do dizer faz da ontologia um discurso entre outros, assim também a diferença entre estrofe e antístrofe é dada pela direção oposta da segunda, isto é, a antístrofe, ou a retórica, faz da estrofe, ou da dialética, um caso particular, uma possibilidade entre muitas. Assumir a perspectiva de Górgias ante Sócrates seria, portanto, testar o coeficiente de elasticidade da ontologia até o ponto em que a única lei, nas palavras de Cassin, seja aquela do próprio discurso em sua discursividade. Quando o discurso “é ele mesmo toda realidade possível” (CASSIN, 2015, p. 73), o único ser são os efeitos de dizer, ou, segundo minha hipótese acerca do modo de vida em que se desdobra a retórica gorgiana, o ser são os encadeamentos do discurso. Mas não só. É preciso levar às últimas consequências o copertencimento parmenídico entre ser e pensar, de modo que o próprio sistema de pensamento seja um elemento da série de equivalências do discurso.

Cassin entende que as teses de Górgias deságuam na completa indiferença. Se o princípio de razão obriga a escolher o melhor, a agir de um modo em vez de outro, a falar de maneira não contraditória e, assim, dizer o que é, para o discurso retórico todos os “algo” têm o mesmo valor, não há razão para escolher um em detrimento de outro. “O discurso não tem nada a dizer, ele diz” (CASSIN, 2015, p. 100). Podemos conceber, no entanto, segundo nossa leitura gorgiana de *Górgias*, que ante a afirmativa do ilustre retórico, no início do diálogo platônico, de que poderia responder a qualquer pergunta que alguém lhe endereçasse, o que se segue é uma poderosa inquisição socrática a respeito dos limites daquele discurso. Sócrates se vale da analogia com as demais artes para que Górgias lhe diga acerca de que, *peri ti*, é a retórica. Se, como argumenta Carolina Araújo, as artes são determinações do poder regidas pelo limite do *peri ti* (que é o que possibilita sua diversidade), não basta responder que a retórica é *peri lógous*. Do ponto de vista do personagem de Górgias, a insistência de Sócrates em relação ao *peri ti* desse *lógos* é um modo de inscrever diferenciação no discurso retórico. O *elenchos* socrático seria o predecessor da ideia de *clinamen*, sem, porém, a plena indiferença com que a declinação dos átomos se apresenta na doutrina de Epicuro.

Sócrates é capaz de fixar limites ao discurso gorgiano porque, aos olhos de Górgias, é uma máquina de classificação de modos de vida mais ou menos infelizes a partir da análise combinatória das possibilidades de se cometer ou sofrer injustiça, sendo que cometer injustiça é pior que sofrê-la, e ser ou não punido, de modo que ser punido por uma injustiça cometida é melhor do que não sê-lo. Na segunda parte do diálogo, Polo, discípulo de Górgias, sugere uma comparação entre dois modos de vida extremos para testar o esquematismo de Sócrates (471a). Conforme os critérios socráticos, Arquelau, filho de uma escrava de Alceto, seria mais infeliz depois de cometer uma série de injustiças para se livrar de sua condição de escravo e se tornar senhor da Macedônia do que se tivesse permanecido, segundo o justo, preso à escravidão. Seria preciso admitir, portanto, que em um dos ramos da árvore combinatória socrática o modo de vida escravo é preferível a outro, isto é, a verdadeira retórica que Sócrates professa contém em si a possibilidade de afirmar que há felicidade, ainda que relativa, na vida de um escravo. Aos olhos da retórica, a filosofia nos ensinaria a sermos escravos felizes. Em que, no entanto, a arte de Górgias se opõe a essa aporia do modo de pensamento socrático? Em que um discurso que já não pode falar sobre qualquer coisa, devido às seguidas declinações e diferenciações que a insistência de Sócrates acerca do *peri lógous* produz, se distancia de um modo de pensamento escravo? Contra o escravo feliz, o que a perspectiva de Górgias cria é um sistema de pensamento que achata os critérios socráticos à esfera do discurso.

Quando afirma, na conversa com Polo, que a retórica é o simulacro de uma parte da política (463d), Sócrates introduz a diferenciação entre o ser e o parecer ser a partir de um quadro de analogias entre as artes e os seus simulacros aplicados ao corpo e à alma. Segundo os critérios socráticos, a justiça e a legislação são artes associadas à alma e sua contraparte no corpo são a medicina e a ginástica, respectivamente. Se à legislação e à ginástica cabem funções regulativas, à justiça e à medicina cabem a correção. Em cada uma dessas artes se infiltra um simulacro, de modo que o procedimento analógico pode ser duplicado. Vejamos como Sócrates replica as relações de proporção na esfera da experiência.

[A]firmo que há duas artes: em relação à alma, eu a chamo de política, ao passo que, em relação ao corpo, não posso chamá-la igualmente por um só nome, no entanto, visto que é único o cuidado para com o corpo, duas partes dele distingo, a ginástica e a medicina; quanto à política, em contraposição [tradução de Daniel Lopes para o termo grego que designa a antístrofe] à ginástica há a legislação, enquanto a justiça é a contraparte da medicina. Cada par possui algo em comum

por concernir à mesma coisa, a medicina e a ginástica, de um lado, e a justiça e a legislação, de outro, embora haja algo em que se difiram. Assim, na medida em que são quatro e que cuidam sempre do supremo bem do corpo e da alma cada qual a seu turno, a adulação, percebendo esse feito – não digo que sabendo, mas conjeturando – divide-se em quatro e, infiltrando-se em cada uma dessas partes, simula ser aquela na qual se infiltra. Ela não zela pelo supremo bem, mas, aliada ao prazer imediato, encalça a ignorância e assim ludibria, a ponto de parecer digna de grande mérito. Portanto, na medicina se infiltrou a culinária, simulando conhecer qual a suprema dieta para o corpo, de modo que, se o cozinheiro e o médico, em meio a crianças ou a homens igualmente ignorantes como crianças, competissem para saber qual deles, o médico ou o cozinheiro, conhece a respeito das dietas salutare e nocivas, o médico sucumbiria de fome. Isso eu chamo de adulação, e afirmo que coisa desse tipo é vergonhosa, Polo – e isto eu digo a ti – porque visa o prazer a despeito do supremo bem. Não afirmo que ela é arte, mas experiência, porque não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa de cada um deles. Eu não denomino arte algo que seja irracional, mas se tiveres algum ponto a contestar, desejo colocar à prova o argumento. À medicina, então, como estou dizendo, a culinária subjaz como adulação, e à ginástica subjaz, de modo análogo, a indumentária, capciosa, enganadora, vulgar, servil, que ludibria por meio de figuras, cores, polidez e vestes, a ponto de fazer com que, furtando uma beleza que lhe é alheia, se negligencie a beleza legítima fruto da ginástica. Então, para que eu não me estenda em um longo discurso, desejo te dizer como dizem os geômetras (pois talvez já me acompanhes): a indumentária está para a ginástica assim como a sofística está para a legislação, e a culinária para a medicina assim como a retórica para a justiça. Todavia, saliento, há por natureza tal diferença, mas, devido à sua contigüidade, sofistas e rétores se diluem em uma mesma coisa e com relação às mesmas coisas, e não sabem o que fazer de si mesmos, tampouco os demais homens o que fazer deles. Ademais, se a alma não comandasse o corpo, mas ele tivesse autocomando, e se a culinária e a medicina não fossem por ela perscrutadas e discernidas, mas o próprio corpo as discernisse tendo como medida o deleite que lhe advém, seria de grande valor o dito de Anaxágoras, meu caro Polo – tens experiência no assunto: todas as coisas reunidas se diluiriam em uma única coisa, visto que seria indiscernível o que é relativo à medicina, à saúde ou à culinária. O que eu, então, afirmo ser a retórica, já ouviste: a contraparte [antístrofe] da culinária na alma, assim como a culinária é a sua contraparte no corpo (464b3-465e) (PLATÃO, 2014, p. 231-235).

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n. 2, p. 203-213, ago-dez,
2018

Platão, como mais tarde Aristóteles, se vale da imagem da antístrofe para definir a retórica. E o faz em um contexto em que o termo articula a operação matemática de analogia. O significante ambivalente, com seu significado associado à volta do coro na declamação da ode

no teatro e às relações de proporção dos geômetras, ganha na definição socrática de retórica um efeito inesperado. Ainda que Sócrates se valha de analogias para sublinhar a diferença entre as artes e seus simulacros, a repetição dessa operação matemática trai, ao modo como Cassin pensa a repetição gorgiana, um sistema de pensamento fundado na diferença entre o ser e o parecer ser. A arte de Górgias em seu desdobramento no estruturalismo de Lévi-Strauss encontraria na definição platônica de retórica uma série de equivalências, como se os dizeres de Anaxágoras se realizassem no nível do significativo. A hipótese lévi-straussiana nas *Mitológicas* é mostrar de que modo as categorias empíricas, tais como o cru e o cozido, o fresco e o podre, o molhado e o queimado, enfim, os simulacros platônicos, podem servir como ferramentas conceituais. Para “colocar as qualidades secundárias a serviço da verdade” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 33), seria preciso transcender a oposição entre sensível e inteligível e inscrever-se imediatamente no nível dos signos.

Os mitos não dizem nada que nos instrua sobre a ordem do mundo, diz Lévi-Strauss (2011), ressoando a afirmação de Platão acerca do caráter lúdico da retórica, mas suas combinações, seus encadeamentos rigorosamente arranjados exprimem propriedades lógicas semelhantes às operações analógicas de Sócrates. Com uma diferença: ao elevar a experiência à categoria de verdade, ou, dito de outra forma, ao conceber que as artes não sofrem qualquer tipo de infiltração, mas são lineares com a experiência, Lévi-Strauss transforma a retórica gorgiana numa máquina capaz de pensar o pensamento. Ou seja, tudo está sujeito à analogia, inclusive a episteme. Essa é a recalci-trância do quadro de relações de proporção de Platão: tudo varia, exceto os critérios de Sócrates.

Um mito, tal como concebido por Lévi-Strauss (2011) no interior do pensamento ameríndio, não possui uma versão original, mas, pelo contrário, só é conhecido pelo intermédio de suas traduções sucessivas, o que significa que a forma como o mito chega ao antropólogo não é distinta daquela com que operam as várias sociedades indígenas. Um mito origina-se sempre de outro mito, seja ele proveniente de uma população vizinha ou de um mito da própria população, que o ouvinte traduz a seu modo, em sua linguagem pessoal ou tribal, ora para dele se apropriar, ora para desmenti-lo. É preciso ressaltar que há algo de fundamental nessa definição do mito a partir de seu modo de operação transformacional. Ao afirmar que todo mito é, por natureza, tradução, Lévi-Strauss (2011) coloca-o em contínuo com a antropologia. Fundo e forma se tornam indistintos: as *Mitológicas* são o mito da mitologia, ou seja, são mais uma versão dos mitos que toma como objeto.

Encarado de um ponto de vista empírico, todo mito é a um tempo primitivo em relação a si mesmo e derivado em relação a outros mitos; não se situa *em* uma língua e *em* uma cultura ou subcultura, mas no ponto de articulação destas com outras línguas e outras culturas. De modo que o mito nunca é *de sua língua*, é perspectiva sobre uma *língua outra*, e o mitólogo que o apreende por intermédio de uma tradução não se sente numa situação essencialmente diferente da de seu narrador ou ouvinte na terra natal. Eu já tinha destacado esse aspecto desde o início de minha pesquisa, ao enfatizar que “a substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo da narração, nem na sintaxe, mas na *história* que conta” (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 622).

O mito difere do rito como se, retomemos nossa metáfora cinematográfica, o segundo transformasse o material mítico em uma tomada em câmera lenta. O fracionamento do discurso mítico em suas ínfimas nuances se assemelha a uma multiplicação dos fotogramas, a uma hiperpercepção das diferenças infinitesimais, que parece querer tocar o contínuo. Tudo se passa como se a fluidez do vivido tendesse constantemente a escapar ao pensamento mítico, que, capaz de operar apenas com distinções claras, retém da experiência apenas seus aspectos mais contrastados. O rito, pelo contrário, se dedica, através do fracionamento e da repetição, explica Lévi-Strauss (2011), a uma remendagem minuciosa, acredita poder remontar, a contrassenso do mito, a continuidade. A principal consequência dessa inversão do pensamento mítico levada a cabo pelos ritos é sua incapacidade de tradução. Nisso também a poesia se opõe ao mito, argumenta Lévi-Strauss (2012) em *A estrutura dos mitos*. Não é sem grandes dificuldades que um poema é traduzido em outras línguas, toda tradução do discurso poético acarreta “deformações múltiplas”. Um mito, no entanto, pode ser identificado por pior que seja sua tradução. “Por mais que ignoremos a língua e a cultura da população em que foi colhido, um mito é percebido como mito por qualquer leitor, no mundo todo” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 299).

Lévi-Strauss (2012) diz que a substância mítica está na história contada, pois as unidades constitutivas da narrativa têm um caráter relacional e é através das combinações dos feixes de relações que os mitos adquirem uma função significante. Essas operações de encaideamento se dão a partir de uma dupla torção, explica Lévi-Strauss (2012), que consiste na variação de um termo em seu contrário e na modificação de um termo em função.

[T]odo mito (considerado como o conjunto de suas variantes) é passível de redução a uma relação canônica do tipo: $F_x(a) : F_y(b) \cong F_x(b) : F_{a-1}(y)$, na qual, dados simultaneamente dois termos, a e b , e duas funções, x e y , de tais termos,

postula-se que existe uma relação de equivalência entre duas situações, definidas por uma inversão entre *termos* e *relações*, com duas condições: 1. que um dos termos seja substituído por seu contrário (na expressão acima, *a* e *a – 1*) e 2. que uma inversão correlativa se produza entre o *valor de função* e o *valor de termo* de dois elementos (acima, *y* e *a*). A fórmula acima adquire pleno sentido quando lembramos que, segundo Freud, dois traumas (e não um só, como tantas vezes se tende a crer) são necessários para que nasça o mito individual que é uma neurose (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 327-328).

Trata-se aqui de um procedimento analógico mais apurado do que aquele de que se vale Platão. Não basta apenas identificar que os termos de uma relação de proporção variam entre si, mas que, num golpe de assimetria, o próprio contexto se transforma em termo. Isso é o que nos mostra o pequeno experimento de dupla torção que Eduardo Viveiros de Castro (1974) propõe para o aforismo de Guimarães Rosa em *João Porém, o Criador de Perus, de Tutameia*: o “a vida é nunca e onde” rosiano seria o reverso de um virtual “a vida é aqui e agora”. Se considerarmos os elementos “agora” e “nunca” como termos de um contexto temporal (de uma função “quando”), bem como “aqui” como termo de um contexto espacial (de uma função “onde”), vemos que a transformação mítica sugerida por Viveiros de Castro (1974) é a do termo “aqui” no termo reverso mais geral “nunca” e a do termo “agora” na função “onde”.

A assimetria analógica imanente à fórmula canônica levaria Lévi-Strauss (2011) a concluir que o pensamento mítico não tem inércia. No entanto, para evitar que a sequência de transformações destrua a armação lógica que suporta os mitos, as variações só podem ser do tipo discretas, no sentido matemático do termo, ressalta Lévi-Strauss (2011), “que é o oposto de seu sentido moral, pois o próprio de uma mudança discreta é manifestar-se sem discricção” (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 652). Ou seja, entre uma variante e outra do mesmo mito (e um mito é, no limite, o conjunto de todas as suas variações) devem aparecer diferenças que se expressam em relações claramente demarcadas, como contrariedade, contradição, inversão ou simetria. A constrição a que está submetido o pensamento mítico é, assim, semelhante à que se vê submetido Górgias diante do *peri ti* socrático: o poder da retórica gorgiana está em não ser desinteressada, em não se distanciar das circunstâncias, argumenta Carolina Araújo (2008). O poder da retórica é a obediência ao conflito de perspectivas, é a impossibilidade de apagamento da distinção entre aquele que enuncia e o outro.

Lévi-Strauss (2011) argumenta que a oposição insolúvel que se constitui como matriz de todas as outras que se multiplicam nos mitos é aquela enunciada por Hamlet (já numa transformação mítica do *Poema* de Parmênides, poderíamos acrescentar). O pensamento mítico não trata de resolver a aporia shakespeariana, mas de replicá-la em escalas mais reduzidas.

Pois entre o ser e o não ser, não cabe ao homem escolher. Um esforço mental consubstancial à sua história, e que só cessará com o seu apagamento da cena do universo, o obriga a assumir as duas evidências contraditórias, cujo choque aciona seu pensamento. E, para neutralizar sua oposição, gera uma série ilimitada de outras distinções binárias que, sem jamais resolverem essa antinomia primeira, apenas a reproduzem e perpetuam, em escalas cada vez mais reduzidas (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 670).

Eis a perspectiva de Górgias ante o pensamento aporético de Sócrates: ao aplicarmos o discurso analógico de Platão a *Górgias*, o que obtemos é a analogia radical ameríndia, que diante de uma aporia só faz multiplicá-la em outras que não resolvem a primeira, mas que dizem algo sobre ela através dos encadeamentos do discurso. É como se a perspectiva da volta do coro estivesse destinada a repetir as proposições cantadas na estrofe, mas repeti-las de um modo assimétrico, o que faz do poema, da estrutura musicada, dos cantores, do palco e do público uma cadeia de significantes.

Bibliografia

ARAÚJO, C. *Da arte: uma leitura do Górgias* de Platão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

CASSIN, B. *Se Parmênides: o tratado anônimo De Melisso Xenophane Gorgia*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

_____. *O homem nu*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

PLATÃO. *Górgias*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Esboço de análise de um aforismo de G. Rosa. In: LIMA, L. C. *A metamorfose do silêncio: análise do discurso literário*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1974.

Para uma genealogia da *Aufklärung*: Foucault leitor de Nietzsche e de Kant

For a Genealogy of Aufklärung: Foucault reading Nietzsche and Kant

Palavras-chave: Foucault; Nietzsche; Kant; genealogia; extemporaneidade; Aufklärung.

Keywords: Foucault; Nietzsche; Kant; genealogy; extemporaneity; Aufklärung.

Caio Souto

Doutorando (UFSCar).

E-mail: caiosouto@gmail.com

Resumo

O artigo expõe alguns aspectos da leitura foucaultiana a respeito da Segunda extemporânea de Nietzsche e sua relação com a genealogia tal como Foucault a compreende e pratica. Também são levantadas algumas críticas à leitura de Heidegger sobre o referido texto de Nietzsche, demonstrando como suas denúncias metafísica e antropológica resultam, antes, de compromissos metafísicos e antropológicos aos quais o próprio Heidegger manteve-se preso *malgré lui*. Retomando a leitura foucaultiana, buscamos demonstrar como o conceito nietzschiano de “extemporaneidade” (*Unzeitgemäßheit*) serve como ferramenta conceitual para uma interpretação genealógica da *Aufklärung* kantiana, tal como problematizada em seus últimos textos em que Foucault formula o oxímoro “ontologia do presente”, produzindo um inusitado encontro entre Kant e Nietzsche. Por fim, apresentamos algumas das implicações ético-políticas dessa leitura.

Abstract

This paper exposes some aspects of the Foucault's reading about Nietzsche's *Second Untimely Meditation* and his relation with genealogy as Foucault understands and practices it. Some critics are also made of Heidegger's reading of this Nietzschean text, demonstrating how his metaphysical and anthropological denunciations may rather result from metaphysical and anthropological commitments to which Heidegger himself remained trapped, *malgré lui*. Taking up the Foucaultian reading, we try to demonstrate how the Nietzschean concept of “extemporaneity” (*Unzeitgemäßheit*) serves as a conceptual tool for a genealogical interpretation of the Kantian concept of *Aufklärung*, as problematized in Foucault's later texts in which he formulates the oxymoron “ontology of the present”, producing an unusual encounter between Kant and Nietzsche. Finally, we present some of the ethical-political implications of this reading.

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n. 2, p. 214-230, ago-dez,
2018

Introdução: o uso foucaultiano de Nietzsche

Em seu célebre comentário “Nietzsche, a genealogia e a história”, publicado em 1971, Foucault rastreava os usos de certos termos assimilados à história que se alternam no *opus* nietzschiano (*Ursprung*,

Entstehung, Herkunft, Abkunft, Geburt, Anfang, Genealogie) e os organizava segundo dois sentidos possíveis ao questionamento histórico: 1) o sentido da busca pela *origem* de um fato, o que ensejaria uma reconstituição meta-histórica ou teleológica referente a este fato; 2) o sentido da busca pelo *nascimento*, pela *emergência*, pela *proveniência* desse fato, sendo este segundo sentido equivalente à investigação genealógica (cf. FOUCAULT, 2001 [1971], p. 1004-1005): o genealogista admitiria que o *sentido* e o *valor* referentes a um fato (não há fatos em si, apenas interpretações¹) correspondem, não a uma *origem*, mas à “*exterioridade do acidente*” (FOUCAULT, 2001 [1971], p. 1009).

Naquele ano, que também marcou o início dos cursos no *Collège de France* que proferiria regularmente até a sua morte em 1984, Foucault meditava sobre qual seria o passo seguinte de sua obra, devendo abandonar a pesquisa arqueológica que havia praticado até ali, e inaugurar seus estudos genealógicos que culminariam nas análises meticulosas de toda a década de 1970 sobre o funcionamento das instituições políticas e o correlato assujeitamento dos indivíduos. É nesse momento que publica seu artigo sobre Nietzsche, no qual traça o caminho que conduz da *Segunda extemporânea* (1873) até a *Genealogia da moral* (1887), buscando explicitar as modificações ocorridas no projeto nietzschiano entre sua fase inicial e a “*maturidade*” do autor. Foucault, que nos estudos arqueológicos da década de 1960 já havia atribuído enorme importância a Nietzsche – seja para pensar a loucura, seja a linguagem, ou o próprio estatuto filosófico do homem, em todo caso muito influenciado pela leitura de literatos como Blanchot, Bataille, Klossowsky – agora recorrerá a Nietzsche para introduzir em seu próprio pensamento – que em seus dois livros anteriores restringira-se a analisar a ordem intrínseca ao saber – a *exterioridade das relações de poder em sua relação com o saber*².

1 Numa intervenção anterior, por ocasião de um colóquio em Royaumont em 1964, Foucault já apresentava essa leitura de Nietzsche, aproximando-o, de certo modo, da psicanálise e do materialismo dialético como uma crítica à hermenêutica: “[N]ão é porque há signos primeiros e enigmáticos que agora nos dedicamos à tarefa de interpretar, mas, sim, porque há interpretações, porque não cessa de haver, por baixo de tudo o que se fala, a **grande trama das interpretações violentas**. É por essa razão que há signos, signos que nos prescrevem a interpretação de sua interpretação que nos prescrevem revirá-los [*de les renverser*] como signos [...] [A] interpretação se confronta com a obrigação de interpretar a si mesma infinitamente, de sempre se retomar [...] A morte da interpretação é acreditar que há signos que existem primeiramente, originalmente, realmente, como marcas coerentes, pertinentes e sistemáticas. / A vida da interpretação, pelo contrário, é acreditar que só há interpretações” (FOUCAULT, 2001 [1964], p. 600-602, grifamos).

2 Recentemente, Jacques Bouveresse (2016) publicou uma crítica à leitura foucaultiana de Nietzsche, argumentando que Foucault não teria compreendido a relação estabelecida por Nietzsche entre “*verdade*”, “*valor*” e “*vontade de saber*”. Acreditamos pessoalmente que, por sua preferência analítica, esse comentário não leva em conta diversos aspectos da perspectiva foucaultiana, alguns dos quais propomos apresentar aqui.

A Segunda extemporânea de Nietzsche

Na *Segunda extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, Nietzsche combatia o historicismo exacerbado que vigorava em seu tempo, caracterizando-o como uma “doença histórica” que seria danosa à vitalidade dos europeus e sobretudo a dos alemães. Logo em seu início, Nietzsche invocava uma assertiva de Goethe, segundo a qual só deveria interessar aos homens o conhecimento que vivifica a sua atividade, sendo um supérfluo odioso aquele conhecimento que simplesmente instrui, um mero excesso erudito que faz adormecer pois desvia as mentes daquilo que realmente importa à vida. Contra esse excesso irrefletido de história que estaria vigente em seu tempo³, *contra o seu tempo* portanto, Nietzsche proporá um *critério* para avaliar as utilidades e desvantagens do uso da história. E esse critério será a *vida*. Contudo, ainda que se devesse situá-la, segundo Nietzsche, para além do tempo presente, dirigindo-se contra ele, a vida só poderia encontrar nesse mesmo presente (*no tempo*, portanto) a sua condição de existência: a vida se coloca “*contra o tempo*, e com isso, *no tempo* e, esperamos, *em favor de um tempo por vir*” (NIETZSCHE, 2003 [1873], p. 7, adaptamos). Eis o sentido da “extemporaneidade” (*Unzeitgemäßheit*) tal como podemos encontrá-la em Nietzsche desde sua obra de juventude.

À maneira de um “médico da civilização” que está em busca das condições da sua “saúde”⁴, Nietzsche procura, não pelos fatos objetivos que possam ser diagnosticados como danosos, mas antes um critério valorativo que permita um diagnóstico. Desse modo, Nietzsche não está simplesmente difamando a história ou desaconselhando o seu uso. Ao contrário, está açando a condição histórica à estima de ser uma das mais elevadas preocupações com que uma civilização deve se ocupar, embora essa preocupação deva levar em conta um problema moral, porque se refere a valores, e não a meros fatos. Por isso, o critério a ser escolhido deve possibilitar que se escape a dois perigos, que correspondem a duas maneiras decadentes de abordar a história: o perigo de um *fatalismo determinista*, que buscaria extrair leis de regularidade dos fatos históricos que seriam redutíveis a relações quantitativas ou probabilísticas; e o de um *fatalismo progressista*, este decorrente das interpretações meta-históricas que buscariam uma razão na história em desenvolvimento teleológico, seja para louvá-la de modo otimista, seja para esconjurá-la de modo pessimista ou

3 “Acredito que padecemos todos de uma ardente febre histórica e ao menos devíamos reconhecer que padecemos dela” (NIETZSCHE, 2003 [1873], p. 6).

4 “Mas a pergunta ‘até que grau a vida necessita em geral do auxílio da história?’ é uma das perguntas e preocupações mais elevadas no que concerne à *saúde* de um homem, de um povo, de uma civilização [*Kultur*]” (NIETZSCHE, 2003 [1873], p. 17). Veremos *Kultur* para civilização, nesse contexto, como sugere R. R. Torres Filho e as traduções francesas de H. Albert, P. Rusch e A. Boutot.

apocalíptico. Este último perigo, ainda mais pernicioso que o primeiro, faria do historiador uma espécie de grande ordenador das épocas passadas e hierofante do fim último do processo universal (um dos alvos desse escrito era Eduard von Hartmann, um epígono de Hegel)⁵.

Esse critério valorativo de Nietzsche na *Segunda extemporânea* operava uma tríplice divisão analítica da história em: *história monumental*, *história antiquária* e *história crítica*. Esses três tipos de história corresponderiam a três atividades indispensáveis ao vivente: criar, conservar e destruir. Aquele que quer criar, não vislumbrando nada no presente que estivesse à sua altura, deveria servir-se da *história monumental* para se inspirar nos grandes feitos do passado e se dirigir ao *novo* que buscaria construir no futuro; aquele que quer preservar e venerar algo de longínquo e duradouro de um passado imemorial, deveria utilizar-se da *história antiquária* para se sentir arraigado às tradições; aquele, por fim, que suporta um grande sofrimento ou uma carência de condições para libertar-se de uma situação danosa que o presente lhe impõe, deveria fazer uso da *história crítica* para julgar e condenar o passado que resultou nessa situação.

Sendo esses três tipos de história apenas auxiliares à *vida*, em cada caso será necessário investigar se as condições materiais presentes realmente exigiram esse tipo específico de recurso à história. Do contrário, sem essa necessidade anterior, sem esse *solo* propiciador, qualquer uso da história seria supérfluo, e aqueles que lançassem mão de qualquer um dos usos da história sem necessidade seriam como “árvores alienadas de seu solo materno natural e, por isto, degeneradas” (NIETZSCHE, 2003 [1873], p. 25). Assim, quem aspira a realizar algo grande sem o poder, recorrendo ao passado monumental poderia apenas expor sua decadência em relação a uma era que não pode mais ser igualada; de modo correlato, quem não necessita efetivamente conservar os laços para com seus antepassados (Nietzsche dá como exemplo de uso benéfico da história antiquária Goethe face a Catedral de Estrasburgo, ou os italianos do Renascimento com relação à Antiguidade) apenas acumularia dados históricos em detrimento de sua força vital criativa, que terminaria por definhar; e quem busca romper radicalmente com o passado ilimitadamente acabaria por crer que tudo o que é histórico merece ser criticado e abolido.

Como se vê, Nietzsche propõe que a humanidade se utilize da história desde que isso se faça necessário segundo um critério que permitirá inspecionar e controlar o quanto esse uso pode ser útil à vida: “*uma doutrina da saúde da vida* coloca-se bem ao lado da ciência; e

5 No fragmento póstumo 73, do mesmo período em que escrevia a *Segunda extemporânea*, Nietzsche dizia: “A história dos Estados é a história [...] dos egoísmos particulares e coletivos lutando uns contra os outros”, dando a entender que a filosofia hegeliana da história seria apenas uma “mitologia da história” (NIETZSCHE, 1990 [1872-1874], p. 392).

uma sentença desta doutrina da saúde diria: o a-histórico e o supra-histórico são os antídotos naturais contra a asfixia da vida pelo histórico, contra a doença histórica” (NIETZSCHE, 2003 [1873], p. 96). Desse modo, a *Segunda extemporânea* era, ao mesmo tempo, um texto sobre a história e um texto sobre o homem enquanto ser vivente, cujas necessidades vitais deveriam servir como norte aos usos possíveis ao conhecimento histórico.

A crítica heideggeriana

Esse texto mereceu especial atenção de muitos filósofos, dentre os quais Heidegger, que o discute em pelo menos dois momentos importantes de sua obra: em *Ser e tempo* (1927); e no final da década de 1930, logo depois da *Kehre*, portanto. No § 76 de *Ser e tempo*, denominado “A origem existencial da história a partir da historialidade do *Dasein*”, Heidegger analisa as três formas de história descritas por Nietzsche, encarando a *Segunda extemporânea* sob a perspectiva da “destruição histórica da história da filosofia”, conduzida segundo a questão da temporalidade fundamental da existência. Para isso, buscou desvelar o fundamento originário da história em Nietzsche, dizendo que a “*triplicidade do saber histórico está esboçada na historicidade do Dasein*” (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 381). Nesse sentido, a *história autêntica* deveria ser buscada na unidade fundamental dessas três possibilidades históricas, que corresponderiam, cada uma delas, às três dimensões da temporalidade, respectivamente: a história monumental ao futuro; a história antiquária ao passado; e a história crítica ao presente. E sendo o futuro a temporalização autenticamente verdadeira do tempo, haveria uma prevalência da história monumental sobre as outras, motivo pelo qual Nietzsche a teria exposto em primeiro lugar. Tal leitura decorre de uma busca da reconstituição histórica da ontologia tal como construída pela filosofia ocidental e encontra Nietzsche como um herdeiro dessa história, mas que também teria aberto uma via à sua superação, que Heidegger proporá lograr, na medida em que considera ter desvelado o *fundo* (*Grund*) dessas intuições de Nietzsche, mas que ainda permaneceria obscuro a Nietzsche ele mesmo: “ele compreendia mais do que dava a conhecer” (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 381).

Mais tarde, porém, Heidegger retornará a Nietzsche de um modo muito menos simpático, acirrando seu confronto com ele nos seminários regulares proferidos de 1936 a 1941⁶. Se em *Ser e tempo*, pensar

6 Após ter meditado sobre o problema d’*A vontade de potência como arte* (1936-1937) e o d’*O eterno retorno do mesmo* (1937), Heidegger ofereceu o seminário *A posição metafísica fundamental de Nietzsche* (1937), em que insistia na sua interpretação de Nietzsche como o pensador que fechou a história da filosofia ocidental, devendo ser considerado como o “último metafísico” do Ocidente. Prosseguiu com o comentário sobre a *Segunda extemporânea*

a história tal como Nietzsche havia feito já era compreendido como um *desvio* do questionamento pela origem, embora fosse através dessa recorrência à história que se pudesse compreender as etapas do esquecimento da origem, depois da *Kehre* Nietzsche passará a ser visto como ainda mais longe da questão que Heidegger passará a considerar como necessária à “ontologia fundamental”⁷. Esse abismo (*Abgrund*) em que se funda o pensamento, onde reside a essência originária da temporalidade, será tido por uma *abertura* comum a todos os entes, entre os quais estão todos os seres vivos e também um ente em especial: o homem. Este ente é especial pois é ele que, reconhecendo-se como um mero ente dentre os outros, poderá notar que seu modo de existir no mundo tem uma singularidade, que reside no fato de poder se perguntar sobre o que é ser um ente, e assim colocar, ainda que de forma indireta, o que é ser alguma coisa. Perguntando-se sobre o que é ser alguma coisa, o ente humano pode buscar identificar quais são as características que o constituem como ente, como o fato de estar lançado num mundo e o de ter consciência de sua finitude, o que o levará a perguntar-se sobre o que constitui a sua existência enquanto *Dasein*⁸. Mais do que isso, o que o ente humano poderá se colocar como questão é, para além de sua mera condição de ente, a própria *questão do ser*.

Não se tratava mais de encontrar em Nietzsche os delineamentos de um pensamento da temporalidade primordial, como no parágrafo de *Ser e tempo* que visitamos, quando Heidegger ainda compreendia a si próprio como numa linha de continuidade para com seu antecessor. Tratar-se-á agora de acusar uma distância abissal que os separa, sendo Nietzsche o último autor que completaria o círculo da metafísica ocidental iniciado pelos gregos. Assim, no seminário do inverno de 1938/1939, Heidegger voltará à *Segunda extemporânea*, desta vez buscando, para além do fundamento na temporalidade essencial ao *Dasein* da tríplice divisão histórica, outro ponto de apoio, desta vez uma *concepção antropológica* que estaria subjacente em Nietzsche. Nietzsche iniciava aquele texto apontando para uma diferença entre o animal – que não possuiria história, pois viveria no esquecimento, sendo, portanto, a-histórico – e o homem – que possuiria história. Heidegger identificará agora nessa diferenciação entre homem e animal

(1938/1939), seguido dos cursos sobre *O eterno retorno do mesmo e a vontade de potência* (1939), *O nihilismo europeu* (1940) e *A metafísica de Nietzsche* (1940/1941).

7 “A questão da ‘temporalidade’ não é *antropológica* e também não releva do que chamamos a ‘filosofia da existência’, mas é a questão da ‘ontologia fundamental’, onde ‘ontologia’, não é *mais* tomada em seu sentido tradicional, mas como questionamento em direção à verdade do ser” (HEIDEGGER, 2009 [1938-1939], p. 112).

8 Sabemos que o *Dasein*, em Heidegger, não se confunde com a existência humana, muito embora o ente humano seja o único dentre os entes que possa compreender a sua condição de *Dasein*.

o ponto de partida de suas reflexões, acusando-lhe uma fidelidade à tradição metafísica ocidental, a qual concebia, pelo menos desde Aristóteles, o homem como “animal racional”, isto é, como um tipo de animal cuja diferença específica seria a razão:

É essa questão [da demarcação entre o animal e o homem] que domina nossos exercícios de pensamento. [...] É indispensável fazer referência a essa questão de fundo; pois sem isso, poderíamos vir a crer, e mesmo a ter por adquirido, que toda essa discussão, como aquela sobre a essência do esquecimento, por exemplo, seria uma simples querela em torno de palavras vazias (HEIDEGGER, 2009 [1938-1939], p. 38).

Lançando mão de sua conhecida gradação ontológica entre a pedra (que não tem mundo), o animal (que é pobre de mundo) e o homem (que é configurador de mundo), Heidegger (2009 [1938-1939], p. 267) baseará esta nova crítica a Nietzsche em duas teses subordinadas entre si. A primeira é a de que, ao imergir o ente humano na história, Nietzsche ainda definiria o homem, à maneira aristotélica, como predicação do animal: o homem seria um animal histórico, do mesmo modo como seria um animal racional ou um animal político. Desse modo, não haveria distinção ontológica entre o homem e o animal (chamaremos a esta de *tese antropológica*). A segunda é a de que o homem, ainda indiferenciado ontologicamente do animal, não poderia se lançar à crítica radical da história⁹, o que só poderia fazer dando um passo atrás ante as três formas de história, descobrindo sua unidade fundamental e colocando a questão do ser para além de sua condição histórica (denominaremos esta de *tese metafísica*). E Heidegger dirá que tais concepções não terão se modificado substancialmente com o amadurecimento do pensamento de Nietzsche, sendo que conceitos vindouros como os de “vontade de potência”, “nihilismo”, “eterno retorno”, “além-do-homem” e “justiça” – para Heidegger, “as cinco expressões fundamentais da metafísica de Nietzsche” (HEIDEGGER, 2007 [1939-1946], p. 197) – seriam apenas a hipóstase metafísica do que ele antes concebia como vida. E como a vida permaneceria, por sua vez, como um “termo diretor” da filosofia de Nietzsche em seu conjunto, isso o impediria de colocar em questão a temporalidade fundamental, o que só poderia ser realizado com uma compreensão pré-ontológica do ente humano.

O “humanismo” de Heidegger

Poucos anos depois, na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger responderá a Beaufret sobre como a *essência* do homem poderia ser de-

terminada, respondendo que: a “ex-sistência somente se pode[ria] dizer da essência do homem, isto é, somente a partir do modo humano de ‘ser’” (HEIDEGGER, 2005 [1946-1947], p. 24). Ora, se o objetivo dessa *Carta* era argumentar que sua filosofia não era um humanismo, podemos desconfiar se ela de fato cumpriu o seu papel. Algumas características podem ser elencadas quanto à tentativa de Heidegger em contrapor-se ao que ele concebia como um *projeto metafísico*¹⁰: a qualificação do ente humano como o único que pode colocar a questão do ser, atribuindo-lhe assim uma primazia ontológica sobre todos os demais entes, chamando-o a clareira do ser, ou o pastor do ser; a censura do “humanismo” (como o de Sartre) tão-somente “porque ele não instaura a *humanitas* do homem numa posição suficientemente alta” (HEIDEGGER, 2005 [1946-1947], p. 33); a afirmação categórica de que: “o ser é mais longínquo que qualquer ente e está mais próximo do homem que qualquer ente, seja este uma rocha, um animal, uma obra de arte, uma máquina, seja um anjo de Deus” (HEIDEGGER, 2005 [1946-1947], p. 34); a definição do homem como aquele ente “cuja dignidade reside no fato de ter sido chamado pelo próprio ser para guardar a sua verdade” (HEIDEGGER, 2005 [1946-1947], p. 51). Contudo, por outro lado, sua denúncia da “animalização” da concepção de homem que estaria presente tanto em Nietzsche quanto em toda a história da metafísica ocidental não é suficiente para escapar aos compromissos antropológicos e metafísicos desse *projeto* de que ela mesma decorre¹¹.

Foucault, por sua vez, já em *As palavras e as coisas* suspeitava dos limites desse “recuo à origem” proposto por Heidegger, contra o qual opunha a repetição incessantemente recomeçada do “eterno retorno” nietzschiano: “Se a descoberta do Retorno é, realmente, o fim da filosofia, então o fim do homem é o retorno do começo da filosofia” (FOUCAULT, 1966, p. 353). Na década seguinte, no comentário a Nietzsche de 1971 do qual partimos, sem dúvida dirigido contra Heidegger¹², observa que o metafísico é, na verdade, aquele que está em busca da *origem*. De tal modo que a arqueologia já supunha ou preparava as exigências que serão cumpridas pela genealogia¹³. Pois, já

10 “Como a essência do homem não consiste em ser um organismo animal, assim também não se pode eliminar e compensar esta insuficiente determinação da essência do homem, instrumentando-o com uma alma imortal ou com as faculdades racionais, ou com o caráter de pessoa. Em cada caso, passa-se por alto a essência, e isto em razão do mesmo projeto metafísico” (HEIDEGGER, 2005 [1946-1947], p. 25).

11 A tese de um humanismo em Heidegger *malgré lui* (mesmo, e talvez sobretudo, na *Carta sobre o humanismo*) não é nossa. Ela foi defendida, por exemplo, por Jacques Derrida (1990, 2006).

12 Quem nos autoriza a dizê-lo, confirmando todas as evidências, é Daniel Defert (2011, p. 260).

13 “A arqueologia como método e principalmente *As palavras e as coisas* são de fato uma propedêutica à genealogia. Portanto, a genealogia tal como nos é apresentada por Foucault não é a crise da arqueologia: elas se apoiam mutuamente” (DEFERT, 2001, p. 271).

n' *As palavras e as coisas* esse problema era enfrentado, constituindo um dos motes de sua investigação sobre as condições de possibilidade do advento da filosofia antropológica ou antropologizada: “Não é mais a origem que dá lugar à historicidade; é a historicidade que, na sua própria trama, deixa perfilar-se a necessidade de uma origem que lhe seria ao mesmo tempo interna e estranha” (FOUCAULT, 1966, p. 340). Trata-se de opor o metafísico – cuja preocupação pela origem está aliás também arraigada num determinado solo histórico – ao genealogista: este irá colher os resquícios materiais dispersamente encontrados na grande massa cinzenta da história sempre conforme um princípio valorativo extemporâneo. A longa citação seguinte, que pedimos licença para transcrever, pode nos lançar ao coração da questão:

Uma tarefa se apresenta então ao pensamento: a de contestar a origem das coisas, mas de contestá-la para fundá-la, reencontrando o modo pelo qual se constitui a possibilidade do tempo — essa origem sem origem nem começo a partir da qual tudo pode nascer. Semelhante tarefa implica que seja posto em questão tudo o que pertence ao tempo, tudo o que nele se formou, tudo o que se aloja no seu elemento móvel, de maneira que apareça a brecha sem cronologia e sem história donde provém o tempo. Este estaria então suspenso nesse pensamento que, contudo, não lhe escapa, já que nunca é contemporâneo da origem; mas essa suspensão teria o poder de abalar a relação recíproca entre a origem e o pensamento; o tempo giraria em torno de si e a origem, tendo-se tornado aquilo que o pensamento tem ainda que pensar e sempre de novo, lhe seria prometida numa iminência sempre mais próxima, jamais realizada. A origem é então o que está em via de voltar, a repetição para a qual tende o pensamento, o retorno do que sempre já começou, a proximidade de uma luz que desde sempre brilhou. Assim, uma terceira vez, a origem se perfila através do tempo; mas desta feita é o recuo no futuro, a injunção que o pensamento recebe e se faz a si mesmo de avançar, passo a passo, em direção ao que não cessou de torná-lo possível, de espreitar adiante de si, sobre a linha sempre recuada de seu horizonte, a luz donde ele veio e donde profusamente advém (FOUCAULT, 1966, p. 343).

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n. 2, p. 214-230, ago-dez,
2018

Se em *As palavras e as coisas* (1966) tal crítica ao pensamento da origem já era denunciada como comprometida com os pressupostos do pensamento moderno, que criavam as condições de possibilidade de aparição do homem como princípio e fim último de toda reflexão filosófica, a inflexão genealógica que começará a tomar forma no pensamento de Foucault na virada para os anos 1970 irá novamente recorrer a Nietzsche, desta vez como instrumento para denunciar a relação indissociável entre a posição metafísica de busca pelo originário e a posição antropológica, ou *arqui*-antropológica, tal como

encontrada na crítica heideggeriana a Nietzsche. E no artigo de 1971, Foucault demonstrará como os três usos da história apresentados e criticados na *Segunda extemporânea* apareciam metamorfoseados na *Genealogia da moral* e nos escritos que lhe são contemporâneos. A *história monumental*, antes criticada por obstar as intensidades atuais da vida, se transformará em paródia e narrará “a história como carnaval organizado [*concerté*]” (FOUCAULT, 2001 [1971], p. 1021); a *história antiquária*, antes criticada por “prevenir toda criação às leis de fidelidade”, agora será útil por denunciar a falência de nossa identidade, provocando a sua dissociação sistemática (*Ibid.*, 1022); por fim, a *história crítica*, antes criticada por nos “dissociar de todas as nossas fontes reais e de sacrificar o próprio movimento da vida apenas à preocupação com a verdade” (*Ibid.*, p. 1024), agora será conveniente para provocar a “destruição do sujeito de conhecimento pela injustiça própria da vontade de saber” (*Ibid.*, p. 1024). O extemporâneo, dessa nova perspectiva, deixará de ser um princípio para se tornar um efeito das tramas que o genealogista deverá diagnosticar, efeito este que também poderá ser convertido em instrumento das lutas heterogêneas que lhe são atuais.

Do “extemporâneo” de Nietzsche à “atualidade” de Kant

Ora, um leitor atento de Foucault sabe que sua concepção de *modernidade* em seu sentido histórico é bastante original, pois ele situa seu início, desde seus primeiros trabalhos arqueológicos, e divergindo de boa parte da historiografia filosófica, não no século de Descartes, mas no de Kant. Não obstante, Foucault nos alerta que o acontecimento que simboliza o advento da *modernidade* possa ser pressentido de um modo acidental ou sub-reptício. E nos cursos e publicações finais de Foucault, ainda que tenha percorrido outras épocas históricas que não eram privilegiadas em seus estudos, e alterado seu eixo de análise, sua preocupação para com as condições de possibilidade do advento da modernidade continuaram a persegui-lo. E se é em Kant que Foucault pressente os sinais desse *acontecimento* do advento da modernidade¹⁴, lembrando como o termo *crítica* ganhava

14 “Fazia-se da *Aufklärung* o momento no qual a filosofia encontrava a possibilidade de se constituir como a figura determinante de uma época, e no qual essa época se tornava a forma de cumprimento dessa filosofia. A filosofia poderia ser lida tanto como não sendo apenas uma comparação dos traços particulares no período em que aparecia, sendo ela a sua figura coerente, a sistematização e a forma refletida; mas, por outro lado, a época aparecia como sendo apenas a emergência e a manifestação, em seus traços fundamentais, do que seria em sua essência a filosofia. A filosofia aparecia então tanto como um elemento mais ou menos revelador das significações de uma época, ou ao contrário como a lei geral que fixava para cada época a figura que ela deveria ter. A leitura da filosofia no quadro de uma história geral e sua interpretação como princípio de decifração de toda sucessão histórica se tornaram então simultaneamente possíveis. E, de repente, a questão do ‘momento presente’ se tornou para a filosofia uma interrogação da qual ela não pode se separar [...] A história se tornou então um dos problemas maiores da filosofia” (FOUCAULT, 2001 [1985], p. 1584-1585).

com ele um novo sentido ao referir-se a um autoexame que a própria razão deveria realizar sobre si mesma, Kant será apenas um *índice* que permite inspecionar essa mudança. Podemos afirmar seguramente que a leitura de Foucault acerca de alguns temas presentes no texto “*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*” (KANT, 2002 [1784]) é uma leitura genealógica que tem como objetivo rastrear, na exterioridade do texto, os sinais de um *acontecimento*: o advento do *iluminismo* (*Aufklärung*).

Com efeito, não é nas obras que constituem o grande *sistema kantiano* que Foucault buscará tais indícios. Será, ao contrário, num texto que Foucault insiste em dizer que foi publicado num periódico, tendo como ocasião a resposta a uma questão quase trivial. “Texto menor, talvez” (FOUCAULT, 2001 [1984], p. 1381); mas Foucault poderá encontrar nesse artigo de jornal nada menos do que todos os grandes temas que Kant expõe em suas obras “maiores”¹⁵: a crítica, os limites do conhecimento, a liberdade, a história, a autonomia, o problema da verdade, o da relação entre a razão e a natureza¹⁶. Notou-se, ainda, que os escritos tardios de Foucault sobre a *Beantwortung* kantiana também permitem uma releitura de todos os principais temas de sua própria obra: as análises das condições de possibilidade das formações discursivas, das relações de poder e das reflexões éticas (FIMIANI, 1997, p. 15)¹⁷, reatando ainda com o seu comentário à *Antropologia* de Kant, a tese complementar de Foucault (2015 [1961]). E a partir desse *acontecimento*, do qual a célebre resposta kantiana constituiria um “*símbolo*” (FOUCAULT, 2001 [1985], p. 1584), a filosofia teria seguido por rumos diversos nos três países principais onde se desenvolveu (a Alemanha, a França e a Inglaterra), com cronologias e características distintas.

15 Não à toa, Foucault joga aqui com o fato de o opúsculo de Kant abordar a saída de uma condição de minoridade para a de maioridade.

16 “Contudo, apesar de seu caráter circunstancial, e sem querer lhe dar um lugar exagerado na obra de Kant, creio que se deve sublinhar o lugar que existe entre esse breve artigo e as três *Críticas*. Ele descreve, com efeito, a *Aufklärung* como o momento em que a humanidade vai fazer uso de sua própria razão, sem se submeter a nenhuma autoridade; ora, é precisamente nesse momento que a Crítica é necessária, pois ela tem por papel definir as condições nas quais o uso da razão é legítimo para determinar o que se pode conhecer, o que é preciso fazer e o que é permitido esperar. É um uso ilegítimo da razão que faz nascer, com a ilusão, o dogmatismo e a heteronomia; é, ao invés disso, quando o uso legítimo da razão for claramente definido em seus princípios que sua autonomia pode ser assegurada. A Crítica é, de certo modo, o livro de bordo da razão tornada maior na *Aufklärung*; e, inversamente, a *Aufklärung* é a idade da Crítica” (FOUCAULT, 2001 [1984], p. 1386).

17 Acrescentamos que o *solo comum* criado com o advento da *Aufklärung* e que possibilitou a emergência da epistemologia francesa da qual Foucault reivindica a herança constitui um *a priori* histórico, tema de estudo de sua arqueologia; as implicações entre tais condições e a exterioridade das relações de poder constituem o eixo de análise da genealogia; por fim, a implicação ética daqueles que se constituem como sujeitos e que, em razão de desenvolverem determinada filosofia, possuem uma *vida filosófica*, tal é a problemática da última fase do seu pensamento.

Quanto à França, no último texto ao qual deu o seu *imprimatur* (FOUCAULT, 2001 [1985])¹⁸, no qual homenageava a obra de Canguilhem, Foucault opunha duas tradições ou duas filiações que rivalizariam desde o início do século XIX até a atualidade, ambas com raízes no *solo comum* criado a partir do advento do iluminismo. Do lado do que ele designará como “uma filosofia da experiência, do sentido e do sujeito”, estarão Sartre e Merleau-Ponty; e, do lado da “filosofia do saber, da racionalidade e do conceito”, estarão Bachelard, Cavailles, Koyré e Canguilhem, os autores pertencentes à tradição da epistemologia histórica francesa à qual Foucault se filia. Quanto à Alemanha, Foucault traçou a seguinte filiação do que seria, para ele, o correspondente alemão da epistemologia histórica francesa na herança da resposta iluminista kantiana, tendo como ponto de chegada a Escola de Frankfurt: “Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, a Escola de Frankfurt” (FOUCAULT, 2001 [1982], p. 1633). E, buscando correlatos entre as duas filiações, Foucault dirá ainda: “Se tivéssemos de buscar fora da França algo que corresponde ao trabalho de Koyré, de Bachelard, de Cavailles e de Canguilhem, seria sem dúvida do lado da Escola de Frankfurt que o encontraríamos” (FOUCAULT, 2001 [1985], p. 1586)¹⁹. Certamente Foucault se refere aqui à primeira geração da Escola de Frankfurt, e levantou-se a hipótese de que o “reexame das premissas fundamentais da teoria crítica” elaborado por Foucault em seus textos derradeiros seria uma forma de “marcar posição com relação a Habermas” (POSTER, 1988, p. 357)²⁰.

Ora, em seu *Discurso filosófico da modernidade*, Habermas (2002 [1985], p. 333-409) defendia o iluminismo justamente contra pensadores como Nietzsche e Foucault²¹. Sua crítica encontrou eco em outros autores de inspiração dialética que acusaram Foucault de ser apenas o novo representante de uma ideologia conservadora por apresentar uma interpretação unilateral da modernidade como sendo apenas o momento do crescimento das instituições prisionais e asilares nos quais os corpos e as vidas se encontrariam totalmente controlados e administrados, sem o seu contraponto dialético, que seria dado na ilustração das ideias e na característica emancipatória que essa mesma modernidade proporcionou²². Tomado, assim, por um “jovem

18 Esse texto é, na verdade, uma adaptação ligeiramente modificada e ao prefácio à edição inglesa de *O normal e o patológico*, redigido por Foucault na década anterior (FOUCAULT, 2001 [1978]). Sabe-se que por motivos de saúde Foucault não pôde escrever outro texto original para essa edição comemorativa, como desejava.

19 Não exageremos, todavia, essa aproximação. Foucault também não deixará de notar suas divergências para com a Escola de Frankfurt, seja por sua concepção demasiado tradicional de sujeito, seja por sua concepção totalizante de história (FOUCAULT, 2001 [1980], p. 893-894).

20 Hipótese confirmada por seu biógrafo Didier Eribon (1994, p. 307).

21 Depois da morte de Foucault, Habermas (1986) se mostra muito mais receptivo a essa asserção foucaultiana.

22 Veja-se, por exemplo, as críticas de Peter Dews (2007 [1987], p. 208-226), Charles Taylor (1991, p. 55-69), Paulo Arantes (1990). Esses críticos também acusaram o caráter

conservador” (HABERMAS, 1981)²³, Foucault esbarraria num impasse entre as suas boas “intuições empíricas” e a falta de um horizonte normativo que apontasse para alternativas emancipatórias à prisão social em que suas pesquisas revelavam estarmos inseridos. Sem precisar exatamente qual seria esse horizonte, sem discriminar quais eram os inimigos, e ainda descrevendo de maneira “clínica”, ou mesmo até “sádica” (BERMAN, 1986 [1982], p. 32), os mecanismos mais repugnantes do poder em nossa sociedade, Foucault foi facilmente qualificado como um ideólogo.

Em alguns desses seus textos finais, Foucault falará numa “ontologia do presente”, remontando ao questionamento kantiano como uma pergunta, não mais pelo que somos, mas pelo que somos *hoje*, no sentido de uma “pura” atualidade, aquela que não se preocupará mais com o questionamento a respeito nem das origens, nem do eterno, nem de um futuro teleologicamente estruturado. O presente, por fim, será concebido como um devir, concernindo não mais a uma História, mas à condição de sua própria dissolução. Foucault celebrará, assim, o inusitado encontro entre o *inatural* de Nietzsche e o *atual* de Kant (cf. DELEUZE-GUATTARI, 1992 [1991], p. 144-146), o que permitirá unir, de um modo original, sua crítica transgressiva do presente com o exercício de constituição de si, o que revigora a perspectiva emancipatória da teoria social de um modo inusitado: “Bem mais claramente que Marx [...], Foucault insiste sobre a escritura histórica como uma forma de autoconstrução como uma prática de crítica social” (POSTER, 1988, p. 361). Assim, respondendo a muitos de seus críticos, Foucault tentou apropriar-se do iluminismo como uma forma específica, não apenas de compreensão do presente, mas de sua transformação: “Devemos considerar a ontologia crítica de nós mesmos não como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo um corpo permanente de saber que se acumula; devemos concebê-la como uma atitude” (FOUCAULT, 2001 [1984], p. 1396).

“estetizante” de sua obra, uma vez que reatualizaria, inspirando-se em Nietzsche, o gesto das vanguardas modernistas propondo como única alternativa à clausura das prisões que caracterizam as sociedades ocidentais modernas a *art pour l'art*, encontrável na “poesia da loucura”, na literatura dos autores do *Nouveau roman* e da *Tel Quel* e, ao final de sua obra, numa “estética da existência” buscada num retorno à Antiguidade (cf. EAGLETON, 1993 [1990], p. 274 e ss.).

23 Nancy Fraser (1989, p. 35-54) responde a essa crítica, diminuindo um pouco o seu alcance, pois nega que Foucault seja exatamente um conservador, embora, para ela, suas análises empíricas careçam de um horizonte emancipatório explícito. Numa recepção crítica de Foucault e da Escola de Frankfurt, Axel Honneth (1985) marca sua posição com relação a seus predecessores, incluindo Foucault na tradição da teoria crítica ao lado de Adorno e Horkheimer que terá em Habermas como que seu ponto de culminância, sendo necessário reformular sua teoria do agir comunicativo na direção de uma teoria do reconhecimento. Porém, por mais que se queira uma crítica renovada, a posição de Honneth restitui as pretensões à universalidade exigidas pelos demais autores aqui citados, endossando o diagnóstico de que haveria um déficit de normatividade emancipatória em Foucault.

Conclusão: transformar o presente

Ao propor uma genealogia da *Aufklärung*, Foucault exercitou a *genealogia nietzschiana* sobre o *acontecimento moderno* por excelência, o que tem consequências ético-políticas que gostaríamos de abordar brevemente à guisa de conclusão. Sobre a tradição epistemológica francesa, Foucault notava que, embora mais reservados à especulação e aparentemente mais afastados das questões materiais imediatas, foram os filósofos “da racionalidade, do saber e do conceito” aqueles que tomaram parte direta nos enfrentamentos políticos de seu tempo, “como se a questão do fundamento da racionalidade não pudesse ser dissociada da interrogação sobre as condições atuais de sua existência” (FOUCAULT, 2001 [1985], p. 1584). E servindo-se dos exemplos de seus antecessores (como Bachelard, Cavailles, Koyré, Canguilhem), Foucault também fazia ver como gostaria que fosse compreendido a si mesmo.

O *Sapere Aude*, que Kant emprestava a Horácio e que será invocado na primeira aula do penúltimo curso de Foucault no *Collège de France* (1983), serve como introdução ao tema que será apresentado ao público naquele ano, a *parresia*: franco-falar que tem como característica o risco corajosamente assumido de alterar uma determinada realidade social presente:

Qual é minha atualidade? Qual é o sentido dessa atualidade? E o que eu faço quando eu falo dessa atualidade? É nisso, parece-me, que consiste essa interrogação nova sobre a modernidade. [...] Seria preciso tentar fazer a genealogia, não tanto da noção de modernidade, mas da modernidade como questão. E, em todo caso, mesmo se eu tomo o texto de Kant como ponto de emergência dessa questão, está bem entendido que ele faz parte, ele mesmo, de um processo histórico maior sobre o qual seria preciso tomar a medida (FOUCAULT, 2001 [1983], p. 1500).

É nessa tradição parresiasta, por assim dizer, que Foucault quis inserir a Kant, a Nietzsche e a si mesmo, creditando ao primeiro a importância de servir como índice de uma mutação histórica específica à qual ainda estamos presos: o advento do *iluminismo*. Kant serviria assim de mote para a atualização de um tema cuja genealogia Foucault retraçará desde a Antiguidade – o da *parresia* –, e possibilitaria compreendermos uma questão que ainda permanece *aberta*: mas esta é a questão do que é o presente, do que é ser o que se é *hoje* (não a questão *metafísica* por excelência, e sim a questão *moderna* por excelência). Deste modo, aproximando os projetos de Nietzsche e de Kant, Foucault pôde apresentar seu próprio projeto de uma perspectiva a um só tempo extemporânea e atual. Ao fazê-lo, como bom

genealogista, atento às implicações presentes que certa historicidade intrínseca a determinado *valor* de um fato possui, trouxe também para este novo cenário as implicações políticas próprias ao franco-falar, arriscando assim transgredir a compreensão acerca das condições de possibilidade de sua emergência.

Bibliografia

ARANTES, Paulo [1990] “Tentativa de identificação da Ideologia Francesa”. IN: *Novos Estudos CEBRAP*. N° 28, outubro de 1990, p. 74-98.

BERMAN, Marshall [1982] *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Tradução Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriattii. São Paulo: Cia das letras, 1986.

BOUVERESSE, Jacques [2016] *Nietzsche contre Foucault: sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. Marselha: Agone, 2016.

DEFERT, Daniel [2011] “Situation du cours”. IN: FOUCAULT, Michel [1971] *Leçons sur la volonté de savoir: cours au Collège de France*. Paris: Gallimard, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix [1991] *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DERRIDA, Jacques [1990] *De l'esprit*. Paris: Galilée, 1990.

_____. [2006] *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006.

DEWS, Peter. [1987] *Logics of disintegration: post-structuralist thought and the claims of critical theory*. 2a ed. London/New York: Verso, 2007.

EAGLETON, Terry [1990] *A ideologia da estética*. Tradução Mauro Sá Negro Costa. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ERIBON, Didier [1994] *Michel Foucault et ses contemporaines*. Paris: Fayard, 1994.

FIMIANI, Mariapaola [1997] *Foucault et Kant: critique, clinique, éthique*. Tradução francesa Nadine Le Lirzin. Paris: L'Harmattan, 1998.

FOUCAULT, Michel. [1961] *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Tradução Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Loyola, 2015.

_____. [1964] “Nietzsche, Freud, Marx”. IN: _____. *Dits et écrits I: 1954-1974*. 2ª ed. Paris: Gallimard, 2001, p. 592-608.

_____. [1966] *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

_____. [1970-1971] *Leçons sur la volonté de savoir: Cours au Collège de France. 1970-1971*. Paris: Gallimard/Seuil, 2011.

_____. [1971] “Nietzsche, la généalogie et l'histoire”. IN: _____. *Dits et écrits I: 1954-1974*. 2ª ed. Paris: Gallimard, 2001, p. 1004-1025.

_____. [1978] "Introduction in *On the Normal and Pathological*". IN: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2^a ed. Paris: Gallimard, 2001, p. 429-442.

_____. [1980] "Entretien avec Michel Foucault". IN: _____. IN: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2^a ed. Paris: Gallimard, 2001, p. 860-914.

_____. [1982] "La technologie politique des individus". IN: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2^a ed. Paris: Gallimard, 2001, p. 1632-1647.

_____. [1983] "Qu'est-ce que les Lumières?". IN: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2^a ed. Paris: Gallimard, 2001, p. 1498-1507.

_____. [1984] "What is enlightenment? (Qu'est-ce que les Lumières?)" IN: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2^a ed. Paris: Gallimard, p. 1381-1397.

_____. [1985] "La vie, le concept, l'expérience". IN: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2^a ed. Paris: Gallimard, p. 1582-1596.

FRASER, Nancy [1989] *Unruly practices: power, discourse and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1989.

HABERMAS, Jürgen. [1981] "Modernity versus Postmodernity". *New German Critique* 22. Winter, 1981, p. 3-14.

_____. [1985] *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução Luiz Sergio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. [1986] "Une flèche au cœur du temps présent". IN: *Critique*, n° 471-472, Août-Sept., 1986, p. 794-799.

HEIDEGGER, Martin [1927] *Ser y tiempo*. Tradução castelhana Jorge Eduardo Rivera. 3^a Ed. Madri: Editorial Trotta, 2012.

_____. [1938-1939] *Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche*. Tradução francesa Alain Boutot. Paris: Gallimard, 2009.

_____. [1939-1946] *Nietzsche II*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. [1946-1947] *Carta sobre o humanismo*. Tradução Rubens Eduardo Frias. 2^a ed. São Paulo: Centauro, 2005.

HONNETH, Axel [1985] *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Tradução inglesa Kenneth Baynes. Cambridge, Londres: MIT Press, 1991.

KANT, Immanuel [1784] *Resposta à questão: o que é esclarecimento?* Tradução Márcio Pugliesi. *Cognitio*, São Paulo, v. 13, n. 1, jan./jun. 2012, p. 145-154.

NIETZSCHE, Friedrich _____. [1872-1874] *Oeuvres philosophiques complètes: Tome 2. Considérations inactuelles I et II suivi de*

Fragments posthumes (Été 1872 - Hiver 1873-1874). Tradução francesa Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 1990.

_____. [1873] *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

POSTER, Mark. [1988] "Foucault, le présent et l'histoire". IN: CANGUILHEM, Georges (org.) *Michel Foucault philosophe: rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*. Paris: Seuil, 1989, p. 354-371.

TAYLOR, Charles [1991] *The ethics of authenticity*. Cambridge, Londres: Harvard University, 1991.

Resenha do livro AMIR, Lydia B. *Humor and the good life in modern philosophy: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard*. Albany: Suny Press, 2014.

Thiago Ribeiro de Magalhães Leite

Doutorando em Filosofia pela UNIFESP e membro da IAPH – International Association for the Philosophy of Humor. thiagoribeiro@usp.br

O mais recente trabalho da Prof. Lydia Amir, fundadora da IAPH – *International Association for the Philosophy of Humor*¹, representa mais que um estudo profundo de Shaftesbury, Hamann e Kierkegaard em vista do problema do humor e da vida feliz [*good life*²]. Ao elegê-los como representantes modernos de tal reflexão, de certo modo tornando-os autores que inauguram uma nova maneira de pensar o problema do riso e da vida, a autora procura mostrar a extensão e a relevância do tema para o pensamento filosófico de um modo geral. Sem hesitação, desde as primeiras páginas a autora chama atenção para o surgimento de uma nova forma de riso – o humor – que passa a cumprir importante papel na filosofia do século XVIII e que permanece até a contemporaneidade. Será este fio condutor do humor na modernidade que, muito conscientemente, Lydia Amir irá debater com a historiografia filosófica da reflexão sobre o riso.

O termo *good life*, na definição em que a autora o toma, remonta diretamente a Aristóteles e à ideia de *eudaimonia*, ou seja, felicidade, que o filósofo postulava como o supremo fim do homem na terra. Posteriormente, o tema não ficou fora das especulações filosóficas. A história da filosofia reserva tantas interpretações para a questão quantas são as correntes de pensamento que a povoam. Não é diferente no pensamento do século XVIII.

Como Lydia indica logo no primeiro parágrafo de sua introdução, a questão da *vida feliz*, apesar de ser uma questão célebre e fundamentalmente filosófica, apenas recentemente incorporou o riso e o humor em seu escopo. Na medida em que, a partir do século XIX, “*várias disciplinas, tais como a medicina, psicologia, e as ciências sociais, tem recomendado o humor por seus benefícios individuais e sociais*”, o filósofo, mais do que nunca, é convidado a tomar parte nos debates. Por isso Lydia ressalta: seu estudo não procura realizar uma reflexão estética, onde o motivo do riso, o objeto risível, ou os gêneros cômicos, são analisados. É a vida, o ideal de uma vida feliz, uma vida plena, no horizonte da felicidade e da realização do ser humano na terra, que coloca em questão o riso e o humor, e que os leva a cumprir um papel privilegiado na efetivação deste ideal.

Por isso, é preciso esclarecer que este audacioso livro, que tão habilmente revela a íntima relação que o humor estabelece no interior do pensamento filosófico moderno, não procura, a partir daí, tirar conclu-

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n. 2, p. 231-233, ago-dez,
2018

1 <http://www.philosophyofhumor.org/>
2 Utilizaremos, doravante, a tradução “vida feliz”.

sões para uma, geral e definitiva, *teoria filosófica do riso*. A questão do humor e da vida feliz, na letra de Lydia, se desenvolve a partir do viés ético. Seus três filósofos, cada um à sua maneira, buscaram orientar os passos do homem para que atingisse o máximo de suas possibilidades, reunindo questões religiosas, éticas, cosmológicas, existenciais e metafísicas na direção de uma realização.

Paradoxalmente, mesmo elencando uma vasta lista de autores que buscaram compreender e explicar o riso, e que buscaram estabelecer limites para seu exercício, dando provas, aliás, de que a filosofia não nasce e nem se desenvolve sem estar intrinsecamente envolvida no humor e no riso, a autora nos adverte: uma nebulosa tendência impele a considerar o humor como contraposto à filosofia. É que “*o humor, é todavia, frívolo quando a filosofia é grave; o humor é irracional, enquanto a filosofia é o epítome da racionalidade; o humor é ambíguo e equívoco, enquanto a filosofia almeja a claridade; o humor é indireto, enquanto a filosofia é explícita*”.³ O que herdamos deste dualismo é a avaliação negativa do riso (que remete à ninguém menos que Platão), ou seja, a ideia *do filósofo que não ri* e que faz da seriedade a medida da verdade e da vida correta.

Mas se na antiguidade grega o riso e o humor situavam-se ora no exterior do filósofo, sendo ele o alvo do riso (Tales, o filósofo ridículo), ora como objetos do pensamento a serem explicados e compreendidos, a modernidade irá inseri-los no movimento especulativo enquanto tal. Na modernidade, o humor, “*usado para avançar o ideal filosófico do auto-conhecimento, da verdade, racionalidade, liberdade, virtude, felicidade, e sabedoria, pode ser uma das mais úteis ferramentas disponíveis para um filósofo*”.⁴

Assim, a autora apresenta sua tarefa: investigar o papel do humor no ideal de vida feliz tal como é concebido por Shaftesbury, Hamann e Kierkegaard. Com isso, visa a autora, por um lado, esclarecer a trajetória do conceito segundo sua compreensão moderna e, por outro, compreender como o humor funciona, e como ainda pode funcionar, segundo um projeto filosófico que visa transformar a vida do ser humano na terra.

Sobre a escolha dos autores, dois pontos são importantes. Primeiramente, como se disse, eles representam a aurora do pensamento moderno que buscou definir o humor como intrínseco ao filosofar, ou seja, procurou tomá-lo no movimento da razão na busca da realização de um ideal na terra. É verdade que outros autores, Nietzsche por exemplo, também conferem ao humor papel significativo no exercício do pensamento, mas não há em Nietzsche um ideal de vida feliz

3 Idem. p.2.

4 Idem. p. 3.

ou felicidade que possa ser explorado a título de *télos* humano. Segundo, os três filósofos, profundamente religiosos, buscam organizar um sentido alternativo frente a crise cristã⁵ e encontram uma relação profícua entre o humor e o sentido religioso. Para os três filósofos o humor (mas também a ironia) é essencial para aquele que se engaja na existência a fim de conquistar uma vida plena.

Para o interessado no tema do humor, as grandes contribuições de Lydia não param aí. Em sua conclusão, a autora nos surpreende com um deslocamento significativo. Ali, Lydia procura elaborar uma proposição alternativa ao sentido religioso proposto pelos autores. Assumindo que o humor não precisa funcionar nos limites da religião, sua conclusão busca marcar uma divergência e avançar no pensamento sobre o humor, contextualizando a discussão na atualidade. Seria um desserviço expor aqui toda a reflexão de Lydia sobre os autores. Não cabe a uma resenha comentar as nuances das questões, mas sim convidar os leitores a uma obra e à sua contextualização. Contrariamente, se poderia tirar um dos pontos positivos do livro, que é sua demonstração estreita e bem elaborada da relação entre os conceitos utilizados por cada autor. Cabe ressaltar o mérito da autora em convidar o leitor à consideração do humor como indispensável à atividade filosófica, na medida em que esta é definida como uma reflexão das condições da vida e da existência humana. Buscar uma vida feliz nunca foi tarefa fácil dados os desafios da vida humana e suas condições, que são tão incertas quanto são obscuras as suas intenções. O que encontramos neste livro, felizmente, é a demonstração minuciosa de que o humor e a filosofia, aliados, fornecem meios eficazes para uma nova percepção da vida vivida.

5 Kierkegaard, por exemplo, se revolta contra o estado em que a igreja se encontra em seu tempo. Cf. LE BLANC, C. *Kierkegaard*. Tradução de Marina Appenzeller. Coleção Figuras do Saber. Estação Liberdade. 2003.

Tradução Inverter Foucault: a ontologia constitutiva de Antonio Negri¹, de Michael Hardt

Jefferson Martins Viel

Doutorando em Filosofia
pela USP.

jeffersonmviel@gmail.com

As principais correntes da metafísica continental têm se ocupado há algum tempo com a problemática do fundamento negativo do ser. Embora várias correntes diferentes do pensamento negativo tenham alcançado importantes desenvolvimentos (inspirando-se em Nietzsche, Wittgenstein, Husserl, entre outros), dediquemo-nos brevemente à sua versão heideggeriana, que desempenhou um papel especialmente influente. Um aspecto da obra de Heidegger que recebeu considerável atenção é o do desenvolvimento da relação ontológica hegeliana entre fundamento e expressão, no qual Heidegger continua e problematiza a discussão hegeliana sobre a definição do fundamento do ser.² Há necessariamente uma ruptura entre o fundamento e a expressão do ser porque, no âmbito do pensamento negativo, o fundamento do ser é sempre inefável em si mesmo: eis o paradoxo da metafísica negativa. O fundamento só pode ser quando é dito, mas o ser-dito ele mesmo não tem fundamento – é pura voz. Em outras palavras, a voz que expressa o ser tem um estatuto ontológico absolutamente negativo. O ser parece descansar precariamente numa poética de silêncios. Linguagem e lógica funcionam como superfícies positivas, mas o misterioso e às vezes místico reino da negatividade permanece ao fundo, como arcabouço ontológico. No pensamento heideggeriano, o fundamento do ser não deixa de ser um problema; em vez disso, ele parece ganhar intensidade em sua ausência. Com maior ou menor grau de sucesso, proponentes contemporâneos do pensamento negativo desenvolveram esse tema em diversas direções – Derrida na desconstrução, Cacciari em uma teoria da “Krisis” e no niilismo, Vattimo no pensamento fraco.³ Não obstante, uma preocupação comum permanece para aqueles que continuam a teorizar sobre o ser: o problema de um ser-dito que não tem fundamento, o problema de uma voz, uma expressão ontológica que paira sobre o abismo do negativo.

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n. 2, p. 234-237, ago-dez,
2018

1 Este texto foi escrito originalmente como “Comentário” ao sexto capítulo da tese de doutorado de Michael Hardt, intitulada *The art of organization: foundations of a political ontology in Gilles Deleuze and Antonio Negri*, defendida em 1990 na Washington University. A primeira parte dessa tese, dedicada ao pensamento de Gilles Deleuze, foi publicada sob o título de *Gilles Deleuze: an Apprenticeship in Philosophy*. London; Minneapolis: University of Minnesota, 1993. [Ed. Bras.: HARDT, M. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Trad. Sueli Cavendish. São Paulo: 34, 1996]. [N. T.]

2 Baseio essa apresentação simplificada da problemática ontológica heideggeriana na discussão de Giorgio Agamben em *Il linguaggio e la morte: un seminario sul luogo del negativo*. Torino: Einaudi, 1982.

3 A filosofia de Derrida é amplamente difundida no Brasil. Para os casos de Cacciari e Vattimo, ver CACCIARI, M. *Krisis: saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*. Milano: Feltrinelli, 1976 e VATTIMO, G.; ROVATTI, P. A. (Orgs.). *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983, respectivamente. [N. T.]

Juntamente a Deleuze, Negri difere dos demais pensadores continentais contemporâneos na medida em que não participa da abordagem heideggeriana da ontologia, na medida em que rejeita toda a tradição da metafísica negativa. No entanto, dada a hegemonia do pensamento negativo na filosofia continental, onde Negri encontra o solo que o permite perseguir uma metafísica positiva e uma ontologia constitutiva? Decerto devemos reconhecer que as investigações ontológicas de Deleuze e de Negri participam de uma antiga linha de pesquisa filosófica: Espinosa é com certeza a figura seminal, mas Duns Escoto, Lucrécio e outros também devem ser incluídos. Derrida assinalou que Espinosa é a única figura da história da filosofia com que Heidegger nunca chegou a um acordo. Talvez a proposta espinosana de um fundamento positivo do ser tenha-se mostrado incompreensível a Heidegger. Negri certamente foi influenciado e auxiliado por Espinosa no desenvolvimento de suas ideias ontológicas, mas as forças efetivas que o levaram a pôr a problemática de uma metafísica positiva foram muito mais locais e imediatas.

Ao contrário de Deleuze, Negri não é um pensador intempestivo. Acredito podermos compreender melhor sua guinada em direção à ontologia se situarmos-la no contexto das novas condições do filosofar que resultaram do impacto causado por Foucault. Não quero dizer que Foucault nos apresenta uma ontologia constitutiva, mas, sim, que seu pensamento fornece a possibilidade dessa fundação positiva. “Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico”.⁴ Inverter Foucault: esse talvez seja o contexto mais adequado para as investigações ontológicas de Negri. Encontrar essa possibilidade em Foucault, é claro, requer uma interpretação particular de sua obra. Qual é o estatuto da discussão ontológica em Foucault? Para muitos intérpretes, o mundo foucauldiano parece ser completamente desontologizado. Inversamente, eu diria que as questões ontológicas permanecem ao alcance da mão, como um substrato, ao longo de seus escritos. Foucault se afasta de suas raízes heideggeriana e husserliana e, mediante suas fidelidades estruturalistas, finalmente traz o fundamento do ser para a superfície do mundo na forma de “uma ontologia histórica de nós mesmos”.⁵ Em outras palavras, muitos leem a rejeição foucauldiana da metafísica negativa (do poder do negativo, da essência negativa do ser) como uma rejeição da metafísica e da ontologia *tout court*, e essa é certamente uma das opções disponibilizadas por sua passagem pelo estruturalismo. Mas Foucault toma uma rota diferen-

4 MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 91.

5 FOUCAULT, M. *O que são as luzes*. In: *Ditos e escritos II: arqueologia da ciência e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 347.

te. Em sua teoria do “dispositivo”, ele desenvolve uma nova concepção do fundamento positivo do ser. O ser já não reside nos recessos ocultos de um reino transcendental, mas é achatado na superfície do mundo, nos mecanismos, disciplinas e desenvolvimentos que positivamente constituem práticas e desejos reais.

Este não é o lugar para fazer uma análise extensa do pensamento de Foucault, e devemos ter em mente que, para nossos propósitos, o elemento importante é simplesmente a sua influência em Negri. Permitam-me, entretanto, oferecer três pontos que podem ajudar a ilustrar a plausibilidade dessa leitura da fundação ontológica em Foucault. Consideremos primeiramente a rejeição foucauldiana da hipótese repressiva no contexto de nossa discussão ontológica. A polêmica de Foucault contra a hipótese repressiva é uma polêmica contra uma concepção de constituições preexistentes ou pré-formadas; em Foucault, todos os desejos e subjetividades são constituídos por meio de práticas no mundo. O momento da constituição é fundamental: ele constrói um fundamento real. Essa concepção de constituição oferecida por Foucault é central para qualquer ontologia materialista que rejeita uma essência ideal e pré-formada do ser e que, além disso, busca um fundamento ontológico positivo. O segundo ponto que eu gostaria de considerar é a diferença entre “estrutura” e “dispositivo”. Parece-me que o pensamento maduro de Foucault opera tanto uma substancialização quanto uma politização do estruturalismo, que a concepção foucauldiana de dispositivo permite suportar o peso, a corporeidade e o poder do ser. Os dispositivos que constituem o horizonte do mundo (os limites de nosso pensamento e ação) em uma determinada época entrelaçam-se para formar o tecido do ser. Através da análise de Foucault, a complexa intersecção de dispositivos na era da disciplina-ridade, por exemplo, assume uma dimensão substancial, constituindo e determinando as possibilidades reais do pensamento e da prática. Em Foucault, os dispositivos do poder constroem os transcendentais efetivos de uma época. Dessa forma, o pensador francês fornece uma descrição histórica e materialista da constituição de uma segunda natureza, ou melhor, de uma enésima natureza – uma natureza que é sempre-já artificial. A ontologia é continuamente reconstruída na complexidade das relações reais de poder, subsumindo ou acumulando todas as determinações do ser histórico. No exercício do dispositivo, então, a questão da política se move para o centro da metafísica. Por fim, a teoria do dispositivo não só politiza e substancializa a teoria da estrutura numa dimensão ontológica, mas também a anima com uma nova intencionalidade e uma nova subjetividade. Os dispositivos de poder nunca agem com uma intenção ou um projeto global, mas, não obstante, há uma intencionalidade do poder em Foucault bem como

há uma conformidade a fins da natureza em Kant. Os dispositivos que constituem a natureza organizam o mundo como uma constelação de subjetividades.

Foucault fornece-nos uma vigorosa concepção de ontologia política: a de um ser histórico fundado no poder. Aqui, Negri encontra o cerne racional. Contudo, como notam muitos intérpretes, Foucault parece apresentar uma natureza dominadora, que constrói o mundo em uma marcha incansável de subjetivação/subjugação, um substancializado “*processus sans sujet*”. Na maior parte da obra foucauldiana, os dispositivos do poder parecem ser apresentados como natureza naturante (o agente constitutivo) enquanto os sujeitos sociais são restringidos ao papel da natureza naturada (agentes constituídos e determinados). É aí que Negri procura exercer a inversão da ontologia de Foucault, trazendo o sujeito para a posição de natureza naturante. Em outras palavras, Negri vê o processo foucauldiano da constituição positiva do ser como uma oportunidade para uma intervenção subjetiva. Mediante nossa prática e trabalho coletivo, através de nosso poder, podemos construir um ramo da complexa rede de nosso ser. “A prática da prática, isto é, o conceito completamente desdobrado da prática social, é um excedente ontológico que acrescentamos ao horizonte do mundo”.⁶ Mediante a organização de nossa prática coletiva, do nosso trabalho coletivo, construímos um pequeno, mas realíssimo, segmento de nosso ser. Mediante a prática social, podemos intervir na constituição de nossa natureza e, então, lutar para determinar os horizontes de nossos pensamentos e ações, de nossos desejos e prazeres.

Não espero que esta breve exposição forneça um tratamento adequado das investigações ontológicas de Negri ou das importantes questões que ela levanta. Meu objetivo foi simplesmente situar seu projeto no contexto do pensamento contemporâneo e mostrar como as possibilidades ontológicas em Foucault fornecem-lhe um sólido ponto de partida. A ontologia de Negri, bem como a de Foucault, é política na medida em que possui uma fundação positiva nos campos de força material e histórico constituídos pelo exercício do poder. Negri, contudo, tenta encontrar os meios pelo quais os sujeitos sociais, mediante a organização de suas práticas, intervêm nesse processo de constituição ontológica. No pensamento de Negri, a organização política se torna a organização real do ser.

6 NEGRI, A. *Fabbriche del soggetto. Profili, protesi, transiti, macchine, paradossi, passaggi, sovversione, sistemi, potenze: appunti per un dispositivo ontologico*. Livorno: XXI secolo, 1987, pp. 150-1.

Pedro Fernandez de Souza, mestrando PPGFil – UFSCar

Autor do livro de contos *Zoografia: Zooalgia*, segundo lugar do Prêmio Literário 2018 da Biblioteca Nacional (Prêmio Clarice Lispector).
E-mail: pedrofsouza@gmail.com

Soneto 24

O soneto é também de pedra feito,
Não de dores e ais empedernidos.
Coisa bruta, sem afeto, sem vida,
A linguagem é rochedo sem leito.

Mármore de cal pouca, sem saída,
A linguagem é muro que me espreita.
Co'a palavra lamino com despeito
Toda esta força motriz esquecida.

Por dentro posso estar de emoções ermo,
E achar meu texto na paixão seu termo.
Enfermo posso ser, covarde, infirme,
Mas nada haver na arte que o confirme.

Poesia é grito, voz que não cala.
Poesia é voz, grito que não fala.

Poema Livre 28 (soneto?)

A Alfredo (são paulino, farofeiro, espanhol)

De repente o fio da meada
Tornou-se fio da navalha.
E o conta gotas, paciente,
Entornou a gota d'água.

As velas sempre tão belas das naus
Agora içam chamas, velando soturnas o funeral.
As portas me deportam.
As chamas me chamam. Em vão.

De custo em custo
Dá-nos as costas o futuro.
No vão do vão eu afundo.

De mágoa em mágoa
Vai-se a lugar nenhum.
E no caminho cá mínguo.

Soneto 38

Dos jazigos de cera solta (celas
Insalubres das lutas dessa gente)
Que se façam revoltas febrilmente,
De um vermelho que a História nossa sela.

Que se teçam artífices (prementes
De um espelho que a funda dor desvela)
Das jazidas de féretros e velas
Que o Passado mais nosso bem presente.

Todo rio de sangue corre cego
Rumo ao mar da indecente indiferença.
Silencia e massacra a vã sentença
Que o diálogo e a paz sãmente prega.

Que o silêncio coato seja ouvido:
Que se sintam os fúnebres bramidos.

Soneto 44

Como é frágil o pulso de um poema,
Quão vidraça, poeira, tessitura.
Como é lírio a areia da lisura
Que perfila às palavras sol extremo.

Superfície, serpente, cal, fundura –
Verbos vagam vadios diademas.
Quão cristal este fio de grafemas
Que só vive se o verso em vão perdura.

Choro, música, canto, sagração?
Nada disso: linguagem cega, fria,
Surdo peixe escapando mão em mão,

Muda voz que os ouvidos arrepiam.
Quão lareira, ladeira estrofes são,
Como é lábil a foz da poesia.