



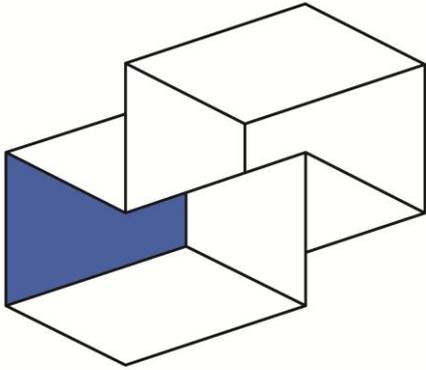
Investigação Filosófica

Revista de Filosofia

ISSN: 2179-6742

**Investigação Filosófica, v. 6, Rio de Janeiro, Dezembro de 2015, 161 p. Edição Especial
do I Encontro Investigação Filosófica (EIFIL)**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO LÓGICA E METAFÍSICA



PPGLM

**Programa de Pós-Graduação
Lógica e Metafísica**

Pós-Graduação em Filosofia - UFRJ

Coordenador

Rodrigo Guerizoli

Vice-Coodenador

Carolina de Melo Bomfim Araújo

Revista desenvolvida em parceria com o Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA
[http://periodicoinvestigacaofilosofica.blogspot.com.br/
ifilosofica@gmail.com](http://periodicoinvestigacaofilosofica.blogspot.com.br/ifilosofica@gmail.com)

Editores Responsáveis

Rodrigo Reis Lastra Cid
Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

Coordenadores Editoriais

Luiz Helvécio Marques Segundo
Mayra Moreira da Costa
Pedro Vasconcelos Junqueira Gomlevsky

Conselho Editorial

Danillo de Jesus Ferreira Leite
Guilherme da Costa Assunção Cecílio
Leandro Shigueo Araujo
Luis Fernando Munaretti da Rosa
Luiz Helvécio Marques Segundo
Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes
Mário Augusto Queiroz Carvalho
Mayra Moreira da Costa
Paula Akemy Araujo
Pedro Vasconcelos Junqueira Gomlevsky
Renata Ramos da Silva
Rodrigo Alexandre de Figueiredo
Rodrigo Reis Lastra Cid
Sagid Salles Ferreira
Tiago Luís Teixeira de Oliveira

Conselho Consultivo

Alexandre Meyer Luz
Alexandre Noronha Machado
Carlos Eduardo Evangelisti Mauro
Desidério Orlando Figueiredo Murcho
Guido Imaguire
Mário Nogueira de Oliveira
Michel Ghins
Roberto Horácio de Sá Pereira
Rodrigo Guerizoli Teixeira
Rogério Passos Severo
Sérgio Ricardo Neves de Miranda
Ulysses Pinheiro

Equipe Técnica

Logotipo: Thiago Reis
Revisor: Fábio Salgado de Carvalho
Tradutor: Giuliano Tadeu Nunes Pietoso

INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

Revista de Filosofia Semestral

Volume 6, , 2015, 161 p. Edição Especial I Encontro Investigação Filosófica (EIFIL)

Publicação digital

ISSN: 2179-6742

1. Filosofia – Periódicos. 2. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica. 3. Blog Investigação Filosófica.

Sumário / Contents

| | |
|--|-----|
| Editorial | 01 |
| Artigos/Articles | |
| A Política de <i>Cléon</i> no Livro IV de Tucídides: Peripécias da Demagogia <i>Maria Elizabeth Bueno de Godoy</i> | 02 |
| A Estranheza do Homem segundo Heidegger <i>Felipe Ramos Gall</i> | 14 |
| Reflexões sobre Estados de Coisas sob uma Perspectiva Temporal <i>Ana Maria Corrêa Moreira da Silva</i> | 30 |
| Da Conexão Necessária à Crença Epistemológica: Fundamentos da Causalidade em David Hume <i>Cleber de Lira Farias</i> | 38 |
| A Ética Original: A Vida Fenomenológica como Fundamento da Ação Humana <i>João Elton de Jesus</i> | 53 |
| Ideias de Bem e de Belo, os Fótons da Filosofia? - Uma Discussão com Gerasimos Santas Arbitrada por G. Vlastos <i>André Luiz Braga da Silva</i> | 62 |
| A Imbricação entre Obra de Arte e Verdade: Leituras de Heidegger <i>Uriel Massalves de Souza do Nascimento</i> | 80 |
| Da Sociedade a Desigualdade: uma Análise do Homem em Rousseau <i>Diogo Luiz Souza de Matos</i> | 92 |
| O Apelo ao Axioma da Escolha na Definição de Certas Operações Aritméticas <i>Guilherme T. M. Schettini</i> | 99 |
| As Mônadas de Gulliver <i>Raquel de Azevedo</i> | 105 |

| | |
|---|-----|
| A Concepção Kantiana de Juízos e a sua Tábua dos Juízos e das Categorias | |
| <i>Pablo Barbosa Santana da Silva</i> | 121 |
| Simulacro e (dis)simulação de Controle: Diretrizes Cibernéticas de Poder na Contemporaneidade à Luz de <i>A Memória Do Mundo</i> , de Ítalo Calvino | |
| <i>Irlim Corrêa Lima Júnior</i> | 137 |
| O Desafio do Filósofo na <i>República</i> de Platão | |
| <i>Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes</i> | 151 |

Investigação Editorial

Publicamos nessa edição especial da revista *Investigação Filosófica* os artigos apresentados no I Encontro Investigação Filosófica – **EIFIL** realizado entre 21 e 25 de setembro de 2015 no PPGLM/UFRJ. O primeiro artigo trata do período da Guerra do Peloponeso retratada por Tucídides e suas implicações para a filosofia política da época. O segundo artigo faz uma abordagem da concepção heideggeriana do Homem. O terceiro investiga as consequências geradas pela atribuição de um caráter temporal à categoria ontológica dos estados de coisas, que se relacionam com seu grau de realidade, bem como com o tipo de propriedade temporal que instanciam quando são divididos em passados, presentes e futuros. O quarto tem como objetivo apresentar os principais elementos da crítica de Hume à crença com base no estudo da associação de ideias até a ideia de conexão necessária. O quinto apresenta a chamada ética original propugnada pelo filósofo Michel Henry. O sexto tem por objetivo confrontar a posição própria de Vlastos com um desses pressupostos em que a interpretação de Santas está necessariamente calcada na *República* de Platão. O sétimo trata da estética no pensamento de Heidegger. O oitavo faz apontamento sobre o problema da desigualdade em Rousseau. O nono tem por objetivo apresentar um uso particular do axioma da escolha na filosofia matemática, a saber, na definição da multiplicação com infinitos fatores. O décimo faz uma relação entre *As viagens de Gulliver* e a *Monadologia* de Leibniz. No décimo primeiro artigo é defendido que Kant possui duas concepções de juízo que podem ser conciliadas. O décimo segundo problematiza as formas de poder no mundo contemporâneo, mediante a tecnologia, configurando o que tem-se designado como sociedade de controle tendo como ponto de partida o conto de Ítalo Calvino intitulado *A memória do mundo*. O último artigo tem por objetivo expor o problema do filósofo-governante na *República* de Platão.

Agradecemos a todos que contribuíram para a realização do encontro.

Rodrigo Cid
Luiz Maurício Menezes

A POLÍTICA DE CLÉON NO LIVRO IV DE TUCÍDIDES: PERIPÉCIAS DA DEMAGOGIA

Maria Elizabeth Bueno de Godoy¹

RESUMO: A demagogia é referência comum nos registros do século V a.C. grego, quando se trata de Cléon. Historicamente retratado por Tucídides, reintroduzido à sequência dos eventos da guerra do Peloponeso após a tomada do porto de Pilos, na cena do debate em Atenas, tem sua popularidade destacada na atribuição própria ao caráter do ἀνὴρ δημαγωγός. O mesmo traço é exacerbado na comédia de Aristófanes, abordado sob a alegoria doméstica da relação entre o ‘mestre’ (representação do *dêmos* ateniense), e o *Paflagónio*, seu empregado: retrato do bajulador inescrupuloso, cujo controle traduz-se em exageros de indulgência e lisonja, provedores da justa influência que tanto lhe apraz, sobre a qual fundamenta sua política. O objetivo deste artigo é refletir sobre a política do Cléon tucidideano seguindo a proposta de uma leitura dramática da narrativa do Livro IV, de cuja perspectiva discute-se acerca dos vícios e paixões atribuídos ao seu caráter, além das implicações de sua política, reflexo mesmo dos vícios e paixões da própria *pólis* ateniense. Pelo valor intrínseco anunciado pelo historiador no prólogo de sua obra, a condição humana revela, na incerteza de tudo que não se pode mensurar, a centralidade da escolha. Na deliberação e na contenção dos ímpetos e conselhos persuasivos, os atos compõem, como em um cenário, a luta humana contra suas paixões. O homem, livre para escolher e deliberar cai títere delas e já não mais dos deuses, a quem outrora atribuía males sem conta. Entre deliberação e ato, a dramática trajetória da coletividade - corpo político - cujo caráter revela-se aventureiro, inquieto e ambicioso, mas também inconstante e propenso às alternâncias de suas paixões, revela assim a face avessa da conduta política de Atenas, outrora marcada pela justeza e sobriedade de um Péricles.

PALAVRAS-CHAVE: Política. demagogia. Tucídides. paixões.

Abstract: Demagogy is a common reference amongst the records of the fifth century BC when Cleon is the main subject. Historically portrayed by Thucydides, reintroduced to the sequence of events in the Peloponnesian war after the capture of Pylos harbour, at the scene of the Assembly debate in Athens, he has his popularity noticed on the typical attribution of the ἀνὴρ δημαγωγός character. The same feature is exaggerated in Aristophanes' comedy, taken under a domestic allegory of the relationship between the master (representation of the Athenian demos), and the *Paflagonio*, its servant: portrait of an unscrupulous flatterer whose control over his master is readable through both exaggerating indulgence and flattering, providers of the precise influence he so much praises for, and on which he bases his politics. The aim of this paper is to reflect upon the Thucydidean Cleon's politics following the proposition of a dramatic reading of Book IV narrative. Perspective from which one discusses about the viciousness and passions related to his character, along with the implications of his politics, these the very reflex of the viciousness and passions of the Athenian polis itself. For the intrinsic value stated by the historian in his work's foreword human condition reveals, in the incertitude of all that can't be measured, the centrality of choice. On deliberation and on the contention of impetus and persuasive advices the acts build up, as in a scenery, the human struggle against its passions. Men, free to chose and deliberate fall as victims of the latter and no more of the gods, who they would blame for their many misfortunes. Between deliberation and act the dramatic path of community - the political body - whose character reveals itself as one adventurous, restless and ambitious, but nevertheless inconstant and inclined to the changes of its passions demands, reveals the opposite face of the Athenian political orientation, once remembered for the rihteousness and sobriety of a Pericles.

Keywords: Politics, demagogy, Thucydides, passions.

¹ Doutora em História Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

*É muito simples. Continua a fazer aquilo que já fazes:
misturas os negócios públicos, amassa-los todos juntos, numa pasta.
O povo conquista-lo quando quiserdes,
com umas palavrinhas delicadozes, lá tua especialidade.
Tudo o mais necessário à demagogia tem-lo tu de sobra,
voz de safado, baixa condição, ar de valdevinos.*

(Os Cavaleiros, 214-219)

A demagogia é referência comum nos registros do século V a.C., quando se trata de Cléon. Historicamente retratado por Tucídides, reintroduzido à sequência dos eventos após a tomada de Pilos, no Livro IV, na cena do debate em Atenas, tem sua popularidade destacada na atribuição própria ao caráter do ἀνὴρ δημαγωγός.² O mesmo traço é exacerbado na comédia de Aristófanes, lembra Lowell Edmunds³, abordado sob a alegoria doméstica da relação entre o ‘mestre’ (representação do *dêmos* ateniense), e o *Paflagónio*, seu empregado: retrato do bajulador inescrupuloso, cujo controle traduz-se em exageros de indulgência e lisonja, provedores da justa influência que tanto lhe apraz, e sobre a qual fundamenta sua política.⁴

Segundo Maria de Fátima Silva, a comédia foi sensível à inversão social ocorrida na política de Atenas após o ocaso de Péricles, procurando retratar não o caráter real de Cléon, mas uma caricatura que melhor refletisse esta nova realidade. Assim,

a visão global do demagogo contempla as facetas de homem privado e político, em competição com outros políticos. (...) Por seu lado, a personagem do Salsicheiro dá ao retrato uma contribuição decisiva. Ele é o digno herdeiro de uma dinastia marcada por uma degenerescência progressiva, o homem capaz de manter inalterado o lema ateniense: ‘cada demagogo será pior do que o anterior’.⁵

Entretanto, alguns estudos como os de Westlake reconhecem a importância de sua política tanto quanto a de Péricles na obra tucidideana, cuja influência, para o bem ou para o mal, o historiador marcadamente salientou.⁶ O objetivo do presente estudo é refletir

² Aqui traduzido por *líder popular*, literalmente compreendido como *demagogo*. (Thucydide, IV. 21.3. *La Guerre du Péloponnèse*. Tomes I-V. Livres I-VIII. Texte établi et traduit par Jacqueline de Romilly. Paris: Les Belles Lettres, 2003 -2009). As demais referências à tradução aqui contemplada da obra tucidideana serão indicadas pela abreviação Thuc., seguida do Livro, capítulo e parágrafo correspondentes.

³ EDMUNDS, L. “Thucydides’ Ethics as Reflected in the Description of Stasis (3.82-83)”, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 79 (1975), pp.73-92.

⁴ ARISTÓFANES. *Os Cavaleiros*, v.214-ss. Introdução e notas de Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2004.

⁵ SILVA, M.F de S. Políticos e Mulheres na Comédia Grega. Conferência proferida na Faculdade de Letras do Porto, em 12 de Março de 1986.

⁶ WESTLAKE, H.D. *Individuals in Thucydides*. Cambridge, 1968, p.14.

brevemente sobre este tratamento sob a perspectiva de uma leitura dramática dos eventos narrados no início do Livro IV (capítulo 21.3-s), que descrevem os debates na assembleia ateniense sobre a evolução do episódio conhecido como a tomada do porto de Pilos, em 424 a.C. Evolução esta que marca a peripécia da política demagógica de Cléon em que se discutem os vícios e paixões atribuídos ao seu caráter além das implicações de sua práxis política, reflexos mesmos dos vícios e paixões da própria *pólis* ateniense.⁷

São duas as menções a Cléon na *História*. No Livro III, na retomada do debate que decidiria enfim o destino dos revoltosos em Mitilene⁸ e no debate sobre Pilos e Esfactéria⁹, ambas retratando sua política em tom reprobatório. Veremos ao longo da discussão que um sentimento análogo levara Aristófanes a também destacar sua repudia, e em alguns aspectos, guardado o devido distanciamento entre os gêneros narrativos, os vícios da personagem correspondem ao desempenho do demagogo. Destaca-se, na primeira passagem, referente ao destino dos habitantes da revoltosa Mitilene, sua defesa de uma política agressiva contra a inclinação da assembleia à deliberação mais moderada.¹⁰ Já na ocasião da audiência sobre o destino dos prisioneiros em Esfactéria, seus modos são rudes e audaciosos, não obstante sua popularidade.¹¹ Em sua leitura *mithistórica* da obra tucidideana F.M. Cornford declara-o conselheiro da extorsão, cuja persuasão desperta os ânimos já tendenciosos em Atenas àquilo de vantajoso que havia na captura do porto de Pilos¹², sempre confiantes na esperança de sua força: “Ἐχοντες τὴν ἐλπίδα τῆς ῥώμης πιστήν.”¹³

Após a morte de Péricles dois aspectos podem ser detectados na condução política de Atenas. “Ambos se sucedem, combinam e reforçam”, afirma Romilly.¹⁴ O do coletivo anônimo, representação do *dêmos*, porta-voz da cidade e reflexo da inconstância em tempos de guerra; o outro, mais individualista, feito de homens bem dotados na prática política.¹⁵ Sua palavra pode elucidar ou enganar, guardadas as devidas proporções entre prudência e excessos. Entre ouvinte e orador estabelece-se um liame, que à luz da fórmula aristotélica

⁷ Utilizou-se para o argumento acerca da comédia de Aristófanes, além dos escritos de H.D. Westlake, L. Edmunds, Leo Strauss (*The City and Men*), A.W. Gomme (“Aristophanes and Politics”), Jacqueline de Romilly (*La voix endeullé. Essai sur La tragédie grecque*), J.A. Andrews (Cleon’s Ethopoetics”) e Paul Woodruff (*The Ajax Dilemma*). Para a reflexão acerca da tragédia esquileana recorreu-se aos estudos de J. Torrano da *Oresteia*.

⁸ Thuc., III. 36.6.

⁹ Thuc., IV. 21.3.

¹⁰ Thuc., III. 36.3.

¹¹ Thuc., IV. 27.3.

¹² F.M. CORNFORD, *Thucydides Mythistoricus*. Cambridge, 1907, p.115.

¹³ Thuc., V.14.1.

¹⁴ De ROMILLY, J. *La Loi dans La Pensée Grecque. Des origines à Aristote*. 2^e tirage de la 2^e édition. Paris : Les Belles Lettres, 2002, p.105.

¹⁵ *Idem*.

traduz-se na relação entre o *páthos* de um, e os vícios/virtudes do outro.¹⁶ O resultado é uno, a escolha da *pólis*, convertida em ação justa ou ruínosa. Neste sentido, é a política de Cléon que Tucídides condena, lembra Westlake, mas seu caráter não poderia estar desvinculado dela.¹⁷ Contudo, se interpretada por lentes dramáticas, à sua ação articula-se a do coletivo anônimo, ambas comprometidas em ruínosas escolhas. E não seria, então, o seu *éthos* reflexo do da própria *pólis*?

Se o discurso de Cléon sobre o destino de Mitilene destaca a violência persuasiva de seu caráter, ela é consumada na sequência de eventos após a tomada de Pilos. “Violência e ira em suas muitas faces, aliada à ganância (*pleonexía*), e ao orgulho (*hýbris*).”¹⁸ Nesta o aspecto da confiabilidade explorado pelo líder, para enfraquecer ou fortalecer as decisões do *dêmos*, se entrelaça ao poder de sua persuasão discursiva.

Peithó, ou a força de persuasão, lembra a eficácia das palavras e fórmulas em certos rituais religiosos, por isso, palavra religiosa, intemporal, eficaz. A ela se opõe a palavra-diálogo, laicizada e autônoma que complementa a ação.¹⁹ Neste sentido, a palavra não comporta mais uma justiça, mas o debate contraditório, a discussão e deliberação. Em sua estrutura temos a representação do espaço social, cujo modelo se remete aos jogos funerários, às *sissítias* e à divisão do butim entre os guerreiros.²⁰ Viragem que marca uma escolha puramente humana medindo a força de persuasão respectiva dos dois discursos, assegurando a vitória de um dos oradores sobre seu adversário. Onde, inevitavelmente, se passa pela importância do *centro* como ponto referencial ao *justo*, pois estando sob o alcance dos olhos de todos aqueles reunidos, figura o local onde são depositados os prêmios a serem partilhados no espólio da guerra (*δασμὸς ἐς τὸ μέσον*).²¹

O helenista Marcel Detienne afirma que entre a verdade (*Alétheia*) e o engano (*Apáte*) da palavra está apenas a escolha humana²², e lembra que para Platão, *Díke* (justiça) e *Apáte* são vias de conduta divergentes.²³ À ambiguidade discursiva impõe-se a sedução de *peithó*; e à *dóxa* (opinião), por sua instável natureza, a ordem de *kairós*, “o tempo da ação humana

¹⁶ ARISTÓTELES. *A Retórica das Paixões*. Prefácio de Michel Meyer. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

¹⁷ Westlake admite que Tucídides tenha exposto o caráter de Cléon, sobretudo no segundo debate que precede a expedição à captura dos peloponésios em Esfacteria. O argumento será retomado adiante.

¹⁸ CORNFORD. *Op.cit.*, 1907, p.147.

¹⁹ DETIENNE, M. *A Invenção da Mitologia*. Tradução André Telles. 2ª Ed. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, D.F.: UnB, 1998.

²⁰ Segundo Marcel Detienne o processo de laicização da palavra acompanha o homem desde a época micênica até a reforma hoplita. (*Idem*).

²¹ Colocados ao centro à vista de todos. (Detienne, M., *op.cit.*, 1988, p.48).

²² *Ibid*, p.56.

²³ *Ibid*, p.59.

possível”.²⁴ Tempo este da contingência e da ambiguidade. Assim, *dóxa* veicula duas ideias solidárias: a de uma escolha, e a de uma escolha que varia em função da contingência.²⁵ Alternância na qual Cléon fundamenta sua sabedoria. Sabedoria esta que, repudiando o antigo código moral dos *aristoi*, apoia-se na força da inconstância, portanto, “δόξα, a sabedoria do homem comum.”²⁶

São três os traços notados no desempenho de Cleón nessa segunda passagem: a *pleonexía*, expressa nas duras exigências condicionadas aos enviados de Esparta; o ataque à confiabilidade alheia – fosse aos espartanos que solicitam uma audiência privada, fosse aos mensageiros com más notícias das condições do cerco em Esfactéria; e, por fim, a persuasão com a qual convence a *pólis* às duras demandas impostas a Esparta.

Vejamos, primeiramente, a imposição dos termos à proposta de Paz: “Persuadidos por ele, os atenienses exigiram a rendição dos homens na ilha, que deveriam ser encaminhados a Atenas; após o que os lacedemônios deveriam lhes restituir Niséia, Pegas, Trezena e Acaia”²⁷, territórios estes que pertenciam às aliadas de Esparta e conformavam perdas territoriais de um tratado anterior²⁸ o que nos leva a crer que sua inclusão às exigências denota a falta de interesse em uma efetiva negociação.²⁹

Tucídides destaca, antes mesmo de afirmar que os atenienses haviam sido persuadidos por Cléon, o ânimo geral da assembleia: “τοῦ δὲ πλέονος ὠρέγοντο”, eles ambicionavam mais.³⁰ Conclui-se, então, que à ganância do *dêmos* bastava uma liderança que lhe despertasse as paixões. Para Legon, o episódio em questão marca uma viragem nos objetivos políticos de Atenas: “Reverso referenciado pelo episódio de Pilos, no que as demandas impostas por Cléon em 425 (e aparentemente acirradas na sequência dos eventos), são vistas como uma manobra para prolongar a guerra”.³¹

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Ibid.*, p.60.

²⁶ ANDREWS, J.A. “Cleon’s Ethopoetics”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 44, Nº 1 (1994), p.27.

²⁷ O plano de retomada dos portos megáricos de Niséia e Pegas era de importância estratégica para os planos de expansão do império ateniense. (Thuc., IV. 21.3).

²⁸ “Retiraram-se da Eubeia não muito tempo depois e fizeram com os lacedemônios e seus aliados um tratado por trinta anos, entregando Niséia, Pegas, Trezena e Acaia, pois esses eram os territórios dos peloponésios que os atenienses estavam ocupando.” (Thuc., I.115).

²⁹ Westlake concorda com essa hipótese, “Thucydides explains why the Athenians took an unfavourable view of the Spartan overtures- he includes the much quoted phrase τοῦ πλέονος ὠρέγοντο (21.2) – before he mentions the influence of Cleon upon the Athenian reaction.” (Westlake, 1968, p.66).

³⁰ Thuc., IV. 21.2.

³¹ “There seems to have been a striking reversal of objectives in the wake of the Pylos episode, even IF we treat the specific demands made by Cleon in 425 (and apparently raised still higher thereafter) as a ploy to prolong the war.” (LEGON, R.P. “The Peace of Nicias”. *Journal of Peace Research*. Vol.6 Nº4, Special Issue on Peace Research in History, (1969), p. 328).

Retratado na comédia como patético, rude, inconstante, pouco inclinado a ouvir e muito a ser coagido, o *dêmos* ateniense confirma a fórmula aristotélica e garante à argumentação de seu líder a confiabilidade necessária para a garantia dos interesses em jogo. Se afastado da influência de um líder como Cléon, votaria certamente pela paz:

PAFLAGÓNIO (*Ao Povo*)

Pois bem, aposto a minha cabeça em como nunca apareceu um homem mais empenhado na causa do povo, ou mais teu amigo do que eu.

(...)

SALSICHEIRO

Não é o ele ‘governar’ a Arcádia que te preocupa – macacos me mordam se é isso! O que tu queres é rapinar a vontade, receber subornos das cidades aliadas, e que o Povo, com a guerra e a poeira que ela levanta, não veja as tralhalices que tu fazes; antes por miséria, por necessidade e falta de salário, ande atrás de ti como um cordeirinho. Mas se chegar o dia que ele possa regressar aos campos para viver em paz, revigorar-se a comer espigas e dar dois dedos de paleio com um bom bagaço, é que vai reconhecer quanta coisa boa lhe roubavas, à pala do soldo.³²

Sobre a ira com que Cléon ataca as intenções espartanas, acusando-os de intenções escusas, ela fortalece o argumento sobre a importância da confiabilidade dos oradores. Assim procedendo, descarta valores como a prudência e a tranquilidade, revertendo-os em covardia e engano.³³

Após o longo cerco, esgotadas as forças dos homens na ilha, e diante de uma assembleia de ânimos arrependidos, Cléon apela para o que chama de inaptidão e falta de coragem para a captura dos peloponésios em Esfactéria, propondo-se a trazê-los, ele mesmo, em vinte dias! Edmunds nota que oposta ao τὸ σῶφρον – virtude do sábio – a impetuosa (e mesmo insana)³⁴ proposta acaba por agradar mesmo aos mais moderados, pois viam nela uma oportunidade de imediata *vantagem*: livrar-se de Cléon, ou ter os espartanos em suas mãos.³⁵ A esta altura a narrativa tucidideana nos leva à exposição da figura de um bufão, o qual, enredado por sua própria gabolice, é levado a assumir os riscos de tal empresa. O autor nota

³² *Os Cavaleiros*, vv. 790-92; 801 e ss. Veja-se também Thuc., V.16.1.

³³ Thuc., IV. 22.2. Ver também o argumento de Nicole Loraux acerca da sedição das palavras do período da guerra. (LORAUX, N. “Tucídides e a sedição das palavras”. *A tragédia de Atenas. A política entre as trevas e a utopia*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, pp. 91-120.

³⁴ MURARI PIRES, F. “Tucídides e Cleonte: o historiador e o demagogo” in *O Fardo e o Fio. Na contramão da procissão historiográfica. (Intrigas Tucidideanas acerca da escrita da história)*. São Paulo: Armazém Digital, 2015, pp. 199-228.

³⁵ Thuc., IV. 28.5.

que, na passagem em questão, os *moderados* fazem oposição aos chamados *atenienses*, que Tucídides destaca devido à sua orientação política, e não à condição social (τῶν πολιτῶν).³⁶

Na análise de Westlake, a narrativa do segundo debate³⁷ contém um tom muito mais pessoal do que a do anterior, já que Tucídides parece aqui estar mais interessado em expor o caráter de Cléon que sua política propriamente dita.³⁸ Cada movimento da personagem é minuciosamente examinado e interpretado para seu descrédito e sua perfeita associação à figura do típico demagogo. Lembra que sua atuação na captura dos homens em Esfactéria contou com mais um golpe de sorte (um incêndio acidental que precipita as movimentações)³⁹, e com os planos orientados e conduzidos por Demóstenes, que Cléon já havia anunciado como seu companheiro naquela empresa.⁴⁰

O sucesso da expedição fortalece sua liderança e política, mas ilustra uma trajetória cujos vícios arrastam a *pólis* a demandas mais ruinosas. Edmunds nota que o distúrbio (*tarattein*) causado pela política de um líder como Cléon pode ser interpretado como a perturbação e confusão daquele que interrompe, grita e gesticula para causar efeito ao discurso.⁴¹ Vícios bem ilustrados por Aristófanes na fala do escravo *Demóstenes* que, voltado para o público, lamuria-se da conduta do outro.

Vai daí o Paflagónio fila o prato que um de nós tinha preparado e vai dá-lo ao patrão de presente. Ainda um dia desses, tinha eu estado em Pilos a amassar o pão da Lacônia e o tipo, passa de corrida, deita-lhe a unha e vai ele servi-lo.⁴²

Westlake assim os resume, contrapondo aos fatos as intenções do político:

- (i) Cléon acusa os mensageiros de Pilos de falso testemunho acerca da real situação do cerco em Esfactéria, *pois se sente pressionado pelas críticas à sua conduta nas negociações de paz* (27.3);
- (ii) quando escolhido para checar as informações pessoalmente, aconselha os atenienses a não perderem seu tempo enviando mais observadores, *pois sabe que terá que se retratar das acusações ou mentir a assembleia com um falso relato; urge-os a enviarem reforços à ilha, pois percebe que este é o desejo do Povo* (27. 3-4);

³⁶ EDMUNDS, L., "Thucydides' Ethics as Reflected in the Description of Stasis (3.82-83), *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 79 (1975), p. 79.

³⁷ Thuc., IV. 27, 3-29.1.

³⁸ WESTLAKE, H.D., *op.cit.*, 1968, p.69.

³⁹ Thuc., IV. 30.

⁴⁰ Thuc., IV. 29.1.

⁴¹ EDMUNDS, L., "The Aristophanic Cleon's Disturbance of Athens", *The American Journal of Philology*, Vol. 108, Nº2 (Summer, 1987), pp.233-234.

⁴² *Os Cavaleiros*, vv.53 e ss.

- (iii) ataca Nícias, acusando os generais de falta de coragem e ímpeto, garantindo que se estivesse no comando já teria capturado os espartanos (27.5);
- (iv) quando os atenienses sugerem que vá a Pilos e Nícias, em nome dos demais generais, lhe oferece o comando das tropas, a princípio aceita, *pois não crê na boa vontade do strategos* (28.2);
- (v) tenta retroceder, retirando sua proposta, *pois está alarmado e não contava que Nícias fosse tão longe a ponto de entrega-lo o efetivo* (28.2);
- (vi) quando Nícias o pressiona mais insistentemente, apoiado pelo clamor do Povo, continua seus esforços para retroceder (28.3);
- (vii) *por não conseguir recorrer a qualquer expediente fugindo às consequências de seu discurso*, aceita o encargo; então, determina que tropas levaria consigo, fazendo a famosa (insana) promessa de capturar ou matar os espartanos na ilha em vinte exatos dias (28.4).⁴³

O autor crê que o tom dramático da assembleia, que precede a expedição, se deva muito mais à irresponsabilidade da própria assembleia, do que ao desempenho do político⁴⁴, apesar da sabida hostilidade de Tucídides. Julgamento que se apoia na impressão criada pelo tom parcial do relato no segundo debate: “por toda a narrativa do episódio as demais considerações estão subordinadas ao seu desejo de expor os vícios de Cléon”, afirma.⁴⁵

Ao propor-se uma leitura dramática das passagens supracitadas apresenta-se o drama esquileano como aporte para tal diálogo e apresenta-se, aliada ao caráter da liderança política de Cléon, a potencialização de sua *persuasão* perniciososa. Assim, uma única sentença fixa-lhe o *éthos*: “Cléon, o mais violento e o primeiro na confiança do povo”.⁴⁶ Seu desempenho evolui ao longo do episódio, evidenciando outros vícios, como a ganância (*pleonexía*), o orgulho e o engano (*apáte*), todos aliados à esperança de maiores ganhos (*elpís*), marca indelével de seu discurso. Quando enfim, já na campanha em Anfípolis, Tucídides descreve sua ruína e morte pouco gloriosa⁴⁷, “epílogo que resume a própria trajetória política da personagem”⁴⁸, a *pólis* seguirá, em profética determinação, outro que lhe faça as honras: “Pois é de todos que vai ser senhor. E da *ágora*, e dos portos, e da Pnix. Conselho calca-lo aos pés; generais, cortas lhes as vazas; pões algemas, mandas para a prisão.”⁴⁹

No *Agamêmnon*, primeira tragédia da *Oresteia* de Ésquilo, potências como *hýbris*, *peithó* e *áte* vigoram em um plano paralelo ao humano, não obstante encontrem fértil acolhida nas escolhas das personagens.⁵⁰ A responsabilidade do agente, portanto, está atrelada ao plano

⁴³ WESTLAKE, H.D., *op.cit.*, 1968, p. 71.

⁴⁴ *Ibid*, p.70.

⁴⁵ *Ibid*, p.75.

⁴⁶ Thuc., III. 36.6.

⁴⁷ Thuc., V. 1.

⁴⁸ CORNFORD, F.M., *op.cit.*, 1907, p.147.

⁴⁹ *Os Cavaleiros*, vv. 165-ss.

⁵⁰ CORNFORD, F.M., *op.cit.*, 1907, p.153.

moral. Lesky nota, em seu estudo sobre responsabilidade e decisão na tragédia esquileana, que as duas esferas – reflexão humana e liberdade de decisão, e intervenção divina – formam uma intrínseca trama na qual os horizontes dessa responsabilidade se limitam, muitas vezes, às ‘impossibilidades’ impostas pelos deuses.⁵¹ “O homem, através das ações, expõe-se às incertezas. Muitas, portanto, pressupõem um aspecto duplo – o que se revela em todas as ações, sobretudo as que precedem as decisões.”⁵² Acompanhando o drama, percebe-se que toda ação paira sobre desígnios incertos, duais. Vejamo-lo brevemente.

Deitado no teto do palácio dos Atridas o vigia desempenha sua função, à espreita de um sinal luminoso, anúncio da conquista de Troia. Como cão de guarda, ao relento, “busca abrigo na súplica aos Deuses e a súplica se faz visão”⁵³:

Agora seja feliz afastamento de fadigas,
O surgir nas trevas o fogo mensageiro.
Salve, ó luzeiro na noite, anúncio
de diurna claridade e de muitos coros
compostos em Argos por esta conjuntura.⁵⁴

O fogo era o mensageiro divino que trazia a Argos a notícia da vitória, prenúncio do retorno de Agamêmnon. Sobre o Atrida paira, contudo, aura ambígua: o retorno marca sua vitoriosa campanha contra Príamo e a justiça da punição imposta a Troia em nome de Zeus Hóspede. Ainda assim, lembra que o preço por tão grande feito reverteu-se em terrível mácula – ter imolado a própria filha – pela qual deverá responder. Assim, o fogo de Zeus se abateu sobre troianos, mas volta-se agora para o palácio de Argos.⁵⁵

À insolência de Agamêmnon, em uma relação de complementaridade, apresenta-se a persuasão de Clitemnestra. Cegado pelo desejo (*Éros*), que o move, o Atrida se deixa convencer dos (funestos) propósitos da esposa. Segundo Torrano, a fala da rainha Clitemnestra manifesta uma “aparente inversão de perspectiva”.⁵⁶ Primeiramente, se dirige ao coro a quem justifica seus sofrimentos, a insegurança instaurada por tão longa ausência, os rumores que afastaram Orestes do palácio.⁵⁷ Enfim, recobrando “sereno e plácido sentimento

⁵¹ LESKY, A., “Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylus”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 86 (1966), p.78.

⁵² *Idem*.

⁵³ TORRANO, J. *Estudo e Tradução da Oresteia I. Agamêmnon*. São Paulo: Iluminuras, 2004, p.40.

⁵⁴ ÉSQUILO. *Oresteia I. Agamêmnon*. Vv. 278-80. Estudo e Tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras; FAPESP, 2004. As próximas referências à obra serão abreviadas pela inicial do poema (A.), seguida dos versos correspondentes.

⁵⁵ LESKY, A., *op.cit.*, 1966, p.83. Ver também CORNFORD, F.M., 1907, p.149.

⁵⁶ TORRANO, J. *Op. Cit.*, 2004, p.61.

⁵⁷ A., vv. 855-s.

de salvação”⁵⁸, dirige-se ao marido, oferecendo-lhe digna acolhida, lisonjeando sua condição de agente divino, portador da justiça, oferecendo-lhe as púrpuras.

O convite em si, não revela a intenção; mas a fala ambígua de Clitemnestra lhe apraz o orgulho. Agamêmnon, mesmo inebriado, não se deixa convencer de súbito, alegando os excessos da acolhida⁵⁹, temeroso da inveja humana e da ofensa aos Deuses.⁶⁰ Breve instante de prudência, ao que a rainha terá que empenhar ardilosa fala para tocar-lhe as paixões: etapa por etapa de sedução enganosa, ancorada em argumentos de modo a refutar e eliminar as razões que o impedem de ‘pisar as púrpuras’, concluindo sua ruína.⁶¹

Retornando ao episódio de Pilos e Esfactéria, desloca-se a perspectiva trágica do orador para a de Atenas, destacando, entre deliberação e ato, a dramática trajetória da coletividade - corpo político uno – cujo caráter revela-se aventureiro, inquieto, dinâmico e ambicioso, mas também inconstante e propenso às alternâncias de suas paixões: “se falha em uma ambiciosa tentativa, imediatamente concebe outra; tão rápido é o ato seguido da decisão que desejo e poder confundem-se em uma só coisa.”⁶² *Éthos* ateniense que Tucídides já destacara no discurso de Corinto, por ocasião da deflagração do conflito.⁶³

Neste sentido, cegada por *Elpís*, Atenas cumpre os desígnios contemplados pelas paixões, sempre persuadida por aqueles que as enalteçam. O retorno da frota enviada de Esfactéria à Sicília, cujas instruções haviam sido encerrar os conflitos na região, encontraram os atenienses de ânimos alterados, cegos no propósito de maiores vantagens.⁶⁴ De tão determinados, os atenienses indignavam-se a qualquer resistência, acreditando-se capazes de qualquer conquista. Razões que Tucídides converte em advertência moral, retomando o argumento de seu relato da tomada de Pilos sobre os perigos e as vicissitudes aliados à Fortuna (*týche*):

A razão era sua boa fortuna, que contra qualquer cálculo havia atendido à maioria de suas investidas, fossem elas fáceis ou não. A causa para tal, a imprevisível prosperidade de muitos de seus desígnios, que agora lhes sugeria poder e força em esperançosas cobiças.⁶⁵

⁵⁸ TORRANO, J. *Op. Cit.*, 2004, p. 61.

⁵⁹ A., vv. 922-ss.

⁶⁰ A., vv. 914-ss.

⁶¹ TORRANO, J. *Op. Cit.*, 2004, p. 63.

⁶² CORNFORD, F.M., *Op.cit.*, 1907, p.167.

⁶³ Thuc., I. 70.

⁶⁴ Thuc., IV, 65.3.

⁶⁵ “Οὕτω τῇ γε παρουσίᾳ εὐτυχία χρώμενοι ἤξιον σφίσι μηδὲν ἐναντιοῦσθαι, ἀλλὰ καὶ τὰ δυνατὰ ἐν ἴσῳ καὶ τὰ ἀπορώτερα μεγάλη τε ὁμοίως καὶ ἐνδεεστέρα παρασκευῆ καταργάζεσθαι. Αἰτία δ’ ἦν ἡ παρὰ λόγον τῶν πλεόνων εὐπραγία αὐτοῖς ὑποτιθεῖσα ἰσχὺν τῆς ἐλπίδος.” (Thuc., IV. 65.4).

Combinação entre os constrangimentos das contingências e de *ananké* (necessidade), as inconstâncias da vontade humana, e a súbita mudança tão característica das vicissitudes do acaso que a poética narrativa de Herman Melville destaca em seu clássico *Moby Dick*:

A rígida trama da necessidade, nunca alterada de seu curso final - em cada vibração sua, tendendo justamente a ela mesma; a vontade, ainda livre para cardar entre os fios dados; e a Fortuna, apesar de restrita em seu jogo entre as justas linhas da necessidade e, por outro lado, guiada em seu ritmo pela vontade, ainda que assim prescrita por ambas, a Fortuna as comanda, alternadamente, sendo Dela o último e derradeiro sopro sobre os eventos.⁶⁶

Na ausência de um moderado como Péricles, Atenas, inclinada à persuasiva e demagógica política do momento, descalçava os pés, pronta a pisar em *púrpuras*.

BIBLIOGRAFIA

ANDREWS, J.A. "Cleon's Ethopoetics", *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 44, Nº 1 (1994).

ARISTÓFANES. *Os Cavaleiros*, v.214-ss. Introdução e notas de Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2004.

ARISTÓTELES. *A Retórica das Paixões*. Prefácio de Michel Meyer. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

De ROMILLY, J. *La Loi dans La Pensée Grecque. Des origines à Aristotele*. 2^e tirage de la 2^e édition. Paris : Les Belles Lettres, 2002.

DETIENNE, M. *A Invenção da Mitologia*. Tradução André Telles. 2^a Ed. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, D.F.: UnB, 1998.

EDMUNDS, L., "The Aristophanic Cleon's Disturbance of Athens", *The American Journal of Philology*, Vol. 108, Nº2 (Summer, 1987).

_____. "Thucydides' Ethics as Reflected in the Description of Stasis (3.82-83)", *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 79 (1975).

ÉSQUILO. *Oresteia I. Agamêmnon*. Estudo e Tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras; FAPESP, 2004.

F.M. CORNFORD, *Thucydides Mythistoricus*. Cambridge, 1907.

⁶⁶ "The straight warp of necessity, not to be swerved from its ultimate course – its every alternating vibration, indeed, only tending to that; free will still free to ply her shuttle between given threads; and chance, though restrained in its play within the right lines of necessity, and sideways in its motions directed by free will, though thus prescribed to by both, chance by turns rules either, and has the last featuring blow at events." MELVILLE, H. *Moby Dick*. Penguin Popular Classics (1851), 1994, p.214.

LEGON, R.P. “The Peace of Nicias”. *Journal of Peace Research*. Vol.6 Nº4, Special Issue on Peace Research in History, (1969).

LESKY, A., “Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylus”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 86 (1966).

LORAU, N. *A tragédia de Atenas. A política entre as trevas e a utopia*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

MELVILLE, H. *Moby Dick*. Penguin Popular Classics (1851), 1994.

MURARI PIRES, F. *O Fardo e o Fio. Na contramão da procissão historiográfica. (Intrigas Tucídideanas acerca da escrita da história)*. São Paulo: Armazém Digital, 2015.

SILVA, M.F de S. Políticos e Mulheres na Comédia Grega. Conferência proferida na Faculdade de Letras do Porto, em 12 de Março de 1986.

THUCYDIDE. *La Guerre du Péloponnèse*. Tomes I-V. Livres I-VIII. Texte établi et traduit par Jacqueline de Romilly. Paris: Les Belles Lettres, 2003 -2009.

WESTLAKE, H.D. *Individuals in Thucydides*. Cambridge, 1968.

A ESTRANHEZA DO HOMEM SEGUNDO HEIDEGGER

Felipe Ramos Gall¹

RESUMO: A questão “Que é o homem?”, quem é esse ente que possui o privilégio ante os demais entes em relação ao Ser, talvez seja a mais importante e fundamental questão em nossa hodierna tarefa do pensamento, como já Kant havia pressentido. A simples resposta legada pela tradição, a “definição” metafísica do homem como *animal rationale*, tradução latina da expressão aristotélica ζῷον λόγον ἔχον, cristalizou a compreensão da essência humana de tal modo que ainda hoje encontra suas reverberações em um certo humanismo contemporâneo. Ora, Heidegger, visando destruir – em seu sentido heideggeriano mais próprio – tal concepção cristalizada e impensada de homem, a fim de obter uma aproximação mais originária do Ser do homem, recorrerá, em sua preleção *Introdução à Metafísica*, não ao pensamento filosófico, mas sim a uma experiência grega fundamental poético-pensante, qual seja: a tragédia *Antígona*, de Sófocles, cujo primeiro coro inicia-se com os seguintes versos: “Múltiplo é o estranho, nada, porém,/para além do homem, de mais estranho há”. Com efeito, encontra-se aí uma concepção do homem como, dentre a estranheza própria dos entes, o mais estranho dos estranhos, o estranhíssimo (τὸ δεινότατον). Há que se considerar e analisar, por conseguinte, as duas traduções: a que Heidegger faz de δεινόν por *Unheimliche*, e a que se faz de *Unheimliche* por estranho. Tal análise revelará o caráter de estar-lançado do homem, de violento e imponente, de não-familiarizado, de não-pertencimento a um lar, que abrirá a discussão para as questões da angústia, cotidianidade e autenticidade, presentes na primeira parte de *Ser e Tempo*. Intentar-se-á com esse trabalho, portanto, mostrar a relevância dessas questões e temas no pensamento heideggeriano, que não foram deixadas de lado após a “virada”, mas sim reapropriadas em um novo solo de pensamento.

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger. Estranheza. Angústia.

Abstract: The question "What is a human being?", who is this being that possesses the privilege before the other beings in its relation to Being itself, is perhaps the most important and fundamental question in our present day's task of thinking, as Kant had already envisioned. The simple answer bequeathed by the tradition, the metaphysical "definition" of the human as *animal rationale*, the Latin translation of the Aristotelian expression ζῷον λόγον ἔχον, crystallized the understanding of the human essence in such a way that even today finds its reverberations in a certain contemporary humanism. Heidegger, in order to destroy – in its most particular Heideggerian meaning – such crystallized and thoughtless conception of the human, in order to obtain a more originary approach of the Being of the human, will resort, in his lecture *Introduction to Metaphysics*, not to the philosophical thought, but to a fundamental poetic-thinking Greek experience, namely: Sophocles' tragedy *Antigone*, whose first chorus begins with the following verses: “Manifold is the uncanny, yet nothing/uncannier than man bestirs itself, rising up beyond him”. Indeed, there lies a conception of the human being as, among the uncanniness of the beings, the most uncanny of the uncannies, the uncanniest (τὸ δεινότατον). Therefore, one has to consider and analyze both translations: the one that Heidegger did of δεινόν to *Unheimliche*, and the one that we did of *Unheimliche* to uncanny. Such analysis will reveal the human being's character of thrownness, of violent and imposing, of non-familiarity, of non-belonging to a home, which will open the discussion to the questions of anxiety, everydayness and authenticity, present in the first part of *Being and Time*. This work will intent, therefore, to show the relevance of those questions and themes in the Heideggerian thought, that were not set aside after the “turn”, but reapropriated in a new ground of thought

Keywords: Heidegger. Uncanny. Anxiety.

Até agora não fui capaz de conhecer-me a mim mesmo,
conforme aquilo do oráculo de Delfos, donde parece-me

¹ PUC-Rio.

ridículo estudar coisas estranhas, antes de saber o que, de fato, sou. (PLATÃO, *Fedro*, 229e-230a).

Immanuel Kant, com sua filosofia crítica, buscou responder ao menos três questões: Que posso saber? (*Was kann ich wissen?*); Que devo fazer? (*Was soll ich tun?*); Que me é permitido esperar? (*Was darf ich hoffen?*); donde suas respostas provém, respectivamente, da metafísica, da moral e da religião. No entanto, em seus cursos de lógica, Kant apresenta uma quarta questão, que segundo ele é o fundamento das demais, pois as outras três supramencionadas, no limite, a pressupõem. Tal questão é: Que é o homem? (*Was ist der Mensch?*) (KANT, 2006, p. 53). Importa aqui salientar o peso e a importância desta questão em nossa hodierna tarefa do pensamento, questão esta que já Kant compreendia em sua radical originalidade, pois ela parece ter caído em esquecimento. Prova disso é o parecer irônico com que Martin Heidegger alude a esta questão, ao dizer: “o que é o homem, cada qual o sabe” (HEIDEGGER, 2008, p. 199).

Com efeito, tal é justamente o ponto de partida da crítica de Heidegger ao humanismo, entendido em suas mais variadas vertentes. Para Heidegger, o humanismo sempre parte de uma definição, ou concepção, pressuposta e impensada da essência do homem – seja ela animal racional, imagem e semelhança de Deus, *ego cogito*, agente social etc. – e que leva, por conseguinte, a uma concepção também impensada do ente na totalidade. Destarte, o humanismo promove, em certo sentido, um esquecimento do ser. Diz Heidegger:

Todo e qualquer humanismo funda-se em uma metafísica ou então ele próprio se coloca como fundamento para uma tal metafísica. Toda e qualquer determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente sem questionar a verdade do ser, quer o saiba ou não, é metafísica. (...) Na determinação da humanidade do homem, o humanismo não só não questiona a relação do ser com a essência do homem, como impede inclusive essa pergunta, uma vez que, com base em sua proveniência a partir da metafísica, ele não a conhece e muito menos a compreende (HEIDEGGER, 2008, p. 334).

Contudo, Heidegger não está dizendo que as definições do homem presentes no humanismo são falsas, ao contrário, elas, de modo geral, são corretas. O ponto aqui é que, para Heidegger, há de se fazer uma distinção entre o *correto* e o *verdadeiro*. *Correto* diz respeito a uma compreensão de verdade entendida como correção, retidão, adequação. Tal compreensão evoca a célebre definição tomista de que “*veritas est adaequatio rei et intellectus*” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1, sol.), ou seja, a verdade é a

adequação da coisa com o intelecto. No entanto, essa definição não revela a essência da verdade, antes a pressupõe; é dizer: a tese segundo a qual a verdade é entendida como adequação é derivada, posterior, epigonal. *Verdade*, em seu sentido essencial e originário, é, para Heidegger, ἀλήθεια, termo grego usado pelos primeiros pensadores para designar a experiência de acesso e abertura ao ente, cujo alfa no início do termo é privativo, indicando assim um caráter de negação, e por isso Heidegger não o traduz por “verdade”, mas sim por “não-lethé”, ou seja, des-velamento, des-encobrimento. Não se trata de um capricho arbitrário, pois, segundo Heidegger,

Se traduzirmos a palavra ἀλήθεια por “desvelamento”, em lugar de “verdade”, essa tradução não é somente mais “literal”, mas ela compreende a indicação de repensar mais originariamente a noção corrente de verdade como conformidade do enunciado, no sentido, ainda incompreendido, do caráter do ser desvelado e do desvelamento do ente (HEIDEGGER, 2008, pp. 200-201).

Ou seja, é só porque o ente vem à luz já sempre em meio a um horizonte de sentido e significatividade (em um mundo, como ver-se-á adiante), é que ele é passível de, posteriormente, ser adequado ao entendimento, garantindo assim o sentido tradicional de verdade supracitado. Justamente por tomar para si essa missão *destrutiva* (Cf. HEIDEGGER, 2005, §6) de repensar a tradição a fim de evocar o não-pensado latente e originário, é que Heidegger se furtará de utilizar o termo “homem” em sua analítica existencial realizada em *Ser e tempo*. Como estratégia para superar o humanismo, Heidegger, ao invés de falar do “homem” – evitando, assim, os pressupostos impensados de sua essência já referidos anteriormente –, reapropria a palavra alemã *Dasein*, que, vulgarmente, significa existência, no sentido de algo presente à vista. Se se partir a palavra: *Da-Sean*, tem-se, literalmente, “ser-aí”, cuja polissemia parece ser ideal para estabelecer as bases de seu projeto de uma ontologia fundamental. Heidegger assevera:

Caso a questão do ser deva ser colocada explicitamente e desdobrada em toda a transparência de si mesma, sua elaboração exige (...) a explicação da maneira de visualizar o ser, de compreender e apreender conceitualmente o sentido, a preparação da possibilidade de uma escolha correta do ente exemplar, a elaboração do modo genuíno de acesso a esse ente. Ora, visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionamento e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, daquele ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. (...) Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui

em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo *presença* [*Dasein*] (HEIDEGGER, 2005, p. 33).

O *Dasein* é, portanto, o ente privilegiado (*privus legis* – o que possui uma lei própria) capaz de pôr a pergunta pelo sentido de ser. Entretanto, Heidegger adverte-nos de que a analítica existencial do *Dasein* tem como único propósito a elucidação e o acesso à questão pelo sentido de ser, não devendo tal empresa ser confundida com uma antropologia filosófica; ao contrário: a analítica fundamental é, na verdade, o solo do qual qualquer antropologia deve partir. Se se tratasse simplesmente de afirmar que homem é, na verdade, *Dasein*, Heidegger estaria incorrendo justamente no mesmo erro do humanismo, e suas críticas a este aplicar-se-iam a si mesmo. Há uma unidade coesa entre a compreensão de *Dasein*, homem e ser que, embora simples, não é simplória. Busquemos esclarecê-la um pouco mais.

O *Dasein* possui um privilégio ante os demais entes. Aquilo que o diferencia destes é a capacidade de apreender e compreender o ente *enquanto* ente, donde esse *enquanto* exprime ligação, conexão; é dizer: o *Dasein* é o único ente aberto ao ser, único destinatário possível dos envios epocais do ser. Os animais, por exemplo, são “fechados” em seu *Umwelt*, em seu meio (mundo) ambiente, tendo, pois, acesso a um mundo, mas capaz apenas de lidar com os entes intramundanos e já sempre de modo pré-determinado pelos instintos. O *Dasein*, sendo ek-sistente, onde esse “ex” indica o caráter de “para-foraidade”, de abertura, é portanto capaz de transcender a lida com os entes intramundanos e com seu mundo ambiente e, com isso, ser o porta-voz do ser, de se deixar perpassar e ser ultrapassado pelos envios do ser, dando-lhes voz através da linguagem.

No entanto, à primeira vista parece que procurar questionar o sentido de ser ou mesmo o mero falar sobre ele é algo assaz abstrato, ou pior, algum tipo de idealismo camuflado. Corre-se também o risco de cair em um “intelectualismo” ou “eruditismo”, se se ficar repetindo essas afirmações como se fossem óbvias, criando os chavões típicos do “heideggerianismo”. Dito isto, a pergunta mais iminente agora seria “que é o ser?”. Entretanto, esta pergunta não nos é permitida, pois nela mesma há um “é”, ou seja, há já uma pressuposta e tácita compreensão de ser. Com efeito, a questão posta é qual o sentido de ser, isto é, de que modo o ser se manifesta, vem à luz, realiza-se? Antes, podemos já deixar estabelecido que esse caráter de irrupção e velamento próprio do ser é justamente aquilo que, no entender de Heidegger, os antigos gregos compreendiam por φύσις. Heidegger assevera:

O que diz então a palavra φύσις? Diz: o desabrochar, o emergir de dentro de si mesmo, (...) aquilo que ao abrir-se se desdobra, que se manifesta em tal desdobramento, nele se mantendo e permanecendo, em síntese: o vigorar que emergindo permanece (*das aufgehend-verweilende Walten*). (...) No entanto, a φύσις, o que emergindo vigora (*aufgehende Walten*) (...) não deverá ser entendida como um processo qualquer entre outros que observamos no ente. A φύσις é o próprio Ser, em virtude do qual o ente se torna observável e permanece (HEIDEGGER, 1997, pp. 21-22).

O tornar-se observável do ente, manifestar-se, é dito em grego φαίνεσθαι, de onde deriva o termo φαινόμενον, fenômeno. Φαίνεσθαι, por sua vez, é a forma média/passiva de φαίνω, que significa “trazer para a luz do dia, pôr no claro. Φαίνω pertence à raiz φα- como, por exemplo, φῶς, a luz, a claridade, isto é, o elemento, o meio, em que alguma coisa pode vir a se revelar e a se tornar visível em si mesma” (HEIDEGGER, 2005, p. 58). Fenômeno, portanto, é o “mostrar-se como” do ente, sua manifestação. Ora, tal manifestação se dá sempre em um mundo. Em poucas palavras, e *grosso modo*, mundo aqui não significa a totalidade dos entes possíveis, no sentido de uma soma de todos os entes intramundanos, tampouco deve ser entendido em sentido cosmológico ou físico-científico. Mundo é uma teia, uma rede de significados e significatividade já sempre aberta ao *Dasein* na medida em que ele é. Não se trata tampouco de um nexos fixo ou solidificado, pois mundo não é um algo, uma coisa ou uma substância. Com efeito, diz-nos Heidegger que a constituição ontológica fundamental do *Dasein* é ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), isto é, só pode haver um ente dotado de *Dasein* se ele já desde sempre for em um mundo. Não há previamente um mundo, dado em si e por si mesmo, e posteriormente um *Dasein* é nele lançado ou jogado. Ser *Dasein* é ser-no-mundo.

O fato do *Dasein*, sendo, já ser sempre em-um-mundo, é uma compreensão tacitamente revolucionária, que não poucas vezes passa despercebida entre os estudiosos do pensamento de Heidegger. Revolucionária no sentido de, continuando e radicalizando a pretensão de Nietzsche de superar a modernidade e o humanismo, Heidegger (discutivelmente) foi capaz de *destruir* a fundamentação cartesiana, e portanto moderna, da filosofia. Descartes, inspirado principalmente em Galileu, buscou um novo fundamento para a filosofia, ao mesmo tempo em que pretendia superar o ceticismo neopirrônico influente em sua época. Para tanto, *grosso modo*, utilizou-se do método da dúvida radical, chegando assim à afirmação do *cogito*, da *res cogitans* como princípio indubitável, claro e distinto, sobre o qual dever-se-ia edificar a filosofia. Contudo, a afirmação do *cogito* não lhe assegurava, por si só, a existência manifesta dos corpos – nem a do seu próprio –, donde fazia-se necessária a

existência de Deus como o vértice que une a *res cogitans* com a *res extensa*, além de garantir a existência desta, dada que não é evidente, isto é, clara e distinta, tal como o é o *cogito*. Ao menos dois problemas decorrem daí: primeiramente, tal como apontado por Heidegger, a célebre expressão *cogito, ergo sum* (penso, logo sou [existo]) obteve todo o foco no *cogito*, no pensar, e, até o momento, havia-se deixado de lado toda e qualquer pretensão de buscar o sentido do *sum*. Em segundo lugar, Descartes operou uma inversão até então sem precedentes, a saber: o sujeito, o *subjectum*, ὑποκείμενον, que, no pensamento antigo e medieval, dizia respeito àquilo sobre o que se fala, passou a ser a *res cogitans*, a substância pensante ou a consciência; destarte, tudo aquilo que opõe-se à consciência, o que está fora dela, ou seja, a *res extensa*, passou a ser *obiectum*, objeto. Consciência e mundo passaram a ser duas substâncias distintas, onde este é um *positum*, positividade posta por aquele. É dizer: o que antes era “sujeito”, passou a ser objeto. Todo o problema, com efeito, passou a ser a investigação de como se dá essa relação sujeito-objeto, dentro-fora. Em certo sentido, a metafísica transformou-se em epistemologia.

Ora, Heidegger pretende justamente *destruir* essa concepção, que compreende o ser apenas como algo confinado em uma teoria do conhecimento, e resgatar a ontologia, entendida aqui em seu sentido mais próprio, ou seja, fenomenológico (Cf. HEIDEGGER, 2005, §7). Por conseguinte, sob nenhuma hipótese deve-se entender que o *Dasein* é um sujeito e que o mundo é um objeto, e que ambos são substâncias, isto é, subsistem por si, independentemente um do outro. Ao contrário: se o *Dasein* é sempre ser-no-mundo, a relação sempre e a cada momento já se deu, e portanto a questão não pode ser como tal relação é possível, não se tratando, assim, de nenhuma questão epistemológica. Desse modo, o *Dasein* não é sujeito, alma, consciência, substância ou um “Eu” – todas essas determinações são epigonais, não-essenciais. A relação entre *Dasein* e mundo também não é a de conteúdo e continente. O ser do *Dasein* é precisamente esse “entre” (*zwischen*) o sujeito e o mundo. Como ser-no-mundo é um existencial (*Existenzial*) do *Dasein*, isto é, o constitui ontologicamente, mundo não pode ser um ente *a priori* em relação à existência do *Dasein*. O *Dasein* nunca é esse “entre” quando se tem em mente entidades anteriormente dadas, mas é sempre “entre” possibilidades. Apenas os entes dotados de *Dasein*, ou seja, os entes que nós mesmos sempre somos, são *em-um-mundo*. Todos os demais entes, tanto os utilizáveis (*Zuhandenheit*) quanto os subsistentes (*Vorhandenheit*) são intramundanos, pertencem ao mundo, são junto ao mundo, mas nunca são *em-um-mundo*.

Por conseguinte, mundo é o “aí” do ser-aí (*Dasein*). Ele é precisamente aquilo que anteriormente se chamou de abertura. A noção de abertura não deve ser tomada aqui em sentido espacial. Um exemplo talvez ajude a elucidar o aspecto mais fulcral do termo: em um congresso de cientistas, pode-se objetar que *não há abertura* para se falar da natureza a partir da poesia. Nesse caso, abertura significa: receptividade, acolhida, possibilidade, interesse. Por conseguinte, o *Dasein*, aberto aos envios, às manifestações do ser, é o ente capaz de acolhê-lo, recebê-lo, recepcioná-lo, o que não significa que ele seja o criador, a causa ou o dono do ser. Ao revés, “O homem é o pastor do ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 343). A acolhida do ser pelo *Dasein* faz-se possível através da linguagem. Linguagem aqui não diz respeito a nenhuma língua, idioma ou dialeto, nem tampouco a um conjunto formado pela soma destes. Não se trata de nenhuma invenção do homem, nenhum instrumento cujo fim é a comunicação entre os seres humanos. Linguagem aqui expressa aquilo que os antigos gregos designavam por λόγος. Quando mencionamos o termo λόγος, o primeiro sentido que vem à mente é aquele legado pela tradição, a saber: λόγος significa palavra, verbo, discurso. Daí deriva a interpretação de λόγος como “lógica”, o pensar propriamente dito, possibilitando, desse modo, a tradução de λόγος por razão ou pensamento.

No entanto – diz Heidegger – λόγος originariamente não significa discurso, nem dizer. Esta palavra não tem no seu significado qualquer referência imediata à linguagem. *Lego, legein, legere* em latim é a mesma palavra que a alemã “lesen”; “Ähren lesen” (colher espigas), “Holz lesen” (juntar ou apanhar lenha), “die Weinlese” (a vindima), “die Auslese” (a seleção); “ein Buch lesen” (ler um livro) é apenas um derivado de “lesen” no seu sentido original. “Lesen” significa: pôr uma coisa ao lado de outra, juntá-las num conjunto, sem síntese: coligir, compilar, colecionar (*sammeln*); ao fazê-lo, vai-se, ao mesmo tempo, distinguindo uma coisa da outra (HEIDEGGER, 1997, p. 137).

Por conseguinte, Heidegger concluirá que λόγος significa, originariamente, “(re)união (re)unificante, i.é, o que estando (re)unido (re)une, o (re)unificante originário. Λόγος não significa aqui nem sentido nem palavra, (...) significa: a (re)união originariamente (re)unificante que vigora constantemente em si mesma” (HEIDEGGER, 1997, p. 141). Não muito distante dessa consideração encontrava-se já Agostinho, que, ao tratar da memória em suas *Confissões*, diz:

Mas se deixar de as recordar [as imagens hauridas pelos sentidos], ainda que seja por pequeno espaço de tempo, de novo imergem e como que escapam para

esconderijos mais profundos. E assim como se fossem novos, é necessário pensar uma segunda vez nesses conhecimentos existentes na memória – pois não tem outra habitação – e juntá-los (*cogenda*) novamente, para que se possam saber. Quer dizer, precisamos de os coligir (*colligenda*), subtraindo-os a uma espécie de dispersão. E daqui (*cogenda, cogo*) é que vem *cogitare*; pois *cogo* e *cogito* são como *ago* e *agito*, *facio* e *facito*. Porém a inteligência reivindicou como próprio este verbo (*cogito*), de tal maneira que só ao ato de coligir (*colligere*), isto é, ao ato de juntar (*cogere*) no espírito e não em qualquer parte, é que propriamente se chama “pensar” (*cogitare*) (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 11).

Que Agostinho já tenha pressentido que a essência do pensar consiste na reunião, no ajuntamento do disperso em uma unidade de sentido, nada parece ter de accidental ou casual. O sentido originário que Heidegger sempre quer destacar nas palavras não é apenas “original”, no sentido de se remeter à origem. Originário diz também aquela vitalidade essencial da palavra que sempre vem à tona, sempre é aludido em todo dizer desta. Não se trata de uma erudição filológica, mas sim de pôr-se no mesmo horizonte dos pensadores para, fenomenologicamente, poder ver como eles viam, ver o essencial em toda a sua essencialidade. Nos termos de Heidegger, seria a busca da *verdade* das palavras, e não a sua tradução *correta*. Λόγος, originariamente, portanto, é uma reunião originária de sentido e significatividade em uma unidade. Por conseguinte, λόγος é o próprio mundo, na medida em que oferece a dimensão em que o ser, a φύσις, se manifesta, onde essa manifestação não se dá de qualquer modo, mas já sempre é um irromper, um vir à luz que é dotado de sentido e compreensão. Com efeito, Heidegger chama o mundo, a abertura, também de clareira (*Lichtung*), pois esta é justamente o espaço aberto entre as árvores que oferece iluminação, clareza, embora esteja sempre rodeada de mata fechada. É o próprio fechamento, velamento, que forma a clareira. O desvelamento só é possível graças ao velamento, tal é a estrutura de dobra entre φύσις e λόγος: um é o avesso do outro, onde um se dá, o outro encontra-se pressuposto. Na expressão de Heidegger, eles são o *mesmo*. Dizer que φύσις e λόγος são o mesmo significa: ambos fazem parte da mesma experiência originária, são co-originários, sendo o “mesmo” esse comum-pertencimento que forma uma unidade entre eles. Dito de outro modo: φύσις e λόγος são diferentes entre si, mas são o mesmo em relação a uma unidade originária, onde φύσις só é φύσις quando em comum pertencimento ao λόγος e vice-versa. A metáfora que Ortega y Gasset compõe do bosque é o perfeito exemplo desse acontecimento:

As árvores não permitem ver o bosque, e graças a isto é que o bosque existe. A missão das árvores patentes é fazer latentes as demais, e só quando nos damos perfeita conta de que a paisagem visível está ocultando outras paisagens invisíveis, é que nos sentimos dentro de um bosque. A invisibilidade, o estar oculto, não é um caráter meramente negativo, e sim uma qualidade positiva que, ao derramar-se sobre uma coisa, a transforma, faz dela uma coisa nova. Neste sentido, é absurdo querer ver o bosque. O bosque é o latente enquanto tal (ORTEGA Y GASSET, 1967, p. 69).

Pensar o ser é pensar a diferença, a radical diferença ontológica que diz que o ser não é nenhum ente. O ser, como φύσις, que na metáfora acima é o bosque, é o latente enquanto tal, quer dizer, ele mesmo, tal como ele mesmo, nunca será dado de modo algum. O bosque vai se abrindo, revelando árvores e mais árvores, mas essas árvores nunca esgotarão o bosque. As árvores que vão se fazendo visíveis vão, ao mesmo tempo, ocultando as demais. Nunca haverá a possibilidade de um vislumbrar ou um intuir da totalidade das árvores, justamente porque não há nenhum “fora” do bosque que permita uma visão de conjunto. Compreender as árvores que se mostram enquanto árvores é, ao mesmo tempo, compreender que nenhuma delas é o bosque. Por conseguinte, essa superficial mas suficiente exposição dos caracteres intrínsecos, é dizer, do comum-pertencimento entre φύσις, λόγος, φαίνεσθαι e ἀλήθεια lança luz sobre a famigerada expressão aristotélica “τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς”, ou seja, “o ser se diz de muitos modos” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z 1028a). Uma compreensão mais aprofundada deveria partir desse “λέγεται”, “λέγειν”, isto é, deste dizer e mostrar, e a consequente relação do λόγος com os temas da escuta, obediência e liberdade. Tal não nos cabe aqui.

Não obstante, a compreensão conquistada do sentido de λόγος permite-nos ao menos enxergar que, na tradução latina da definição aristotélica de que o homem é ζῷον λόγον ἔχον, isto é, o vivente dotado de λόγος (em termos heideggerianos, ser-no-mundo e ser-desvelador), por *animal rationale*, animal racional, faz com que a compreensão mais originária de λόγος se perca e se torne irreconhecível, para doravante se cristalizar e ser passada adiante de modo impensado e pressuposto: surge o humanismo. Tal como aludido acima, na não compreensão da essência do homem está em jogo também o esquecimento do ser, pois se perdeu a dimensão da dobra φύσις-λόγος. A tarefa da destruição heideggeriana, portanto, é sempre recuperar o pensamento da diferença ontológica.

Um dos modos que Heidegger encontra para contornar a cristalização do impensado é voltar-se pensando para junto dos pensadores pré-metafísicos, ou seja, anteriores a Platão. Em sua preleção *Introdução à Metafísica*, de 1935, ele recorre a uma experiência grega

fundamental poético-pensante (*dichterisch-denkend*): a tragédia *Antígona*, de Sófocles. Seu primeiro coro (vv. 332-375) começa assim: “πολλὰ τὰ δεινὰ κούδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει./ τοῦτο καὶ πολλοῦ πέραν πόντου χειμερίῳ νότῳ”. Heidegger traduz esses versos para o alemão do seguinte modo: “*Vielfältig das Unheimliche, nichts doch/über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt*” (HEIDEGGER, 1983, p. 155), ou seja, “Múltiplo (é) o estranho, nada, porém,/para além do homem, de mais estranho há” (HEIDEGGER, 1997, p. 161). Ora, embora os tradutores tenham optado por traduzir *Unheimliche* por “estranho”, tal é apenas um dos sentidos que esse termo possui em alemão, para não dizer no grego τὸ δεινόν. *Das Unheimliche* pode significar, além de estranho e incrível, também inquietante, perturbador, sinistro, lúgubre ou medonho. Contudo, como ver-se-á, a tradução de *Unheimliche* por *estranho* não é casual nem arbitrária. Heidegger chama a atenção de que “o homem é, numa palavra apenas: τὸ δεινότατον, o que de mais estranho há. Este dizer concebe o homem pelos extremos limites e mais profundos abismos do seu Ser. (...) Somente a um idear poético-pensante se revela um tal Ser” (HEIDEGGER, 1997, p. 165). O primeiro passo para se compreender a opção de Heidegger de traduzir δεινόν por *Unheimliche* é justamente buscar o significado do termo grego. Elucida Heidegger:

Uma vez, δεινόν significa o terrível, mas não os pequenos terrores e, muito menos, tem aquele significado decadente, parvo e inútil com que hoje se usa entre nós a palavra, quando se diz “terrivelmente engraçado” (*furchtbar niedlich*). Δεινόν é o terrível no sentido do vigorar imperar modo imponente (*überwältigende Walten*), o que provoca, de modo igual, o medo pânico (*panischer Schrecken*), o verdadeiro pavor (*Angst*), como o temor (*Scheu*) discreto, concentrado e vibrando em si mesmo. A imponente (*Gewaltige*), o vigorar de modo imponente (*Überwältigende*) é o caráter essencial do próprio vigorar (*Walten*). Onde este irrompe, pode manter em si o seu poder imperioso. (...) Outra vez, porém, δεινόν significa a imponente no sentido daquilo que necessita e usa o poder da força e violência (*Gewalt*), que não só dispõe do poder da violência como também o aplica, agindo com violência (*gewalt-tätig*) sendo violento, na medida em que o uso da violência não só é feição fundamental do seu agir como também da sua existência (HEIDEGGER, 1997, pp. 165-166).

Por conseguinte, a φύσις, o ente no seu todo no sentido daquilo que vigora, é a imponente, o δεινόν no primeiro sentido. O homem, por sua vez, também é δεινόν na medida em que permanece exposto a esta imponente, já que pertence essencialmente ao ser. No entanto, por outro lado, o homem também é δεινόν em outro sentido e ao mesmo tempo, porque ele é, tal como supracitado, aquele que age com violência. Ele, estando em consonância com o λόγος (*homologia*), permite a reunião do que vigora e que este se abra,

entrando na evidencialidade. O homem é aquele que age com violência, não para além e ao lado de outros, mas apenas no sentido em que usa, com base no seu agir com violência, o poder da violência contra a imponência, isto é, o vigorar do ser. Destarte, “pelo fato de num sentido originariamente uno ser duplamente δεινόν, o homem é τὸ δεινότατον, o mais violento: agindo com violência no meio da imponência” (HEIDEGGER, 1997, p. 166). Sendo τὸ δεινότατον, o homem é *Unheimlicheres*, o mais estranho e o mais terrível dos entes. Mas por que Heidegger optou pelo termo *Unheimliche*, quando muitos tradutores alemães optaram, por exemplo, por *Ungeheuer*, isto é, monstro, monstruoso? Seria uma escolha arbitrária da parte de Heidegger? Certamente não. Destaca Heidegger que

Entendemos o estranho como aquilo que lança para fora do “habitual” (*Heimliche*), i. é, do familiar e caseiro (*Heimische*), do usual (*Gewohnte*), do corrente, do não-ameaçado. O in-familiar e não-caseiro não nos deixa estar em família, em casa. É aí que reside a imponência. O homem, porém, é o que de mais estranho há, porque não só passa a sua essência no meio do estranho assim entendido como também porque inicialmente e quase sempre se afasta, foge dos limites habituais, familiares, porque, agindo com violência, ultrapassa a fronteira do familiar e caseiro, fazendo-o precisamente em direção ao estranho entendido como imponência (HEIDEGGER, 1997, p. 167).

A tradução que Heidegger opera de δεινόν por *Unheimliche*, entendendo que esse *Un-* é um prefixo negativo, donde estranho é justamente o não-habitual, não-familiar, não é casual, na medida em que Heidegger entende que essa estranheza do não sentir-se em casa não é uma propriedade do homem, uma qualidade particular, como se o homem fosse uma substância e tal estranheza, um de seus acidentes, próprios ou não; pelo contrário: ser o que de mais estranho há é o traço fundamental da essência do homem. Essa expressão, embora forte, está de pleno acordo com a analítica existencial do *Dasein* realizada em *Ser e tempo*, onde Heidegger diz que “O não sentir-se em casa deve ser compreendido, existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário” (HEIDEGGER, 2005, p. 254). O contexto de tal assertiva é o tema da angústia como a disposição de ânimo ontologicamente privilegiada para a singularização do *Dasein*. Embora na preleção *Introdução à Metafísica* Heidegger não fale de angústia em nenhum momento, seu tema está tacitamente presente, perpassando todas as considerações aqui trabalhadas. Importa, pois, lançar luz em tal problemática.

Faz-se necessário, antes, algumas considerações quanto ao tema das disposições de ânimo em geral. Heidegger, ao analisar em *Ser e tempo* a temática do ser-em (*In-sein*) como

tal, dedica-se a analisar a constituição existencial do “aí” (*Da*) do “ser-aí” (*Da-sein*). Os existenciais fundamentais que constituem o ser do “aí”, isto é, da abertura do ser-no-mundo, são a disposição de ânimo (*Befindlichkeit*) e a compreensão (*Verstehen*). Heidegger inicia sua análise com a disposição (*Befindlichkeit*). Este termo, em alemão, causa já estranheza. Trata-se de um neologismo de Heidegger, não é um termo ordinário do alemão enquanto “língua viva”, falada cotidianamente. Sua compreensão, por conseguinte, exige passos lentos, embora firmes. Primeiramente, convém atentarmos a uma consideração de Dreyfus:

Heidegger's term for the receptive aspect of *Dasein's* way of being, that it just *finds* things and ways of acting mattering to it, is *Befindlichkeit*. This is not a word in ordinary German, but is constructed from an everyday greeting, „*Wie befinden Sie sich?*“, which literally asks “How do you find yourself?” – something like our greeting “How are you doing?” (DREYFUS, 1991, p. 168).

É bastante significativo que Heidegger tenha sentido a necessidade de criar um termo novo para expressar, sem – ou com o mínimo de – ambiguidade o fenômeno em questão. *Befinden* é um verbo reflexivo que significa estar localizado, ocupar um lugar; logo, a pergunta coloquial supracitada seria aproximável de nosso “como você está?”, onde haveria também o sentido de “como você se encontra?”. Esse encontrar-se, com efeito, não deve ser entendido em sentido espacial, mas sim – seguindo a tradução aqui utilizada – como uma disposição de ânimo. Heidegger assevera:

O que indicamos ontologicamente com o termo disposição (*Befindlichkeit*) é, onticamente, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor (*die Stimmung*), o estado de humor (*das Gestimmtsein*). Antes de qualquer psicologia dos humores, ainda bastante primitiva, trata-se de ver este fenômeno como um existencial fundamental (*fundamentales Existenzial*) e delimitar sua estrutura (HEIDEGGER, 2005, p. 188).

Quanto a sua estrutura, a disposição, segundo Heidegger, possui três caracteres ontológicos essenciais: (1) ela abre o *Dasein* em seu estar-lançado (*Geworfenheit*); (2) ela abre o mundo em sua totalidade; e (3) ela sintoniza o *Dasein* para ser afetado pelas coisas de um determinado modo. A disposição, portanto, é a condição ontológico-existencial de que as coisas já sempre importam, isto é, já sempre de algum modo dizem respeito ao *Dasein*. Nesse sentido, o humor, a contrapartida ôntico-existencial da disposição, não determina apenas o que nós fazemos, mas também como as coisas se apresentam a nós, ou seja, o humor é o fundamento da intencionalidade. Atentando ao fato, já aludido acima, de que o *Dasein* não é

um sujeito, nem tampouco um “Eu”, não se deve entender aqui “humor” (*Stimmung*) como algo psicológico, um intimismo, interioridade. Diz Blattner (2006, p. 77) que “Phenomenologically, moods are atmospheres in which we are steeped, not interior conditions”. O termo *Stimmung*, de fato, tem no alemão um caráter “atmosférico”. Essa ideia de atmosfera é oportuna, porque dá a entender que é um “fora” no qual já se está sempre “dentro”: o humor é um *medium*, um elemento no qual o *Dasein* sempre e a cada vez se encontra, tal como a água o é para o peixe. Não é algo criado pelo *Dasein*, nem o resultado de uma vontade pessoal. O humor também não é um afeto ou um sentimento, não é nada de psicológico, mas sim aquilo que, ao invés, permite que o *Dasein*, cotidianamente, seja afetado e tenha sentimentos correspondentes. Desse modo, o humor, sendo um aspecto da existência do *Dasein*, é também um aspecto de ser-no-mundo, e, por conseguinte, ele deve ser tão revelador do mundo e do ser-em em geral quanto o é do *Dasein*. A disposição, portanto, é abertura que revela o ente em sua totalidade. A propósito, não deve ser confundida aqui a expressão “ente na totalidade” com um mero somatório ou ajuntamento de entes dados, seja em geral ou em um certo domínio. Totalidade aqui não significa $\pi\alpha\nu$, que é justamente o todo no sentido de soma das partes, mas antes $\acute{o}\lambda\nu\nu$, todo no sentido de inteireza, per-feição; é dizer: ente na totalidade aqui significa: o ente como tal, o ente enquanto ente.

Foi dito, no entanto, que a angústia (*Angst*) é uma disposição privilegiada, ela é, *a fortiori*, a disposição fundamental (*Grundbefindlichkeit*). O que, com efeito, a diferencia das demais disposições? Aludiu-se acima que a angústia está relacionada com a singularização do *Dasein*. Se se tomar isso como a resposta de nossa pergunta, ela estaria correta, mas não nos diria nada, ao menos nada ainda. Ela nos diz, entretanto, que a singularização, ou seja, a propriedade ou autenticidade, é uma possibilidade do *Dasein*. Autenticidade seria, dito toscamente, o ato do *Dasein* lidar com seu próprio ser. Sendo, não obstante, uma possibilidade, ela não se dá necessariamente, podendo até mesmo nunca se dar. Isso nos diz que, de início e na maior parte das vezes, o *Dasein* não se ocupa de si mesmo. Heidegger chama a isso de de-cadência. O *Dasein* de-cai na cotidianidade, sendo regido pelo impessoal (*Das Man*). Ele perde-se na lida cotidiana com os entes intramundanos ao invés de ocupar-se com seu próprio ser. Ele *foge* de si mesmo. “Chamamos de ‘fuga’ de si mesmo o fato do *Dasein* de-cair no impessoal e no ‘mundo’ das ocupações” (HEIDEGGER, 2005, p. 249). Essa fuga de si mesmo é inerente ao *Dasein*, não devendo ser aqui entendida como algo pejorativo. A impropriedade, é dizer, a decadência e a lida cotidiana com os entes também

constituem o *Dasein* ontologicamente. Mais ainda: na cotidianidade, o *Dasein sente-se em casa*. Nas palavras de Bernardo Soares, semi-heterônimo de Fernando Pessoa:

A vulgaridade é um lar. O quotidiano é materno. Depois de uma incursão larga na grande poesia, aos montes da aspiração sublime, aos penhascos do transcendente e do oculto, sabe melhor que bem, sabe a tudo quanto é quente na vida, regressar à estalagem onde riem os parvos felizes, beber com eles, parvo também, como Deus nos fez, contente do universo que nos foi dado e deixando o mais aos que trepam montanhas para não fazer nada lá no alto (PESSOA, 2014, p. 208, grifo nosso).

Conquanto assim de fato se dê, a familiaridade, o pertencimento, o “sentir-se em casa” no mundo cotidiano não nos é o mais essencial. Com total gratuidade, isto é, sem porquê nem para quê, pode tornar-se manifesta a angústia. A título de recapitulação, deve-se uma vez mais rememorar aqui que a angústia não é um sentimento nosso, não é ansiedade ou síndrome do pânico; ela é uma disposição de ânimo, e, como tal, “revela ‘como se está’. Na angústia, se está ‘estranho’ (*unheimlich*)” (HEIDEGGER, 2005, p. 252). Encontrando-se “estranho”, o *Dasein* é acometido do sentido de não pertencimento, não familiaridade, ele não mais “se sente em casa”: ele se descobre em toda a sua penúria. Aquilo com o que a angústia se angustia não é nenhum ente determinado, não é nada intramundano (tal como ocorre com o temor), mas antes “Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal” (HEIDEGGER, 2005, p. 249). A angústia retira o *Dasein* da cotidianidade, ela rompe com a decadência, e exatamente por isso ela permite que o *Dasein* se singularize. A singularidade do *Dasein*, no entanto, não deve dar a entender um solipsismo que o retire do mundo, mas antes o oposto: é a mais elevada assunção de ser-no-mundo como tal.

Na angústia – dizemos – “a gente se sente estranho”. O que suscita tal estranheza e quem é por ela afetado? Não podemos dizer diante de que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamos em uma indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um mero desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Esse afastar-se do ente na totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém – na fuga do ente – este “nenhum” (HEIDEGGER, 2008, pp. 121-122).

É justamente a vertigem do não sentir-se em casa, que nos retira o chão, que faz com que fuçamos para a cotidianidade. Evadimo-nos no meio do ente porque a angústia “torna manifesto o nada” (HEIDEGGER, 2008, p. 122). A diferença ontológica nos sobrevém com

toda a sua imponência: o ser mesmo é nada, pois não é nenhum ente. O *Dasein*, sendo “ser-aí”, também se torna manifesto como sendo propriamente nada, pois ele não é coisa alguma. Por conta disso a angústia propicia a singularização: ela faz romper o instante em que o *Dasein* se compreende como projeto de ser. Ele pode assim assumir seu ser como a realidade da liberdade enquanto possibilidade para possibilidade. A angústia é, pois, uma disposição fundamental porque ela torna patente de modo privilegiado o caráter de estar-lançado (*Geworfenheit*) do *Dasein*, que, de fato, se mostra em todas as disposições, mas só a angústia revela o ser do *Dasein* como projeto (*Entwurf*). A relação do verbo *werfen*, lançar, com os termos *Geworfenheit* e *Entwurf* não é casual. A evidência dessa relação se torna patente graças a angústia.

Por conta disso, por conseguinte, tem-se que a estranheza é o fenômeno mais originário do *Dasein*. O tratamento do tema foi aqui abordado de modo insuficiente, no entanto. Haveria ainda de se relacionar a estranheza com o instante (*Augenblick*), o cuidado (*Sorge*) e o ser-para-morte (*Sein-zum-Tode*). Contudo, o esgotamento da questão nunca foi nosso intento aqui. Buscou-se aqui, antes, trazer à tona para a discussão o tema da estranheza porque este parece ser um nexos fundamental para a articulação do pensamento heideggeriano em seus diversos períodos. Postamo-nos aqui contra a ideia de uma divisão efetiva do pensamento heideggeriano em “etapas”, os chamados “Primeiro Heidegger”, “Segundo Heidegger” etc., donde há tacitamente uma compreensão de que houve uma superação de obras passadas, ou um abandono de temas. O tema da estranheza, presente já em *Ser e tempo*, reaparece na década de 1930. De certo modo, tal tema também se mantém presente em todo o decorrer do percurso de pensamento heideggeriano, pois, sendo propriamente o “não-lar”, a estranheza dialoga diretamente com toda a questão do habitar poético do homem com a qual Heidegger se ocupou nas décadas subsequentes. Com efeito, permanece em questão, chamando-nos a pensar, o que quer dizer viragem (*Kehre*) e outro início.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 2011 (Coleção Vozes de Bolso).

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

BLATTNER, William. *Heidegger's Being and Time – A Reader's Guide*. London: Continuum, 2006.

DREYFUS, Hubert. *Being-in-the-World – A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I. Massachusetts: MIT, 1991.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Trad. Mário Matos e Bernhard Sylla. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Marcas do caminho*. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Ser e tempo* vol. 1. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Ser e tempo*. Ed. Bilingue. Trad. Fausto Castilho. São Paulo; Petrópolis: Unicamp; Vozes, 2012.

KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Trad. Fausto Castilho. São Paulo: UNICAMP, 2012.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. Trad. Gilberto de Mello Kujawski. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967.

PESSOA, Fernando. *Livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

TOMÁS DE AQUINO. *Verdade e Conhecimento*. Trad. Luiz Jean Lauand; Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

REFLEXÕES SOBRE ESTADOS DE COISAS SOB UMA PERSPECTIVA TEMPORAL

Ana Maria Corrêa Moreira da Silva¹

RESUMO: Este artigo investiga as consequências geradas pela atribuição de um caráter temporal à categoria ontológica dos estados de coisas, que se relacionam com seu grau de realidade – quando os estados de coisas são divididos em reais e possíveis –, bem como com o tipo de propriedade temporal que instanciam – quando são divididos em passados, presentes e futuros. Analisamos as principais concepções metafísicas sobre o tempo, como o Presentismo, o Eternalismo (*Block-Universe*) e o *Growing-Universe*, relacionando-as com o determinismo e o indeterminismo, que levantam questões interessantes sobre a indeterminação do futuro e a noção de possibilidade real. Refletimos em particular sobre a concepção indeterminista do futuro ramificado (*Branching-Future*) de Storrs McCall, que admite a existência atual de estados de coisas futuros possíveis, dos quais apenas um se realizará, com a eliminação dos demais e a consequente diminuição da realidade.

PALAVRAS-CHAVE: Estados de Coisas temporais. Metafísica do Tempo. Determinismo e Indeterminismo. Futuro Ramificado. Possibilidade Real.

Abstract: This paper investigates the temporal aspect of the ontological category of states of affairs, which relates to its degrees of reality – in which case they are divided into possible and real states of affairs –, as well as to the kind of temporal property that they instantiate – according to which they are divided into past, present and future ones. We analyze the main metaphysical theories of Time, such as Presentism, Eternalism (Block-Universe) and Growing Universe, in relation to Determinism and Indeterminism, which raise interesting questions about the indeterminacy of the future and the concept of real possibility. We consider in particular the indeterminist Branched Model of Storrs McCall, which accepts the present existence of possible future states of affairs, of which only one will be actualized, with the concomitant elimination of all other alternative branches, in a permanent decrease of reality.

Keywords: Temporal States of Affairs, Metaphysics of Time, Determinism and Indeterminism, Branching Future, Real Possibility.

1) Introdução:

A categoria ontológica dos estados de coisas está presente em teorias filosóficas sobre o fundamento da noção de verdade, em que proposições são verdadeiras se os estados de coisas que elas afirmam acontecem na realidade. Eles podem ser entendidos como entidades complexas estruturadas, não supervenientes de seus constituintes, e formadas por objetos concretos ou abstratos que instanciam propriedades ou relações, ou ainda por propriedades abstratas que instanciam outras propriedades ou relações. Podem-se admitir apenas estados de coisas reais, ou também estados de coisas meramente possíveis, que podem ou não se realizar no futuro. Neste sentido, a atribuição de um caráter temporal ou atemporal

¹ PUC-Rio.

aos estados de coisas deriva de sua própria constituição. Estados de coisas formados por objetos concretos espaciotemporais (por exemplo, “Aristóteles escreveu a *Metafísica*”) herdam de seus constituintes pelo menos o aspecto temporal (quando não também o espacial), não existindo antes da existência daqueles constituintes. Já os estados de coisas formados apenas por propriedades, consideradas entidades abstratas (por exemplo, “Identidade é uma propriedade reflexiva”), podem herdar de seus constituintes o aspecto atemporal, se se considerar que entes abstratos estão fora da dimensão espaciotemporal.

Quando refletimos sobre os estados de coisas sob uma perspectiva temporal, surgem questões interessantes sobre sua natureza metafísica, como, por exemplo, se o tempo é uma propriedade do estado de coisas ou é um constituinte dele, ao lado dos objetos e propriedades. Outra questão é quanto à existência dos estados de coisas passados e futuros, juntamente com os estados de coisas presentes, a princípio menos controversos. Se os estados de coisas futuros são admitidos numa ontologia, eles podem ser considerados como estados de coisas meramente possíveis, cuja realização ainda não está determinada. Essas questões inserem-se numa discussão metafísica maior sobre a natureza do tempo, em que se pode ou não aceitar a irrealidade e a indeterminação do futuro, como veremos a seguir.

2) Concepções metafísicas sobre o tempo.

De um modo geral, a natureza metafísica do tempo opõe os defensores da chamada *Série A*, tensionada (*tensed*), e da *Série B*, não tensionada (*tenseless*). Na *Série A*, o fluxo temporal é real, de modo que os estados de coisas são futuros, tornam-se presentes e depois se transformam em passados. Já na *Série B* o tempo não passa, não havendo diferença entre passado, presente e futuro; só existem as relações entre estados de coisas *antes-de*, *simultâneo a*, e *depois que*. Temos ainda a oposição entre a natureza do tempo *linear* e a *não linear*. Na concepção linear, de cunho determinista, existe uma simetria entre passado, presente e futuro. E na concepção não linear (ou ramificada), de cunho indeterminista, existe uma assimetria entre passado, presente e futuro, como na estrutura de uma árvore, em que o passado é o tronco, o futuro são os ramos, e o presente é o ponto que separa o passado do futuro.

Ainda quanto à natureza do tempo, as principais concepções metafísicas são o *Presentismo*, o *Eternalismo* e o chamado *Growing-Universe*. De um modo geral, no *Presentismo*, somente existem estados de coisas presentes; os passados não existem mais, e os futuros ainda não existem. No *Eternalismo* (ou *Block-Universe*), não há diferença ontológica

entre estados de coisas passados, presentes e futuros, sendo o universo estático como o Ser de Parmênides. E no *Growing-Universe*, somente existem estados de coisas passados e presentes, mas não futuros.

Como exemplo de uma teoria baseada no *Growing-Universe*, temos o não futurismo de Charles Broad (1927), para quem a irrealidade do futuro deriva do fato de que estados de coisas futuros são criados somente quando acontecem. O fluxo temporal é o vir a existir de objetos que antes não existiam, de modo que, com o passar do tempo, a realidade aumenta. O tempo é, assim, dinâmico, em cuja passagem estados de coisas começam a fazer parte da história do mundo. Para Broad, um estado de coisas que começou a existir no presente jamais deixará de existir, tornando-se apenas um estado de coisas passado, tão real quanto um estado de coisas presente. Desse modo, não existem no presente estados de coisas meramente possíveis, e o presente possui o privilégio ontológico de ser o ponto em que ocorre a criação de novos estados de coisas antes inexistentes.

Uma teoria híbrida que se opõe ao não futurismo de Broad é a teoria do futuro ramificado (*Branching-Future*) de Storrs McCall (1994), que adota uma concepção não linear do tempo. Para McCall, existem estados de coisas passados e presentes reais, assim como estados de coisas futuros meramente possíveis, que são ontologicamente equivalentes àqueles. Dos estados de coisas futuros alternativos somente um se realizará, e os demais serão eliminados, num permanente decréscimo de realidade. O futuro é, assim, indeterminado, porque as possibilidades alternativas coexistem no presente, não havendo qualquer traço que distinga aquela que se realizará das demais. Nessa concepção de futuro ramificado, o fluxo do tempo significa o deixar de existir de muitos estados de coisas futuros possíveis – aqueles que não se realizaram. O presente possui o privilégio ontológico de ser o ponto em que ocorre a eliminação de estados de coisas possíveis, mas não atualizados. No ponto que separa o presente do futuro, uma parte do que é possível torna-se real, e a outra torna-se irreal. Desse modo, enquanto para os adeptos do *Growing-Universe* existe um acréscimo de realidade gerada pelo fluxo temporal, para os adeptos do *Branching-Future* existe um decréscimo de realidade.

3) Relação entre teorias do tempo e determinismo.

Admite-se em geral que uma concepção linear do tempo está vinculada a uma concepção determinista do mundo, em que só existe um possível curso para os eventos, ao passo que uma concepção ramificada está vinculada a uma concepção indeterminista, em que

existem diversas possibilidades de o mundo evoluir, dadas as condições iniciais e as leis da natureza. Quando relacionada às concepções metafísicas sobre o tempo, que atribuem diferentes graus de realidade ao passado, presente e futuro, a dicotomia entre determinismo e indeterminismo adquire novos e interessantes contornos.

Neste sentido, encontramos três acepções para o determinismo:

Determinismo Metafísico: vinculado ao Eternalismo, em que o futuro está determinado simplesmente porque ele existe, assim como o passado e o presente.

Determinismo Causal: vinculado ao Princípio Universal da Causalidade, segundo o qual todo evento possui uma causa, seja ela conhecida ou não, de modo que, dadas as condições iniciais e as leis naturais, um estado de coisas futuro já está determinado por estados de coisas passados e presentes.

Determinismo Lógico: baseado no Princípio da Bivalência, segundo o qual ou a proposição “amanhã haverá uma batalha naval” é verdadeira, ou a sua negação é verdadeira.

O indeterminismo, por sua vez, é definido simplesmente como a negação do determinismo, em qualquer das três acepções acima mencionadas.

Do ponto de vista do determinismo metafísico, a recusa de uma diferença ontológica entre passado, presente e futuro, assim como da noção intuitiva de que o tempo passa, produz como consequência a admissão da tese de que não existe real mudança no mundo, a qual se caracteriza, por exemplo, como a criação de estados de coisas antes inexistentes, ou como a eliminação de estados de coisas antes existentes. Na concepção eternalista e estática do Universo, tudo já está determinado, simplesmente porque tudo é, atemporalmente.

Do ponto de vista do determinismo causal, é controversa na filosofia e na ciência a universalidade do princípio da causalidade. A noção de causalidade foi criticada por Bertrand Russell, num artigo de 1913 intitulado “On the Notion of Cause” (Russell, 1957), em que ele rejeitou a tese da universalidade e necessidade das chamadas leis causais, que não garantem a verdade de proposições como “A é a causa de B” ou “B sempre segue de A”. Tais supostas leis causais não passariam de generalizações empíricas sujeitas a exceções. Russell sugeriu trocar o termo “causa”, de ordem qualitativa, pelo termo “dependência funcional”, de ordem quantitativa, expresso em equações diferenciais e funções matemáticas. Nesse caso, a aceitação do indeterminismo causal implicaria que há eventos que não exigem eventos anteriores que os causem ou determinem. Afirmar que um evento é causado significa que ele está de tal modo ligado a um outro evento precedente que, se este não ocorrer, aquele também não ocorrerá.

Do ponto de vista do determinismo lógico, temos o problema do valor da verdade das proposições sobre os futuros contingentes, como, por exemplo, “Amanhã haverá uma batalha naval no Atlântico” – problema esse já abordado por Aristóteles em sua *Metafísica*. Ele vincula-se com uma concepção tensionada do tempo, segundo a qual existe uma diferença entre passado, presente e futuro. Se essa proposição for verdadeira no presente, isso pode introduzir um aspecto determinista ou fatalista ao mundo, porque necessariamente o que ela afirma terá que ocorrer no futuro. O Fatalismo é uma concepção ainda mais radical do que o próprio determinismo, porque ela prescreve a tese de que o que será será, e não há nada a se fazer a respeito.

Além disso, para os adeptos da teoria dos *truthmakers* – segundo a qual uma proposição é verdadeira, porque existe um estado de coisas no mundo responsável por esse valor de verdade –, a admissão de um valor de verdade atual para uma proposição sobre o futuro pode nos comprometer com a existência de um estado de coisas futuro apenas possível, para funcionar como *truthmaker* dessa proposição

Uma alternativa ao determinismo lógico seria afirmar que proposições sobre futuros contingentes não são hoje nem verdadeiras nem falsas, somente vindo a adquirir um valor de verdade no momento futuro a que fazem referência. Nesse caso, teríamos como consequência que o valor de verdade das proposições se altera com o tempo – o que poderia não ser aceitável, se admitirmos que proposições sejam entidades abstratas necessárias e eternas.

Neste sentido, as concepções do Tempo Eternalistas (*Block-Universe*) conseguem lidar melhor com o determinismo lógico, ao adotarem uma visão estática do Universo, segundo a qual passado, presente e futuro se equivalem, de modo que o valor de verdade das proposições é sempre constante, não mudando com a passagem do tempo, pelo fato de que não existe tal passagem.

Do mesmo modo, a concepção do futuro ramificado de Storrs McCall, antes mencionada, também considera que o valor de verdade das proposições não se altera, embora não em razão de uma visão estática do mundo, pois ele adota, ao contrário, uma visão dinâmica. Para McCall, a verdade de uma proposição depende (*supervenies*) do que acontece no mundo, e não o que acontece no mundo depende da verdade de uma proposição. Assim, o que acontecerá no futuro determinará a verdade de uma proposição, e não a verdade de uma proposição determinará o que acontecerá no futuro. Sua concepção defende o indeterminismo do futuro, em oposição ao determinismo e ao fatalismo. No entanto, o conjunto das proposições verdadeiras já existe (*tenselessly*) – o que corresponde a um ponto de vista

atemporal próprio da imagem metafísica de um Ser onisciente (*God's point of view*), para quem passado, presente e futuro já estão dados. Nesse caso, McCall soluciona o eventual conflito entre a suposta Onisciência de Deus e a ausência de liberdade humana gerada pelo Determinismo, adotando a tese de que nossas futuras ações não são determinadas pelo fato de Deus saber aquilo que faremos, mas sim o contrário: nossas futuras ações determinam o que é verdade e, assim, determinam o que Deus saberá. Neste sentido, podemos até tornar falsa uma proposição verdadeira sobre o futuro, porque somos livres. Podemos, mas não o *faremos* de fato. O que acontecerá, acontecerá, mas *poderia* não acontecer, e é a existência de possibilidades alternativas que garante o indeterminismo desse modelo.

A teoria do futuro ramificado de McCall defende o indeterminismo e a liberdade humana, baseada na realidade dos estados de coisas futuros possíveis alternativos, em que nenhum tem prevalência sobre os demais, até o momento da atualização de apenas um deles e eliminação dos outros, sem qualquer traço prévio que aponte a direção a ser escolhida. Do ponto de vista semântico, a verdade de uma proposição sobre o futuro deriva do estado de coisas que se realizará em detrimento dos demais, não estando ainda determinado qual será o escolhido. Nesse modelo metafísico, possibilidades são objetivas, transtemporais e intramundanas, pertencendo a este mundo, e não a outros mundos possíveis, espaciotemporalmente isolados entre si e de nosso mundo atual, como no realismo modal de David Lewis.

Na teoria do futuro ramificado, o conceito de possibilidade real objetiva baseia-se na combinação do indeterminismo com a irrealidade do futuro, em que a natureza dinâmica do tempo é caracterizada pela transição do possível para o atual. Deve-se investigar o que determina a realização de uma possibilidade em detrimento das demais, assim como o *status* ontológico dessas possibilidades antes e depois de cada ponto de ramificação (*branch point*).

Na concepção de Storrs McCall, como vimos, estados de coisas futuros possíveis são tão reais quanto estados de coisas presentes atuais, deixando de ser reais apenas no momento em que são eventualmente eliminados (*drop off*) – o que ocorre caso eles não se atualizem. Nesse caso, o que se chama de mudança (*becoming*) é a eliminação de estados de coisas ou a diminuição da realidade, havendo, assim, real mudança no mundo. Um futuro aberto pode ser concebido como uma árvore ramificada de possibilidades reais ou concretas, como estados de coisas com genuínas chances de virem a acontecer.

Para Müller (2012), a natureza de uma possibilidade num modelo ramificado é a de uma possibilidade baseada na realidade, que é indexicalmente conectada a algum contexto concreto, e não abstrato, como uma *real possibilidade num momento temporal*. No futuro

ramificado, as possibilidades reais são localizadas, no sentido literal de corresponderem a possíveis cursos de eventos espaciotemporais no futuro causal de um dado evento. Tais possibilidades são representadas pela partição de um conjunto de histórias que contém um certo evento inicial, formando desse modo um conjunto exaustivo de pares de alternativas mutuamente excludentes. A intuição básica desse modelo é a de que nosso mundo é um mundo de possibilidades futuras abertas. O que é realmente possível deve ser possível em todos os sentidos do termo, mas não somente: possibilidade lógica, possibilidade conceitual, possibilidade metafísica, possibilidade física ou natural, e possibilidade tecnológica. Nessa visão, a distinção ontológica entre possibilidades reais baseadas no modelo ramificado e possibilidades irreais coincide com a distinção entre possibilidades deste mundo (*thisworldly*) e possibilidades de outros mundos (*otherworldly*).

Quando relacionado com a noção de possibilidade, o tempo poderia ser concebido como a própria dimensão da mudança, ou ainda como a própria possibilidade de mudança, em que é tomado como o conjunto dos estados de coisas reais e possíveis. Neste sentido, tempo e possibilidade estão profundamente conectados.

4) Conclusão:

A admissão de estados de coisas temporais possui consequências semânticas, metafísicas e ontológicas. As consequências semânticas estão refletidas no problema do valor de verdade de proposições sobre os futuros contingentes, que podem implicar o chamado determinismo lógico e, como consequência, o fatalismo. As consequências metafísicas estão refletidas no problema da natureza cambiante das propriedades temporais dos estados de coisas, que parecem mudar com o tempo, se adotada a concepção tensionada da Série A: o estado de coisas é futuro, torna-se presente, e depois vira passado. E as consequências ontológicas estão refletidas na pergunta quanto a que tipos de estados de coisas existem – passados, presentes e futuros, assim como possíveis e reais –, com reflexos no problema da indeterminação do futuro e da liberdade humana, permitidos pela admissão de possibilidades autênticas para o curso dos eventos.

Vemos também que uma teoria metafísica sobre o tempo pode possuir uma dimensão subjetiva e uma dimensão objetiva. Na dimensão subjetiva, o tempo flui para uma consciência que percebe o “agora” como uma dimensão privilegiada, em que o passado está fixo e o futuro, aberto. E na dimensão objetiva, não há esse presente transiente privilegiado percebido por uma consciência particular, pois o tempo não flui, sendo o passado, o presente e

o futuro fixos, como no Eternalismo (*Block-Universe*). Essa teoria do tempo coaduna-se com o estado atual das ciências físicas, por exemplo, da Teoria da Relatividade e da Física Quântica, que, no entanto, ainda apresentam muitos questionamentos quanto à sua natureza determinista ou indeterminista.

Por fim, existe ainda a discussão sobre se o tempo pode existir vazio, sem mudanças ou na ausência de estados de coisas, como no *Substancialismo* de Newton, ou se o tempo surge com o próprio surgimento dos estados de coisas, reduzindo-se a uma relação entre eles, como no *Reduccionismo* de Leibniz. Neste sentido, uma questão que permeia o debate metafísico atual diz respeito à categoria ontológica que é a mais fundamental: a do tempo ou a dos estados de coisas.

BIBLIOGRAFIA

Barnes, E. & Ross, C. (2009). “Bivalence, Determinism and Ontology”. *Philosophical Studies*, volume 146, nº 2, pp. 291–309.

Beebe, H., Hitchcock, C. & Menzies, P. (Eds.) (2009). *The Oxford Handbook of Causation*. Oxford: Oxford University Press.

Benovsky, J. (2013). “Branching and (In)determinism”. *Philosophical Papers*, volume 42, nº 2, pp. 151-173

Bourne, C. (2006). *A Future for Presentism*. Oxford: Oxford University Press.

Broad, C. (1927). *Scientific Thought*. London: Kegan Paul, pp. 53-84.

Correia, F. & Iacona, A. (Eds.) (2013). *Around the Tree. Semantic and Metaphysical Issues concerning Branching and the Open Future*. Dordrecht: Springer Verlag.

Dyke, H. & Bardon, A. (Eds.) (2013). *A Companion to the Philosophy of Time*. Oxford: John Wiley & Sons Ltd.

Inwagen, P. V. & Zimmerman, D.W. (Eds.) (1998). *Metaphysics: The Big Questions*. Oxford: Blackwell’s Publishing.

McCall, S. (1994). *A Model of the Universe. Space-time, Probability and Decision*. New York: Oxford University Press.

Müller, T. (2012). “Branching in the Landscape of Possibilities”. *Synthese*, 188 (1): 41-65.

Poidevin, R. & MacBeath, M. (Eds.) (1993). *The Philosophy of Time*. Oxford: Oxford University Press.

Russell, B. (1957). “On the Notion of Cause”. In: *Mysticism and Logic*. New York: Doubleday Garden City.

Tooley, M. (1997). *Time, Tense and Causation*. New York: Oxford University Press.

DA CONEXÃO NECESSÁRIA À CRENÇA EPISTEMOLÓGICA: FUNDAMENTOS DA CAUSALIDADE EM DAVID HUME

Cleber de Lira Farias¹

RESUMO: Esta pesquisa tem como objetivo apresentar os principais elementos da crítica de Hume à crença com base no estudo da associação de ideias até a ideia de conexão necessária. Para levar a cabo o estudo serão examinadas a relação das seguintes obras: *Tratado da natureza humana* (1739-1740) e *Investigação acerca do entendimento humano* (1749). Delas procuraremos extrair os elementos fundamentais da análise que Hume faz da causalidade.

PALAVRAS-CHAVE: Conhecimento. Causalidade. Crença.

Abstract: This research aims to present the main elements of Hume's criticism of belief based on the combination study of ideas until the idea of necessary connection. Methodologically, will be examined the relationship the following books: *A Treatise of Human Nature* (1739-1740) and *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1749). From these works, will be searched the key elements of analysis that Hume makes about causality.

Keywords: Knowledge. Causality. Belief.

Introdução

A pesquisa empregada visa compreender o caráter cognoscitivo do homem em sua origem e natureza, conforme foi apresentado por David Hume. Para tanto, através de suas obras *Tratado da Natureza Humana* e *Investigações Acerca do Entendimento Humano*, inicia sua teoria distinguindo as percepções do homem em impressões e ideias. Desta distinção, irá formular seu sistema epistêmico, que chega ao auge através dos denominados princípios associativos das ideias na mente humana. O princípio de maior influência é o de causa e efeito que, levado pela repetição dos objetos, conseqüentemente infere uma relação entre eles, e, deste modo, devido ao hábito e ao costume que se estabelece, a formação do sentimento de crença na mente humana. Isto posto, verifica-se que a crença gerada é resultado da associação mental que, por sua vez, carece de certeza e/ou verificação empírica.

A fim de estudar a fundo a epistemologia humeana, despontam-se duas correntes que avaliam esta filosofia, a primeira defendendo uma tendência mais cética, e outra com uma tendência mais naturalista, porém nenhuma delas em suas perspectivas nega a crítica humeana em relação à metafísica tradicional como forma de conhecimento. Ambas facetas têm como finalidade demonstrar com mais clareza a posição de Hume acerca da ideia de causalidade e, por conseguinte, da crença.

¹ PPGLM/UFRJ

Isto posto, a primeira posição, mais conhecida por ser uma interpretação tradicional da filosofia de Hume, propõe uma leitura, se tratando do conhecimento, tanto do *Tratado* como das *Investigações*, de modo cético, por negar a realidade objetiva do princípio de causa e efeito, do mundo e do homem. A segunda posição, considerada a mais recente, propõe uma leitura mais naturalista deste autor, tendo em vista que a contribuição dele, diferentemente de como observam os defensores de um ceticismo, não é de destruir as possibilidades do conhecimento, mas de desvendar e ressaltar que o papel dos instintos e as crenças são benéficos para a vida do homem.

Deste modo, através da análise da teoria do conhecimento elaborada por Hume acerca da crítica à metafísica tradicional, por meio da reconstrução da fundamentação do princípio de causalidade, pretende-se investigar qual é a sua posição acerca da crença para conhecimento. Entretanto, em meio a essas duas correntes da perspectiva de estudo humeano – ceticismo e naturalismo – permanece, contudo, um desafio exegético de entender como ele o fez, desafio este fundamental na tentativa de compreensão do conhecimento humano, e, para tal, objetiva-se com este trabalho tentar desvendar o papel fundamental que a noção de crença tem para o homem, a qual deve ser orientada por uma minuciosa análise das duas perspectivas de interpretação na obra humeana, de modo a evitar uma posição reducionista, chegando, assim, a uma verdadeira noção de crença, orientado pelo esforço e atenção de acompanhar a dinâmica interna das obras supracitadas.

O que se pretende, portanto, é a atualização do vigor desse sistema epistêmico em particular, e através de suas interpretações por meio da problematização de questões e demarcação de pontos de discussão, sendo assim, a pesquisa se propõe a investigar o modo como Hume fundamenta a causalidade por meio de justificativas racionais. Em decorrência desta investigação, pretende-se colocar em discussão, de acordo com Hume, as condições pelas quais se podem verificar inferência do homem a partir das qualidades intrínsecas dos objetos uma ideia de conexão necessária. Portanto, o ponto fulcral desta pesquisa é investigar quais são as causas e a natureza da causalidade, partindo da associação de ideias à noção de conexão necessária.

1. Análise da origem do conceito de crença

O estudo da ideia de causalidade em Hume encaminha esta pesquisa ao encontro de uma epistemologia da natureza humana². A intenção ao formular essa proposição é demarcar a crítica humeana à razão, que desenvolveu em seu sistema filosófico, desvencilhado de uma metafísica falsa e adulterada³, pretendendo, assim, fazer com que todos os homens cheguem ao conhecimento. O ponto de partida, proposto por Hume, é examinar seriamente a natureza do entendimento humano e mostrar, por meio de uma análise exata de suas faculdades e capacidades cognoscitivas do ser humano, ou seja, investigar com exatidão a natureza humana, uma metafísica que possibilite a compreensão crítica do mundo, alcançando um grau elevado de raciocínio, destruindo, por conseguinte, a metafísica dogmática⁴.

A partir deste princípio, este autor irá iniciar sua teoria afirmando que a fonte de todo o conhecimento é oriunda das percepções, dividindo-as em impressões e ideias⁵. As impressões são as sensações mais vívidas de toda experiência sensível e as ideias, por sua vez, são cópias das impressões e são menos vivazes, por isso se diz que: “O pensamento mais vivo é sempre inferior à sensação mais embaçada”⁶. Desse modo, as impressões atingem a mente com grande intensidade e nela geram as ideias que preservam certo grau dessa intensidade. As ideias são mais tênues, embora sua importância dentro do quadro epistemológico humeano seja mais central, pois se tem em vista a noção de crença. As ideias, mesmo as mais complexas, derivam de alguma forma de alguma impressão, ou seja, para cada ideia há uma impressão correspondente, como afirma Hume “... todas as nossas ideias são cópias de impressões ou, em outras palavras, é-nos impossível pensar em algo que antes não tivéramos sentido, quer pelos nossos sentidos externos quer pelos internos”⁷. As ideias encaradas de um ponto de vista qualitativo podem ter esse grau de vivacidade intensificado, diferenciando-se das impressões nesse aspecto. As impressões apenas geram a ideia, não podendo ter sua natureza perceptiva modificada. Portanto, não podemos atribuir crença a uma impressão que sempre é forte; a crença é um sentimento que pode acompanhar apenas as ideias.

² Entenda-se a noção de natureza humana como uma atividade cognitiva regular do homem acerca de fatos. Deste modo, a teoria do conhecimento humeana irá oferecer uma explicação pautada no empirismo para que a mente do homem tenha um conhecimento certo e seguro.

³ Cf. HUME, 1999, p. 92.

⁴ Cf. HUME, 1999, p. 92.

⁵ Logo no início do *Tratado*, Hume admite que as percepções do espírito humano reduzem-se a duas espécies diferentes ou distintas que são denominadas como impressões e ideias. As impressões são as percepções originárias, que se apresentam com maior força e vivacidade, exemplo disto são as sensações, paixões e emoções enquanto que as ideias são as imagens enfraquecidas que a memória armazena a partir das impressões. O próprio Hume enfatiza essa distinção: “As percepções da mente humana se reduzem a dois gêneros distintos, que chamarei de IMPRESSÕES e IDEIAS. A diferença entre estas consiste nos graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram em nosso pensamento ou consciência” (HUME, 2009, p. 25). E mais: “Nossas ideias são copiadas de nossas impressões, representando-as em todas as suas partes” (HUME, 2009, p. 125).

⁶HUME, 1989, p. 69.

⁷HUME, 1989, p. 95.

Para que se possa analisar a teoria do conhecimento em Hume deve-se levar em conta a divisão que ele propõe acerca do conhecimento humano em dois âmbitos, a saber: relações de ideias e relações de fato⁸. Esse primeiro âmbito é obtido através do que se denomina raciocínio lógico, ou seja, o conhecimento sobre o qual podemos demonstrar sua verdade ou falsidade por meio de conceitos a priori, por isso, que se tratando de proposições que se obtém substancialmente baseando-nos no princípio da não-contradição⁹. O segundo âmbito o qual Hume descreve é das relações de fato, em que os fenômenos, eventos concretos da realidade, unem-se na relação causa e efeito. Por isso Hume coloca “O contrário de um fato qualquer é sempre possível, pois, além de jamais implicar uma contradição, o espírito o concebe com a mesma facilidade e distinção como se ele estivesse em completo acordo com a realidade”¹⁰. É, portanto, neste segundo campo de conhecimento que Hume concentra toda a sua investigação.

Como as ideias são armazenadas na memória, a imaginação tem o poder de fazer o que bem entender, pois tem acesso livre à memória, que preserva a força das ideias que a ela pertencem. A capacidade da memória de preservar a força inicial de uma ideia ocupa um lugar crucial na compreensão de como a crença é formada. Isso porque a força da ideia preservada pela memória transmite ao entendimento certa segurança acerca dos objetos que representam. E essa qualidade faz da memória um instrumento valioso na constituição da crença¹¹. Sendo assim, como pode a imaginação desempenhar um papel chave na formação da crença? De acordo com Hume, “Sempre que a imaginação percebe uma diferença entre ideias, ela pode facilmente produzir uma separação”¹².

A propriedade da imaginação é regulada por princípios universais da natureza humana, denominados princípios associativos, os quais associam as ideias presentes na memória fazendo com que a mente as perceba de modo regular e a elas atribua realidade. Sobre estes princípios, Hume nos fala: “Para mim, apenas há três princípios de conexão entre as ideias, a saber: de *semelhança*, de *contiguidade* – no tempo e no espaço – e de *causa* ou *efeito*”¹³. Este último princípio é que Hume irá investigar profundamente, visto que a partir dele o homem ultrapassa a experiência imediata induzindo, contudo, uma relação causal¹⁴. Cabe ressaltar a

⁸ Cf. HUME, 1989, p. 95.

⁹ Cf. HUME, 1989, p. 77; cf. SMITH, 1995, p. 74.

¹⁰ HUME, 1989, p. 77

¹¹ Cf. HUME, 2009, p. 33-34.

¹² HUME, 2009, p. 34.

¹³ HUME, 1989, p. 73.

¹⁴ “A relação de causalidade é uma inferência, feita pelo sujeito, que *ultrapassa* o que lhe é dado na experiência” (DANOWSKI, 1990, p. 7).

relevância maior da causalidade¹⁵, no que permeia a questão da noção de crença, por ser baseado nessa relação que o homem é levado a esperar que o futuro ocorra conforme foi observado no passado, como afirma Hume: “(...) nenhuma relação produz uma conexão mais forte na fantasia e faz com que uma ideia evoque mais prontamente outra ideia que a relação de causa e efeito entre seus objetos.”¹⁶. A contiguidade e a semelhança atuam nesse processo exercendo uma função complementar, fortalecendo a execução da inferência. A inferência causal é a base do conhecimento acerca dos fatos e da crença em relação aos eventos observados na experiência, ou seja, é o fator primordial na consolidação dessa espécie de crença.

A causalidade é revelada na experiência, tendo em vista que através da sucessão dos acontecimentos a relação entre um objeto e sua causa é descoberta. Qualquer especulação de caráter racional carece quanto à investigação que busca verificar a justificação na relação de causalidade entre um objeto e outro. Nem mesmo pela análise minuciosa das qualidades essenciais dos objetos pode-se revelar o poder de inferir uma causalidade. Apenas a sucessão dos eventos permite ao homem conhecer a ligação causal entre os objetos: “Não há um só fenômeno, por mais simples que seja, que possa ser explicado pelas qualidades dos objetos tais como estas aparecem a nós, ou que pudéssemos prever sem a ajuda de nossa memória e experiência”¹⁷.

A causalidade leva a mente a passar da impressão presente à ideia de forma automática, no sentido mecânico do termo. O hábito é o dispositivo cuja responsabilidade é colocar em funcionamento esse mecanismo. Isso porque é o hábito que faz com que a verificação do objeto, repetidas vezes na experiência, gere a expectativa do aparecimento do outro “(...) chamamos de *COSTUME* a tudo aquilo que procede de uma repetição passada sem nenhum novo raciocínio ou conclusão, (...)”¹⁸. Logo, verifica-se um “quarto princípio”, o hábito¹⁹: impelido pela repetição dos fatos, o espírito conecta os fatos, gerando, por conseguinte, uma ideia de conexão necessária²⁰. A causalidade se envolve neste processo como disposição formadora dessa cadeia associativa, onde a crença surge como seu efeito.

A análise física dos objetos demonstra não ser possível determinar a qualidade responsável por gerar a ideia de conexão necessária entre dois objetos. Por conseguinte, a investigação saindo da esfera ontológica volta-se à reflexão sobre as operações da mente, pois

¹⁵HUME, 2009, p. 36.

¹⁶HUME, 2009, p. 35.

¹⁷HUME, 2009, p. 98.

¹⁸HUME, 2009, p. 133.

¹⁹MONTEIRO, 2003, p. 109.

²⁰ Cf. HUME, 1999, p. 129.

o resultado da influência do hábito é fazer com que a mente, ao se deparar com determinado objeto (impressão presente), espere, necessariamente, o aparecimento daquele outro, o qual se verificou pela repetição estar ligado ao primeiro, agindo antes que a mente possa fazer uma reflexão²¹.

Hume, contudo, mostra que o raciocínio humano não está pautado em conclusão extraída de uma análise racional, mas da influência de um mecanismo epistemológico, o qual opera de forma vegetativa, agindo sobre o espírito humano pelo hábito, por isso afirma: “Com efeito, sempre que a repetição de algum ato ou operação particular produz uma propensão de renovar o mesmo ato ou operação sem que sejamos impelidos por qualquer raciocínio ou processo do entendimento, dizemos que essa propensão é um efeito do hábito”²². Deborah Danowski, auxiliando na interpretação do que seja este hábito descrito por Hume, afirma que a relação de causa e efeito é uma tendência maior que o hábito causa na imaginação, passando de uma ideia presente à ideia de causa ou efeito, mediante a sucessões observadas repetidas vezes²³.

Deste modo, através da observação dos objetos externos, considerando a ação causal, não é possível, a partir da observação de um único caso, que se possa descobrir uma conexão necessária, definida pela relação de causalidade, ou seja, partindo da observação de um objeto o homem não é capaz de chegar a uma ideia de causalidade entre os fatos²⁴. Assim, quando um objeto ou evento natural se revela, não há nada nele e nenhuma sagacidade que permita ao homem descobrir, *a priori* – sem o auxílio da experiência, o que se sucederá após revelar-se²⁵. A crença numa causalidade é gerada, então, por meio da constatação empírica do homem acerca da sucessão das ideias dos objetos e eventos naturais presentes na memória, por isso Hume afirma: “A crença dá a essas ideias mais força e influência; faz que pareçam mais importantes, fixa-as na mente; e as torna princípios reguladores de todas as nossas ações”²⁶. A tarefa é, portanto, verificar qual o procedimento epistemológico é responsável por intensificar uma ideia em sua força e vivacidade a ponto de gerar o sentimento de crença que não acrescenta em nada a ideia, “... mas apenas transforma nossa maneira de a conceber, tornando-a mais forte e vívida”²⁷, pois, através de uma impressão presente, a mente liga-a a

²¹ Cf. HUME, 2009, p. 134.

²² HUME, 2009, p. 151.

²³ Cf. DANOWSKI, 1990, p. 7.

²⁴ Cf. HUME, 1999, p. 125.

²⁵ HUME, 2009, p. 137.

²⁶ HUME, 2009, p. 127.

²⁷ HUME, 2009, p. 131.

uma repetição passada, sem nenhum raciocínio, estabelecendo uma verdadeira crença nesta conexão.

2. Funções da Memória e Imaginação

Neste ponto a pesquisa irá investigar as duas faculdades da natureza humana cuja importância para o tema da causalidade em Hume consiste no fato de serem responsáveis pela garantia de um grau de vivacidade e força às ideias da mente humana. A reflexão, por conseguinte, acerca do papel da memória e da imaginação relacionada à causalidade não será o centro desta investigação, porém as funções exercidas por tais faculdade são fundamentais para se chegar a ideia de causalidade.

Há certa independência da memória, no que diz respeito à intensificação da ideia, neste sentido, afirma-se que ela possui a propriedade de preservar o grau de vivacidade original da ideia, isto é, a força que imprimiu na mente quando em sua impressão de origem. Sendo assim, não será necessário que tal ideia seja manipulada por outros princípios a fim de recuperar a intensidade primordial. Contudo, o mesmo não ocorre em relação ao seu papel na formação da ideia causal. De maneira particular, a memória sozinha apenas destaca suas percepções daquelas pertencentes à imaginação²⁸.

As faculdades da Memória e imaginação estão intimamente ligadas às ideias. A memória preserva a força das ideias que a ela pertencem. Dependendo, existem casos em que o grau de vivacidade das ideias podem diminuir ou se intensificar devido as circunstâncias. A capacidade da memória de preservar a força inicial de uma ideia ocupa um lugar crucial na compreensão de como a mente concebe ideia de causalidade. Por conseguinte, a força da ideia preservada pela memória leva a mente, imediatamente, ao objeto ou circunstância a ela relacionada com os eventos outrora observados. Dessa forma, o grau de força presente em tais ideias exerce o mesmo efeito sobre a mente que uma impressão, a saber: conduzir a mente à ideia ou situação que a ela se liga. Desse modo, a memória tem o poder de assegurar certa ordem e posição na mente. Essa capacidade da memória de preservar a força originária de suas ideias irá transmitir ao entendimento segurança acerca dos objetos que representam. E essa qualidade faz da memória um instrumento valioso na constituição da relação causal.²⁹

A repetição dos eventos torna os dados da memória mais fortes, assim é acrescentada a força necessária para corroborar para vivacidade da mesma presente na mente humana. Hume, contudo, oferece um exemplo em que o mentiroso de tanto repetir suas mentiras, o mentiroso

²⁸ Cf. KEMP SMITH, Norman. *The Philosophy of David Hume*, p. Capítulo XI.

²⁹ Cf. HUME, 2009, p. 115.

acaba por considerá-las verdadeiras, pois passa a tê-las revigoradas a ponto de atingir a força das ideias da memória³⁰.

Ao investigar as faculdades da memória e da imaginação estamos explorando suas condições não se encontra o que justifique a relação causal e como podem ser sentidas num grau mais intenso que o original. Ao questionar quais as circunstâncias responsáveis por aumentar a intensidade de uma ideia, fazendo-a ser sentida como conexão necessária. A memória preserva a originalidade da ideia, a intensidade que se extrai da experiência. A imaginação é uma faculdade cujo poder de unir e separar as ideias lhe permite criar novas, que não possuem uma impressão equivalente de onde tenham extraído sua existência, desse modo são denominadas as ideias complexas. A imaginação só encontra obstáculo quando o assunto é de cunho demonstrativo.

Isto posto, no território das questões de fato que a relação causal é possível, visto que esse poder pressupõe essa liberdade da imaginação. Tendo que levar em consideração que aquilo que já é determinado não é passível de crença, pois está provada a impossibilidade dele se dar de outro modo. O campo da necessidade que envolve diretamente as relações de ideias é o campo da razão pura. A natureza humana, portanto, não exerce qualquer poder sobre esse território³¹.

A imaginação organiza nossas ideias da maneira que bem entende. Mas qual de nossas faculdades organiza nossas ideias? Essa questão será investigada no próximo item que ultrapassa a razão. Até agora, a tendência é atribuir à associação de ideias (particularmente à de causa e efeito) a maior parcela de contribuição recai sobre a produção da crença na mente humana. Crença e causalidade, contudo, estão diretamente interligadas.

3. A questão causal e a crença epistemológica

Após apontar as principais características de David Hume acerca da origem das crenças epistêmicas no homem, é mister, então, considerar as construções de duas correntes, como método, para progredir na interpretação de sua filosofia, a saber: o ceticismo e o naturalismo. Deve se entender essas perspectivas não como esgotamento da filosofia humeana, mas são meios pelos quais, ainda que contrapostos, obter entre eles aspectos que aprimorem a interpretação da teoria do conhecimento de Hume. Por isso se faz necessário para esta pesquisa um desenvolvimento sobre a consequência dessas duas perspectivas, para

³⁰ Cf. HUME, 2009, p. 115.

³¹ Cf. HUME, 2009, p. 124.

que, diagnosticando-as, possam-se tirar os dados relevantes para a resposta acerca da noção da crença.

Hume defende uma espécie de ceticismo como predisposição para toda e qualquer investigação filosófica para que não se incorra o erro dos metafísicos³² – algo semelhante com a dúvida metódica proposta por Descartes em sua filosofia – mas sua finalidade, neste caso, seria gerar certa suspeita ou dúvida geral em seu entendimento, bloqueando as paixões e devaneios que podem tirar a filosofia de seu eixo central.

Na quarta parte do *Tratado*, pode-se verificar um dos momentos céticos mais notórios de Hume, onde oferece um argumento em que pretende mostrar que “... tudo é incerto, e que nosso julgamento em coisa alguma possui *nenhuma* medida de verdade e falsidade...”³³. Este ceticismo acerca da razão é apresentado em duas partes principais. A primeira parte conclui que “todo conhecimento degenera em probabilidade”³⁴, e a forma com que ele chega a essa conclusão está baseada nos dados da experiência, a saber:

Em cálculos longos ou importantes, os comerciantes raramente confiam na certeza infalível dos números; em vez disso produzem, pela estrutura artificial dos registros contábeis, uma probabilidade que ultrapassa aquela que deriva da habilidade e experiência do contador. Pois esta, por si só, já constitui claramente um grau de probabilidade, embora incerta e variável, segundo o grau da experiência e complexidade do cálculo. Ora como ninguém sustentaria que nossa certeza em um cálculo complexo excede a probabilidade, posso afirmar com segurança que não há praticamente nenhuma proposição numérica sobre a qual possamos ter uma certeza mais completa. (HUME, 2009, p. 216).

Visto que as construções mentais são, muitas vezes, passíveis de erro, precisa-se, então, de um segundo julgamento sobre a dúvida verificada para saber se foi desempenhada a demonstração corretamente, o qual é somente provável, porquanto há sempre adição de novas probabilidades, pois a força que o hábito produz no homem aumenta gradativamente a crença. Deste modo, acaba-se reduzindo o juízo a uma probabilidade a partir da justificativa em base a experiências observadas na vida diária³⁵.

Na segunda parte, apelando a uma segurança dos juízos, Hume afirma que a força de qualquer julgamento de probabilidade deverá ser diminuída até sua redução a nada, pois, em todos os julgamentos de probabilidades, irá corrigir o primeiro julgamento por outro, ambos

³²HUME, 1999, p. 187.

³³ HUME, 2009, p. 216.

³⁴HUME, 2009, p. 121.

³⁵ Cf. HUME, 2009, p. 215.

derivados da natureza do entendimento³⁶, chegando, como ele mesmo coloca, “a uma total extinção da crença e da evidência”³⁷. Isso se dará por meio de um árduo trabalho, até a sua diminuição infinita, para que essa probabilidade pereça até o “nada”, acerca desse “nada”. Folegin explica que se trata de um modo teórico onde a crença é diminuída até a anulação da mesma, retratando, assim, um ceticismo não mitigado³⁸.

A concordância de Hume com esse argumento, porém, não o torna um cético, já que um cético radical é aquele que não acredita em nada. Considera, dessa forma, que a crença influencia o homem, ou seja, um cético total impossibilita sua existência, por isso não ocorre a extinção da crença, haja vista que a natureza nos determina a agir³⁹, pois a crença não é um simples ato do pensamento que seria destruída pela suspensão do juízo, mas um arraigado na mente humana pela carência reflexiva que se impõe pela crença. Ele reconhece, com isso, através de sua análise, uma fraca condição das faculdades humanas⁴⁰, surgindo, então, um desespero cético, porque se encontra frente ao dilema de não se deixar levar pela fantasia, mas, por outro lado, sabe que o agir do entendimento deixa pouca evidência tanto na filosofia, quanto na vida comum⁴¹. Por este dilema, Hume é conduzido a uma angústia cética, determinado a abandonar toda crença e qualquer manifestação da razão⁴².

Para que ele possa ser resgatado desta angústia, recorre-se, forçadamente, a um retorno à vida comum, mesmo sabendo que irão retornar as especulações pela sua curiosidade intelectual. Por isso, Hume propõe uma espécie de ceticismo acadêmico, com a finalidade de extinguir o dogmatismo e refutar as propensões intelectuais metafísicas, com duas intenções: a primeira, de refutar a ficção filosófica do dogmatismo metafísico e, deste modo, a segunda intenção é a de esclarecer ao homem, através do método empírico, o conhecimento da sua natureza e do mundo. O ceticismo humeano, portanto, quer estabelecer o papel da ciência da natureza humana e seu limite.

Muitos estudiosos, ao contrário, não veem o ceticismo de Hume como fundamento final de sua teoria, sustentando que há uma dimensão tão ou mais importante que é o naturalismo. Esta corrente afirma que a filosofia humeana quer destacar o valor das crenças naturais para o homem, sem as quais não poderia recusar para viver. Hume compreende a indução como um ato comportamental, visto que através das experiências passadas, não de

³⁶ Cf. HUME, 2009, p. 122.

³⁷ Cf. HUME, 2009, p. 122.

³⁸ Cf. FOLEGIN, 2007, p. 105.

³⁹ Cf. HUME, 2009, p. 216.

⁴⁰ “Como posso estar seguro de que, ao abandonar todas as opiniões estabelecidas, estou seguindo a verdade? E por meio de que critério a distinguirei, mesmo que a sorte finalmente vá até ela?” (HUME, 2009, p. 297).

⁴¹ Cf. HUME, 2009, p. 300.

⁴² Cf. HUME, 2009, p. 301.

um raciocínio, forma-se uma crença que por meio da observação da impressão presente leva a imaginação conceber uma conexão necessária, esta que auxilia o homem a sobreviver, como Quine afirma: “... criaturas inveteradamente erradas nas suas induções têm uma tendência patética, porém louvável, de morrer antes de reproduzir sua espécie”⁴³. A interpretação naturalista, contudo, quer demonstrar que o ceticismo humeano não é total, mas pressuposto para a invariável força natural que faz nascer nos homens crenças básicas, como a de causalidade.

Esse segundo modo de interpretação da filosofia de David Hume considera que o intuito não é de destruir o conhecimento, mas ressaltar a importância que os instintos e as crenças têm para o homem, em sua vida e, também, para as ciências morais e naturais. Isto posto, pode-se observar que há dois modos de se entender essa perspectiva naturalista, a saber: o primeiro modo, após verificar que as crenças humanas em sua maioria não conseguem ter uma justificativa racional, torna-se inevitável considerar a importância das ações e operações naturais para a vida do homem; o segundo é a tentativa filosófica de demonstração, através dos métodos das ciências naturais investigarem, quais são os princípios psicológicos que levam o homem, por meio da experiência, a formar as crenças, ou seja, por defender um naturalismo, entende-se que ele é o melhor método de investigação das ciências morais e sociais, como Hume explica: “Portanto, nessa ciência, devemos reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tornando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e prazeres”⁴⁴.

Por meio desta corrente naturalista, admite-se que Hume elaborou uma teoria psicológica, onde demonstra que, através das crenças naturais, os homens conseguiram superar as dificuldades que enfrenta a justificativa racional. Essas crenças podem ser tomadas como instintivas e naturais e são universalmente aceitas entre os homens, como afirma Strawson, ao dizer que mesmo diante dos argumentos céticos, o homem, baseado nas regras da indução, não pode deixar de formar crenças e expectativas, pois mesmo carecendo de uma justificativa, há uma garantia da natureza⁴⁵.

Diante da constituição da força da natural, obtida pela crença, no homem, a razão, frente às crenças nas questões de fato e de existência, ainda tem um papel importante, mesmo que subordinado⁴⁶. Na análise humeana, pode-se notar que a filosofia experimental necessita

⁴³ QUINE, 1980, p. 192.

⁴⁴ HUME, 2009, p. 24.

⁴⁵ Cf. STRAWSON, 2008, p. 10-14.

⁴⁶ Cf. HUME, 2009, p. 450.

do aparato da razão para que opere corretamente, pois oferece regras para que possa elaborar juízos acerca dos eventos na mente do homem, como o próprio Hume afirma: “a razão não é senão um maravilhoso e ininteligível instinto de nossas almas, que nos conduz por uma certa sequência de ideias, conferindo-lhes qualidades particulares em virtude de suas situações e relações particulares”⁴⁷.

Esta postura naturalista não quer demonstrar um apego às diversas tendências da natureza humana e nem se fiar incredulamente a elas, mas sim, refletindo sobre as mesmas, alcançar um equilíbrio, que Smith denomina de um ceticismo mitigado⁴⁸. Os filósofos que defendem esta tese acreditam que a interpretação humeana acerca do ceticismo não é um argumento filosófico, e sim psicológico, como Hume explica: “... a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa de nossa natureza”⁴⁹. Desse modo, seria um equívoco achar que a compreensão adequada da filosofia humeana consiste num ceticismo, que pode ser nocivo se for empregado com exagero. Portanto, o naturalismo humeano não conduz a um ceticismo, mas é uma terceira via entre o ceticismo e o dogmatismo.

Seria incoerente, nesta pesquisa, reduzir o pensamento humeano a um ceticismo ou naturalismo, pois o uso que Hume faz dessas perspectivas é mais instrumental que conclusivo, ou seja, nenhuma das duas correntes interpretativas são levadas a termo por Hume, mas, sem dúvidas, auxiliam numa correta investigação acerca da origem do entendimento humano.

Segundo Hume, deixar de crer que a Natureza é uniforme e que o mundo exterior é real, seria nocivo ao homem. Estas crenças fazem parte da natureza humana e na vida cotidiana, por isso não se consegue pensar nem agir na sua ausência. Os argumentos céticos são impotentes para destruir muitas crenças, no entanto, elas têm certa importância prática, como afirma Hume. Como se observou as capacidades de conhecimento do homem são limitadas, conseqüentemente deve-se evitar o dogmatismo no pensamento e na tomada de decisões, assim como, evitar investigações demasiado especulativas.

O cético moderado⁵⁰ caracteriza-se por ter estas atitudes. Dado que está consciente das limitações do entendimento humano, tem uma mente aberta ao mesmo tempo que rejeita todas

⁴⁷HUME, 2009, p. 212.

⁴⁸ Cf. SMITH, 1995, p. 189.

⁴⁹HUME, 2009, p. 217.

⁵⁰ O ceticismo mitigado ou moderado significa um momento importante na argumentação humeana, onde a metafísica – ficção filosófica – é refutada. Ele limpa o terreno para o segundo passo: provar que é apenas através do método empírico, da experiência, que podemos conhecer a natureza. Seu objetivo inicial era o de produzir um relato científico das operações da mente humana, e o resultado seria um sistema com somente um tipo de objeto, percepção e algumas maneiras nas quais são produzidas. As perspectivas do ceticismo e do naturalismo,

as pretensões ao conhecimento em questões demasiado distantes da experiência, como Hume descreve: “Se nem sequer podemos apresentar uma razão satisfatória para acreditar, depois de mil experiências, que uma pedra vai cair, ou que um fogo vai queimar, como poderíamos nos dar por satisfeitos quanto a qualquer decisão que viéssemos a tomar sobre a origem dos mundos e a situação da Natureza, desde o início até ao fim da eternidade”⁵¹.

4. Conclusão

Tendo em vista os aspectos observados, a análise da filosofia de David Hume que constituiu sua ciência do homem, ultrapassa as pretensões racionalistas e, com seu ceticismo e naturalismo, busca as origens do conhecimento humano em sua própria natureza, pode-se afirmar que essas duas interpretações distintas não são incompatíveis. Contudo, não se pode esquecer os muitos caminhos que a investigação de Hume pavimentou – ceticismo e naturalismo – e, principalmente, a junção entre as tendências em sua filosofia. Sabe-se, hoje, que Hume organizou diversas perspectivas em sua filosofia, mas, ainda assim, permanece o desafio exegético entender como ele o fez, desafio este fundamental na tentativa de compreensão do humano e de suas crenças.

Nota-se, pois, que no estabelecimento das crenças a experiência desempenha um papel epistêmico direto, e não indireto, tendo em vista que a experiência é mais forte do que qualquer ideia presente na mente do homem. Mas ainda a mente tem de trabalhar sobre essa experiência – função do intelecto humano –, para determinar os graus da crença ou assentimento. Dessa forma, a faculdade responsável por essa tarefa é a razão, esta que trabalha de acordo com os dados captados pela experiência. Sendo, deste modo, esta faculdade, como já foi indicada, a responsável pelo conhecimento, pois forma as leis da natureza, quando incita ao homem a esperar um que os eventos se repitam, de acordo com as experiências passadas.

Com efeito, aspectos primordiais da filosofia de Hume permanecem atuais como eram em sua época, tais como a busca da origem do conhecimento, bem como sua justificação e a crítica a uma metafísica puramente especulativa, aspectos que irão revelar a posição da noção de crença na filosofia humeana. Assim, o essencial da teoria do conhecimento de Hume reside não tanto em seu ceticismo sobre a possibilidade do conhecimento humano e os seus limites, e nem em um naturalismo que deposite a confiança nas crenças adquiridas pela experiência. A

portanto, motivaram e, ao mesmo tempo, estabeleceu os limites da ciência da natureza humana sem o qual, é útil recordar, nenhuma ciência da natureza humana seria possível. (Cf. KIRALY, 2000, p. 42-45).

⁵¹HUME, 1989, p. 173.

postura mais adequada é a de não enquadrar cegamente a filosofia humeana a nenhuma tendência, mas, refletindo sobre elas, chegar a um ponto de equilíbrio, pois, observando que as duas correntes não são contraditórias, o uso que Hume faz é mais instrumental que conclusivo para servirem como meios a uma correta investigação acerca do entendimento humano em sua origem e natureza.

Os resultados céticos de Hume são muito fortes, principalmente na primeira parte do tratado, como meio de colocar em cheque toda a metafísica tradicional. Deste modo, pode-se observar que não que uma crença justificada na uniformidade da Natureza ou na realidade do mundo exterior é inaceitável. Um cético pirrônico extrairia daqui a conclusão radical de que o homem deve deixar de acreditar que a Natureza é uniforme e que o mundo exterior é real. Hume recusa-se a extrair esta conclusão, pois as crenças servem como guia para que o homem possa viver em seu cotidiano, por isso que seu ceticismo é mitigado ou moderado. Dessa forma, a sua teoria do conhecimento não pode ser enquadrada como um ceticismo ou naturalismo.

BIBLIOGRAFIA

BACON, F. *Novumorganum*. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1984.

BERKELEY, G. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. 5.ed. São Paulo: Nova Cultural (Col. Os Pensadores), 1992.

DANOWSKI, D. *O lance de dados de David Hume*. In: O que nos faz Pensar, 2, jan, 1990, p. 5-16.

FOGELIN, R. *A tendência do ceticismo em Hume*. In: Sképsis, ano I, n. 1, 2007.

HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1989 (Col. Os Pensadores).

_____. *Tratado da Natureza Humana* (trad. Débora Danowski). São Paulo: UNESP, 2009.

LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural (Co1. Os Pensadores), 1978.

KIRALY, Cesar. *Os limites da representação: um ensaio desde a filosofia de David Hume*. São Paulo: Giz Editorial, 2000.

MONTEIRO, João Paulo. *Novos estudos humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

SMITH, Plínio J. *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.

STRAWSON, P. F. *Ceticismo e Naturalismo: algumas variedades*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.

QUINE, W. Espécies naturais. In: Ryle, G. et al. *Ensaio*. São Paulo: Abril cultural, 1980, p. 185-199.

A ÉTICA ORIGINAL: A VIDA FENOMENOLÓGICA COMO FUNDAMENTO DA AÇÃO HUMANA

João Elton de Jesus¹

RESUMO: Este trabalho apresenta a chamada ética original propugnada pelo filósofo Michel Henry. Nessa abordagem, o fundamento da ética é a vida imanente e transcendental que se manifesta num corpo subjetivo como sabedoria e poder de movimento. A vida é condição de possibilidade para toda ação humana e única capaz de determinar qualquer valoração, norma ou lei no que tange à práxis do homem. Desta maneira, para melhor apresentar o objeto desse estudo, inicialmente abordaremos a crítica de Michel Henry ao saber científico, em seguida apresentaremos a fenomenologia da vida e do corpo e finalmente elucidaremos a ética original fundamentada na vida fenomenológica.

PALAVRAS-CHAVE: Ética. Fenomenologia. Vida. Ciências. Barbárie.

Abstract: This paper presents the original ethics proposed by the philosopher Michel Henry. In this approach, the foundation of ethics is the immanent and transcendent life that manifest itself in a subjective body as wisdom and power of movement. Henry says that life is the only possibility condition for all human action. Life is capable of determining any valuation, rule or law regarding man's praxis. To better present the object of this study, initially discuss the criticism of Michel Henry to scientific knowledge, then we will present the phenomenology of life and body, and finally elucidate the original ethics based on the phenomenological life.

Keywords: Ethics. Phenomenology. Life. Sciences. Barbarism.

Introdução

Nascido no Vietnã, Michel Henry (1922-202) cresceu na Indochina e se formou na França. A filosofia desse pensador busca a factibilidade do homem. Por meio daquilo que ele chama de fenomenologia radical, esse autor apresenta um novo olhar para as ciências, para a arte, para a política e portanto para o agir humano.

Em sua análise filosófica-fenomenológica, Michel Henry denuncia que o mundo contemporâneo vive em estado de barbárie. Para ele, o saber científico passou a ser a única verdade, de modo que sua forma mais expressiva, a técnica, fez com que a vida fosse obscurecida, escondida, ocultada. Nesse contexto, Henry (2015, p.382) afirma que os homens são “substituídos por abstrações, por entidades econômicas, por lucros e dinheiro. Homens tratados matematicamente, informaticamente, estatisticamente, contados como animais e valendo muito menos que eles”.

Para aquele que é conhecido como o filósofo da vida, a origem da ideologia objetiva do mundo moderno se remete à Galileu Galilei que em sua obra *Il Saggiatore* (1623) afirma

¹ Bacharel em Administração com ênfase em Marketing pelas Faculdades Anhanguera. Graduando em Filosofia na Faculdade de Filosofia e Teologia – FAJE e Pós-graduando em Juventude no Mundo Contemporâneo pela FAJE. Participa de Iniciação à Pesquisa Científica promovida pela FAJE / Fapemig e do Grupo de Pesquisa Filosofia do corpo a partir da Fenomenologia e do pensamento analítico arqueogenalógico da FAJE/CNPQ. E-mail: joao.elt@gmail.com

que o universo “está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto” (GALILEU GALILEI, 1983, p.130)

Segundo o proto-fundador da ciência moderna, os sentidos e a sensibilidade não são suficientes para explicar o mundo e a existência humana, pois, conforme o próprio Galileu aponta: os sentidos “não nos proporcionam a ordem racional que é a única capaz de nos fornecer a explicação desejada. Tal ordem é sempre matemática e só pode ser alcançada através dos métodos aceitos da demonstração matemática” (BURTT, 1983, p. 64)

Com base no pensamento galileano, nos séculos posteriores a matemática e com ela o positivismo e o objetivismo mudariam o paradigma humano de ler, ser e estar no mundo. O saber científico passa a ser considerado verdadeiro e absoluto, a salvação da humanidade. No mundo contemporâneo, qualquer informação ou objeto só tem validade se for “cientificamente comprovado”.

Michel Henry chama de “redução galileana” a esse processo de objetivação do mundo, “constituído por corpos materiais extensos, situados uns ao lado dos outros, com formas e figuras determinadas” (Henry, 2010, p.3). O filósofo da vida afirma que (2010, p. 13) com Galileu, o mundo moderno é “no fundo, reducionista, materialista, que crê que o único saber válido é a física e as ciências que lhe estão ligadas. É um mundo que obedece a essa ideologia que identifica saber com ciência, que nega a existência de outro tipo de conhecimento”.

Dessa maneira, a crise do mundo moderno acontece quando a redução galileana alcança o seu ápice de objetivação e imprime um caráter ontológico na existência humana. Nesse contexto há a ruína do homem, pois o saber científico, multiplicado em diversos saberes (química, física, biologia, etc.), fragmenta o ser humano em várias especialidades que não fornecem “qualquer visão de conjunto sobre a existência humana e sua destinação, visão sem a qual é impossível decidir o que é preciso fazer em cada caso, desde que este concirna justamente à nossa existência, e não a uma coisa”. (HENRY, 2012, p.23)

1. Fenomenologia da Vida

Michel Henry busca na filosofia algum caminho que recupere a originalidade do ser humano vítima da fragmentação causada pela redução galileana. Em sua busca pela verdade, esse pensador depara-se com a fenomenologia como uma alternativa filosófica que avance horizontes para além das tradicionais abordagens antropológicas metafísicas e clássicas. Contudo, ao aprofundar no pensamento fundado por Edmund Husserl, o Filósofo da Vida

verifica que a fenomenologia histórica permanecia indeterminada pois não chegara às coisas mesmas, tal como fora sua presunção.

Buscando chegar “às coisas mesmas”, Michel Henry, inspirado em Maine de Birran, se debruça sobre a fenomenalidade do fenômeno. Para ele, conhecer é diferente de ver. Em sua concepção “existe outro modo de revelação (...) cuja fenomenalidade já não seria a do “lado de fora” desse pré-plano de luz que é o mundo” (HENRY, 2014, p.58). Trata-se de uma realidade escondida ao ver, invisível à toda representação no mundo visível.

Tendo o pensamento de Descartes como fundamento, Michel Henry afirma que “o conteúdo real do mundo sensível decorre de uma impressão exclusiva, ou seja, o conteúdo real do mundo, é uma revelação original, primitiva, impressional, sensual. (HENRY, 2014, p.72). Há no fenômeno um autoaparecer, pois aparecemos a nós mesmos antes de aparecermos no mundo.

Para Henry o “por-de-fora” não se dá nos objetos, é algo mais originário. Ele atribui esse “mais originário” à própria vida que aparece antes de todo aparecer no mundo pois ela “não é somente e apenas um sentir, o sentir de tudo o que sentimos, mas antes um “sentir-se a si mesma”, nessa imediação absoluta e patética” (HENRY, 2010, P.6). Para ele, a vida é uma sensibilidade, uma afectividade imanente transcendental, onde repousa um experimentar a si mesmo sem nenhuma influência exterior, sem nenhum ex-tase.

A principal característica da vida, desse algo mais original do homem, é o páthos. Para ele a vida se dá em “seu autossentir e em seu autossofrer. O sofrimento da subjetividade é identificamente seu gozo, o mergulho em seu próprio ser, sua união e comunhão com ele na transparência da sua afetividade”. (HENRY, 2012, p.69).

Para Henry, a vida originária de toda existência humana traz consigo uma passividade e um sofrimento, pois na medida em que sofre e se suporta ela vai experimentando a si mesma, alcançando a si mesma, apoderando-se de si mesma. Há um crescimento de si e um usufruir-se de si de modo que desse sofrimento, surge a alegria.

Eis por que Sofrimento e Alegria não se separam jamais, uma é condição da outra, o sofrer fornecendo sua matéria fenomenológica ao usufruir de si, produzindo-se como a carne da qual é feita a Alegria, a qual, por seu lado, não passa da efetivação fenomenológica desse sofrer e cujo sofrimento se transforma em Alegria, de tal modo que, em semelhante transformação, cada termo subsiste como a condição fenomenológica do outro, e como sua própria substância (HENRY, 2012,p.69)

Como uma autofruição patética transcendental, a vida “é literalmente invisível ainda que seja o que há de mais certo” (Henry, 2010, p.7). Aquém do espetáculo cujo palco é a luz do mundo e do saber científico, a vida é por “essência individual, pois a autoafecção constitui, como tal, a essência de toda ipseidade possível. O Indivíduo é assim o Todo do ser, aquilo em

que e pelo que o que é é sempre tomado em um Todo e se propõe como tal”. (HENRY, 2012, p.56)

A vida é um saber originário onde não há intervenção do saber da consciência ou do saber da ciência. Todos os saberes são manifestações da própria vida, tem origem somente nesta. “É o saber da vida que torna possível o movimento das mãos e dos olhos, o ato de se erguer, de subir as escadas, de beber e comer, o próprio repouso” (HENRY, 2014, p.34)

Portanto, para Michel Henry, a vida é uma afetividade originária e pura, imanente e transcendental. É da ordem da subjetividade e da sensibilidade. “Vida é affectus, é um Si dado a si mesmo na vida, e apenas provado nesta. A partir deste sentir primitivo se desenvolvem a consciência, o pensamento, a linguagem, a memória e as demais características e ações humanas. (PRAZERES, 2014, p.246)

2. Fenomenologia do corpo

Em sua busca pela factibilidade do homem, Henry não quer ficar num conceito de vida etéreo ou não inerente à realidade. Dessa forma, ele observa como o fenômeno humano se apresenta e percebe que o homem, constituído de um corpo, é um fenômeno que se apresenta interna e exteriormente. Para ele, “existem dois modos fundamentais e irreduzíveis de aparecer: o do mundo e o da vida” (HENRY, 2014, p.140). Em sua obra *Ver o invisível* ele afirma:

Pois, de um lado, vivo interiormente esse corpo, coincidindo com ele e com o exercício de cada um de seus poderes: eu vejo, ouço, cheiro, movo mãos e olhos, tenho fome, frio, de tal modo que eu sou esse ver, esse ouvir, esse cheirar, esse movimento, essa fome, que eu me precipito inteiro em sua pura subjetividade, a ponto de não poder me diferenciar deles - fome, sofrimento, etc. – em nada. De outro lado, e ao mesmo tempo, eu vivo exteriormente esse mesmo corpo por ser capaz de vê-lo, tocá-lo, representá-lo a mim mesmo como objeto, realidade exterior próxima aos outros objetos. (Henry, 2012c, p. 14)

Dessa maneira, Henry percebe que a vida se manifesta numa corporeidade, naquilo que ele chama de corpo subjetivo, que é um corpo originário, uma carne. Para ele, “não há vida sem uma carne, mas não há carne sem vida” (HENRY, 2014, p.178). Assim, quando falamos de corpo subjetivo em Michel Henry, conceituamos uma corporeidade humana muito mais originária, não é intencional, não é sensível, sua essência é a vida, conforme as características acima apresentadas. (HENRY, 2014, p.173).

O corpo subjetivo para Henry, manifestação dessa vida, é aquele que se apresenta como condição de possibilidade para o corpo objetivo, aquele que é visto à luz do mundo. Não se trata de um dualismo, como aqueles apresentados na história da filosofia como em

Platão ou Descartes. Trata-se de um dualismo ontológico, onde o homem traz consigo o seu corpo objetivo que, por sua vez, traz a sua originalidade no corpo subjetivo.

Para melhor esclarecer a originalidade do corpo subjetivo, Henry (2014, p. 207) diz que “considerada como órgão objetivo, partindo do corpo mundano, a mão é incapaz de tocar e de sentir o que quer que seja, nem “outra mão” nem outra parte do corpo ou um corpo qualquer. Tocar e sentir, só o pode fazer o poder subjetivo de tocar”. Assim, qualquer movimento feito pelo corpo objetivo à luz do mundo, tem a sua origem e possibilidade no corpo subjetivo, que é invisível, pois é manifestação da vida imanente e transcendental.

Desta maneira, o corpo subjetivo é um “eu posso”. Manifestação da vida, ele tem poderes de pegar, andar, agir é também movimento que permanece em posse de si na imanência de nossa corporeidade originária – automovimento da Vida em sua autorrevelação carnal. (HENRY, 2014, p. 210)

Para Henry, o corpo subjetivo é lugar de uma memória original. Ele afirma (2014, p. 211) que esse corpo “é mais profunda que a capacidade da consciência ou de um órgão objetivo, pois é “a memória de um corpo que se lembra (...) é o automovimento de um poder que lhe é revelado na autodoação patética de minha corporeidade originária”

Portanto, podemos afirmar com Henry que essa corporeidade original se revela como uma sabedoria original, um saber absoluto, um conhecimento absoluto “onde tudo é dado de uma só vez, fora do tempo” (Henry, 2010, p. 7). Trata-se de um saber imanente e transcendental, que existe independentemente de algo de fora. Não há nele nenhuma exterioridade, não há relação com objeto nenhum, é uma subjetividade radical pois só existe pela experiência constante de si. Michel Henry aponta o saber da vida como uma auto-inteligibilidade, um saber infalível, imediato, absoluto.

3. Ética original

Compreendida a concepção do homem ao qual a vida se manifesta numa corporeidade original que, ao ser sabedoria original, é condição de possibilidade para toda ação, podemos avançar o nosso pensamento para a área da ética, pois se a vida é ação, está ligada, portanto diretamente à práxis. Assim podemos dizer com Henry (2012, p.44) “ao saber da vida como saber em que a vida constitui tanto o poder que conhece quanto o que é conhecido por ele, proporcionando-lhe, de maneira exclusiva, seu “conteúdo”, chamo de saber de práxis”.

A vida é ação pois ela determina “o que somos, já que esse movimento constitui, nossa ipseidade. O que fazemos, porque, carregados por ele e advindo a nós mesmos, na medida em que ele advém a si, nosso ser, nele, é assim nosso fazer com ele” (HENRY, 2012, p.156). Para

Rosa (2006, p.10) “falar de Vida ética é, assim, uma redundância, porque a Vida é ética e o ethos é a Vida, num enlace patético primordial”

O homem começa onde começa esse viver definido como sentir-se a si mesmo, como provar-se, e acaba onde ele termina. Ora esse domínio da fenomenalidade é também o da ética. A ética responde à questão: “Que devemos fazer?” Mas esta questão, por mais vasta que seja, requer uma condição e que é, justamente, que possamos fazer alguma coisa. Ela dirige-se por conseguinte apenas aos vivos no sentido em que defini a vida. Porque a acção pertence ao domínio do viver, apenas é possível pelo meu corpo que não é um objecto do mundo mas um corpo vivo, subjectivo, um “eu posso”. (Henry, 2010, p. 10-11)

Desta maneira somente na vida podemos falar de uma práxis verdadeiramente humana e portanto originariamente ética, pois “conceber, idealizar, abstrair, contemplar, analisar, transformar em tema etc., isso [somente] a vida pode fazer”. (HENRY, 2012, p.101). Trata-se de uma ética original como “co-naissance (co-nascença), um saber imediato e vivido, advindo na subjectividade arqui-transcendental e patética da Vida. O ethos da ética é a morada da Vida, não o conhecimento dos nossos deveres (ROSA, 2006, p.15)

A ética proposta por Henry se contrapõe ao positivismo, às filosofias clássicas e ao vitalismo. Em seu brilhante artigo “O ethos da ética”, Rosa afirma que a ética original proposta por Henry abandona radicalmente uma visão naturalista cujo ser humano tem o dever de perseguir fins para se realizar. Nesse sentido, também afirma o próprio Henry (2015, p. 248)

A ação, o fazer, a prática, o corpo são arrancados ao absurdo do positivismo que crê reduzi-los a um fenómeno objetivo análogo a todos os fenómenos do universo. São arrancados também ao absurdo das filosofias clássicas que veem neles uma passagem, ou melhor, um salto ininteligível entre duas ordens irreduzíveis. São arrancados, enfim, à confusão do vitalismo, que, colocando a ação no princípio das determinações da existência humana, se mostra, todavia, incapaz de lhe designar um estatuto fenomenológico qualquer, fazendo dela uma expressão desprovida de sentido de uma força cega e anônima.

Uma ética definida como relação entre ações e fins, normas ou valores, está vinculada a um ex-tase, a uma objetivação e assim se desliga daquilo ao qual é mais original e na qual toda ação se mantém: a própria vida. Para Henry (2012, p.149), uma ética como disciplina normativa, que queira ditar as leis da ação “sempre deparará com a ironia de Schopenhauer ‘Uma ética que queira modelar e corrigir a vontade a vida é impossível. As doutrinas só agem com base no conhecimento, mas este jamais determina a vontade’”.

Se a vida é práxis e origem de tudo, só ela possibilita o fundamento e a origem de qualquer valor. Henry afirma que não é uma ética reflexiva que de forma a posteriori impõe seus valores, mas conforme aponta Rosa (2006, p.13) “a vida é para si mesma, imediatamente,

o seu próprio mandamento e não precisa de injunções e de preceitos éticos exteriores e separados de si” (ROSA, 2006, p.13)

Esse poder de valoração de toda ação dado pela vida só é positivo e válido porque a vida no experienciar-se e no provar-se continuamente “não é apenas um conatus para perseverar no seu ser, mas um esforço constante de intensificação” (Henry, 2010, p.12). Toda a valorização da vida é positiva pois ela busca, em sua auto-fruição, a plenitude de si mesma.

Assim, constitui-se a teleologia imanente da vida ao qual enraíza uma ética diferente da “ética teórica ou normativa, que representa para si fins e valores, mas a ética original ou, antes, o próprio ethos, ou seja, o conjunto de processos indefinidamente recomeçados nos quais a vida realiza sua essência. (HENRY, 2012, p.150)

Ainda assim, Henry coloca a possibilidade de uma contra-avaliação dada pela vida, ou seja, uma valoração equivocada da ação do homem. Para ele a vida pode ficar doente, e isso ocorre quando num processo de objetivação produzida pela redução galileana e pela técnica os homens são impossibilitados de sua ação, eles são “excluídos dos processos de ação, reduzidos à apatia da condição de desempregados” (HENRY, 2010, p. 15).

Tirar o poder de ação da vida é impossibilitar o homem de buscar a sua plenitude, o seu “bem” no próprio agir da vida, em sua autofruição e poder de movimento. Para Henry, a vida fica doente quando o saber científico e a técnica obscurecem o poder da vida de exercer seu poder de valoração, tornando o homem destituído daquilo que é mais original, tornando o homem inumano.

“Inumano” designa a reviravolta ontológica por efeito da qual o princípio diretivo e organizador de uma sociedade, encontrando sua substância na vida, não é mais esta, mas uma soma de conhecimentos, de processos e de procedimentos para cujo estabelecimento e disposição a vida foi, na medida do possível, posta de lado. (Henry, 2012, p.183)

Dizer que a vida é o único mandamento para toda práxis e assim para toda ação humana não é colocar a ética âmbito da contingência e do relativismo, pois Henry não coloca em cheque a lei ou as normas, Rosa (2006, p.14) aponta que “o que está em causa não é a lei, mas a representação dela, aquilo a partir de onde se faz o que se faz.”

Henry crítica as representações da lei que visam somente a ótica do aparecer no mundo e não no aparecer da vida. Para ele, no aparecer do mundo, dentro do espaço e do tempo, no “lá fora” existem somente leis das coisas (leis físicas, sociais, culturais, morais e comportamentais) que, por sua vez, concebem o homem somente como indivíduos empíricos presos na verdade de uma exterioridade onde a lei objetiva se manifesta.

Para Henry, essas leis exteriores e objetivas são impotentes porque são estranhas à vida, elas não têm seu lugar na vida onde se encontra o todo agir concebível e a possibilidade de toda ação. Desta maneira, uma representação objetiva da lei é incapaz de colocar o homem em ação.

Ver o que é preciso fazer sem dispor do poder para fazê-lo, ver o que é preciso fazer encontrando-se destituído, nesse ver e por ele, no mandamento e por ele, da capacidade de executá-lo, tal é a situação dramática e desesperada em que a Lei colocou o homem, e isso na medida em que ela lhe é dirigida do exterior enquanto Lei transcendente. Tal Lei que define a infração e o crime, que abre escancaradamente diante do homem a possibilidade deles, sem lhe dar o poder de evitar um e outro, é uma Lei de maldição. (HENRY, 2015, p.253)

Michel Henry inverte a relação entre lei e vida, traz uma ética original. Para ele uma lei efetiva está vinculada a uma ética original que é da ordem do agir e portanto da vida. Para Henry (2012, p.258) “porque o agir tem seu lugar na Vida, nenhum contato com ele é possível, nem nenhum modo de agir sobre ele para pô-lo em ação ou para modificá-lo é concebível senão na Vida e graças a ela”. Assim a lei e portanto a ética só podem existir efetivamente no interior da vida, constituir algo uno com ela.

Considerações finais

A filosofia propugnada por Michel Henry busca oferecer uma resposta e uma alternativa ao mundo moderno, que herdeiro do pensamento de Galileu Galilei, reduziu a existência humana em dados objetivos, de modo que o homem passou a ser fragmentado e objetivizado pelo saber científico e pela técnica.

Para Michel Henry a vida que dá poder a toda ação do ser humano deve deixar de ser obnubilada pelo saber científico de modo a voltar a tomar o seu posto de originalidade do ser e estar do homem no mundo. Para o filósofo de família francesa, a vida é práxis e portanto está diretamente ligada com a ação dos homens e conseqüentemente com a ética.

Uma ética que seja verdadeira e eficaz deve ser fundamentada na vida. As leis, por sua vez, não podem ser uma forma exterior que determina a ação humana, pelo contrário, Henry afirma que é a vida, que é ação, que deve determinar a lei, pois a vida não erra em seu conatus, em sua busca de se auto-realizar-se e auto-efetivar-se.

Para Henry a barbárie do mundo contemporâneo ocorre porque esqueceu-se da sensibilidade e da subjetividade que se dão somente a partir da vida. A vida é uma energia que se manifesta num corpo subjetivo que é condição de possibilidade para o corpo objetivo. Assim, Henry busca resgatar a ética original, pautada na vida, pois somente a vida pode ser a norma para a existência humana, e nada mais.

BIBLIOGRAFIA

BURTT, Edwin A. *As Bases Metafísicas da Ciência Moderna*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983.

GALILEI, Galileu. *O Ensaíador*. Coleção Pensadores. Sobre o infinito, o universo e os mundos / Giordano Bruno. O ensaiador / Galileu Galilei. A cidade do sol / Tommaso Campanella. Traduções de Helda Barraco, Nestor Deola e Aristides Lôbo. — 3. ed. — São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HENRY, Michel. *A barbárie*. São Paulo: É Realizações, 2012.

_____. *As ciências e a ética*. Covilha: Universidade da Beira Interiori, 2010.
Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/20111006-henry_michel_as_ciencias_e_a_etica.pdf>. Acesso em: 20.jul.2015

_____. *Encarnação: uma filosofia da Carne*. São Paulo: É realizações, 2014

_____. *Eu sou a verdade*. São Paulo: É Realizações, 2015.

PRESERES, Janilce. A fenomenologia da vida: apontamentos sobre afetividade e não-intencionalidade para a fundamentação de uma ética no pensamento de Michel Henry. *Griot – Revista de Filosofia* v.10, n.2, dezembro,2014 – Disponível em <<http://www2.ufrb.edu.br/griot/images/vol10-n2/16.pdf>>. Acesso em: 20.jul.2015

ROSA, José Maria. O Ethos da ética. *Revista Phainomenon*. Estudos de Fenomenologia, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, pp. 279-290 Disponível em <http://www.lusosofia.net/textos/jose_rosa_o_ethos_da_etica_fenomenologia_michel_henry.pdf>. Acesso em: 24.jun.2015

IDEIAS DE BEM E DE BELO, OS FÓTONS DA FILOSOFIA?

- uma discussão com Gerasimos Santas arbitrada por G. Vlastos¹ –

André Luiz Braga da Silva²

Resumo: Na década de 1980 do último século, Gerasimos Santas publica um notável e original artigo, interpretando o papel da Ideia de Bem no pensamento de Platão à luz do exposto no Livro VI da *República*. Como Santas mesmo reconhece, parte da originalidade de sua interpretação está no fato de ela estar fundamentada no rico aparato conceitual que, a partir de uma passagem dos *Tópicos* de Aristóteles, G. E. L. Owen (1968), D. Keyt (1969 e 1971) e G. Vlastos (1965, 1965/1966, 1969, 1972, 1973a e 1973b) desenvolveram para análise da ontologia platônica. Neste artigo, Santas apresenta o que ele chama de “teoria da Ideia de Bem” em Platão, fundamentando-a em controversos pressupostos teóricos alegadamente sustentados por Vlastos e outros. O presente trabalho tem por objetivo confrontar a posição própria de Vlastos com um desses pressupostos em que a interpretação de Santas está necessariamente calcada.

Palavras-chave: Platão; Ideias; Autopredicação; Bem; Vlastos.

Abstract: At the 80's, Gerasimos Santas published a notable and original paper interpreting the role of Idea of Good at Plato's thought since words said by character Socrates in Book VI of *Republic*. As Santas himself acknowledges, some aspects of his interpretation's originality have as ground the rich conceptual tools which, since Aristotle's *Topics*, was developed in analyzes of platonic ontology by G. E. L. Owen (1968), D. Keyt (1969 e 1971) and G. Vlastos (1965, 1965/1966, 1969, 1972, 1973a e 1973b). In his paper, Santas presented what he called Plato's “theory of Idea of Good”, rooting it at controversial theoretical premisses allegedly maintained by Vlastos and others. The present work aims to face Vlastos' own position with one of these necessary premisses of Santas' interpretation.

Keywords: Plato; Ideas; Self-Predication; Good; Vlastos.

1. Prólogo

O ano de 1905 é considerado o *annus mirabilis* de Albert Einstein, pela publicação, no aclamado periódico *Annalen der Physik*, de cinco artigos que mudaram para sempre as direções da Física moderna. A revolução provocada pelo primeiro desses trabalhos relaciona-se à compreensão da natureza da luz. A Física Clássica só admitia que um ente fosse ou “corpo” (matéria) ou “onda” (energia); e, fiada nos importantes estudos de J. C. Maxwell e H. Hertz, a comunidade científica de então estava convencida da teoria da natureza ondulatória da luz, mas especificamente de onda eletromagnética. Tal teoria explicava com perfeição os intrigantes fenômenos de refração, reflexão e decomposição da luz num prisma, para os quais uma natureza corpuscular não faria sentido.

Contudo, o próprio Hertz descobrira um fenômeno que depois ficou conhecido como “efeito fotoelétrico”: uma placa de metal, ao ser atingida com certos tipos de luz, emitia

¹ A Carolina de Melo Bomfim Araújo.

² USP

cargas negativas. Com isso, a teoria da luz como onda simplesmente não se coadunava, todos os cálculos gerando mais e mais paradoxos. Em seu “ano maravilhoso”, o jovem Einstein, de 26 anos, recria então uma teoria já há muito abandonada: a luz tem natureza corpuscular (isto é, de partícula). E, aplicando as equações sobre micropartículas de seu amigo M. Plank, ele mostra que o “efeito fotoelétrico” é, nessas bases, perfeita e matematicamente compreensível: as partículas da luz, batizadas anos depois de “fótons”, chocavam-se contra a placa, “expulsando” elétrons da mesma. O trabalho, que lhe renderia o Nobel de 1921, gerou uma questão para a ciência Física, posto que a refração e decomposição só faziam sentido se a luz fosse onda. O impasse precisou esperar até o advento da mecânica quântica na década de 20, que, partindo do pressuposto de que o observador influencia nos resultados obtidos sobre o objeto, mostrou que na realidade é impossível provar simultaneamente as naturezas corpuscular e ondulatória da luz: segundo os critérios a cada vez utilizados no experimento, a cada vez uma dessas coisas é verificada. A ciência física então precisou mudar seus paradigmas, aceitando a teoria da “complementariedade” ou “natureza dual” da luz: verifica-se, sob certas condições, o comportamento do fóton como “onda”, e, sob outras condições, como “matéria” - não excludente, porém complementarmente. E, quer queiramos, quer não, toda a tecnologia de nossa atualidade – do radar às portas automáticas de lojas – está, indiscutivelmente, calcada nessa dualidade.

2. Nosso problema

No passo 508a4-509c4 do Livro VI da *República* de Platão, o personagem Sócrates expõe o célebre símile ou imagem do Sol – ou “metáfora solar”³, “símile do Sol e da Ideia de Bem”⁴, primeira parte do “símile da Luz”⁵, etc. A estrutura básica dessa imagem é resumida pelo personagem nos termos pertencentes a uma correspondência ou proporção matemática⁶:

[...] αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὀρώμενα.

[...] o que aquele [sc. o Bem] [é] na região inteligível e em relação ao *noûs* e às coisas 'inteligidas', este [sc. o Sol] é o mesmo na [região] visível e em relação à visão e às coisas vistas.

(PLATÃO. *República* VI 508b12-c2)

3 VEGETTI, 2003a, p. 14, 22, 23, 31, 32, etc; *idem*, 2003b, p. 266, 268, 269, etc.

4 ROSS, 1953 (1951), p. 64; 70.

5 FERGUSON, 1921, p. 131; MURPHY, 1932, p. 93.

6 Cf. *aná lógon*: PLATÃO, *República* 508b13, 509d7-8, 511e2, 534a6. E, ainda: FERGUSON, 1921 p. 132, 133, 134, 138, 139; MORRISON, 1977, p. 220, nt. 11; ADAM, 2009 (1902), p. 59; DIXSAUT, 2000, p. 126. Cf. também ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* V, 3, 1131a31-32; EUCLIDES. *Elementos* V, def. 6.

Diante de uma solicitação de Glauco (508c3), Sócrates explica o sentido dessa estrutura analógica, apontando, separadamente, duas relações que a Forma do Bem⁷, dentro desse *framework*, mantém com as outras Formas: causalidade “epistêmica” (508c3-509a9) e causalidade “ontológica” (509a9-509b10). Esta última é explanada nos seguintes termos, seguida da imediata e peculiar reação do irmão de Platão:

τὸν ἥλιον τοῖς ὀρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὀρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. [...] καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναί ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι [...].

καὶ ὁ Γλαύκων μάλα γελοίως, Ἄπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς.

[SOC.] [...] Dirás que, quanto às coisas vistas, o Sol não apenas fornece o seu poder de ser visto, mas também a sua geração, seu crescimento e sua nutrição [...]. E, portanto, quanto às coisas conhecidas, [...] dirás que não apenas o seu ser-conhecido está presente devido ao Bem, mas também que tanto o seu *eînai* quanto sua *ousía*⁸ lhes é adicionado por ele [...].

E Glauco, de um modo muito ridículo, diz: “Ah, Apolo, mas que exagero extraordinário!” (PLATÃO. *República* VI 509b2-8)

No início da década de 80 do último século, o notável e original artigo⁹ de Gerasimos Santas veio se somar aos bons estudos interpretativos do papel da Ideia de Bem nesta passagem. De incontestável força, esse trabalho será referência para vários comentários¹⁰ posteriores sobre o tema. Como Santas mesmo reconhece¹¹, parte da originalidade de sua interpretação está no fato de ela estar alicerçada no rico aparato conceitual construído em análises da ontologia platônica empreendidas por Gwilym Ellis Lane Owen (1968), David Keyt (1969 e 1971) e Gregory Vlastos (1965; 1965/1966; 1969; 1972; 1973a; 1973b). Baseadamente em tais estudos, a hipótese principal de Santas (1999, p. 249) é que há uma “teoria da Forma de Bem em Platão”, a qual, encontrando eco por todos aqueles que ele chama de “diálogos médios”¹², encontra sua expressão exatamente no Livro VI da *República*.

7 Faço minhas as palavras de Ferrari (2003, p. 287, nt. 1), segundo as quais o correto seria traduzir o adjetivo neutro τὸ *agathón* por “o bom”; entretanto, para manter uma unidade e um diálogo com a tradição interpretativa do texto, continuarei referindo-me a esta entidade como “o Bem”.

8 Opto pela não tradução de alguns termos cujo sentido nas passagens é ainda passível de longos debates, de modo a não fechar univocamente em um sentido sem a discussão do mesmo. Dada as reduzidas dimensões que meu texto se presta a ter, tais discussões precisarão ficar para ocasiões mais oportunas. “*Eînai*” costuma ser traduzido nesta passagem por “ser”, ao passo que “*ousía*” por “realidade”, “essência”, “existência” e “ser”.

9 Publicado originalmente em *Philosophical Inquiry* (1980), reeditado em ANTON e PREUS (1983) e em FINE (1999).

10 Por exemplo, VEGETTI (2003b), SHIELDS (2011).

11 SANTAS, 1999, p. 248.

12 Conforme citação nesta página, na qual ele identifica os diálogos que têm em mente (SANTAS, 1999, p. 256, nt. 17). Notar que não entrarei neste texto nos méritos e deméritos dessa classificação.

Para Santas, este livro contém as várias afirmativas que compõem esta “teoria”, das quais o ponto máximo seria exatamente a passagem citada acima. E tal passagem, para ele¹³, mereceria uma maior atenção por parte do intérprete, haja vista sua interpretação ser bem mais difícil do que o resto da “teoria” – a dificuldade sendo até dramaticamente confirmada pela relutância do personagem Sócrates em falar sobre o Bem e pela citada risada de Glauco ao final da exposição. A interpretação que Santas propõe, a “teoria da Ideia de Bem”, informa ele ao seu leitor¹⁴, repousa sobre a assunção de alguns pressupostos; para fins de análise de sua posição, eu vou desdobrá-los em três assertivas, que vou chamar de:

“Pressuposto 1”: a distinção entre “atributos ideais” e “atributos próprios” está sendo levada em conta por Platão à época da composição da *República* como substrato da caracterização das Formas inteligíveis;

“Pressuposto 2”: essa distinção pressupõe a afirmação da Autopredicação das Formas como fundamento dela; *logo*,

“Pressuposto 3”: Platão, à mesma época, também considerava seus entes inteligíveis autopredicáveis.

Explicarei mais à frente cada um desses pontos. Por ora, importa notar que, devido ao Pressuposto 2, o Pressuposto 1 está fundamentado no Pressuposto 3. Nesse sentido, este último, o da assunção da Autopredicação, é o mais importante: uma eventual invalidação do mesmo poderá acarretar a invalidação de todos os pressupostos, e, portanto, presumivelmente, da “teoria” toda. Disso, Santas mostra-se plenamente ciente, ao afirmar a total dependência da sua interpretação em relação a este pressuposto:

A concepção das Formas como paradigmas ou exemplares ideais, autopredicacionais ou autoexemplificativos foi trazida à luz por um número de autores: P. Geach [...], Vlastos [...], J. M. E. Moravcsik [...], R. Smith [...]. A teoria da Forma de Bem que eu estou apresentando pressupõe que as Formas são autopredicacionais ou autoexemplificativas durante o período médio de Platão, ao menos na *República*, *Banquete*, *Timeu* e *Fédon* [...].

(SANTAS, 1999, p. 256, nt. 17 – grifos nossos)

Tendo em mente tal afirmativa deste grande estudioso, o objetivo do presente texto é simples e condizente com a extensão que lhe cabe: tão somente discutir o assumido

13 SANTAS, 1999, p. 252.

14 SANTAS, 1999, p. 252-256.

Pressuposto 3 de Santas, à luz dos estudos de Vlastos que ele menciona - deixando para outra ocasião uma discussão mais detalhada da interpretação propriamente dita que ele oferece do símile do Sol.

3. Autopredicação: Aristóteles, Owen, Keyt e Vlastos

Seja para a assunção da Autopredicação (Pressuposto 3), seja para a assunção da distinção de atributos das Formas (Pressuposto 1), o ponto de partida de Santas é o mesmo dos comentadores nos quais ele se baseia: uma passagem específica dos *Tópicos* na qual Aristóteles aparentemente traça comentários sobre as Formas platônicas. Nossa análise do Pressuposto 3, portanto, pode começar visitando esta passagem e, em seguida, aquilo que Owen, Keyt e Vlastos dela extraíram.

Aristóteles (*Tópicos*):

Ἐπειτ' ἐπιβλέπειν ἐπὶ τὴν ἰδέαν τοῦ κειμένου, ἀνασκευάζοντα μὲν εἰ τῇ ἰδέᾳ μὴ ὑπάρχει, ἢ εἰ μὴ κατὰ τοῦτο καθ' ὃ λέγεται τοῦτο οὐ ἴδιον ἀπεδόθη· οὐ γὰρ ἔσται ἴδιον τὸ κείμενον εἶναι ἴδιον. οἷον ἐπεὶ αὐτοανθρώπῳ οὐχ ὑπάρχει τὸ ἡρεμεῖν, ἢ ἄνθρωπός ἐστιν, ἀλλ' ἢ ἰδέα, οὐκ ἂν εἴη ἀνθρώπου ἴδιον τὸ ἡρεμεῖν. κατασκευάζοντα δὲ εἰ τῇ ἰδέᾳ ὑπάρχει, καὶ κατὰ τοῦτο ὑπάρχει, ἢ λέγεται κατ' αὐτοῦ ἐκεῖνο οὐ κεῖται μὴ εἶναι ἴδιον· ἔσται γὰρ ἴδιον τὸ κείμενον μὴ εἶναι ἴδιον. οἷον ἐπεὶ ὑπάρχει τῷ αὐτοζῳφῷ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συγκεῖσθαι, καὶ ἢ ζῳον αὐτῷ ὑπάρχει τοῦτο, εἴη ἂν ζῳου ἴδιον τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συγκεῖσθαι.

Considere-se [...] a ideia do sujeito proposto e veja-se, para fins de refutação, se a propriedade sugerida não pertence à ideia em questão, ou se deixa de pertencer-lhe devido àquela característica que lhe vale a descrição de que se enunciou a propriedade: pois, nesse caso, o que se afirmou ser uma propriedade não será tal. Assim, por exemplo, como o “estar em repouso” não pertence a Homem em Si **com relação ao fato de ser homem, mas com relação ao fato de [ser] ideia**, não seria propriedade de homem o “estar em repouso”. Para fins construtivos, por outro lado, veja-se se a propriedade em questão pertence à ideia, e se lhe pertence sobre aquele aspecto devido ao qual se predica dele aquela característica de que se afirmou que o predicado em questão não era uma propriedade: pois, nesse caso, o que se negou que fosse uma propriedade será uma propriedade. Assim, por exemplo, como pertence a Animal em Si o “ser composto de alma e corpo”, e isto pertence a ele **com relação ao fato de [ser] animal**, o “ser composto de alma e corpo” seria propriedade de animal.

(ARISTÓTELES. *Tópicos* 137b3-13¹⁵ - grifos nossos)

Owen (1968):

15 ARISTÓTELES. *Tópicos*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores) – com modificações.

Sobre esta passagem, G. E. L. Owen explica¹⁶ que há pelo menos duas informações fundamentais: a primeira é a diferenciação entre dois tipos de propriedades identificáveis numa Forma platônica; a segunda, é a concepção do fundador do Liceu de que as Formas são *autopredicáveis* ou *autoexemplificativas*¹⁷. Dizer que ocorre a uma Forma ou Ideia o fenômeno da “Autopredicação” ou “Autoexemplificação” significa dizer a Forma não é apenas o correspondente inteligível de determinada qualidade, mas que efetiva e literalmente a própria Forma é uma “instância” da qualidade a que ela corresponde, isto é, que ela “exemplifica” ou “possui” a qualidade da qual ela é o correspondente. Em termos gerais: a Forma de X seria ela também um X. Conforme visto no exemplo dado por Aristóteles acima, a Forma de Homem seria também um homem, e a Forma de Animal seria também um animal. Com relação ao primeiro ponto, a distinção traçada na passagem pelo estagirita, Owen assim nomeia os dois tipos de atributos da Forma identificados por Aristóteles¹⁸:

“**Predicados A**”: propriedades da Forma de X devido ao seu *status* de Forma, isto é, propriedades comuns a todas Formas: propriedade da Forma de X *qua* Forma (*tò idion hyparchei tēi idéai tou X hēi idéa estin*). Exemplos de “Predicado A” para a Forma de Homem: as propriedades “estar em repouso”, “ser eterno”, “ser imutável”, “ser invisível”, etc.

“**Predicados B2**”: propriedades da Forma de X que definem a Forma específica que ela é: propriedade da Forma de X *qua* X (*tò idion hyparchei tēi idéai tou X hēi X estin*). Exemplo de “Predicado B2” para a Forma de Homem: a propriedade “ser mortal”.

Keyt (1969 e 1971):

À mesma época de Owen, D. Keyt visita essa distinção de propriedades em dois artigos (1969 e 1971), exibindo, por seu turno, termos diferentes e definições um pouco mais refinadas, embora não incompatíveis com as do outro estudioso¹⁹:

“**Atributos Próprios**”: aqueles atributos de uma Forma cuja ausência em uma coisa ensinaria que esta coisa não fosse uma instância de uma dada Forma.

“**Atributos Ideais ou Formais**”: aqueles atributos de uma Forma cuja ausência em uma coisa ensinaria que esta coisa não fosse uma Ideia platônica.

Vlastos (1965, 1965/1966, 1969, 1972, 1973a e 1973b):

16 OWEN, 1986 (1968), p. 225.

17 OWEN, 1986 (1968), p. 225. p. 232; 236; 237; cf. também CHERNIS, 1946, p. 1-5.

18 OWEN, 1986 (1968), p. 225.

19 KEYT, 1969, p. 12-13.

De todos os comentadores em que Santas procura basear seus Pressupostos 1 e 3, G. Vlastos sem dúvida foi o que empreendeu as análises mais profundas e, a meu ver, mais lúcidas sobre a matéria. Sua sequência²⁰ de artigos é hoje considerada referencial na análise da ontologia platônica, seja para concordância, seja para discordância. Vlastos não apresenta termos novos para a distinção traçada por Aristóteles entre os atributos de uma Forma platônica²¹ – apenas chamando-a de “Distinção-P”²². Todavia, quiçá pelo rigor e extensão de suas análises, ele é o comentador em quem Santas mais procurará basear seu Pressuposto 3. Por isso, e porque nosso tempo é escasso, dos comentadores nos quais Santas fundamenta sua posição²³, Vlastos será o único cujas posições eu confrontarei com o pressuposto santasiano. Nesse confronto, como veremos, o que pode causar alguma estranheza ao leitor é que, nos artigos de Vlastos mencionados por Santas... a posição do comentador turco parece ser em larga medida diferente da dele.

4. Tabela de correspondência de terminologia entre os comentadores

Podemos perceber que os autores abordados acima empregam termos um pouco diferentes para os conceitos que, oriundos do texto de Aristóteles, são utilizados no tratamento do nosso tema. Para então facilitar minha discussão com eles, e porque meu interlocutor principal é Gerasimos Santas, eu empregarei os termos utilizados por ele²⁴, conforme tabela de correspondência abaixo²⁵:

20 VLASTOS, *DEGREES OF REALITY in Plato* (1965; doravante: “D.R.”); *A Metaphysical Paradox* (1965/1966; doravante: “M.P.”); *REASON AND CAUSES in the Phaedo* (1969; doravante: “R.C.”); *THE UNITY OF VIRTUES IN THE PROTAGORAS* (1972; doravante: “U.V.P.”); *An AMBIGUITY IN THE SOPHIST* (1973; doravante: “A.S.”); *The ‘Two-Level’ Paradoxes in Aristotle* (1973; doravante: “T.L.P.A.”).

21 Embora ele estabeleça importantes conceitos e termos novos sobre assuntos correlatos, como “Predicação Paulina”, tema no qual ser-nos-á impossível adentrar no presente texto. Tal conceito encontra-se explicado nos artigos citados na nota anterior.

22 VLASTOS, T.L.P.A. (1973b), p. 327.

23 Cf. citação mais acima, ele também procura sedimentar seu pressuposto em artigos de Geach, Moravcsik e Smith (SANTAS, 1999, p. 256, nt. 17). Contudo, desses comentadores, Vlastos é considerado o mais importante na análise do tema.

24 Santas (1999, p. 259-260) estabelece a mesma correspondência de termos.

25 Tabela esta cuja preparação gráfica foi uma cortesia de Aminadab de Figueiredo da Silva, a quem devo os agradecimentos, inclusive pelo extremamente célere atendimento à demanda.

**TABELA DE CORRESPONDÊNCIA DA NOMENCLATURA DOS
COMENTADORES EM RELAÇÃO ÀS PROPRIEDADES DAS FORMAS**

| ARISTÓTELES | OWEN | KEYT | VLASTOS | SANTAS |
|---|---------------|-----------------------------|-------------|-----------------------------|
| Predicados da Forma de X <i>qua</i> X | Predicados A | Atributos Próprios | - | Atributos Próprios |
| Predicados da Forma de X <i>qua</i> Forma | Predicados B2 | Atributos Ideais ou Formais | - | Atributos Ideais ou Formais |
| - | - | - | Distinção-P | - |

5. Autopredicação e Vlastos

Como bem notado por Santas e todos os outros comentadores aludidos no quadro acima, a Distinção-P traçada nos termos aristotélicos parte da suposição de que as Formas platônicas são autopredicativas – i.e, dotadas de Autopredicação²⁶. Nesse sentido, a descrição básica dos “Atributos Próprios”, utilizada a partir do texto dos *Tópicos* por Owen, Keyt, Vlastos e Santas, era: “as propriedades de Forma de X *enquanto* X”. A Forma de Mesa seria literalmente, ela mesma, uma mesa, e a Forma de Justiça seria literalmente, ela mesma, uma coisa justa. Tendo isso em mente, e num sentido um pouco mais radical do que seus pares, é notável que Vlastos tenha se demorado sobre uma questão anterior à utilização destes conceitos para análise da ontologia platônica: seriam estes próprios conceitos aceitáveis para Platão? Isto é, os Atributos Próprios, conforme as definições supra fornecidas, a própria Distinção-P e a Autopredicação poderiam ser assumidos por Platão como propriedades e fenômenos implicados na postulação das suas Formas inteligíveis?²⁷ Ou, segundo os termos que utilizo: o Pressuposto 3 de Santas é compatível com as afirmações sobre as Ideias encontradas nos diálogos levados em conta por ele?

26 Cf. também ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* 1096a34-b5: “[...] pode-se perguntar o que afinal eles [sc. os que afirmam a existência das Formas inteligíveis] querem dizer com “cada coisa em si”, se afinal tanto para Homem em Si como para homem [em particular] a definição é a mesma: a de homem. Pois, com relação ao fato de [ser] homem, eles [sc. Forma de homem e homem particular] diferem em nada [...]”.

27 Ao colocar a questão nestes termos, eu gostaria de frisar que a mim (ao contrário de alguns desses comentadores), no presente artigo, não é tão importante o problema de se Platão, ele próprio, expressou em alguma das suas obras, abertamente, a Distinção-P. Para os fins da argumentação deste meu texto, é suficiente perguntar se tais conceitos ser-lhe-iam aceitáveis, i.e, se eles seriam “encaixáveis” com aquilo que lemos nos diálogos.

Em três artigos aludidos por Santas, M.P. (1965/1966), D.R. (1965), e U.V.P. (1972)²⁸, a posição de Vlastos, importa reconhecer, é a mesma, embora o foco da sua argumentação difira um pouco. Nesse sentido, os argumentos dele em um e em outro *paper* são mutuamente complementares, de modo que eu tomo isto como autorização para expô-los na ordem que parece esclarecê-los melhor. O ponto de partida de Vlastos são algumas expressões “fortes”²⁹ de Platão para qualificar as Formas e diferenciá-las das instâncias sensíveis. Por exemplo, Vlastos chamará³⁰ atenção para o fato de ouvirmos dizer que a Forma ou Ideia é:

i) *tò ón* (*República* X 597a4);

ii) *hó ésti klíne* (*idem*, X 597a2);

iii) *teléos ón* (*idem*, X 597a2);

iv) *he [...]* *ousía óntos oúsa* (*Fedro* 247c6-7);

v) [*sc. he klíne*] *óntos oúsa* (*República* X 597d2);

vi) *mállón ónta* [*sc. do que as instâncias sensíveis*] (*idem*, VII 515d2).

O comentador demonstra que o sentido do verbo *eimí* nessas expressões – incluindo as formas substantivas e adverbiais, *ousía* e *óntos* – não pode ser o sentido existencial, mas sim o sentido de “real”. A instância sensível existe também (cf. expressamente afirmado em *República* VI 507a7-b4, p.ex.), mas a existência dela é qualitativamente diferente da eidética³¹: a Forma é “mais real” que a instância sensível, a Forma “realmente é”, a instância sensível, não. Então Vlastos conclui que os sentidos das expressões “fortes” acima seriam não relacionados à afirmação de existência para as Formas e negação para as instâncias sensíveis, mas sim de que a Forma, comparativamente à instância, é: i) “o real”, ii) “a cama real” ou “aquilo que realmente é cama”, iii) “o perfeitamente real”, iv) e v) “a realidade perfeitamente real”; isto é, a Forma é vi) “mais real” do que a instância sensível.

A partir disso, o comentador turco vai tentar precisar o sentido dessa noção recorrente de “mais realidade”, i.e, essa qualificação da existência que a Forma recebe e a instância sensível não, e que seria portanto o núcleo da diferença ontológica entre ambas. Para tanto,

28 Cf. nota 18 acima.

29 Quem qualifica as expressões como “fortes” é o próprio Vlastos (D.R., 1973 (1965), p. 68-69, nt. 44).

30 VLASTOS, M.P., 1973 (1965/1966), p. 43-45.

31 I.e, do *eîdos*, a Forma ou Ideia inteligível.

Vlastos identificará³² duas funções que às Formas são atribuídas no *corpus platonicum*:

- a) a função de objeto de conhecimento;
- b) a função de objeto de valor.

Essas duas funções são como duas perspectivas diferentes (embora não desconectadas) sob as quais a Forma platônica pode ser encarada, e as duas encontram fundamentação nos textos dos diálogos. Na primeira perspectiva, a epistemológica, a Forma de X, “o X real”, é “o X cognitivamente confiável”³³, i.e, “seguro”, “não enganador” - portanto, é, para o comentador, o único tipo de entidade no pensamento de Platão capaz de dar ocasião para um “conhecimento infalível” de X³⁴. Essa completa confiabilidade da Forma advém do fato de que suas características se seguem de sua natureza em conjunção e articulação com a natureza das outras Formas³⁵, envolvendo portanto um conjunto de propriedades necessárias que se “prendem” à Forma por “amarras” essenciais ou “lógicas”³⁶. Gostaria de assinalar que este meu curto texto não é ocasião para entrar no mérito de se esta terminologia “lógica” ou “linguística” é ou não a mais apropriada para o tratamento dos entes inteligíveis platônicos; meu objetivo aqui é tão somente avaliar a legitimidade do uso de Santos da posição de Vlastos para fundamentar o Pressuposto 3 de sua interpretação da Ideia de Bem.

Voltando a Vlastos, o comentador afirma que, todavia, há ainda uma outra função que as Formas desempenham nos diálogos. Uma função que provavelmente nem todo tipo de Forma pode desempenhar, e que Vlastos identifica em relação ao que ele chama – em tom provocativo? - de Ideias “de elite”: “Beleza, Bondade, Justiça, Temperança, Piedade”³⁷. Nessa perspectiva, a Forma é objeto mais valioso, o foco final de nossos desejos ulteriores e aspirações. O valor supremo deste tipo de entidade é marcadamente assinalado na caracterização que é feita da experiência do contato com elas: segundo Vlastos, tal experiência é descrita como não só intelectual e profunda, mas também de um deleite estético avassalador, moralmente transformadora, divina, que se assemelha ao transe místico das religiões de mistério³⁸. Portanto, dessa outra função emerge um segundo sentido de porque as

32 VLASTOS, M.P., 1973 (1965/1966), p. 49.

33 *Idem, ibidem.*

34 VLASTOS, D.R., 1973 (1965), p. 62-63.

35 VLASTOS, M.P., 1973 (1965/1966), p. 50.

36 VLASTOS, D.R., 1973 (1965), p. 68-69.

37 VLASTOS, M.P., 1973 (1965/1966), p. 51.

38 *Idem*, p. 52-53.

Formas são diferentes e dotadas de “mais realidade” do que as instâncias sensíveis: elas são os “pontos focais da mais incomum experiência” possível na vida, e, como tais, elas são o objeto máximo de desejo; a Forma é, assim, encarada mesmo como a coisa mais amada³⁹.

6. Autopredicação e Vlastos (2)

Isto exposto, podemos perguntar: mas há alguma consequência da identificação dessas duas funções, ou perspectivas de abordagem em que é possível investigar uma Forma platônica, para a assunção ou não do fenômeno da Autopredicação (Pressuposto 3 de Santas)? A resposta, segundo Vlastos, seria: com toda a certeza. Para desempenhar sua função de “objeto de conhecimento *par excellence*”, “objeto cognitivamente confiável”, as Formas não poderiam ser, como regra geral⁴⁰, autopredicativas, ou a teoria em si não faria nenhum sentido. Para desempenhar essa função de fundamento epistemológico, a Forma precisa apresentar algumas características que a distinguem das instâncias sensíveis, tais como ser incorpórea, eterna, intangível, imortal – logo, ser uma entidade incapaz de qualquer forma de vida ou de tomar qualquer decisão e realizar escolhas. Isto posto, que sentido poderia haver então em dizer que uma Forma é ela mesma “corajosa” (para a Forma de Coragem)? Ou dizer que uma Forma é ela mesma um “artefato” (para a Forma de Escudo)? Ou que alguma Forma possui alma e corpo (para a Forma de Animal)? Ou que um ente inteligível, sem corpo (intangível) e sem formato (*anaphês; aschemátistos; Fedro 247c6-7*), é ele mesmo “retangular” (no caso da Forma de Retângulo)? Isto é, através de exemplos desse tipo⁴¹, Vlastos mostra que, em sendo o objeto absolutamente estável, que dá ensejo ao único conhecimento verdadeiro e seguro segundo a epistemologia apresentada nos diálogos, a Forma platônica tem que exibir alguns atributos com os quais a assunção de Autopredicação como regra geral mostrar-se-ia absolutamente incompatível. E disso, sou obrigado a

39 VLASTOS, M.P., 1973 (1965/1966), p. 53; D.R., 1973 (1965), p. 63-64.

40 Existe uma possibilidade de ocorrências de autopredicação para algumas Formas mesmo na perspectiva do papel das Formas como fundamento epistemológico. Contudo, isso não seria uma regra geral aplicável a todas, mas antes ocorrências casuais para aquelas Formas que são os correspondentes inteligíveis das qualidades que, sob esta perspectiva, todas as Formas exibem. Assim, por exemplo, a Forma de Repouso, em sendo uma Forma inteligível, imutável, eterna, imóvel, está obviamente “em repouso”. E, fora do contexto da fundamentação epistemológica, há também casos igualmente fortuitos e não problemáticos de autopredicação para aquelas Formas que são correspondentes inteligíveis das qualidades que todos os entes (Formas e instâncias sensíveis) possuem. Para essa outra hipótese de ocorrência casual de autopredicação (que também não é uma “regra geral” válida para todas as Formas), temos o exemplo da Forma de Mesmo, que é, ela própria, mesma que si mesma.

41 Shields (2011) também cita alguns exemplos semelhantes.

reconhecer, Santas mostra que está inteiramente a par⁴²!

Por outro lado, no eventual desempenho da segunda função que Platão atribui a algumas Formas, Vlastos considera que a assunção de Autopredicação... pode ser encarada em outros termos:

[...] Apenas quando as Formas assumem seu outro papel, como objetos de valor, e do tipo de valor que Platão reclama para elas, iria a autocaracterização das Formas como Beleza ter qualquer sentido que seja. A Forma Beleza realmente teria que ser supremamente bela para manter seu lugar no término da árdua busca do amante, e as Formas Justiça e Temperança teriam que ser justa e temperante, se é para elas possuírem atributos que passam para aqueles que as contemplam.

(VLASTOS, 1973 (1965/1966), p. 56-57 – grifos nossos)

Certamente que o tipo de Forma ao qual esta segunda função será reclamada não será qualquer tipo. As tais “Formas de elite”, que desempenham este papel de objeto de valor, parecem ser sobretudo as próprias Formas de valores, valores ético-estéticos. Platão tende a não abordar através desta perspectiva da função “valorativa” outro tipo de Formas... E Vlastos dá a entender que, dado que ele não poderia mesmo fazê-lo, nós temos que conceder essa “liberdade de manobra” elíptica⁴³ ao fundador da Academia. Ele, eu ousou dizer, provavelmente estava ciente de que a assunção como regra geral para todas as Formas da Autopredicação não poderia deixar de arruinar a espinha dorsal da hipótese epistemológica de trabalho que ele, Platão, apresenta (esta concessão, frise-se, é minha, não de Vlastos). Elucubrando, o comentador turco chega ainda a arejar que algumas assertivas autopredicativas que possuímos poderiam ser encaradas pelo próprio autor dos diálogos como “metafóricas”⁴⁴. A isso, por minha vez, eu gostaria de acrescentar que a notável raridade em que as assertivas autopredicativas ocorrem, no resto do *corpus*, em intensidade próxima àquela em que aparecem no *Banquete*, pode servir de sugestão de que, em sua maioria, elas não devem mesmo ser encaradas em sua literalidade. Sobre este ponto, creio que o próprio Vlastos foi extremamente feliz em mostrar, alhures⁴⁵, que o contexto próprio da ocorrência em cada diálogo de uma assertiva aparentemente autopredicativa é o melhor juiz para

42 Ele reconhece as “falhas” da assunção da Autopredicação e da própria “teoria da Ideia de Bem” que ele apresenta (SANTAS, 1999, p. 264 *et seq.*). Santas, na verdade, entende que, no período do *corpus platonium* que ele está levando em conta, Platão assumiu a Autopredicação como regra para as Formas, bem como esta “teoria”, tendo ele posteriormente – período, p.ex., do *Sofista* - “desistido” de ambas (cf. especialmente a nota 27 em SANTAS, 1999, p. 265).

43 VLASTOS, M.P., 1973 (1965/1966), p. 53.

44 VLASTOS, M.P., 1973 (1965/1966), p. 57.

45 VLASTOS, U.V.P., 1973 (1972), p. 259-263.

determinar se ela deve ser lida em sua literalidade autopredicativa ou não⁴⁶. P. ex., quando, em *República* X 597b5, a Forma de cama é dita ser uma das três camas (em conjunto com a cama sensível e com a imagem dela), e em *Timeu* 31b e 39e é dito que a Forma de animal é um animal, se tomássemos estas afirmações em suas literalidades autopredicativas, estaríamos a destruir o argumento principal desses dois momentos dessas discussões, que, em linhas gerais, é o mesmo: prover o artesão humano (na *República*) e o divino (no *Timeu*) de modelos eternos, inteligíveis, fora da *gênesis* e da mudança temporal. Entretanto, demarca Vlastos, haverá momentos em que o caminho indicado pelo contexto da ocorrência da assertiva será inexoravelmente outro: se, em *Banquete* 210e4-211b7, à Forma do Belo for negada a Autopredicação, ocorrerá a destruição do argumento principal desse diálogo, que é atribuir a esta Ideia a sua já explicada segunda função de objeto mais valioso e portanto mais desejado⁴⁷. Explanadas todas estas questões, voltemos a Santas.

7. Apontamentos Finais: o fóton da Filosofia

[...] belas metáforas e um riquíssimo simbolismo [...] profunda universalidade do pensamento humano. Entretanto, [...] essa mesma universalidade demonstra a existência de certas limitações em nossa imaginação. O problema é que tanto nossa percepção sensorial como os processos de pensamento que usamos para organizar o mundo à nossa volta são restringidos por uma visão polarizada da realidade, que se baseia em opostos como dia-noite, frio-quente, macho-fêmea. Devido a essas limitações, podemos oferecer apenas um pequeno número de argumentos lógicos que visam dar sentido àquilo que transcende essa polarização [...]

Marcelo Gleiser⁴⁸

Para justificar o uso de seu Pressuposto 3, vimos Santas afirmar⁴⁹ que a caracterização das Formas como entidades autopredicáveis foi trazida à luz, entre outros, por Vlastos. Dado que seu Pressuposto 3 é de que esta característica é, na *República*, uma regra para a Hipótese das Formas como um todo, essa sua tentativa expressa de fundamentar sua posição nos

46 Vide nota 18 e 38. Este argumento de Vlastos, inclusive, aos meus olhos é forte o suficiente para enfraquecer a solução alternativa (na verdade, anterior) de R. E. Allen para a autopredicação: ele propôs que, nas frases aparentemente autopredicativas do tipo “a Forma de X é X”, o verbo “ser” não tem o sentido “predicativo”, mas sim de “identidade”. Nesse sentido, tais frases demarcariam antes uma redundância (do tipo “X é X”, já que a Forma de X pode também ser chamada simplesmente de “X” nos diálogos) do que uma autêntica Autopredicação. Segundo o argumento vlastosiano do contexto do momento específico da discussão em que ocorre a assertiva aparentemente autopredicativa, esta posição de Allen destruiria o argumento, demarcado acima, do *Banquete*. Cf. ALLEN, 1967 (1960), p. 43-60.

47 *Idem, ibidem.*

48 GLEISER, 1997, p. 11-12.

49 SANTAS, 1999, p. 256, nt. 17.

trabalhos vlastosianos implica que, para Santas, o outro comentador compartilharia dessa sua posição. Entretanto, a partir de toda a exposição que eu realizei, não podemos deixar de ter a impressão de que Santas simplesmente “perdeu o ponto” de toda a complexa argumentação do comentador turco sobre a matéria⁵⁰. Para este, a Autopredicação não é, de longe, uma regra geral para a Hipótese das Formas como um todo; ela é antes um fenômeno específico que ocorre quando a argumentação de determinado diálogo conclama ao exercício de uma segunda função (a de objeto de valor) uma Forma de um tipo específico. Somente nesses tipos de contexto, com esse tipo de Forma, e nessa perspectiva específica de abordagem delas, é que pode fazer algum sentido falar em *Autopredicação eidética*⁵¹. Com outro tipo de Formas, ou sob outra perspectiva de abordagem delas, este fenômeno não só não pode fazer sentido, como demoliria toda a hipótese de esses entes inteligíveis fundamentarem aquilo que, nos argumentos presentes nos diálogos, frequentemente lhes é exigido fundamentar. Nesse sentido, muito menos que regra geral, a Autopredicação eidética, aos olhos de Vlastos, se assemelha mais a um fenômeno... de “exceção” - mesmo nos diálogos do tal “período médio”.

Lembrando então da história da mudança de paradigmas que Einstein e a mecânica quântica impingiram à compreensão da natureza da luz, vimos que ao fóton teve que ser concedido o direito de possuir uma “natureza dual”: de acordo com o critério (a perspectiva) em que ele é analisado, ele se comporta ou como onda ou como partícula. Vlastos parece ter mostrado que, de acordo com a perspectiva em que a Forma platônica é abordada em cada momento de cada diálogo (i.e, a função que a ela é atribuída), essa entidade pode se comportar ou como autopredicável (como objeto de aspiração e valor), ou como impossivelmente autopredicável (como objeto de conhecimento seguro)⁵². A argumentação de Vlastos opera, assim, num sentido não de fundamentar, mas antes de ilegitimar a assunção do Pressuposto 3 de Santas. O que, dado o Pressuposto 2, ilegitimaria também o seu Pressuposto 1. Isto é, se a Autopredicação eidética como regra geral não pode ser aceita na ontologia platônica, e se ela é o fundamento da distinção realizada nos *Tópicos* entre propriedades das Formas, então essa distinção também não pode ser aceita. Tal inaceitabilidade da distinção e

50 Como a sua argumentação a favor da Autopredicação (SANTAS, 1999, p. 259-262) leva a crer, pois ele, nesse ponto, não entra na distinção traçada por Vlastos das funções atribuídas às Formas, e procura se apoiar muito mais no texto dos *Tópicos* de que dos diálogos. Quando, em outro momento, Santas citar esta passagem de Vlastos (SANTAS, 1999, p. 265, nt. 27), ele dará sinais de que entende que Vlastos está considerando (como ele) a Autopredicação válida como regra geral nos diálogos em questão.

51 Ressalva feita às hipóteses casuais (e não como fruto de uma regra geral de Autopredicação) aventadas na nota 38.

52 Não esquecendo da ressalva, é claro, de que a perspectiva autopredicativa seria de extremamente reduzida aplicação: é limitada a certos tipos de Formas e a certos tipos de contexto, o que faz com que ela ocorra, no *corpus platonicum*, de maneira bem mais rarefeita que a outra perspectiva.

da Autopredicação – cumpre informar – é, de fato, uma outra conclusão a que chega Vlastos em outro artigo⁵³, bem como também Harold Cherniss em seu exaustivo estudo⁵⁴. A distinção, traçada nos termos aristotélicos, seria inaceitável dentro do pensamento platônico, porque ela parte do pressuposto autopredicativo de que Forma de X é um X, o que, como regra geral, seria inaceitável. Se, para o estagirita (*Tópicos* 137b3-13), Homem em Si é um homem (*hêi ánthropós*) e pode ser dito “mortal”, e Animal em Si é um animal (*hêi zôion*) e pode ser dito como “dotado de alma e corpo”, para Platão, afirmar que uma Ideia é “mortal” ou “dotada de corpo e alma” não poderia fazer nenhum sentido. Para Vlastos, ao traçar a distinção entre atributos das Formas em termos autopredicativos, escapou ao próprio Aristóteles que esta distinção estava ontologicamente muito carregada, carregada com a própria ontologia aristotélica, a qual seria inaceitável para um platonista⁵⁵. E, muito embora não estivesse alheio aos absurdos a que a Autopredicação conduz, a Santas também parece ter escapado a mesma coisa. Se ele tivesse tido a oportunidade de indagar diretamente ao próprio Vlastos, este, em vez de puramente concordar que, em algum diálogo, “as Formas são autopredicáveis, ponto”, talvez tivesse lhe dito que, de algumas Ideias, e apenas delas, podemos no máximo dizer que possuem algo análogo a uma “natureza dual”, a depender da perspectiva sob a qual elas são analisadas... A crer então nos estudos metafísicos de Vlastos: Ideia inteligível, o “fóton” da filosofia platônica?

Ao olhar dentro da esfera de luz, ele [Platão] [...] está entusiasmado e elevado.

Benjamin Jowett

BIBLIOGRAFIA

- ADAM, J. *The Republic of Plato. Edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam.* Cambridge: CUP, 2009 (1902), vol. I.
- ADAM, J. *The Republic of Plato. Edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam.* Cambridge: CUP, 2009 (1902), vol. II.
- ALLEN, R. E. Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues. In _____ (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics.* London: Routledge and Kegan Paul, 1967 (1960), p. 43-60.

53 VLASTOS, T.L.P.A., 1973b, p. 330-334.
54 CHERNISS, 1946, p.1-5.
55 VLASTOS, T.L.P.A., 1973b, p. 334.

ANNAS, J. Understanding and the Good: Sun, Line, and Cave. In KRAUT, R. (ed.) *Plato's Republic: Critical Essays*. New York: Rowman & Littlefield, 1997.

ARISTOTLE. *Posterior Analytics. Topica*. Transl. by H. Tredennick and E. S. Forster. Cambridge: Harvard University Press, 1955.

BALTES, M. Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond Being? In BALTES, M.; HÜFFMEIER, A. (ed.). *DIANOEMATA. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*. Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1999, p. 351-371.

CHERNISS, H. *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1946 (1944).

DIXSAUT, M. L'analogie intenable.: le Soleil et le Bien. In *idem. Platon et la question de la pensée*. Paris: Vrin, 2000 (1991).

FERGUSON, A. S. "Plato's Simile of Light. Part I. The Similes of the Sun and the Line". *The Classical Quarterly* 15 No. 3/4 (1921).

FERGUSON, A. S. "Plato's Simile of Light. Part II. The Allegory of the Cave (continued)". *The Classical Quarterly* 16 No. 1 (1922).

FERRARI, F. "Teoria delle idee e ontologia. In PLATONE. *La Repubblica*. Vol. IV. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2000.

FERRARI, F. "L'idea del bene: collocazione ontologica e funzioni causale". In PLATONE. *La Repubblica*. Vol. V. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003.

FINE, G. (ed.) *Plato. I, Metaphysics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

FRONTEROTTA, F. *METHEXIS. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001.

GLEISER, M. A dança do universo. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 11-12.

GUTIERREZ, R. Introducción. In *Idem* (ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima: PUC-Peru, 2003.

GUTIERREZ, R. La estructura de los símiles de la *República* como clave hermenéutica: el *Parménides* y outros. In *Idem* (ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima: PUC-Peru, 2003.

GUTIERREZ, R. Dialéctica, Koinonía y Unidad. *República V y las hipótesis I y II del Parménides*. In PERINE, M. (org.). *Estudios Platónicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009.

GUTIERREZ, R. Reflexiones sobre República V 475e-480a. In: *Revista Latinoamericana de Filosofía* (2010).

KEYT, D. Plato's paradox that the Immutable is Unknowable. In *Philosophical Quarterly* 19 (1969), p. 1-14.

KEYT, D. The mad craftsman of the Timaeus. In *Philosophical Review* 80 (1971), p. 230-235.

KRAUT, R. (ed.) *Plato's Republic: Critical Essays*. New York: Rowman & Littlefield, 1997.

MORRISON, J. S. "Two unresolved difficulties in the Line and Cave". *Phronesis*, 22 (1977).

MURPHY, N. R. "The 'Simile of Light' in Plato's Republic". *The Classical Quarterly* 26 No. 2 (1932).

NATORP, P. *Plato's Theory of Ideas*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004 (1903).

OWEN, G. E. L. Dialectic and Eristic in the treatment of Forms. In *idem* (ed.). *Aristotle on Dialectic: the Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*. Oxford: Clarendon Press, 1968, p. 103-125.

ROSS, W. D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press, 1953 (1951).

SANTAS, 1999 (1980) Publicado originalmente em *Philosophical Inquiry* (1980), reeditado em:
ANTON, J. P.; PREUS, A. (ed.) *Essays in Ancient Greek Philosophy* vol. II. Albany: State University of New York Press, 1983; FINE, G. (ed.) *Plato. I, Metaphysics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

SHIELDS, C. "Surpassing in Dignity and Power: The Metaphysics of Goodness in Plato's Republic". In ANAGNOSTOPOULOS, G. (ed.). *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas*. London: Springer Science+Business Media, 2011.

SZLEZÁK, T. A. La idea del Bien como arché en la *República* de Platón. In GUTIERREZ, R. (ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima: PUC-Peru, 2003.

VEGETTI, M. "Introduzione ai libri VI e VII". In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003.

VEGETTI, M. "Megiston mathema. L'idea del "buono" e le sue funzioni". In PLATONE. *La Repubblica*. Vol. V. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003.

VLASTOS, G. A metaphysical paradox. In *Idem. Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973 (1965/1966), p. 5-19.

VLASTOS, G. Degrees of reality. In *Idem. Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973 (1965).

VLASTOS, G. *Reason and Causes in the Phaedo*. In *Idem*. *Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973 (1969).

VLASTOS, G. The “Two-Level Paradoxes” in Aristotle. In *Idem*. *Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973.

VLASTOS, G. *The Unity of Virtues in the Protagoras*. In *Idem*. *Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973 (1972).

VLASTOS, G. *An Ambiguity in the Sophist*. In *Idem*. *Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973.

A IMBRICAÇÃO ENTRE OBRA DE ARTE E VERDADE: LEITURAS DE HEIDEGGER

Uriel Massalves de Souza do Nascimento¹

RESUMO: Especialmente após a epistemologia de Kant, que separou o mundo em coisa-em-si e fenômeno, interditando a primeira, a obra de arte foi gradualmente colocada como o terreno no qual uma verdade ontológica, i.e. uma verdade livre de mediações, poderia ser experimentada. Quer falemos de Hegel, dos românticos alemães, dos fenomenólogos ou, mais recentemente, dos pós-modernos, a mesma valorização da arte parece se manter, embora de maneiras distintas a depender do pensador.

Nenhum pensador levou essa via tão a sério quanto Heidegger. Não apenas Heidegger focou sua assim chamada segunda fase em pensar a, através e *com* a poesia e a arte, mas também viu nelas a própria fundação de uma época. Portanto, se levarmos Heidegger a sério, a arte não é uma coleção de objetos estéticos, mas a fundação ela mesma de uma configuração particular do ser dos entes. Dito isto, se a arte manifesta a verdade, não o faz porque um objeto estético também pode revelar a verdade, mas porque na obra de arte a verdade é posta em obra.

Dito isto, o texto se divide em duas partes: primeiro há uma breve história da relação entre verdade ontológica e arte tal e qual foi pensada por Platão e Aristóteles; depois, nos movemos nas sendas do pensamento heideggeriano para explicar alguns de seus conceitos aqui relevantes, como mundo, terra, aletheia e, o mais importante, sua expressão “por em obra da verdade”. A análise histórica da relação entre arte e verdade ontológica no pensamento grego tem por objeto mostrar que os gregos, por não terem nenhuma divisão de disciplinas, já pensavam essa a relação entre arte e verdade de modo a falar da verdade de maneira ontológica e não epistêmica. Já a explicação conceitual visa explicar, de maneira não exaustiva, o que significa a arte no pensamento heideggeriano.

PALAVRAS-CHAVE: Arte. Ontologia. Filosofia da Arte.

Abstract: Especially after Kant’s epistemology, which separated our apprehension of the world from the world-in-itself - the former being the phenomenon and the later the thing-in-itself - the work of art gradually came into play as a way for us to experience ontological truth, that is, truth without the division and mediation that Kant had created. It does not seem to matter much if we are talking about German Romanticism or the so-called post-modern thinkers: in both cases, with some differences of course, art is able to open up a unique relationship to truth and this relationship is unique and exclusive (we cannot stress this enough) to art.

No philosopher ever took this possibility as seriously as Heidegger did. Not only did Heidegger dedicate the entire “second phase” of his thought to think about, through and *with* poetry and art, but he also thought of poetry and art as, at the same time, the origin and revelation of an epoch. Therefore, if one takes Heidegger seriously, art is not a collection of aesthetic objects, but is the very foundation of a singular configuration of the Being of beings. This being said, art manifests truth not because an aesthetic object can reveal the truth, but because in the work of art the very truth of Being is set to work in a privileged way.

In order to better explain the relation between ontological truth and art, this paper is divided in the following way: first, there is a brief history of the relationship between ontological truth and art as it was thought by Plato and Aristotle; then we move on to heideggerian thought, in order to explain his concepts such as world, earth, aletheia and, more importantly, his expression “setting the truth to work”. The historical account of the relationship between art and ontological truth in Greek thought aims at showing that the Greeks already somewhat thought of this relationship, since they had no division among disciplines and, because of that, truth for them was both ontological and epistemological at the same time. The clarification of the heideggerian concepts, as expected, aims at explaining what art is for the author in question.

¹ Bacharel em filosofia pela UNIRIO. Mestrando-PUC Rio. Bolsista Cnpq.

Keywords: Art. Ontology. Philosophy of Art.

HISTÓRICO DA RELAÇÃO ENTRE ARTE E VERDADE

Gostaria de iniciar situando essa comunicação – porque é uma comunicação em sentido amplo o que se pretende que ocorra aqui – a partir do terreno histórico no qual essas questões emergem. O que quero dizer é que gostaria de repetir um gesto comum tanto aos manuais de filosofia quanto ao autor aqui em questão – Heidegger – nos seus apelos a um certo começo dessa forma de pensamento a que denominamos Filosofia. Trata-se, é claro, de um recuo aos gregos. Nesse sentido, pretendo não tanto recuar tão longinquamente quanto Homero e Hesíodo ou mesmo aos pré socráticos, mas sim apenas àquele que ficou historicamente conhecido – e por que não, reconhecido - como o primeiro a colocar as questões de maneira mais propriamente filosófica. Trata-se, é claro, de Platão.

Se seleciono Platão, é claro que não o faço à toa. Se é de estética que o presente trabalho trata ou, talvez, antes ainda, de uma imbricação entre *arte e verdade*, nada mais justo do que trazer aquele que foi o primeiro a sentir o peso filosófico – e não poético ou mítico - dessa relação em sua própria pele. Falo do episódio biográfico relatado sobre Platão segundo o qual o mesmo teria queimado – não rasgado ou se desfeito, mas queimado – todas as suas tragédias após seu encontro com Sócrates. Isso por si só já aponta para uma certa forma de pensamento que sacrifica o que quer que seja em direção à verdade e, se Nietzsche pôde, dois mil anos depois, criticar o conceito de verdade transcendente como uma criação terrena, o faz apenas na medida em que reconhece que, criação ou não esse conceito tem um peso alarmante e existencialmente tenebroso.

Dito de outro modo, a anedota acerca do gesto platônico de queima das tragédias pode ser lido como um traço que revela, na biografia do autor, um momento de desespero e de recusa de quaisquer coisas que verdades não fossem, ainda que essas fossem criações suas da mais alta estirpe. Assim, suas tragédias, ao serem consumidas pelo fogo, não tanto deixavam de existir quanto eram colocadas no seu novo plano de existência: aquele mesmo que sua teoria das Formas as fará ocupar.

Início assim, por um dado da biografia de Platão, por supor que os fatos comezinhos da existência talvez tenham alguma capacidade de nos mostrar o peso que a filosofia carrega para alguns autores. Não é sem algum desdém que alguns de nós – talvez mesmo *muitos* de nós – falamos de Platão como um aluado que teria suposto um além mundo e que essa suposição é, em si mesmo, ridícula. Hoje, depois do anúncio morte de Deus, do sujeito, das

superestruturas, dos metadiscursos e, por fim, no momento mesmo em que damos adeus à linguagem – se me permitem a brincadeira com esse filme de Godard – falar em uma *aposta* em um além-mundo parece temerário, senão absurdo. Mas, se há algo que caracteriza o exercício filosófico é que ele sempre se iniciou e se manteve exatamente como esse exercício de achar absurdo não tanto além-mundos ou substâncias, mas sim a existência das coisas tal e qual elas são. É precisamente o que a *Grundfrage*² de Leibniz, mais tarde retomada por Heidegger, “Por que o ser e não antes o nada?”³ parece expressa de maneira clara. Esse espanto frente à existência das coisas foi denominado por Aristóteles de *thauma* e consiste mesmo na admiração frente ao embate entre a *finitude* e a *persistência no ser* que perpassa a todas as coisas, bem como consiste ainda – é bom deixar claro – na simples perplexidade de que as coisas poderiam, simplesmente, não existir. Foi ao vazio de fundamento ao qual a pergunta anteriormente expressa aponta, que Platão e toda a tradição metafísica teria tentado tamponar com suas categorias principais (tais como Ideia, substância, Deus, sujeito) deixando, com isso, de “tornar suficientemente clara a significação do sentido do ser” (HEIDEGGER, 1960, p.11).

O que isso significa é que, numa leitura heideggeriana, a estruturação da realidade a partir de um princípio ou fundamento acaba por não esclarecer suficientemente o que faz com que esse princípio ou fundamento sejam princípio e fundamento, *posto que é o ser que “dá-se como fundamento”* (HEIDEGGER, 1999, p.78, grifo nosso). O anúncio da co-pertença entre ser e fundamento no texto de Heidegger como aqui, neste texto, visam apontar para a ausência de sentido na ideia de ente como os supracitados (Ideia, substância, etc.) ocuparem o lugar de fundamento uma vez que eles mesmos são fundados no ser que, por sua vez, é fundado pelo próprio fundamento. É nessa difícil senda que Heidegger caminha e que, também nós, caminharemos mais tarde. Por ora, voltemos a Platão.

Não obstante a linha biográfica de Platão nos dar certo sinal de que a Verdade, para Platão – e, notem, o V maiúsculo é essencial – tem um peso existencial profundo a ponto e fazê-lo queimar suas tragédias, vemos a exata confirmação desse mesmo peso em sua teoria epistemológico-ontológica. Como bem salienta Gadamer (2015, p.171), é precisamente a partir do conceito de verdade ontologicamente compreendido, conceito esse que situa a arte como afastado três graus da verdade, que Platão pode renegar a obra de arte. É somente porque a arte é uma *imitação falhada* de algo, ou seja, uma tentativa mal feita de dar conta de

² Pergunta ou questão pelo fundamento.

³ HEIDEGGER, M. *Que é a metafísica?*, tradução do port. de Ernildo Stein. São Paulo, Editora Nova Cultural, 2005. p.261.

um real, que a arte pode ser “jogada fora”. Não obstante isso, também a arte – especialmente a poética em sentido restrito, i.e. a poesia - retira uma certa defesa contra ações que normalmente acharíamos tenebroso⁴, bem como é algo que apesar do apreço deve ser banido. Trata-se, como já sabemos, de uma condenação de tudo aquilo que ludibria, engana, ou seja, promete apresentar o verdadeiro mas só o falso põe em seu lugar. A famosa expulsão dos poetas e seu absoluto controle se dá, portanto, exatamente porque a poesia não *apresenta* a verdade, mas a *reapresenta* uma certa cena do sensível (ele mesmo a dois graus da verdade) e, em assim fazendo, torna qualquer possibilidade de verdade impossível.

Se cito Platão no início de um trabalho sobre Heidegger não é apenas para mimetizar o gesto heideggeriano – e, por que não, romântico alemão - de retorno aos gregos. É também para, de uma certa forma, explicitar que a relação entre arte e verdade é tão antiga quanto os gregos e se faz mesmo no nascimento da filosofia. Por um lado, essa relação acaba por servir para que a arte seja condenada como não-verdade; por outro, demonstra que a relação última dessa arte é ainda com a verdade e não se faz sem ela. Afinal, quer enquanto negação de algo ou enquanto algo que ludibria, a arte só pode ser pensada, em Platão, tendo uma relação negativa com a verdade. Se em última instância, a ausência de juízo ou critério estético faz com que a arte seja demonizada por não ser Verdade, por outro a dignifica com uma relação e a inscreve num pensamento ontológico. Assim, na ontologia de Platão, também a arte tem seu lugar e seu juízo sob o mesmo prisma. O mesmo não ocorrerá com Aristóteles.

Não é incomum pensemos, corriqueiramente e sem muita explicitação que, diferente de Platão, Aristóteles conferiu uma dignidade à poesia e às artes em geral. Pois, é bem verdade que o estagirita afirma que “a poesia é mais filosófica do que a história” (REALE, p.181) porque a primeira apresentaria as coisas tal como elas *poderiam ser* e também porque vai mais em direção ao universal e não em direção ao particular, como a última⁵. Posto isso, o juízo sobre a poesia é o juízo a respeito da abrangência da situação, sendo o universal o mais abrangente e o mais fundamental e o particular o menos abrangente e o menos fundamental. O que se repete, aqui, é a ligação entre arte e verdade deixando agora, no entanto, que a ligação seja fecunda e possível. A tragédia e as poesias homéricas seriam capazes, para Aristóteles, não apenas de catarse – isto também – mas também de, de alguma forma, dizer algo de mais verdadeiro do que a história.

O paradigma de verdade ao qual Aristóteles parece se afiliar, apesar de ser o paradigma da verdade como correspondência à coisa, dá primazia não tanto ao acontecimento

⁴ *República* 595A-605C

⁵ Aristóteles, *De arte Poetica* 91451b5-7.

fixado no tempo e histórico tal e qual ocorreu (como faz a história), mas sim à apresentação adequada da coisa tal e qual a coisa é. A flexibilização do tempo histórico serve, precisamente, à apresentação mais bem acabada do universal e, nesse sentido, o critério epistemológico passa a ser a coisa e não sua ocorrência histórica.

Levando um pouco adiante essa comparação, é como se Platão compreendesse a cópia como algo que de alguma maneira *temporaliza* – e, portanto, degrada – a verdade e Aristóteles, ao contrário, compreendesse a cópia como algo que teria por capacidade *eternizar* o apresentado, *removendo-a* portanto, do tempo histórico no qual se encontra inscrita. A diferença óbvia é a diferença que leva Rafael, num famoso quadro que retrata Aristóteles e Platão⁶, a fazer com que o primeiro tenha as mãos espalmadas e o segundo aponte para cima o que, *grosso modo*, aponta para o fato de que em Platão a realidade se estrutura a partir de um mundo suprassensível transcendental – o mundo das Ideias - e em Aristóteles a partir do terreno, estruturando o mundo, portanto, a partir do conceito de substância (Hypokeimenon).

Aponta ainda, também, para o papel que a arte parece desempenhar para cada um dos autores: ao passo que Aristóteles parece delinear o efeito estético como uma catarse, ou seja, algo que permitiria que o indivíduo “realizasse” certos impulsos por meio da obra, não precisando, por isso, realizá-los efetivamente, Platão parece crer que a função da Arte é, ao contrário, pedagógica, de modo que a Arte pode, de alguma forma, ensinar o falso.

Considerada enquanto discurso – uma consideração a partir de um termo anacrônico, é bem verdade – a arte, especialmente a poesia, seria, para Aristóteles, um discurso que poderia reconfigurar o ocorrido para imortalizá-lo como mais próximo do verdadeiro. A relação de necessidade se expressaria de acordo com um verdadeiro inscrito na própria ordenação das coisas, algo um tanto próximo da atenção às coisas mesmas que servem de *motto* à fenomenologia de Husserl. Já para Platão, essa mesma liberdade de reconfiguração é o que a torna perigosa, fazendo com que ela não obedeça mais ao necessário da verdade, mas ao mutável das intenções do artista. É a tomada do modelo i.e. fundamentalmente, a *mimesis* que é tomada como a solução e o problema, respectivamente (Aristóteles, Platão)

Essa breve digressão sobre Aristóteles e Platão, tem por objetivo, conforme disse, nos situar sobre o quão antiga a reflexão sobre a relação entre arte e verdade é, quer a partir de uma perspectiva favorável ao que mais tarde seria concebido por Kant como *experiência estética* (Aristóteles), quer de forma negativa, a partir de uma perspectiva sócio-política e ontológica (Platão). Em ambos os casos, o que temos é precisamente uma consideração dos

⁶ Trata-se do quadro de Rafael Sanzio “Escola de atenas”.

efeitos da poesia e da arte em quem observa bem como uma consideração da possibilidade desta dizer ou não a verdade. Isso se modificará no período em que um certo retorno aos gregos se tornará a tônica da cena cultural. Falamos, é claro do Romantismo Alemão.

Fazendo um grande salto histórico, podemos perceber, naqueles mesmos que viam na Grécia um modelo, uma tentativa *sui generis*: a arte, especialmente a poesia, seria capaz de juntar o que estava separado desde Kant, ou seja, a arte seria capaz de juntar a coisa-em-si ao fenômeno, realidades cindidas desde a *Crítica da Razão Pura*. Pois é sabido que, ao passo que a realidade fenomênica diz respeito às coisas tal e qual elas aparecem a partir das minhas estruturas cognitivas, a realidade da coisa-em-si é suposta e sobre ela só se sabe que existe. As duas realidades, no entanto, estão separadas, uma vez que o fenômeno não é exatamente a coisa-em-si, mas a coisa-para-um-sujeito e a coisa tal e qual ela aparece em si mesma é imperscrutável. É precisamente esse *gap* que os românticos – especialmente Schelling – tenta transpor com a arte (DUARTE, 2010, p.42-47).

Nesse sentido, a arte servia como uma passagem desse *gap* entre coisa em si e fenômeno porque permitiria um contato intuitivo, ou seja, imediato e não epistemológico, entre sujeito e coisa. Nesse sentido, a experiência estética seria capaz de fornecer algo que a experiência epistêmica não poderia: uma experiência direta e sem mediações.

A reflexão romântica foi aqui brevemente aludida porque, apesar de guardar grandes categorias das quais nosso autor – Heidegger – se desfaz (sujeito e objeto, estética, etc.) parece colocar a arte no mesmo lugar de verdade que o porá, futuramente, Martin Heidegger. Isso quer dizer que tanto para uma quanto para outra reflexões, a arte permite que certo acontecimento de verdade seja dado. A arte parece permitir alguma forma privilegiada de acesso à verdade que não estaria disponível para as outras formas da experiência humana. Assim sendo, tanto um quanto outro parecem designar à arte o papel fundamental de revelação (ou, no caso de Heidegger, desvelamento-velamento) do real.

Isso serve para que, nesse breve e algo que desajeitado histórico da relação entre arte e verdade que componho, possamos reconhecer que a temática aqui exposta tem seu germe numa separação que é de ordem epistemológico-ontológica efetuada na *Crítica da Razão Pura* de Kant. Ao separar coisa-em-si de fenômeno, Kant efetuou uma separação que não é mais possível de ser transposta pelas vias normais da epistemologia, sendo necessária uma reformulação do lugar da verdade – no caso de Heidegger, mesmo do *conceito* de verdade - para que a separação possa ser transposta. Tanto a solução pela arte quanto a solução pelo retorno aos gregos são, assim, um gesto fundamentalmente romântico, gesto esse feito por autores tão distintos quanto Nietzsche, Hegel e Brentano. Esperamos ter, com isso, *situado* o

pensamento de Heidegger tanto em relação à questão a qual ele aborda – a questão da arte em relação à verdade – quanto em relação à forma pela qual ele tenta resolver a supracitada relação. Não se trata, é claro, de resumir o pensamento heideggeriano a um romantismo tardio, mas sim de apontar que os germes de seu pensamento e de sua atitude filosófica são traçáveis ao Romantismo Alemão e que a questão a qual aborda é uma questão que perpassa a tradição. A novidade maior trazida por Heidegger parece ser a possibilidade de a arte ser encarada como o lugar *primordial* do acontecimento da verdade. Isso posto, vamos à reflexão heideggeriana.

A obra de arte como acontecimento da verdade

É no texto a *Origem da obra de arte*, coletânea de conferências realizadas em 1936, mas somente publicadas em 1977, que Heidegger se debruça de maneira mais detida sobre uma pergunta pela obra de arte. Esse questionamento, entretanto, que faz nascer o “contra-conceito de mundo, *terra*” (GADAMER, 2007, p.69), é incompreensível se não houver a luz de algumas reflexões que precedem esse conceito e essas conferências. Falo, é claro, da reflexão presente em *Ser e Tempo* sobre o Dasein e o Mundo. Antes disso, entretanto, exporei brevemente a definição de Heidegger da obra de arte para que a explicação dos conceitos de mundo e terra adquira a inteligibilidade contextual aqui requerida.

Talvez poucas frases sejam tão enigmáticas e pouco explicadas quanto a que Heidegger utiliza para explicar o que é a obra de arte: “um por-se em obra da verdade do ente” (HEIDEGGER, 2007, p.22). Podemos dividir essa frase em dois momentos específicos para torná-la mais compreensível. O primeiro momento é o que podemos destacar com um pôr-em-obra da *verdade*, e destaca-se, assim, o acento dado ao conceito de verdade heideggeriano; já o segundo momento poderia ser expresso por um *por-em-obra* da verdade e destacar-se-ia assim o caráter de acontecimento da verdade do ente na obra de arte. Ora, o que apontam, pois, esses dois momentos?

No primeiro caso, aponta-se para a ênfase do questionamento do conceito de verdade. O conceito tradicional de verdade, pertencente à lógica, a epistemologia ou à ontologia, conforme vimos, quando é relacionado com a arte o é, de modo geral, de maneira a conceber o conceito como um universal imutável e a arte como um acontecimento que dele difere ou a ele se adequa. Dito de outro modo, tanto Aristóteles ao dizer que a arte trata de universais, quanto Platão ao dizer que a arte é enganadora aludem a um conceito de verdade *extrínseco* à obra de arte e que lhe sobredetermina. Nesse sentido, a problematização tão conhecida de

Heidegger do conceito de verdade como adequação reaparece nesse texto como o momento mesmo no qual a obra de arte pode ter a ver com verdade de uma forma diferenciada. Ao problematizar a verdade, Heidegger a tomará, como é conhecido para qualquer estudioso do filósofo alemão, a palavra a-letheia – que ele traduz por des-velamento – como o próprio movimento da verdade.

Assim, já no texto *A origem da obra de arte* percebe-se que a verdade é algo da ordem do mostrar-e-retrair temporário ou, dito de outro modo, a verdade é um desvelamento velador. Todo esse jargão aponta para o caráter aberto e sempre ressignificável da verdade, seu caráter histórico portanto, caráter esse que já era presente no parágrafo 44 do *Ser e Tempo* e que retorna nos *Beiträge zur Philosophie*, texto tardio do filósofo alemão.

Toda essa compreensão de verdade é complementada pela ênfase que demos ao *pôr-em-obra* na frase “pôr-em-obra da verdade”. Por em obra significa, ao mesmo tempo, produzir um mundo e revelar o fundo-sem-fundo da existência humana. Significa, assim, um acontecimento, no sentido mesmo de um *Ereignis* de algo que é, portanto, histórico e que revela, por um lado, o caráter histórico da ontologia e o caráter ontológico da história. Dito de outro modo, pensar a verdade da obra de arte não é mais pensar um caráter de verdade estática, universal e atemporal, mas pensar um caráter finito, aberto e historial de determinada obra de arte.

Isso só é propriamente concebível se prestarmos atenção ao que Heidegger chamou de combate entre mundo e terra, o que a obra, de alguma forma, instauraria. Combate, aqui, não quer dizer destruição mútua dos combatentes, mas sim que “os combatentes levantam a cada vez um ao outro, na autoafirmação de sua essência” (HEIDEGGER, 2007, p.34). Quer isso dizer que o combate não tem o caráter destrutivo que dela esperaríamos mas, sim, que o combate eleva-se aos rincões do infinito da abertura o que equivale a dizer que o combate permite que o velamento e o desvelamento estejam, dentro de um contexto histórico específico, em combate ali. Dito de outro modo, uma obra de arte nunca possui uma verdade (no sentido de uma ideia à qual se adequa) mas sim possui a verdade no sentido de permitir exatamente que um mundo emergja a partir dali.

Como o próprio Heidegger enfatiza que a verdade da obra de arte não é portanto, uma *veritas*, adequação, mas sim de uma natureza que “se essencializa apenas como o combate entre clareira e acobertamento (ibid, p.46). É entre o que ainda não está sob a luz e o que e o que já é iluminado que a verdade aparece. Verdade é, essencialmente, esse aparecer dos entes enquanto entes nessa configuração específica de mundo. Se, mais tarde, a técnica será um

problema, será igualmente uma verdade no sentido ao qual aqui aludimos. Isso porque ela deixa parte da sua essência revelada e parte de sua essência se vela e se recolhe.

Tal concepção nos leva, como bem observou Gadamer (2007, p.74), a um passo além das estéticas do gênio e da subjetividade e nos levou em direção a uma ontologia. A obra de arte, assim, por apresentar o embate entre mundo e terra ou clareira e velamento, é de uma ordem tal que nos leva a “demorar-se junto a ela” (GADAMER, 2007, p.74), ou seja, ao termos ela e apenas ela como referência. A leitura do quadro de Van Gogh efetuada por Heidegger nos faz ver exatamente em que medida a obra de arte é algo que nos conclama a nela ficarmos. Não é outra coisa que se apresenta ali do que a própria obra em seu caráter historial. Quase como a famosa anedota sobre Magritte, segundo a qual, quando perguntado sobre o que havia atrás de seus quadros teria respondido “a parede” indicando não haver nada além da própria obra. Heidegger parece nos dizer algo similar. Entretanto, essa explicação parece faltosa enquanto não explicarmos suficientemente bem o que é terra e o que é mundo. Começemos pelo mundo, a partir de um breve excuro a *Ser e Tempo*.

Explicando breve e esquematicamente, Heidegger decide, em *Ser e Tempo*, por abandonar toda uma terminologia tradicional da tradição da filosofia do sujeito – cujo último expoente é Husserl – para reforçar toda uma terminologia que o consiga auxiliar a colocar a questão do ser novamente. Escolhe, para denominar aquilo que foi chamado outrora de homem ou sujeito de *Dasein* e o define, de maneira completamente diferente aos dois termos precedentes, como um ente cuja definição maior é que vem-a-ser ou, nas palavras do autor, um ente que “em seu ser, isto é, sendo, está em jogo seu próprio ser”⁷ (HEIDEGGER, 1960, p.12). Isso significa que não há uma essência prévia que determine o *Dasein* e que esse ente tem a peculiaridade de ser-no-tempo ou seja, de modificar seu ser em sua existência temporal finita. A escolha por esse ser como caminho inicial para questionar o ser, dentro da economia do pensamento de Heidegger, parece responder à necessidade de Heidegger de questionar *o ser* e ao fazer isso, utilizar-se de um ente que *já tenha o seu próprio ser como questão*. Dito isso, o que isso indica é que o *Dasein* não é em sentido fixo, mas em sentido temporal, ou seja, o *Dasein* só é *no tempo*.

A indicação de um ente que não é, mas se *constitui* e o questionamento desse ente em direção ao ser, levarão Heidegger a construir os modos de ser desse ente a partir da analítica do *Dasein*, ou seja, *grosso modo*, as características desse ente por ele questionado.

⁷ “Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht” no original alemão.

Dentre todas as características listadas, destacaremos aqui a ideia de mundo e ser-no-mundo, por ser aquela que nos interessa na pergunta pela arte.

Mundo (Welt), dentro da expressão ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*), não é a totalidade dos entes existentes, mas sim um conceito ontológico que visa explicitar que é impossível conceber um *Dasein* sem mundo e um mundo sem *Dasein*, tanto quanto na *Crítica da Razão Pura* espaço e tempo são intuições puras *a priori* a partir das quais toda experiência se dá. Assim, da mesma forma que um fenômeno kantiano mas sem a universalidade formal do sujeito transcendental, o mundo já sempre aparece para um *Dasein* e um *Dasein* já sempre se pensa a partir do mundo. Isso quer dizer que, por exemplo, o mundo já determina as possibilidades de utilização das coisas e mesmo se a utilidade será um critério de determinação. É precisamente a partir do mundo e da teia de remissões que ele comporta e subentende que pode o homem conceber, por exemplo, um martelo como uma ferramenta composta dessa e daquela forma que é usada para pregar coisas na parede ou atacar outro ente que o ameaça. É, portanto, a partir dessa totalidade de sentido que me antecede e me define que pode o *Dasein*, de alguma forma, considerar que as coisas me aparecem como algo a ser ou não comido, vivenciado, escutado ou experimentado.

O mundo, em um certo sentido (o ôntico) antecede o *Dasein* mas em sentido ontológico nasce junto com ele. Isso quer dizer que toda pessoa chega ao mundo e é inscrita em certos hábitos, modos de agir e se porta, formas de responder a determinados estímulos e etc. e esses hábitos, modos de agir e afins são coisas que antecedem o nascimento singular daquele que acaba de nascer. Entretanto, considerado do ponto do *Dasein* que acaba de nascer, esse mundo lhe é co-originário, ou seja, ele já nasce nesse mundo, dessa forma, em uma determinada situação.

Já a terra, o contra-conceito, é precisamente o contrário disso. É velamento, ausência de sentido, fechamento, retraimento. Terra é, assim, aquilo que irrompe numa obra de arte e o que permite a irrupção de um mundo novo, devolvendo a um povo, na obra de arte, a visão que tem de si mesmo. Se o mundo é aquilo aberto de sentido, um todo no qual as coisas ganham inteligibilidade por terem remissões entre si, a terra é exatamente esse, digamos, impensado e inaudito, mas sempre presente.

O exemplo maior do que Heidegger entende por arte, exemplo esse que foge às representações e aos circuitos de arte e que foge também ao gênio e à metafísica da subjetividade, é o templo grego. Nele, o combate entre mundo e terra se faz ver precisamente porque lá todo o sentido de mundo de um povo ou seja seus credos, sua *eticidade* (*Sittlichkeit*) para falar como Hegel, seus heróis e vilões, seus Deuses, está presente ao mesmo tempo em

que a radical ausência de sentido dos fenômenos naturais, do espaço, ao redor do museu, também podem se manifestar. A obra permite que tudo aquilo que não e apresenta de imediato *em si mesmo* apresente-se em si mesmo *a partir da obra*.

Notamos, agora, que a emergência de um templo não é apenas a emergência de um povo historial, mas um sem número de emergências que, a partir do templo, são o permitidas. Pelo templo as coisas emergem como coisas, a obra emerge como obra, ou seja, a obra permite que “a terra seja terra”. Isso se dá, no entanto, fenomenologicamente, ou seja, de modo a permitir, como dissemos, que o acontecimento da verdade ocorra. Na emergência do templo não é que as coisas se adequem aos seus conceitos como numa teoria platônica, mas que as coisas fenomenologicamente aparecem tal e qual são em si mesmas. O templo, assim, permite que o ente, como tal, apareça como ente que é: o artista como artista, a pedra como pedra, o som como som, a bota como bota e a tinta como tinta. A obra e arte é, nesse sentido, poética em sentido forte: *produz* (é o sentido de *poiesis*) algo e faz com que esse algo venha-a-luz como fenomênico que é. Daí toda obra de arte ser poética: toda obra de arte desvela e tem no *acontecimento* da verdade seu fundamento. Toda obra, por fim, é poética porque ela é sempre um *phanestai*, um vir à luz daquilo que está oculto, a mesmo tempo em que é um esconder.

Conclusão

Esperamos ter conseguido elucidar, se não toda a relação entre obra de arte e verdade no texto de Heidegger, pelo menos o contexto dessa relação e as direções em que ela aponta. Além de palavras de esperança, gostaria talvez de explicitar uma última coisa, relativa à afirmativa da morte da arte em Heidegger. Não se trata para o filósofo de questionar, de maneira nenhuma, se a arte ainda continua produzindo obra ou reflexões. Isso a experiência estética de Kant ou de Schelling talvez já fosse capaz de responder com um aceno positivo. Trata-se, antes de tudo, de colocar a questão acerca da capacidade de produção de verdade que a obra é capaz. Dito de outro modo: seria a obra de arte capaz de produzir, no nosso tempo histórico, verdade? É a arte ainda uma forma da produção das coisas como coisas?

O triunfo das galerias de arte, o questionamento formal às últimas consequências – o que levou à destruição quase completa das formas -, o “desbussolamento” completo em que a arte parece viver, o elogio permanente e muitas vezes irrefletido às ruínas, o surgimento de híbridos como os objetos de *design*, e a impossibilidade, por fim, de encontrar qualquer forma

de poética que não se pautam pela subjetividade do artista (ainda que venha travestida da ideia de *gesto*) parecem apontar que não. O “artevismo” político, a instrumentalização da arte pela pedagogia, o fato de todos poderem se denominar artistas e tantos outros sintomas – em sentido psicanalítico: índices de algo - de nossa época parecem apontar para a real morte da arte. Mas, mantendo o espírito heideggeriano, encerro com uma pergunta: se a verdade é ontológica e histórica, não seria também a arte, posto que é uma forma da verdade aparecer?

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *De Arte Poetica*. Oxford: Oxford University Press, 1958.

DUARTE, P. *Estio do Tempo: romantismo e estética moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

GADAMER, H-G. *Verdade e Método I*. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. Para Introdução. In: _____. *Origem da Obra de Arte*. S/d. 158p. Dissertação de Mestrado. UFPR, Curitiba, Documento digital. Disponível em: <http://dspace.c3sl.ufpr.br:8080/dspace/bitstream/handle/1884/13434/A%20Origem%20da%20Obra%20de%20Arte%20pdf.pdf?sequence=1> Acessado em 28 de setembro de 2015.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1960.

_____. *Que é a metafísica?* tradução do port. de Ernildo Stein. São Paulo, Editora Nova Cultural, 2005.

_____. *O princípio do fundamento*. Trad. Jorge Telles Meneses. Lisboa: Piaget, 1999.

_____. *Origem da Obra de Arte*. S/d. 158p. Dissertação de Mestrado. UFPR, Curitiba, Documento digital. Disponível em: <http://dspace.c3sl.ufpr.br:8080/dspace/bitstream/handle/1884/13434/A%20Origem%20da%20Obra%20de%20Arte%20pdf.pdf?sequence=1> Acessado em 28 de setembro de 2015.

PLATÃO. *República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

REALE, G. *História da Filosofia Antiga v.4*. São Paulo: Ed. Loyola, 1994.

DA SOCIEDADE A DESIGUALDADE: UMA ANÁLISE DO DISCURSO DE ROUSSEAU

Diogo Luiz Souza de Matos¹

RESUMO: A desigualdade entre os homens é visível durante toda a história da humanidade, apesar dela ficar mais evidente na modernidade humana. Porém vale ressaltar que essa fase da desigualdade é o que chamamos desigualdade física e política, assim já citado por Rousseau, que surge justamente quando os homens iniciam o seu período de vivência em sociedade. A desigualdade antecessora desta, é definida como fator natural ou físico, que é gerada pelo próprio homem em si, mas é uma forma de divisão entre os mais favorecidos fisicamente e intelectualmente e os que não tiveram tanta “sorte”. Assim, Rousseau em sua obra “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”, faz uma análise justamente do que origina essa desigualdade e como ela vem crescendo com o passar do tempo. Portanto, o objetivo desse artigo é analisar o discurso de Rousseau, bem como, a influência de Thomas Hobbes no sentido de dialogar sobre como e por que a formação da sociedade e o crescimento da mesma contribuem tão radicalmente para a evolução da desigualdade entre os homens. Uma vez que, segundo, Rousseau a vida em sociedade é a causadora desse estigma do homem. Para fazer todo esse estudo o presente artigo foi construído a partir de análises bibliográficas de autores supracitados que nos remetem a essa questão da formação de sociedade e a discussão sobre o homem em si. A sociedade vive em constante transformação e a filosofia vem para ajudar a compreender os impactos dessas mudanças e o que elas representam na história da humanidade.

PALAVRAS-CHAVE: Desigualdade. Sociedade. Evolução. Homem.

Abstract: Inequality between men is visible throughout the history of mankind, though she become more evident in human modernity. But it is noteworthy that this phase of inequality is what we call physical and political inequality, as already mentioned by Rousseau, who just comes when men begin their experiences period in society. The predecessor of this inequality is defined as natural or physical factor, which is generated by the very man himself, but is a form of division among the most physically and intellectually advantaged and those who were not so "lucky." So Rousseau in his "Discourse on Inequality", analyzes exactly what causes this inequality and how it has grown over time. Therefore, the aim of this paper is to analyze Rousseau's speech, as well as the influence of Thomas Hobbes in order to talk about how and why the formation of society and the growth of the same contribute so dramatically to the evolution of inequality among men. Since, according to Rousseau life in society is the cause of this man's stigma. To do all this study this article was built from bibliographic analysis of the aforementioned authors who refer us to the question of society training and discussion on the man himself. The society lives in constant transformation and philosophy is to help understand the impacts of these changes and what they represent in human history.

Keywords: Inequality. Society. Evolution. Man.

INTRODUÇÃO

Para se fazer uma discussão sobre a questão da sociedade e o homem, se faz preciso analisar a forma como este homem estava no período antecessor à formação da sociedade, e os fatores que levaram a estruturação formal de sociedade. Nesse sentido entender o que se

¹ Graduando de Licenciatura em Filosofia da Universidade do Estado do Amapá - UEAP e Graduado em Licenciatura em História pela Universidade Vale do Acaraú - UVA. E-mail: diogofaithful@gmail.com.

trata a desigualdade natural e a desigualdade política. Ressaltando que esta segunda surge a partir de quando o homem inicia sua vida em comunidade devido algumas necessidades que este sentiu, tais como a formação da família e apropriada transformação do modelo de trabalho, onde a agricultura² tem papel importante nessa mudança de hábitos.

Essa necessidade forma uma sociedade, que faz com que os indivíduos comecem a fomentar regras e conseqüentemente se fortalece a desigualdade política existente entre os homens, que vem somar de forma negativa com a desigualdade natural. Porém vale ressaltar que assim como a formação desta sociedade trouxe desigualdade, ela também nos trouxe inúmeros fatores para a nossa atual conjuntura.

Muitos autores nos trazem esse debate sobre sociedade, sobre política dentro desse contexto, porém é Rousseau o debatedor da questão de desigualdade a partir da sociedade. Para ele o estigma que nos trouxe a ser tão desiguais com o semelhante é essa estruturação de viver em sociedade, ou seja, o homem é um bom selvagem e nesse período natural existe uma convivência de paz, ao contrário de Hobbes, que encara a o estado natural do homem como um cenário de lutas de um contra o outro, fazendo com que haja um Estado de Guerra. Essa dicotomia existente na maneira de pensar entre Hobbes e Rousseau faz com que sejam leituras obrigatórias para tentar entender e levantar argumentos para o que vivenciamos hoje na humanidade.

1. O ESTADO NATURAL DO HOMEM

Para Rousseau o homem natural vivia em uma espécie de harmonia com a natureza e dessa maneira sua própria condição física era evidentemente mais favorecida, visto que o mesmo deveria enfrentar os fenômenos naturais e a própria lei natural das espécies para sua sobrevivência, dessa maneira as moléstias que posteriormente tendem a serem mais cruéis para com os homens se dão a partir do avanço no modo de vida da espécie humana.

Enfim, por útil que possa ser entre nós a medicina bem-administrada, é certo que, se o selvagem doente e abandonado a si mesmo, só pode contar com a natureza, em compensação ele nada precisa temer senão o seu mal, o que torna muitas vezes sua situação preferível à nossa. (ROUSSEAU, 2013 p.53)

² Rousseau afirma que a metalurgia e agricultura foram fundamentais no processo de civilização do homem, pois o trabalho que até então era realizado por apenas uma pessoa, começa a ser feito por mais de uma. O que deixa evidente que esta mudança no processo trabalhista favorece a mudança da vida do homem.

Apesar de não haver uma definição de tradição do homem natural em Rousseau, é possível se falar em uma maneira geral como este indivíduo praticava costumes diferentes dos que encontramos hoje, e em algum momento surge com a ideia de mudar, por mais que não seja de forma proposital, mas acaba criando uma sequência de eventos que são decisivos na mudança que a sociedade tomará. Um dos principais eventos criados pelo homem foi a linguagem, fato que até então não se fazia necessário até o momento, afinal o homem selvagem³ não convivia em uma sociedade e dessa maneira não se fazia necessário uma linguagem, propriamente dita.

Desde que um homem foi reconhecido por outro como um ser sensível, pensante e semelhante a ele próprio, o desejo e a necessidade de comunicar-lhe seus sentimentos e pensamentos fizeram-no buscar meios para isso. Tais meios só podem provir dos sentimentos, pois estes constituem os únicos instrumentos pelos quais um homem pode agir sobre o outro. Aí está, pois, a instituição dos sinais sensíveis para exprimir o pensamento. Os inventores da linguagem não desenvolveram esse raciocínio, mas o instinto sugeriu-lhes a consequência. (ROUSSEAU, 1983. p. 159)

Rousseau nos traz esta análise acerca da linguagem no “Ensaio Sobre a Origem das Línguas: No qual se Fala da Melodia da Imitação Musical”, onde aponta que a necessidade de comunicação só pode ser contemplada através dos sentimentos e se utilizando desses sentidos o homem criou a linguagem. Onde esta facilita o convívio que estava sendo formado, e que futuramente resultaria na formação da sociedade, pois, colabora para uma melhor relação familiar, assim como na questão do trabalho.

Se a linguagem trouxe fatores importantes para o surgimento e formação da sociedade, ou seja, da organização social do homem, esta também trouxe enraizadas questões problemáticas que com o abandono da vida nômade que o homem levava, não havia necessidade um do outro e nem de delimitação de terra ou algo do gênero. Assim, o uso da linguagem trouxe a ruptura do originário que se tinha em relação ao homem natural, apesar de que a linguagem para Rousseau foi uma questão obtida a partir de sentimentos que a sua finalidade não era a de união entre os homens e sim de uma possível ruptura, esta favoreceu para o fortalecimento da sociedade, pois facilitou o diálogo entre os homens.

É interessante também perceber que não é exclusivamente a linguagem que faz o homem sair dessa "independência" que até então ele vivia, e passe a depender de fatores, ou se importar com questões que até então seriam supérfluas para seu convívio. O homem começou a sentir necessidades maiores, tais como o trabalho e a família, já citados anteriormente, a se sentir na condição de incapacidade de lidar com questões a qual ele não

³ Aqui faço referência não a seus atos em si, mas sim a seu modo de vida antes da formação da sociedade.

teria a menor dificuldade de resolver. A sociedade faz com que o indivíduo vá se modificando.

Dêem ao homem civilizado o tempo de reunir ao seu redor todas as suas máquinas: não se pode duvidar que ele supere com facilidade o homem selvagem. Contudo, se quiserem ver um combate ainda mais desigual, os coloquem nus e desarmados um em frente ao outro, e logo reconhecerão qual é a vantagem de ter sempre todas as forças à disposição, de estar sempre pronto para qualquer eventualidade e de estar, por assim dizer, sempre inteiro consigo mesmo. (ROUSSEAU, 2013 p.49)

Rousseau deixa bastante evidente o reconhecimento de que o homem selvagem tende a ter vantagem perante o homem moderno, afinal a dependência de fatores externos ao corpo humano "enfraquece" o homem. Porém, a sociedade que estava em estado de formação exigiu essas mudanças e tornou o homem alguém dependente destes fatores externos, dependente de outros homens e menos dependente de si mesmo.

2. A DESIGUALDADE PARA ROUSSEAU

Para Rousseau a família é o primeiro modelo a ser seguido, de sociedade política, o mesmo afirma que a família é a sociedade mais antiga e natural do homem. Assim sendo, o homem nasceria livre, mas os laços da família seria o primeiro setor da humanidade que nos impões regras a serem cumpridas e não naturais. Rousseau nos explica "A família é a mais antiga de todas as sociedades, e a única natural. Durante o tempo que as crianças necessitam de cuidados para sua conservação, elas permanecem ligadas ao pai" (2015, p. 10).

O que podemos interpretar é que a desigualdade entre os homens é relacionada por relações de poder, relação esta estabelecida pelos homens que conseguem conquistá-lo através da aparência, da oratória e entre outros atributos que não seja somente a força física. Porém, é válido lembrar que na história da humanidade a escravidão, por exemplo, que ao meu ver é um ponto mais extremo de desigualdade, se deu a partir do sentimento de superioridade, mas também através da convenção. Afinal,

Para que o mais forte continue a ser sempre o senhor, terá que transformar essa força em direito e a obediência em dever. Daí o direito do mais forte, direito esse, baseado na aparência e realmente estabelecido em princípio. (ROUSSEAU, 2015. p. 13).

O que se observa então é a escravidão que se através das convenções, tais como a alienação, que pode-se citar o exemplo do sistema feudal, onde o homem troca sua liberdade por um pedaço de terra que possa sobreviver com sua família, em troca deve favores a senhor

dono daquelas terras⁴. Outro ponto observado são as guerras, que também proporcionam a escravidão, pois, o povo derrotado para não morrer abre mão de sua liberdade, ficando assim a mercê de seu inimigo. Todavia Rousseau reflete afirmando que as guerras não são resultados das relações entre homens, e sim, entre Estados, pois para ele os homens não são inimigos naturais.

Sendo que homem não possui autoridade natural sobre seu semelhante, e que a força não produz nenhum direito, restam pois as convenções como base de toda autoridade legítima entre os homens. (ROUSSEAU, 2015. p. 14)

Com base na propriedade, família e nas convenções surge a teoria do pacto social para solucionar o seguinte problema apontado por Rousseau:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, não obedeça, portanto senão a si mesmo e permaneça tão livre com anteriormente. (ROUSSEAU, 2015. p. 21)

Rousseau aponta o pacto como uma certa junção de leis que regem uma sociedade e que visa o bem comum, onde todos os cidadãos devem agir em conjunto para o bem coletivo.

Dessa maneira, o pacto social surge para que o homem estabeleça normas para manter sua liberdade e seu equilíbrio social em plena harmonia, tratando liberdade e força como pontos fundamentais neste equilíbrio do homem. Preservando as propriedades, suas famílias e a não preservação desse pacto pelos homens pode acarretar a volta ao estado natural.

3. O PACTO SOCIAL

O homem ao iniciar sua vivência em sociedade e abandonar seu estado natural, começa uma nova etapa no seu modo de vida, onde com o avançar do tempo esta nova estrutura, a sociedade, vai conduzindo a novas transformações. Tais transformações estão diretamente ligadas a desigualdade política, pois com essa nova formatação de vida é impossível esta não começar a aparecer com mais clareza.

Dessa maneira surge uma necessidade, de que se controle esse avanço da sociedade, conseqüentemente da desigualdade política, e como não há mais a possibilidade do estado de

⁴ Faço uma diferenciação entre duas formas de caracterização da escravidão, onde a primeira se trata de um exemplo de como funciona durante o período medieval e a segunda a partir de guerras. Vale ressaltar que Rousseau não aprova nenhum tipo de escravização, seja ela de maneira “voluntária” ou através de obrigação, propriamente dita.

natureza prevalecer, a sociedade deveria obter uma maneira para que a humanidade não se deteriore e pereça diante do incessante fortalecimento da desigualdade.

Ora, como é impossível aos homens engendrar novas forças, mas somente unir e dirigir as já existentes, não lhes resta outro meio, para se conservarem, senão formando, por agregação, uma soma de forças que possa arrastá-los sobre a resistência, pô-los em movimento por um único móbil e fazê-los agir de comum acordo. (ROUSSEAU, 2015. p. 20)

O que Rousseau deixa claro é justamente a questão de que o homem ao sentir a necessidade de assegurar uma vida promissora, no ponto de vista de liberdade e igualdade, foi preciso um a junção de forças se pensando no bem comum e que conte com a participação de todos para obtenção do sucesso, surge o pacto social, que visa, justamente essa sociedade justa.

Esse pacto citado por Rousseau pode ser analisado como uma maneira que a sociedade encontrou para demonstrar que realmente a formação da sociedade trouxe prejuízo para a vida do “bom selvagem”, e que a deterioração da humanidade anda a passos longos devido ao crescente desenvolvimento das desigualdades entre os homens. Sendo assim, como não se pode voltar para o estado natural o homem, causador e cúmplice das maçantes injustiças e desigualdades da sociedade deveria agir e no mínimo amenizar esses fatores na sociedade.

4. CONCLUSÃO

Na análise do discurso de Rousseau, observa-se a mudança valorativa do homem em relação a aspectos até então tidos como secundários ou até mesmo descartáveis. O homem passa a dar mais valor a aspectos morais que não eram tão importantes em seu estado natural de vivência, há um princípio de acréscimo de valorização individualista, afinal apesar de iniciar um convívio em sociedade o homem herda princípios que vão além do que era até então adotado como significativo, como por exemplo, a propriedade privada, uma vez que em seu estado natural o homem tende a ser nômade, tendo em vista que até então o homem tinha tomado atitudes em seu estado natural voltado apenas em relação a seus instintos próprios de sobrevivência, e agora passa a valorizar a razão.

A soma das forças surge apenas quando muitas pessoas se unem. Entretanto, a liberdade e a força são os principais instrumentos de conservação individual. O contrato social, assim, é o ato necessário para que a união preserve cada indivíduo e o bem coletivo, obedecendo a si próprios e livres como antes.

Rousseau aponta o homem natural como o ideal a ser analisado, pois se trata de um momento da humanidade em que o homem não é levado por aspectos terrenos e questões individuais, com justificativa pautada no coletivo, que é o que se observa na sociedade moderna. Rousseau também aponta, no Contrato Social, a não admissão de superioridade do homem sobre o homem⁵, visto que para ele não há justificativa que dê suporte para um ser considerado superior aos demais muito menos de apropriação de liberdade de qualquer homem.

BIBLIOGRAFIA

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Org. Richard Tuck. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROLLAND, Romain. *O pensamento vivo de Rousseau*. São Paulo: Livraria Martins Editôra S. A. 1954.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Porto Alegre- RS: L&PM, 2013.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Do Contrato Social*. São Paulo: CL EDIJUR, 2015.

WOKLER, Robert. *Rousseau*. Porto Alegre- RS: L&PM, 2012.

⁵ Aqui faço referência especificamente a abordagem explicitada por Rousseau no Contrato Social ao tratar sobre a escravidão.

O APELO AO AXIOMA DA ESCOLHA NA DEFINIÇÃO DE CERTAS OPERAÇÕES ARITMÉTICAS

Guilherme T. M. Schettini¹

RESUMO: Este artigo, de natureza expositiva, tem por objetivo apresentar um uso particular do axioma da escolha na filosofia matemática, a saber, na definição da multiplicação com infinitos fatores. Para isso, serão antes apresentadas a disciplina da filosofia matemática enquanto distinta da matemática, as definições das noções de número e operação aritmética, e a forma geral do axioma da escolha. Todas essas noções estão presentes na obra de Bertrand Russell, e algumas são devidas a ele.

PALAVRAS-CHAVE: Axioma da Escolha. Operações Aritméticas. Filosofia Matemática.

Abstract: This article, of expository nature, aims to present a particular use of the axiom of choice in mathematical philosophy, namely the definition of multiplication with infinite factors. For this, will be brought before the discipline of mathematical philosophy as distinct from mathematics, the definitions of the notions of number and arithmetic operation, and the general form of the axiom of choice. All these notions are present in the work of Bertrand Russell, and some are due to him.

Keywords: Axiom of Choice. Arithmetic operations. Mathematical philosophy.

Se nos questionarmos, a respeito do artigo que se segue, qual é a área da filosofia em que está inserido, parecerá evidente alocá-lo no campo da filosofia matemática, e, em particular, na filosofia matemática tal como entendida por Bertrand Russell.

A filosofia matemática, assim como a matemática, tem por objeto de estudo o que se poderia chamar de *elementos da matemática* (números, operações aritméticas, funções etc.), mas, diferentemente da matemática – que se desenvolve numa complexidade crescente –, persegue a simplicidade lógica.

De um ponto inicial (digamos, da noção de número natural), a matemática procurará evoluir para noções mais complexas (dos números naturais para os inteiros, dos inteiros para os fracionários, dos fracionários para os reais, dos reais para os complexos etc.), e a filosofia matemática, para noções mais simples (um de nossos propósitos aqui é justamente o de encontrar uma noção logicamente anterior aos números naturais).

Assim, historicamente, sempre que se partiu de conhecimentos matemáticos empíricos (as regras de agrimensura dos egípcios, por exemplo) para formulações gerais pelas quais aqueles conhecimentos se justificaram (os postulados de Euclides, no caso), praticou-se, não a matemática, mas a filosofia matemática. No entanto, uma vez estabelecidos esses postulados, todos os seus desdobramentos dizem respeito à matemática.

O que separa a filosofia matemática da matemática, em suma, não é outra coisa senão o sentido da investigação sobre um mesmo assunto: os elementos da matemática. Resta saber, dos elementos acima exemplificados, qual é aquele de que partem ambas as disciplinas.

Com efeito, se considerarmos que toda a matemática tradicional consiste de proposições sobre números naturais (o que, ademais, já foi demonstrado por Peano), e que a noção de número natural é suficientemente simples para a filosofia matemática (em

¹ UFRJ.

específico, para a sua tarefa de definir os elementos da matemática, isto é, de reduzi-los a noções logicamente mais simples), não teremos por que eleger um outro elemento.

Que é, pois, um *número natural*? De fato, poder-se-ia argumentar que esta dúvida está longe de autêntica, dado que já se afigurou a uma série de filósofos. Mas a resposta da filosofia matemática a essa questão é inquestionavelmente original, e tem o mérito de apontar, de uma maneira que acreditamos definitiva, a falha das anteriores.

O erro mais comum dos antigos foi o de definir *número* como *pluralidade*. De fato, as pluralidades são exemplos de números particulares (um trio de gatos, digamos, é um exemplo do número 3), mas não são, em absoluto, a definição desses números (o número 3 não é apenas um trio de gatos).

A definição de um número particular, para não ser inexata, deve contemplar todas as pluralidades que exemplificam esse número, e só elas. De uma maneira didática, podemos pensar em tais pluralidades como elementos de uma mesma *classe*. Uma classe é a extensão de uma propriedade ou condição (a propriedade “ser humano”, por exemplo, tem como extensão a classe de todos os 7 bilhões de seres humanos vivos).

Nesses termos, o conceito de ser humano seria definido pela enumeração de todos os elementos da classe “ser humano” (esta seria, sem dúvida, uma definição extravagante, mas, ainda assim, correta), e o conceito de um número particular (o número 3, por exemplo), mediante a enumeração de todas as pluralidades que o exemplificam (todos os trios existentes, no caso).

No entanto, ao contrário do que se passa com o número total de humanos, cuja quantidade é grande, mas finita, não podemos enumerar, um a um, todos os trios existentes, dado que estes são presumivelmente infinitos. Assim, não será possível definir um número particular de uma maneira *extensional* (a definição extensional é justamente aquela que se dá pela enumeração de todos os membros pertencentes à classe que se quer definir).

Se não somos capazes de definir um número particular apresentando, uma a uma, todas as pluralidades que o exemplificam, devemos apelar, então, para uma definição *intensional*, isto é, para a enunciação da propriedade essencial que conecta todas essas pluralidades a um mesmo número particular.

Dessa forma, substituímos a questão “o que é um número?” por outra que lhe é equivalente: “qual é a propriedade essencial de todas as pluralidades que exemplificam um determinado número?”. No caso específico do número 3, o que todos os trios têm em comum que os diferenciam de todas as unidades, todas as duplas, todos os quartetos etc.?

E é desta forma que a filosofia matemática responde essa questão: os trios são de tal maneira constituídos que, entre dois trios quaisquer, é sempre possível associar cada elemento de um a um único elemento do outro. Há, portanto, entre os trios em questão, uma relação que poderíamos chamar de *um-para-um* (a exemplo do que ocorre na relação marido-esposa nas sociedades monogâmicas: o número de maridos vivos é necessariamente igual ao de esposas vivas, de modo que podemos associar, para cada marido, uma única esposa).

Quando, entre duas classes, vigora uma relação de um-para-um (como entre duas classes quaisquer de trios ou entre as classes dos maridos e das esposas), dizemos que as classes em questão são *equipotentes*. De posse desse vocabulário, já podemos definir número.

Um número particular é, pois, a classe de todas as classes que lhe são equipotentes. O número 3, por exemplo, é a classe de todos os trios; o número 2, a de todas as duplas; o número 1, a de todas as unidades. Cada um desses números particulares é uma classe que consiste de infinitos membros, e não de um número particular de membros (o número 3, por exemplo, não é definido como uma classe de 3 elementos, mas de infinitos trios).

Mas por que batizamos a classe de todos os trios de *número 3*, a classe de todas as duplas de *número 2*, e a classe de todas as unidades de *número 1*? Ora, aqui precisamos admitir: o fazemos por convenção.

Nada nos impediria de chamar de *número 1* a classe de todas as duplas existentes, ou de *número 2*, a de todas as unidades. Neste caso, entenderíamos por 1 o que entendemos atualmente por 2, e por 2, o que entendemos por 1. Não obstante, ainda nesse cenário, o *número 1* e o *número 2* seriam classes de classes equipotentes.

Chegamos, então, ao seguinte ponto: o nome que atribuímos a uma classe é arbitrário, mas, uma vez atribuído este nome, a sua definição deve capturar o que há de essencial nesta classe (ou elencar todos os seus membros, o que é inviável no caso dos números).

Praticando a filosofia matemática, reduzimos a noção de *número* à noção de *equipotência entre classes*, que lhe é anterior. Tal antecedência é simples de se verificar: com efeito, é mais fácil saber que, nas sociedades monogâmicas, o número de maridos vivos é igual ao de esposas vivas, que descobrir que número é esse.

A partir de agora, podemos tomar como primitiva a noção de classe. Uma noção primitiva é inteligível e não possui definição. Trata-se de um artifício necessário para romper a cadeia de definições (de fato, sempre que definimos um termo, o fazemos por meio de outro, e, em algum momento, há que se estabelecer uma noção primitiva).

De posse da noção de classe, estamos aptos a definir um outro importante *elemento* da matemática: as operações aritméticas. O que são a adição e a multiplicação, especificamente?

De acordo com a filosofia matemática, só há um método correto para a definição das operações aritméticas: deve-se construir uma classe com o número requerido de elementos para o resultado da operação, provando a existência desse resultado.

No caso da adição, se quisermos definir, por exemplo, a soma $\mu + \mu$, sendo μ um número cardinal qualquer, devemos construir uma classe de $(\mu + \mu)$ elementos. De que maneira fazemos isso? Primeiramente, chamamos de α uma classe qualquer com μ elementos. Em seguida, formamos todos os pares ordenados cuja primeira componente é uma classe consistindo de um único membro de α e segunda componente é o conjunto vazio. Chamamos de α'_1 a classe de todos esses pares. Depois, formamos todos os pares ordenados cuja primeira componente é o conjunto vazio e segunda componente é uma classe consistindo de um único membro de α . Chamamos de α'_2 a classe de todos esses pares. Finalmente, promovemos a união das classes α'_1 e α'_2 : essa união possuirá $(\mu + \mu)$ elementos, e será a definição da operação $\mu + \mu$.

Procedendo de maneira análoga, definimos a adição entre dois cardinais distintos, $\mu + v$, ou mesmo entre um número qualquer de cardinais, $\mu + v + \xi + \dots$ (neste caso, dado que $\mu + v + \xi + \dots$ é equivalente a $(\mu + v) + \xi + \dots$, bastará aplicar, passo a passo, o procedimento anterior).

Como se nota, a filosofia matemática trata a definição da adição como uma mera questão de dispositivo técnico apropriado para a construção da classe esperada. O que ela faz, na verdade, é reduzir a *adição* entre números cardinais à *união* entre classes. Um tipo equivalente de redução ocorrerá na definição da multiplicação com finitos fatores.

De início, pensemos em como definir a multiplicação entre dois números cardinais quaisquer, $\mu \times v$. Se chamarmos de α uma classe qualquer com μ elementos e β uma classe qualquer com v elementos, o número total de pares ordenados possíveis de serem formados com primeira componente em α e segunda componente em β será exatamente $(\mu \times v)$, e a classe que contém todos esses pares será a definição da operação $\mu \times v$.

Cabe salientar que essa operação entre duas classes quaisquer, responsável pela formação de todos os pares ordenados com primeira componente em uma e segunda componente em outra, é denominada *produto cartesiano* de classes. Com efeito, a *multiplicação* entre dois números cardinais quaisquer é definida a partir do *produto cartesiano* entre as classes que lhe são correspondentes (isto é, que possuem o seu número de elementos).

Mas como definir a multiplicação para um número de fatores maior do que dois, mas finito? Pensemos, por exemplo, na multiplicação com três fatores, $\mu \times v \times \xi$. Seguindo o procedimento anterior, definimos uma classe α com μ elementos, uma classe β com v elementos e uma classe θ com ξ elementos. Feito isso, a definição da operação será a classe de todos os trios ordenados possíveis de serem formados com primeira componente em α , segunda componente em β e terceira componente em θ .

O problema está, justamente, no caso em que o número de fatores da multiplicação é infinito. Neste caso, ou lançamos mão do polêmico axioma da escolha, da teoria dos conjuntos, ou não somos capazes de definir essa operação.

O axioma da escolha é um dos axiomas fundadores da teoria canônica dos conjuntos². Seu enunciado formal é o que segue: “dada qualquer classe de classes mutuamente exclusivas, das quais nenhuma é vazia, há pelo menos uma classe que tem exatamente um elemento em comum com cada uma das classes dadas”.

Como se nota de imediato, o axioma da escolha postula a existência de uma “nova classe” a partir de classes dadas inicialmente. A rigor, outros axiomas da teoria dos conjuntos procedem de maneira análoga (pensemos, por exemplo, no axioma da potência, que assevera que “para toda classe x existe uma classe y que possui como elementos todas as subclasses de x ”), oferecendo regras para a formação da “nova classe” (no caso do axioma da potência, a regra de que os elementos da “nova classe” sejam todas as subclasses da “classe inicial”). Uma subclasse de uma classe, vale lembrar, é qualquer agrupamento que consiste apenas de elementos dessa classe. O conjunto vazio é subclasse de todas as classes.

Mas, ao contrário do que sugere uma investigação apressada, a natureza do axioma da escolha é distinta da dos demais axiomas da teoria dos conjuntos. Isso se observa mais nitidamente ao se confrontar estes com uma das formas equivalentes ao axioma da escolha: o teorema da boa ordenação.

² Aqui, referimo-nos à teoria dos conjuntos de Zermelo-Fraenkel como *teoria canônica dos conjuntos*, dado que esta tem sido a mais utilizada na matemática.

Foi através do teorema da boa ordenação que Ernst Zermelo, em 1904, tornou público o axioma da escolha, que implica e é implicado por aquele. Segundo esse teorema, “toda classe pode ser bem ordenada”, isto é, “todas as suas subclasses possuem *primeiro elemento*”. Para os nossos propósitos, podemos adaptar o teorema da boa ordenação para o seguinte enunciado: “dada qualquer classe de classes mutuamente exclusivas, todas essas classes possuem primeiro elemento”.

De maneira intuitiva, teremos clara a equivalência entre o axioma da escolha e o teorema da boa ordenação se pensarmos que o primeiro elemento de cada classe inicial [de que trata o último] será exatamente o elemento *escolhido* para fazer parte da *classe de escolha* (isto é, da classe que possuirá exatamente um elemento em comum com cada uma das classes dadas inicialmente) no enunciado do axioma da escolha.

No entanto, está longe de claro que, para todos os casos possíveis, exista uma regra para a formação da *classe de escolha*, ou, o que é o mesmo (já não fazemos mais a distinção), que todas as classes dadas inicialmente possuam primeiro elemento.

Se pensarmos em classes de números naturais (isto é, cujos elementos são números naturais), haverá sempre um primeiro elemento para cada classe, pois os números naturais são bem ordenados (isto é, possuem menor elemento), pelo que será sempre possível formar uma classe de escolha. Mas o mesmo não se aplica, por exemplo, aos números reais.

Nestes casos, não há nenhuma regra para a formação da classe de escolha, pois não há nenhuma lei que nos indique qual é o primeiro elemento de cada classe. O axioma da escolha terá de ser a própria regra.

Assim, ao contrário dos demais axiomas da teoria dos conjuntos, que oferecem regras para a construção de novas classes, o axioma da escolha postula a existência dessas novas classes sem oferecer as regras (ou melhor, sendo ele próprio a regra). Vejamos uma ilustração.

É conhecido, na literatura, o exemplo de Russell dos pares de sapatos e de meias. De uma classe de infinitos pares de sapatos, é possível extrair a existência de uma nova classe, contendo exatamente um sapato de cada par inicial? A pergunta, na verdade, quer saber se há uma regra (fora o axioma da escolha) que garanta a existência da nova classe. E, de fato, é possível enunciar uma: dado que os sapatos são “bem ordenados”, isto é, há sapatos para o pé direito e sapatos para o pé esquerdo, uma regra do tipo “selecionar o sapato para o pé direito de cada par” nos dará a nova classe, que será exatamente a de escolha, sem a necessidade do axioma da escolha.

No entanto, para o caso de infinitos pares de meias, como estas não são “bem ordenadas” (não há, até onde sabemos, meias para o pé direito e meias para o pé esquerdo), a única alternativa para a formação da classe de escolha, que contém exatamente uma meia de cada par, é o axioma da escolha. Por ser utilizado só quando é esperado (isto é, na ausência de outras regras), o axioma da escolha soa bastante arbitrário.

Esta, no entanto, não é a única polêmica na qual ele está envolvido.

As investigações do século XX demonstraram a independência do axioma da escolha em relação aos demais axiomas da teoria dos conjuntos, o que significa que aquele axioma é consistente com os demais, mas a sua negação também o é.

Além disso, utilizando o axioma da escolha, foi demonstrado que seria possível dividir uma esfera em um número finito de pedaços e, com estes pedaços, construir duas novas

esferas do mesmo tamanho da original. Este resultado, que evidencia um absurdo físico, é chamado de paradoxo de Banach-Tarski.

Voltemos, agora, ao desafio de definir a multiplicação no caso de infinitos fatores. E, à primeira vista, a tarefa é simples: à semelhança do que fizemos nos casos anteriores, para cada número cardinal, estabelecemos uma classe com o número de elementos correspondente. Depois, definimos a multiplicação entre infinitos fatores como a classe consistindo de todas as n -uplas ordenadas (isto é, de todas as sequências ordenadas de n elementos - no caso específico, com n igual a infinito) possíveis de serem formadas com primeira componente na primeira classe, segunda componente na segunda classe, terceira componente na terceira classe etc. (dado que tenhamos definido uma primeira, segunda, terceira etc. classes).

Mas o que, no caso, garante a existência da primeira (e das demais) n -upla(s) ordenada(s), senão o axioma da escolha?

De fato, sem o axioma da escolha, não somos capazes de assegurar sequer a existência de uma classe de escolha, pelo que não podemos formar a classe de todas as n -uplas ordenadas definidora da multiplicação com infinitos fatores.

Fica assim demonstrada a necessidade do axioma da escolha na definição da multiplicação com infinitos fatores.

Referências Bibliográficas:

RUSSELL, B. *Introdução à Filosofia Matemática*. Tradução e notas de Augusto J. Franco de Oliveira. Centro de Estudos de História e Filosofia da Ciência da Universidade de Évora. 2006.

WHITEHEAD, A; RUSSELL, B. *Principia Mathematica. Volume 1*. Cambridge, U.P. 1968.

] WHITEHEAD, A; RUSSELL, B. *Principia Mathematica. Volume Three*. Merchand Books. 2009.

ZERMELO, E. *Proof that every set can be well ordered*. In: From Frege to Gödel: a Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931. Harvard University Press. 1967.

ZERMELO, E. *A New Proof of the Possibility of a Well Ordering*. In: From Frege to Gödel: a Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931. Harvard University Press. 1967.

AS MÔNADAS DE GULLIVER: UM ENSAIO SOBRE A HERANÇA MONADOLÓGICA DE LEIBNIZ

Raquel de Azevedo¹

RESUMO: *As viagens de Gulliver* são das muitas heranças da monadologia de Leibniz. Das sociedades que encontra, o viajante é sempre a sombra, isto é, os níveis de indistinção a partir dos quais se destaca um mundo: o homem-montanha que põe em evidência os pequenos liliputianos, o devir-imperceptível entre os habitantes (humanos e animais) de Brobdingnag. Se Leibniz compara a decisão divina de criação do mundo com maior quantidade de essência a um jogo em que se trata de colocar o máximo de peças em uma área dada, as transformações de Gulliver se destinam a distinguir esses máximos e mínimos, são, em suma, operações de integração. As multiplicidades que compõem cada sociedade são encaixadas pelo viajante, tal como o mundo orgânico aparece como um encaixe infinito sob as lentes do microscópio de Leeuwenhoek. No entanto, o que este ensaio procura mostrar é que tal operação de encaixe não se faz apenas pela visão, ou, dito de outra forma, não é somente através das lentes que sobrevém a mortificação das pequenas percepções.

PALAVRAS-CHAVE: *As viagens de Gulliver*. Leibniz. Leeuwenhoek. Integração.

Abstract: *Gulliver's Travels* are one of the many legacies of Leibniz' monadology. The traveler is always the shadow of the societies that he finds out, which means he is the blurring levels from which stands out a world: the man-mountain that highlights the small Lilliputians, the becoming-imperceptible among the inhabitants (human and animals) of Brobdingnag. If Leibniz compares God's decision to create the world that contains the highest essence with a game that is about putting as many pieces in a given area, Gulliver's transformations distinguish these maximum and minimum, they are integration operations. The multiplicities that characterize each society are encased by the traveler, such as the organic world seems an endless encasement under Leeuwenhoek's microscope lens. However, this essay seeks to show that such encasement operation is not done only by sight, or, to put in another way, it is not only through lens that the mortification of small perceptions befalls.

Keywords: Gulliver's Travels. Leibniz. Leeuwenhoek. Integration.

As viagens de Gulliver, publicado por Jonathan Swift em 1726, são um dos muitos experimentos herdeiros da monadologia de Leibniz. Os mundos que o viajante encontra parecem estar sob as lentes do microscópio de Leeuwenhoek; as ilhas remotas em que aporta são como que um dos graus da densidade infinita da matéria. É na medida em que dão a cada região do mundo o estatuto de infinito atual – acumulação espacial e temporal de compostos orgânicos e inorgânicos – que as navegações de Gulliver se assemelham à análise microscópica. O mar é o meio de deslocamento das pequenas percepções, daí a censura do viajante à cartografia europeia, imperfeita, incapaz de dar conta de uma série de territórios desconhecidos. Reescrevê-la exigiria, porém, usar as tintas do perspectivismo, no sentido que Leibniz lhe dá, no § 9 do *Discurso de Metafísica* e no § 57 da *Monadologia*, quando diz que o universo é como que multiplicado tantas vezes quantas forem o número de substâncias ou

¹ Doutoranda em Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PUC-Rio.

mônadas, ou, dito de outra forma, uma mesma cidade é diversamente representada segundo as diferentes posições daquele que a olha, sendo que cada uma dessas posições exprime, à sua maneira, a relação de todas as coisas entre si. Ora, reescrever os mapas europeus parece exigir transformá-los num objeto óptico. Para Leibniz, uma nova cartografia estaria necessariamente associada ao problema da visão.

O primeiro território a que chega Gulliver é Lilipute. Após o naufrágio de sua embarcação, o viajante foi levado pelo vento e pela maré até uma praia em que inicialmente não pôde discernir qualquer indício de habitantes. Sentia-se tão cansado que se deitou sobre a relva, muito curta e macia, e ali dormiu durante cerca de nove horas, segundo seus cálculos. Quando acordou, não conseguia se mover. Seus braços, pernas e cabelos estavam amarrados ao solo. Ouviu à sua volta um ruído confuso e notou uma pequena coisa viva que se mexia sobre a sua perna esquerda. Ao avançar sobre seu peito e quase alcançando seu queixo, verificou que se tratava de uma criatura humana que não passava de seis polegadas e portava um arco e flecha. Logo se aproximaram outros, ao que Gulliver, assombrado, gritou tão alto que todos retrocederam, machucando-se ao saltar de suas ilhargas para o chão. Mas não tardariam a voltar, o que enchia o viajante de admiração pela intrepidez daqueles minúsculos mortais que se aventuravam a escalar e andar pelo seu corpo enquanto nem mesmo o maior exército que pudessem enviar seria adversário suficiente para ele. No entanto, mais do que atrevimento, aquela gente demonstrava grande engenho. Amarraram Gulliver enquanto dormia, pois se tivessem tentado matá-lo com suas pequenas flechas, ele teria acordado com a primeira sensação de dor e certamente reagiria com uma fúria que seria catastrófica para os liliputianos. Nisso Jonathan Swift parece concordar com Michel Serres: a teoria das pequenas percepções é, em última instância, uma teoria sobre o despertar.

Entre os pequenos seres e o *homem-montanha* (interpretação que fazia Gulliver do termo pelo qual os liliputianos o chamavam) há como que um encaixe infinito semelhante àquele que Leeuwenhoek parece testemunhar com a análise dos protozoários sob a lente do microscópio. Diz o biólogo:

Le même jour, environ à trois heures de l'après-midi, je vis encore plus d'animalcules, à la fois des ronds et de ceux qui étaient deux fois plus longs que larges. En outre, j'en vis qui étaient encore plus petits ; et aussi, une incroyable quantité de très petits animalcules, dont, le matin même, je n'avais pu découvrir la forme. Je vis alors tout à fait clairement qu'il s'agissait de petites anguilles, ou de vers, amassés en une foule grouillante et frétilante ; exactement comme si vous voyiez, à l'œil nu, un *plein baquet d'anguilles très petites dans l'eau*, se tortillant les une parmi les autres ; et *l'eau elle-même*, dans sa totalité, *paraissait vivante* de ces animalcules

différents. Ce fut pour moi, parmi toutes les merveilles que j'ai découvertes dans la nature, la plus merveilleuse de toutes..., ces milliers et milliers de créatures vivantes, vues toutes vives dans une petite goutte d'eau, *toutes en mouvement les une parmi les autres et chacune ayant son mouvement propre*. Même si j'évaluais à cent mille le nombre de ces animalcules dans une petite goutte d'eau, je ne me tromperais pas ; d'autres, à ce spectacle, décuplèrent ce chiffre, mais j'énonce un minimum².

Tudo se passa como se Leeuwenhoek tivesse visto o que Leibniz pensara. Os *animalcules* encaixados uns nos outros são para os viventes o que os diferenciais são para o cálculo, mas trata-se de dois registros distintos do infinito. De um lado, a matéria possui uma divisibilidade atualmente infinita, as máquinas naturais são máquinas em suas menores partes, diz Leibniz no § 64 da *Monadologia*, ou, para dizê-lo com os olhos (lentes) do biólogo, Leibniz compara, nos § 67 e 68 da *Monadologia*, o corpo orgânico a um lago cheio de peixes em que cada membro do animal, cada gota de seus humores, é também um lago, e mesmo a água que se interpõe entre os peixes, embora não seja peixe, contém-no com uma sutileza que nos é imperceptível. Por outro lado, o infinito geométrico é sempre potencial. Se o cálculo se baseia na ideia de que uma figura curvilínea não é senão um polígono com um infinito número de lados infinitamente pequenos e se, portanto, não há um último número em uma série infinita, nem mesmo um número infinito, Leibniz diz, no texto *Created things are actually infinite*, escrito entre 1678 e 1681, que podem ser encontrados mais corpos do que unidades em um número dado. É no equívoco de tentar igualar as duas ordens do infinito que Leeuwenhoek incorre ao tentar exprimir geometricamente aquilo que havia encontrado sob as lentes do microscópio. E é também neste equívoco que se origina o labirinto do contínuo, conclui Leibniz, na carta a Des Bosses, de 31 de julho de 1709. Na carta de 12 de novembro de 1681, endereçada a Hooke, Leeuwenhoek descreve sua micrometria:

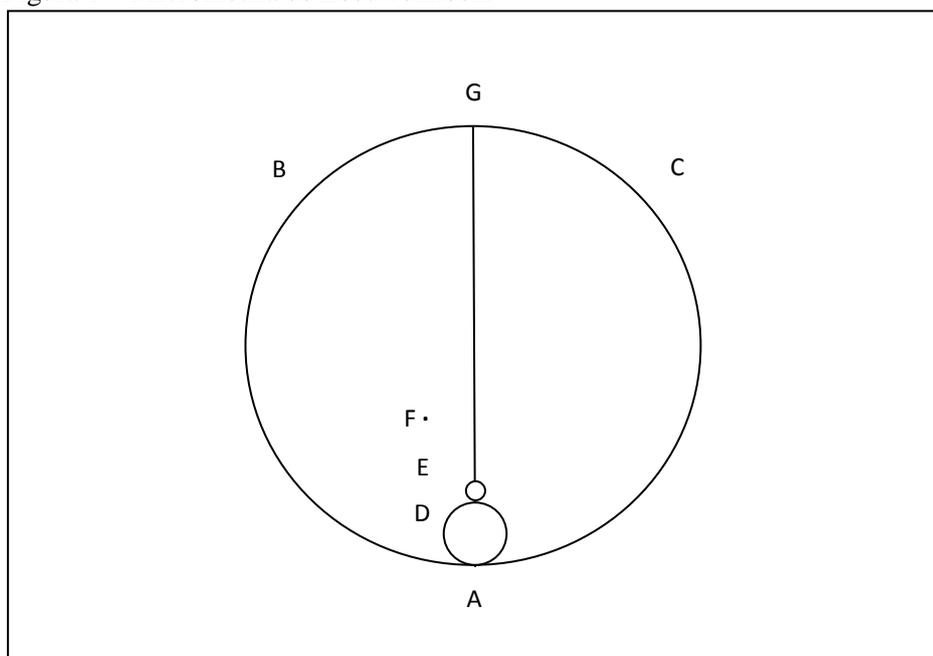
Il est incroyable, disent-ils, qu'une si grande quantité de ces petits animalcules puisse être comprise dans le compas d'un grain de sable, comme je l'ai dit ; il est incroyable que je puisse faire quelque calcul sur cet sujet. Pour rendre ces choses évidentes, j'ai dessiné une figure selon les proportions suivantes : supposons que je voie, par exemple, un grain de sable de la grandeur du corps sphérique ABGC, et que je voie, d'autre part, un petit animal de la grandeur de D, en train de nager ou de courir sur le grain de sable, une mesure oculaire me fait juger que l'axe du petit animal D est la douzième partie de l'axe du grain de sable supposé AG ; par conséquent, selon les règles ordinaires, le volume de la sphère ABGC est 1728 fois plus grand que le volume de D. Supposons, maintenant, que je voie, parmi autre chose, des petits animaux d'un deuxième genre que je mesure à nouveau par l'estime oculaire (à travers un verre de bonne qualité, donnant une image

² LEEUWENHOEK apud SERRES, 2001, p. 358-359.

fine); je juge que son axe est la cinquième partie de l'axe du premier animalcule D (E sur la figure), je réduis ce rapport au quart. En conséquence, le volume de D est 64 fois supérieur au volume de E, Ce dernier nombre, multiplié par le premier (1728), donne 110592, nombre de petits animaux comme E, nécessaires pour équivaloir à la sphère ABGC (supposé que leurs corps soient ronds). Mas maintenant je perçois une troisième sorte de petits animalcules, comme le point F, dont je juge l'axe dix fois inférieur à celui de animalcule supposé E ; il vient que 1000 animalcules comme F équivalent en volume à un animalcule comme E. Ce nombre multiplié par le précédent donne alors plus que 110 millions de petits animaux comme F pour équivaloir en volume à un grain de sable.

Voici une autre manière de calculer : si l'axe de F est 1, et celui de E 10 ; si celui de D est 4E, l'axe de D est 40. Mais l'axe de la sphère ABGC est 12D, c'est-à-dire 480. Le cube de ce dernier nombre donne le volume de ABGC, soit, comme plus haut, plus de 110 millions d'animalcules vivants pour équivaloir au volume d'un grain de sable³.

Figura 1 – Micrometria de Leeuwenhoek.



Fonte: SERRES, 2001, p. 368.

O número de pequenos seres vivos no volume equivalente a um grão de areia a que chega Leeuwenhoek não é exato, pois, ao supor cada pequeno animal como uma esfera perfeita, o biólogo não leva em conta os espaços vazios deixados pelas tangências das esferas. É o que vemos na narrativa de Gulliver sobre os imensos esforços empreendidos pelos pequenos habitantes de Lilipute para supri-lo com comida, vestimenta e moradia. Sua mobilização parece maior do que o cálculo preciso de seus gastos, razão pela qual o desgaste

³ Ibid., p. 368-369.

na convivência entre os pequenos seres e o homem-montanha se torna insustentável. A forma como os liliputianos calcularam a quantidade de alimento necessária para o sustento de Gulliver guarda extrema semelhança com a micrometria de Leeuwenhoek.

[O] imperador estipula me seja concedida uma quantidade de carne e bebidas suficiente para o sustento de 1728 liliputianos. Algum tempo depois, perguntando a um amigo meu da corte de que maneira haviam conseguido fixar precisamente esse número, respondeu-me ele que os matemáticos de Sua Majestade, havendo tomado a altura do meu corpo por meio de um quadrante, e verificado que ela excede a dos deles na proporção de doze para um, deduziram, da semelhança dos nossos corpos, que o meu devia conter pelo menos 1728 dos deles, e exigir, conseguintemente, a quantidade de alimentos necessária à sustentação de igual número de liliputianos. Pelo que pode o leitor formar ideia do engenho desse povo, assim como da prudente e exata economia de tão grande príncipe⁴.

Leibniz afirma que o modo de encaixe infinitesimal da matéria não é como o das camadas de uma cebola, mas como o preenchimento de um volume dado por meio de volumes semelhantes, infinitesimalmente menores. O vazio deixado pelo preenchimento de uma esfera por outras esferas (de que decorre o erro de cálculo de Leeuwenhoek) deve ser preenchido por novas esferas, e assim ao infinito. Como os raios dessas figuras reiteradas são sempre máximos, a comunicação entre elas parece se dar por vibração, elasticidade, expansão, em lugar da transmissão mecânica. Se a noção de máximo evoca uma física dos fluidos, a noção de mínimo permite que Leibniz defina as máquinas naturais como indestrutíveis, infinitamente dobráveis. É o que defende na carta a Des Bosses, de 11 de março de 1706.

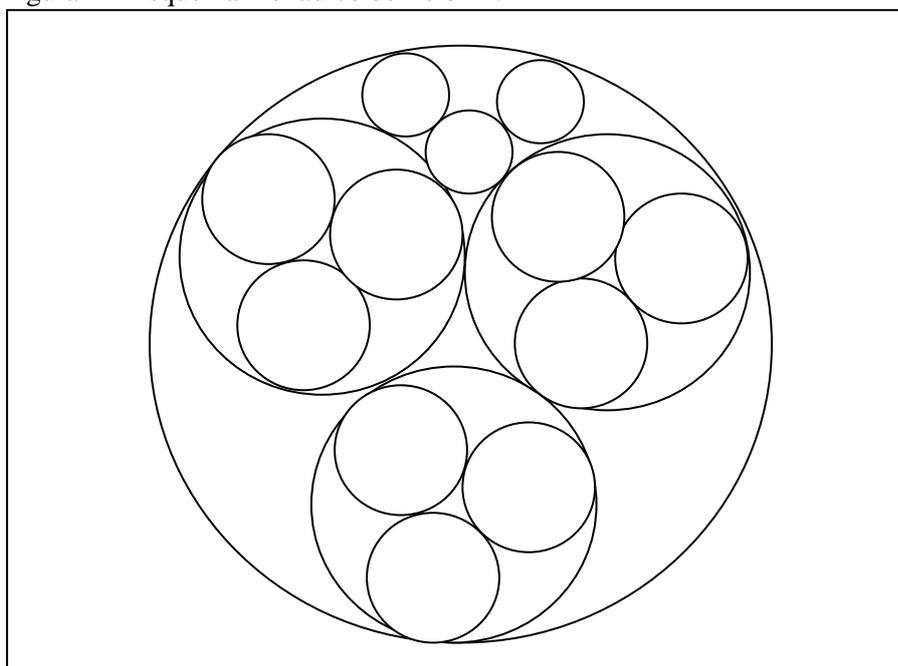
Lorsque je dis qu'il n'est aucune partie de la matière qui ne contienne des monades, j'illustre la chose par l'exemple du corps humain ou d'un autre animal, dont toute partie quelconque, solide ou fluide, contient en elle-même, à son tour, d'autres animaux et végétaux. Et je pense que cela doit être itéré à propos de toute partie quelconque de ces derniers vivants, et ainsi à la infini... Je me sers d'une *comparaison* : imaginez un cercle ; inscrivez dans ce cercle trois autres cercles égaux entre eux et de rayon maximum ; en chacun de ces nouveaux cercles et dans l'intervalle entre les cercles, inscrivez de nouveau trois cercles égaux de rayon maximum, et imaginez que le processus en question aille à l'infini. Il ne suit pas que soit donné un cercle infiniment petit (ou le centre d'un cercle tel que nul autre ne lui soit inscrit, contrairement à l'hypothèse).

Je tiens que l'Âme et l'animal ne périssent point, et je l'explique à nouveau par un exemple. Imaginez que l'animal soit comme une goutte d'huile et l'âme comme un point dans la goutte. Que l'on divise alors la goutte en parties : puisque chaque partie donne à son tour une goutte sphérique, le point en question subsistera dans l'une des nouvelles gouttes. De la même

⁴ SWIFT, 1979, p. 38.

manière, l'animal persistera dans la partie précise où l'âme demeure et qui convient au maximum à l'âme. Et de même que la nature du liquide plongé dans un autre fluide lui impose une forme sphérique, de même la nature de la matière, construite par l'auteur le plus sage, présente toujours ordre et organisation. Il vient de là que les âmes, ni les animaux ne peuvent être détruits, quoiqu'ils puissent être diminués et enveloppés, de telle sorte que leur vie ne nous est plus perceptible. Dans la naissance comme dans la mort, la nature conserve, à coup sûr, des lois déterminées, aucun ouvrage divin n'étant dénué d'ordre. En outre, celui qui examine ma thèse concernant la conservation de l'animal doit également examiner mon enseignement concernant le nombre infini des organes du corps animal, et leur enveloppement réciproque, d'où l'on tire l'indestructibilité de la machine animale et de la machine naturelle en général⁵.

Figura 2 – Esquema monádico de Leibniz.



Fonte: SERRES, 2001, p. 371.

O risco de destruição, de aniquilamento, é recorrente nas aventuras de Gulliver, mas a ameaça nunca se completa. Ao considerar os diferentes modos para se livrar do gigante que lhes penalizava com tão altos gastos e com um iminente perigo, a corte liliputiana avaliou que o mais adequado seria lhe arrancar os olhos, visto que quando fora atacado pelas minúsculas flechas do povo inimigo de Lilipute (ao sacar-lhes a esquadra tal como um menino moveria barquinhos na parte rasa do mar), o único temor que Gulliver teve foi por sua vista. Pôs os óculos que guardava secretamente no bolso da calça para impedir que as flechas – pequenas percepções – atingissem a membrana dos olhos. Leibniz diz que quando lançamos várias

⁵ LEIBNIZ apud SERRES, op. cit., p. 370-371.

pedras na água, cada uma faz círculos que se cruzam sem se destruir, mas quando o número de pedras é muito grande, *o olho se perde*. Perder-se o olho é como cair no aturdimento da completa indistinção. Gulliver evita perdê-lo – para as flechas, para o contínuo – com os óculos – uma lente.

Em outro território em que aportara – Brodingnag –, onde a plantação de trigo tinha ao menos 40 pés de altura e os habitantes lhe pareciam tão altos quanto um campanário, o viajante experimentaria o “espetáculo mais horrível que um europeu já contemplou”⁶. Enquanto os sábios da corte para a qual foi vendido pelo camponês gigante que o acolhera especulavam sobre sua natureza⁷, Gulliver se transformou ele próprio em lente, num dos passeios pela cidade, quando vários mendigos se aglomeraram em torno do carro de Sua Majestade. “Havia uma mulher com um cancro no seio, que atingira monstruoso volume, cheio de buracos, em dois ou três dos quais eu poderia facilmente entrar e esconder-me”⁸. À diferença de Lilipute, o viajante era então o próprio microscópio que dava a ver, pela analogia que o microcosmo mantinha com o mundo perceptível de outrora, as deformidades de outra espécie de divisão infinitesimal, a divisão do trabalho. No entanto, o espetáculo mais repugnante para o agora *anão* (tal como fora denominado pela filha do camponês que se tornara sua guardiã) eram os piolhos que abundavam nos corpos dos mendigos.

Pude distinguir, a olho nu, as pernas desses bichos muito melhor do que as de um piolho europeu através de um microscópio, e os focinhos, com que fossavam como porcos. Foram os primeiros que eu, até então, examinara, e a curiosidade me teria levado a dissecá-los se tivesse os instrumentos

⁶ SWIFT, op. cit., p. 98.

⁷ “Sua Majestade mandou chamar três grandes sábios, que então se achavam em sua semana de serviço, consoante o costume desse país. Esses cavalheiros, depois de me examinarem miudamente a figura, chegaram a conclusões diferentes a meu respeito. Concordaram em que eu não poderia ter sido produzido conforme as leis regulares da natureza, pois me falecia capacidade para defender a vida, quer pela ligeireza, quer subindo em árvores, quer cavando buracos na terra. Concluíram da observação dos meus dentes, acuradamente examinados, que eu era um animal carnívoro; não obstante, como a quase totalidade dos quadrúpedes era mais forte do que eu, e os ratos dos campos, com alguns outros, eram mais ágeis, não podiam conceber de que maneira seria eu capaz de sustentar-me, a não ser que me alimentasse de caracóis e outros insetos, o que tentaram demonstrar, com numerosos e doutos argumentos, que eu, absolutamente, não poderia fazer. Um desses sábios pareceu julgar-me, talvez, um embrião ou um aborto. Essa opinião foi, todavia, rejeitada pelos outros, que observaram serem perfeitos e completos os meus membros; e que eu já vivera vários anos, como o evidenciava a minha barba, cujas raízes viram claramente por meio de um vidro de aumento. Não admitiram que eu fosse um anão, porque a minha pequenez não tinha comparação possível; já que o anão favorito da rainha, o menor que se conhecera naquele reino, media cerca de 30 pés de altura. Após inúmeros debates concluíram, unânimes, que eu era apenas *relplum scalclath*, ou seja, segundo uma tradução literal, *lusus naturae*; determinação que conforma exatamente com a moderna filosofia europeia, cujos professores, desdenhando o antigo subterfúgio das causas ocultas, com que os discípulos de Aristóteles buscavam, embalde, disfarçar a sua ignorância, inventaram esta maravilhosa solução de todas as dificuldades, para o indizível progresso do conhecimento humano”. (Ibid., p. 91-92)

⁸ Ibid., p. 98.

apropriados, infelizmente deixados no navio, embora, na verdade, o espetáculo, de tão nauseoso, me virasse completamente o estômago⁹.

Das sociedades com que se depara, Gulliver é sempre a sombra, isto é, os níveis de indistinção a partir dos quais se destaca um mundo: o homem-montanha que põe em evidência os pequenos liliputianos, o devir-imperceptível entre os habitantes (humanos e animais) de Brobdingnag. Se Leibniz compara a decisão divina de criação do mundo que contenha a maior quantidade de essência possível a um jogo em que se trata de colocar o máximo de peças em uma área dada, as transformações de Gulliver se destinam a distinguir esses máximos e mínimos, são, em suma, operações de integração. As multiplicidades que compõem cada sociedade são como que encaixadas pelo viajante. Sendo, porém, a integração uma operação sempre aproximada, nunca completa, os rastros que Gulliver carrega de cada lugar ao fim de suas viagens – os pequenos animais de Lilipute; o pente feito com os pelos da barba do rei de Brobdingnag; os ferrões de vespa que, de tão grandes, assemelhavam-se a tachas de carpinteiro; o calo de uma senhora, que tinha aproximadamente o tamanho de uma maçã – são como que os restos infinitesimais dessa operação sempre inacabada.

Tal operação de encaixe não se faz apenas pela visão, ou, dito de outra forma, não é somente através das lentes de aumento que lhe sobrevém a mortificação das pequenas percepções. Poucas coisas inquietavam tanto o viajante em Brobdingnag quanto a indiferença com que mesmo as menores aves pareciam se aproximar dele em seus passeios pelo jardim do palácio real, “saltarinavam, pelo contrário, a menos de 1 jarda de distância, à procura de vermes e outros alimentos, com a mesma segurança e indiferença com que o fariam se não houvesse ninguém perto delas”¹⁰. O olfato aguçado também lhe causava alguns inconvenientes entre as damas de honra da corte.

Frequentemente me despiam, da cabeça aos pés, e me colocavam deitado a fio comprido sobre os seus ventres; o que sobremodo me repugnava; porque, para dizer a verdade, a pele delas soltava um cheiro nauseabundo; o que não digo, nem tenciono, em desfavor dessas excelentes senhoras, a quem dedico o mais profundo respeito; mas cuido que os meus sentidos eram mais agudos em proporção da minha pequenez, e que essas ilustres pessoas não seriam mais desagradáveis aos seus amantes ou umas às outras do que o são, entre nós, na Inglaterra, pessoas da mesma qualidade. E, afinal de contas, verifiquei que o cheiro natural delas me era muito mais suportável do que os perfumes com que se aromavam, sob cuja ação eu desmaiava imediatamente. Não posso esquecer-me de que um íntimo amigo meu em Lilipute, num dia de calor, depois de eu haver feito muito exercício, se queixou de sentir à

⁹ Ibid., p. 98-99.

¹⁰ Ibid., p. 102.

minha volta um cheiro forte, embora eu seja tão pouco defeituoso nesse particular quanto a maioria dos indivíduos do meu sexo: mas suponho que o seu olfato fosse tão delicado em relação a mim quanto era o meu em relação a essa gente¹¹.

No estado nauseabundo provocado pelos odores das senhoras e, em última instância, com o desmaio causado por seus perfumes, a alma não difere sensivelmente de uma simples mônada, diria Leibniz. Não significa dizer que nesse estado não há nenhuma percepção, mas que a quantidade de pequenas percepções é tão grande que as impressões deixam de ser singularmente distintas. Contudo, o aturdimento que aquelas senhoras representavam para Gulliver ia além. Não lhe despertavam nenhuma tentação quando se despiam na sua frente e ele tampouco produzia nelas qualquer pudor.

O que mais me constrangia em relação a essas damas de honor (quando me levava minha ama a visitá-las) era a sem-cerimônia com que me tratavam, como se eu fosse uma criatura sem a mínima importância. Pois elas se despiam e vestiam na minha presença, colocando-me sobre o toucador, defronte de seus corpos nus, que, posso afiançá-lo, estavam longe de ser para mim um espetáculo tentador e não me despertavam senão horror e repugnância. As suas epidermes me pareciam tão grosseiras e desiguais, tão variamente coloridas, quando vistas de perto, com lunares aqui e ali, grandes como cepos, eriçados de pelos mais grossos que barbantes, para não falarmos no resto de suas pessoas. Também não escrupuleavam, enquanto eu estava lá, de aliviar-se do que haviam bebido, em quantidade nunca inferior a dois barris, num vaso cuja capacidade ultrapassava 3 toneladas. A mais bonita das damas de honor, menina agradável e travessa de dezesseis anos, fazia-me, às vezes, cavalgar o bico de um seio, além de engenhar muitas outras gracinhas, sobre as quais peço vênua ao leitor para não me estender. Mas isso me desagradava de tal forma, que expliquei a Glumdalclitch [filha do camponês] engenhasse uma desculpa qualquer para não tornar a ver essa jovem senhora¹².

Não é um problema de invisibilidade ou de insensibilidade ao tato que faz com que uma mulher coloque o *lusus naturae* (divertimento da natureza), tal como o definiam os sábios da corte, para cavalgar em seu mamilo. É a coexistência de diferentes escalas do infinito atual que Swift tenta explorar em todos os seus aspectos: o perigo das pequenas flechas dos liliputianos e, inversamente, de que o homem-montanha os destrua com a mesma facilidade com que assaltou a esquadra inimiga; a delicadeza e maciez dos tecidos com que os liliputianos lhe costuravam as vestimentas e o engenho do artífice da corte de Brobdingnag ao construir-lhe uma pequena casa e um barco com o qual podia praticar a navegação em uma pequena cisterna. A princípio, tal coexistência ambígua parece decorrer de um desajuste do

¹¹ Ibid., p. 103.

¹² Ibid., p. 103-104.

instrumento que se interpõe entre os graus de percepção, tal como sugere o episódio em que Gulliver decide divertir o rei e a rainha tocando uma melodia inglesa em um instrumento que se assemelhava à espineta. As dificuldades que o viajante encontrou para executar a música estão associadas ao tamanho desmesurado do teclado, cujo comprimento chegava a quase 60 pés, enquanto as teclas tinham aproximadamente um pé de largura. Com os braços estendidos, Gulliver não conseguia alcançar mais que cinco e para tocá-las era preciso dar um golpe vigoroso com o punho. A solução que encontrou foi preparar dois pedaços de madeira, cada qual com uma ponta mais grossa que a outra, que cobriu com pele de rato para não estragar as teclas nem prejudicar o som. Colocou um banco na frente da espineta e corria sobre ele, o mais rápido que podia, batendo com os pedaços de madeira nas teclas. Não lhe foi possível, porém, tocar mais do que 16 teclas, nem tocar as notas baixas e agudas ao mesmo tempo, o que, mesmo tendo o rei e a rainha aprovado a apresentação, constituía notável desvantagem para a execução. O problema que Swift coloca é ser o instrumento a própria faixa de percepções.

Na primeira vez que o rei de Brobdingnag colocou os olhos em Gulliver, imaginou que fosse um “aparelho de relojoaria”. Teria o rei visto na pequena criatura a inquietação do pêndulo de um relógio? Isto é, teria tido o rei a visão das pequenas determinações insensíveis que nos fazem tomar partido de uma direção em detrimento de outra, visão que a infinita sabedoria divina, diz Leibniz nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, soube diluir em percepções confusas, de modo que tenhamos a impressão de agir por instinto quando, na verdade, somos movidos por semi-dores e semi-prazeres, pequenas dores e pequenos prazeres imperceptíveis? “On apelle *Unruhe* en allemand, c’est-à-dire inquietude, le balancier d’une horloge”¹³. Ao utilizar o movimento de um pêndulo para demonstrar que não é a quantidade de movimento, ou seja, as velocidades compostas dos corpos, como pensava Descartes, mas a força que se conserva, Leibniz parece reiterar, na esfera dos fenômenos físicos, que não há indiferença, mas apenas efeitos sem percepção. Segue-se daí sua definição de força como “la quantité de l’effet qu’elle peut produire, par exemple par la hauteur, à laquelle un corps pesant d’une certaine grandeur et espèce peut être élevé”¹⁴. O que o rei julgara ter visto é uma unidade de força, uma mônada.

No terceiro país a que chega Gulliver – Laputa –, uma ilha flutuante que constituía um círculo perfeito, os habitantes eram tomados por uma inquietação contínua. A causa de suas

¹³ LEIBNIZ, 1990, p. 131.

¹⁴ Idem, 2004, p. 181.

preocupações era o receio de que os corpos celestes sofressem mudanças em suas posições, deflagrando algum tipo de evento catastrófico.

[P]or exemplo, que a Terra, pela contínua aproximação do Sol, venha a ser, afinal, absorvida ou engolida; que a face do Sol, a pouco e pouco, se cubra de uma crosta formada pelos seus próprios eflúvios, e não mais forneça luz ao mundo; que a Terra haja escapado, por um triz, de ser abalroada pela cauda do último cometa, o que a teria infalivelmente reduzido a cinzas; e que o próximo, cuja vinda calculam para daqui a 31 anos, venha provavelmente a destruir-nos. Pois se chegar em seu periélio a uma certa distância do Sol (o que, pelos seus cálculos, têm razões para temer) receberá um grau de calor 10000 vezes mais intenso que o do ferro incandescente; e, ao alongar-se do Sol, carregará uma cauda chamejante de 1 milhão e 14 milhas de comprimento; na qual, ainda que passe a uma distância de 1 milhão de milhas do núcleo, ou corpo principal do planeta, há de a Terra inflamar-se ao atravessá-la, convertendo-se em cinzas: que o Sol, gastando diariamente os seus raios sem qualquer alimento que lhos torne a fornecer, venha, por fim, a se consumir e aniquilar inteiramente; ao que se há de seguir a destruição da Terra e de todos os planetas que dele recebem a sua luz¹⁵.

Sua inquietação era tamanha que a primeira pergunta que dirigiam a algum conhecido logo pela manhã dizia respeito à saúde do sol ou se havia esperanças de evitar o choque do próximo cometa. Swift parece fazer do astrônomo Edmond Halley – que, na obra *A Synopsis of the Astronomy of the Planets*, de 1705, previu, a partir da aplicação da noção de derivadas e integrais ao cálculo da órbita de corpos celestes, que o próximo cometa cruzaria as vizinhanças da Terra em 1758 – um dos habitantes de Laputa. Além de cálculo infinitesimal aplicado, a ilha dispunha de uma farta quantidade de instrumentos astronômicos – sextantes, quadrantes, telescópios, astrolábios. Suas lentes, muito mais potentes do que aquelas com que os astrônomos europeus operavam, garante Gulliver, permitiram que os astrônomos laputianos chegassem a um inventário muito mais rico do céu. Haviam identificado pelo menos três vezes mais estrelas, dois satélites que giravam em torno de Marte, 93 planetas, entre outros fenômenos fascinantes. Seria a superioridade técnica de suas lentes a razão de sua inquietação constante com o fim do mundo?

Os domínios do rei se estendiam para além da ilha flutuante, pertencia-lhe também um vasto território ao nível do mar sobre o qual a ilha se movia. Um dos métodos de que se valia Sua Majestade para conter a rebeldia dos habitantes dos domínios inferiores era conservar a ilha suspensa sobre determinado foco de desobediência, privando-os do sol e das chuvas e fazendo-os padecer, portanto, com desabastecimento e epidemias. Se os rebeldes se mantinham obstinados, o rei deixava cair a ilha sobre suas cabeças. Tal manobra podia,

¹⁵ SWIFT, op. cit., p. 145.

porém, prejudicar o mecanismo magnético que permitia a flutuação da ilha, razão pela qual só era aplicada em casos extremos. Gulliver testemunhou a resistência de uma dessas cidades, Lindalino. Seus habitantes armazenaram uma grande quantidade de mantimentos e edificaram quatro torres nos quatro cantos da cidade, formando um quadrado perfeito. Em cada torre fixaram uma enorme pedra-imã que atrairia a ilha circular. Dada a obstinação dos rebeldes enquanto a ilha flutuava sobre sua cidade, o rei se decidiu pela solução final. Mas o antigo problema da quadratura do círculo impediria que a ilha circular destruísse a cidade armada em forma de quadrado. É a partir da diferença entre o infinito atual dos fenômenos físicos (o rei poderia penalizar indefinidamente os habitantes de Lindalino com a ausência de sol e chuva) e o infinito potencial da matemática (a resistência sob a forma do encaixe de um polígono no interior de um círculo) que o fim do mundo se torna para os laputianos uma pequena percepção. Em vez de ser o resultado de um aumento no grau de distinção das percepções, o fim do mundo é o caráter incompleto da integral, a diferença infinitesimal entre a reta que compõe o lado do polígono e a curva do círculo que ele tenta tocar. É com o estudo das seções planas de um cone, em que a hipérbole, a parábola e a elipse se colocam como posições intermediárias entre a reta e o círculo, que o erro de cálculo de Leeuwenhoek ganharia um estatuto positivo. No fim do mundo, só há perspectiva, isto é, só há analogia na diferença.

Se levar o objeto à vizinhança do olho parece ser uma forma de aumentar a adequação entre a coisa e o pensamento, se, no limite, o conhecimento verdadeiro é aquele em que o objeto está ele mesmo no olho – a óptica –, o que faz o microscópio, porém, é medir um novo afastamento, explica Serres. As lentes multiplicam o objeto numa poeira inumerável, abrem novos mundos. O problema é menos de diminuir a distância entre esses mundos do que pensar uma relação entre eles. O telescópio, cuja invenção é tradicionalmente pensada em simetria com o microscópio, seria, pelo contrário, o instrumento que, de fato, aproxima os mundos, que permite ver melhor o que vemos. “Galilée, Huyghens ont mieux vu”, diz Serres, “et s’ils ont découvert les satellites de Jupiter ou les anneaux de Saturne, ils n’ont pas ouvert un monde nouveau, comme Leeuwenhoek; ils ont affiné, approximé l’ancien”¹⁶. O microscópio abre novos mundos, mas mundos abertos, o que significa que é menos um aparelho de aproximação do que um instrumento para verificar a relação análoga entre dois teatros diferentes da natureza, para verificar a harmonia das formas através das variações de grau.

Microscópios e telescópios não deixam, porém, de ser diferentes arranjos de lentes e espelhos para a formação de imagens. A luz e a ausência dela são o material das imagens de Leeuwenhoek e Galileu. É com a monadologia do sociólogo Gabriel Tarde que os ruídos dos

¹⁶ SERRES, op. cit., p. 376-377.

“cidadãos infinitesimais de cidades misteriosas” se farão ouvir de outro modo. *Monadologia e sociologia*, de 1895, sofre uma influência tão decisiva dos experimentos com o espectroscópio ao longo do século XIX quanto a *Monadologia*, de 1714, se serve das observações com o microscópio. A análise do espectro das substâncias que compõem os corpos celestes permitiu a descoberta de novos elementos químicos e a constatação de que muitos deles entram tanto na composição dos astros mais distantes quanto nos corpos orgânicos e inorgânicos da Terra. Tarde ressalta a descoberta do elemento químico hélio pelo astrônomo Joseph Lockyer¹⁷ e especula as consequências metafísicas de sermos poeira das estrelas: no fundo de todas as coisas está a diferença.

[A] analogia nos convida a crer que as próprias leis químicas e astronômicas não se apoiam no vazio, que elas se exercem sobre pequenos seres já caracterizados interiormente e dotados de diversidades inatas, de modo nenhum acomodadas às particularidades das máquinas celestes ou químicas. É verdade que não percebemos nos corpos químicos nenhum traço de doenças ou de desvios acidentais que pudessem ser comparados às desordens orgânicas ou às revoluções sociais. Contudo, já que existem atualmente heterogeneidades químicas, sem dúvida nenhuma houve, em uma época muito remota, formações químicas. Essas formações foram simultâneas? Viu-se, na mesma hora, o carbono, o azoto etc., surgirem no seio de uma mesma substância amorfa, não química anteriormente? Se isso for julgado improvável ou, melhor dizendo, impossível, será forçoso admitir que um primeiro tipo atômico transmitido vibratoriamente a partir de um ponto – o do hidrogênio, por exemplo – impôs-se por toda ou quase toda a extensão material, e que, por derivações sucessivas do hidrogênio primordial, operadas a longos intervalos de tempo, todos os outros corpos reputados simples – cujos pesos atômicos, como sabemos, são com frequência múltiplos exatos do desse elemento – se formaram. Mas como explicar semelhantes cisões na hipótese de uma perfeita homogeneidade dos elementos primitivamente regidos pela mesma lei, que deveria consolidar, parece-me, pela identidade de sua estrutura, a identidade e a imutabilidade de sua natureza? Acaso dirão que os acidentes das evoluções astronômicas, em que os elementos primitivos estavam engajados, podem ter produzido ou provocado as formações químicas? Por infelicidade, essa hipótese me parece muito claramente desmentida pela descoberta do espectroscópio. Já que, pelo que mostra esse instrumento, todos os corpos chamados simples, ou muitos deles, entram na composição dos planetas e das estrelas mais distantes, cujas evoluções foram independentes umas das outras, o bom senso diz que os corpos simples foram formados antes dos astros, como os tecidos antes das roupas. Consequentemente, o desmembramento sucessivo da substância primitiva admite apenas uma explicação: é que suas partículas eram dessemelhantes e suas cisões foram causadas por essa dessemelhança essencial¹⁸.

¹⁷ “As pesquisas do Sr. Lockyer sobre o espectro do sol e das estrelas levaram-no a supor, com verossimilhança, que algumas *linhas fracas* por ele observadas devem-se aos elementos componentes das substâncias que em nosso planeta consideramos indecomponíveis”. (TARDE, 2007, p. 57)

¹⁸ *Ibid.*, p. 108-109.

À diferença de microscópios e telescópios, o espectroscópio, que em seu formato elementar é a combinação de um prisma com uma lente de aumento, dá lugar àquilo que está além do espectro da luz visível. As linhas escuras que o óptico Joseph von Fraunhofer observara no espectro solar no início do século XIX levariam Albert Einstein a propor, em seu artigo, de 1905, sobre o efeito fotoelétrico, que a quantização da energia é uma característica universal da luz. Os espaços negros expressariam a própria descontinuidade da estrutura atômica. Tais observações estão em conformidade com a concepção leibniziana da densidade infinita dos corpos, mas convocam outras faixas do espectro eletromagnético, isto é, da percepção, para investigar a matéria escura. O espectroscópio, aparelho monádico por excelência, dá a ver a composição das percepções sensíveis (a luz visível) com as percepções sem percepção (cuja impressão no corpo só nos chega a partir das demais faixas do espectro eletromagnético). É o último país a que é levado Gulliver que nos dá notícias de uma monadologia se erigindo para além da visão como paradigma das percepções.

O país dos Houyhnhnms era uma sociedade de cavalos. Apesar do assombro inicial com o fato de possuírem uma língua articulada e de serem tão racionais quanto qualquer europeu, Gulliver se afeiçoou profundamente por aquele lugar e somente com muita dificuldade conseguiu conviver com humanos novamente. Certa feita, o viajante narrava, a pedido do cavalo que o acolhera naquele país, histórias sobre a Europa e ao descrever o poder destrutivo das guerras, o animal o interrompeu e observou, com uma lógica refinada, que ele só poderia estar falando *a coisa que não é*.

O que me dissestes sobre o assunto da guerra demonstra, de fato, admiravelmente, os efeitos da razão que dizeis possuir; não obstante, bem é que a vergonha seja maior do que o perigo e que a natureza vos tenha tornado incapazes de causar muito danos. Pois, tendo a boca enterrada na cara, dificilmente vos podereis morder um ao outro com algum resultado, a menos de vós mesmos consentirdes nisso. Demais, pelo que toca às garras de vossas patas dianteiras e traseiras, estas são tão curtas e tenras, que um dos nossos Yahoos [criaturas habitantes daquele país que possuíam figura humana, mas se caracterizavam por um comportamento degenerado e brutal] poria em fuga uma dúzia dos vossos. E, pelo tanto, não posso menos de julgar que, ao recontardes o número dos mortos em combate, dissestes *a coisa que não é*¹⁹.

Dizer *a coisa que não é* fora a forma como o cavalo interpretara as noções de mentira e falsa representação nas histórias que Gulliver lhe contava sobre o continente europeu. O

¹⁹ SWIFT, op. cit., p. 227.

homem aparece, portanto, para o cavalo como um composto com aquilo que não é. Não era outra a forma como os laputianos concebiam o seu mundo: o mundo é um composto com o fim do mundo, que não é um atributo deste mundo, mas um acontecimento que se diz dele. Ao conceber um mundo a partir de suas disjunções, o próprio mundo, que é sempre uma perspectiva do mundo, torna-se um acontecimento, operação que Gilles Deleuze explica, na *Lógica do sentido*, ser o fundamento da relação sintática de uma substância com o mundo, isto é, que permite arrastar para dentro dela o mundo inteiro a qual se refere. Para o cavalo, *a coisa que não é* não constitui um predicado a ser excluído para preservar a identidade da substância. A disjunção aparece, pelo contrário, como um aspecto positivo, como uma distância positiva entre diferentes, que permite que o cavalo componha uma cartografia topográfica do mundo. Este mapa se adensa quando Gulliver o informa sobre os efeitos da pólvora, pois, da mesma forma como “a mônada de Adão pecador não contém sob forma predicativa senão os acontecimentos futuros e passados possíveis com o pecado de Adão”²⁰, a pólvora contém a radiação – suas pequenas percepções e seus efeitos catastróficos. Um mapa perigoso (pois fará os cavalos expulsarem Gulliver de seu país), que parece já não se apoiar nos aspectos geométricos de profundidade (as linhas paralelas que se encontram no infinito) de que se vale um instrumento óptico para conceber a singularidade em torno da qual converge uma infinidade de séries. Um mapa em que cada coordenada geográfica é, antes de tudo, um acontecimento.

REFERÊNCIAS

DANOWSKI, D. Predicados como acontecimentos em Leibniz. *Rev. Filosofia Univ. Costa Rica*, p. 413-422, jan-dez 2012.

DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

LACERDA, T. M. Leibniz: o infinito no corpo orgânico. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 31, p. 28-56, jul-dez 2014.

LEIBNIZ, G. W. *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*. Paris : Gallimard, 2004.

_____. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris: Flammarion, 1990.

²⁰ DELEUZE, 2011, p. 177.

SERRES, M. *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. 4. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

SWIFT, J. *Viagens de Gulliver*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

A CONCEPÇÃO KANTIANA DE JUÍZOS E A SUA TÁBUA DOS JUÍZOS E DAS CATEGORIAS

Pablo Barbosa Santana da Silva¹

RESUMO: No presente texto é defendido que Kant possui duas concepções de juízo que, como o defendemos aqui, podem ser conciliadas. Na *Crítica da razão pura*, na primeira seção da dedução metafísica das categorias, Kant define o *juízo* como o ato de julgar e o entende como equivalente a um conceito complexo. Em contraste, na dedução transcendental das categorias, na segunda edição da *crítica*, (§19) Kant destaca que todo *juízo* possui validade objetiva por implicar o conhecimento de um objeto. Tratamos ainda da classificação kantiana dos juízos na *Crítica da razão pura*, sua tábua dos juízos, além do paralelismo entre a tábua dos juízos e a tábua das categorias e de alguns problemas da dedução metafísica.

PALAVRAS-CHAVE: juízo, juízo de experiência, juízo de reflexão, tábua dos juízos, tábua das categorias.

Abstract: In this paper is argued that Kant has two conceptions of judgment that, as we defending here, can be reconciled. In the *Critique of Pure Reason*, in the first section of the metaphysical deduction of the categories, Kant defines judgment as the act of judging and he understands it as equivalent to a complex concept. In contrast, in the transcendental deduction of the categories, in the second edition of the first critique, (§19) Kant emphasizes that all judgment has objective validity because it implies knowledge of an object. We treat still the Kantian classification of judgments in the *Critique of Pure Reason*, its table of judgments, beyond the parallelism between the table of the judgments and the table of the categories and some problems of metaphysics deduction.

Keywords: Judgement. Judgement of experience. Judgement of reflection. Table of judgements. Table of categories.

1. Duas considerações sobre a teoria kantiana do juízo

Algo problemático na interpretação da concepção kantiana de juízo, como chama a atenção Allison, é que ele é definido tanto como o ato (julgar) como também o produto (juízo).² Essas duas concepções são encontradas tanto nos diversos manuais de lógica de Kant, como a *Jäsche Logik* e a *Wiener Logik*, como na *Crítica da razão pura*. A primeira versão é encontrada na *crítica* na introdução da dedução metafísica e a segunda versão na segunda edição da *Crítica* na dedução transcendental, §19. Como chama a atenção Alisson, e defenderemos aqui, as duas versões podem ser conciliadas.

Na definição da *Lógica de Jäsche* o “**juízo (Urteil)** é uma representação da unidade da consciência de diversas representações ou a representação da relação entre elas, na medida

¹ Bacharel e licenciado em filosofia pela UERJ e mestre em filosofia pela UFF.

² Sobre essa discussão Cf.: ALISSON (1992, pp. 123-9).

em que constituem um conceito.”³ Nessa definição, que corresponde à definição da dedução metafísica da primeira *crítica* (A 68-9/ B93-4), formar um juízo é equivalente a formar um conceito complexo. Em contraste com a definição anterior, a segunda concepção considera que todo juízo implica o conhecimento de um objeto e, por conseguinte, possui validade objetiva. Essa concepção que é encontrada na *Lógica de Viena* corresponde à da dedução transcendental (§19), segunda edição da *Crítica*. Na *Lógica de Viena* Kant diz:

Juízo em geral é a representação da unidade em uma relação de muitos conhecimentos [*Erkenntnisse*]. Um juízo é a representação do modo no qual os conceitos em geral pertencem objetivamente à consciência. Se duas representações cognoscitivas se pensam ligadas e constituindo assim um só conhecimento [*eine Erkenntnis*], se tem então um juízo. Portanto, todo juízo implica uma certa relação de distintas representações na medida em que pertencem a um conhecimento.⁴

A seguir, veremos separadamente as duas concepções de juízo na *Crítica da razão pura*. Partiremos da interpretação de que ambas as concepções são complementares, são dois modos da mesma teoria do juízo. Seguindo a leitura de Allison, chamaremos a definição de juízo da dedução metafísica de concepção (a) e a da dedução transcendental de definição (b).

1.1. Concepção de juízo (a) dedução metafísica

A dedução metafísica pode ser dividida em três seções. A primeira seção, onde Kant dá a definição (a) de juízo, trata do uso lógico do entendimento em geral, a segunda seção das formas do juízo e a terceira das categorias. Em resumo, sobre a primeira seção da dedução pode-se dizer que Kant afirma que o entendimento é uma faculdade de conhecer por meio de conceitos, conhecer por meio de conceitos é julgar, e julgar é essencialmente unificar nossas ideias. Allison afirma que o principal interesse de Kant na primeira de suas duas definições de juízo é explicitar a identificação entre conhecimento discursivo e juízo; todo juízo implica um ato de conceitualização e todo ato de conceitualização implica um juízo.⁵ A noção kantiana de conceito o leva à concepção de que “nenhuma representação, excepto a intuição, se refere imediatamente a um objecto, mas a qualquer outra representação (quer seja intuição ou mesmo já conceito)” (A 68/ B93). E logo em seguida Kant define o juízo como “o

³ Lógica de Jäsche, KANT (2003 c, Ak 101, p. 201). §17 *Definição de juízo em geral*. Em negrito e itálico no original.

⁴ Apud: ALLISON: 1992, pp. 123. *Lógica de Viena Ak*, XXIV, 928.

⁵ Cf.: ALLISON: op. cit., p. 124. E Cf.: Também PATON, op. cit., vl 1, p. 251.

conhecimento mediato de um objecto, portanto a representação de uma representação de um objecto” (KANT: 2008, [A 68/B 93]). Depois dessa definição, Kant explica sua teoria do juízo de forma resumida:

“Em cada juízo há um conceito válido para diversos conceitos e que, nesta pluralidade, compreende também uma dada representação, referindo-se esta última imediatamente ao objecto. Assim, neste juízo, por exemplo, *todos os corpos são divisíveis*, o conceito de divisível refere-se a diversos outros conceitos; entre eles refere-se aqui, particularmente, ao conceito de corpo, e este, por sua vez, a certos fenômenos que se apresentam a nós. Estes objetos são, pois, apresentados mediatamente pelo conceito de divisibilidade. Assim, todos os juízos são funções da unidade entre as nossas representações, já que, em vez de uma representação imediata, se carece, para conhecimento do objecto, de uma *mais elevada*, que inclua em si a primeira e outras mais, e deste modo se reúnem num só muitos conhecimentos possíveis.” (KANT: idem, [A 68-9/B 93-4])

Partindo do exemplo dado por Kant do juízo ou proposição de que ‘*Todos os corpos são divisíveis*’, se observam dois conceitos, *corpo* e *divisível*, contidos no juízo e que se referem um ao outro e ao objeto julgado, possivelmente também a um número ou classe de objetos. O conceito sujeito se relaciona com o objeto, mas de forma não imediata. O conceito se refere à representação imediata do objeto, esta representação imediata é uma intuição. Dessa forma, o conceito sujeito, no caso: *corpo*, se refere diretamente à intuição e mediadamente ao objeto. De um modo geral, a intuição oferece o conteúdo sensível do juízo, e o conceito a regra em que o conteúdo é determinado. A determinação do conteúdo pelo conceito o relaciona com o objeto, e essa relação entre conceito e objeto é mediata.

No juízo há ainda uma segunda determinação, conceitualização, do objeto que é mediatizada pela primeira. Essa segunda conceitualização acontece pelo estabelecimento no juízo de que o objeto determinado como sujeito é pensado por meio do conceito predicado *divisibilidade*. Estas determinações, ou múltiplos conhecimentos, são reunidas no juízo em uma. Todo juízo é um ato de conceitualização, a tese de Kant de que “*todos os juízos são funções da unidade entre as nossas representações*” (ibidem, A 69/ B 94) diz precisamente isso, ela destaca que em todo juízo há a unificação, ou reunião, de representações sob um conceito. Função aqui é entendido no sentido de Aristóteles de operação, atividade; no juízo, sua atividade fundamental, é produzir unidade de representações sob algum conceito.

1.2. Concepção de juízo (b) segunda edição da dedução transcendental

Enquanto na definição de juízo da dedução metafísica o ponto fundamental é explicitar a identificação entre conhecimento discursivo e juízo, na dedução transcendental, na segunda edição da *Crítica*, o ponto fundamental que veremos é a objetividade do juízo. A dedução transcendental tem dois lados, um lado objetivo e um lado subjetivo. O lado subjetivo é tratado por Kant de forma ambígua e obscura, como veremos a seguir. Algo importante também é que o termo dedução é usado por Kant não em sentido lógico, mas jurídico. Na dedução transcendental, Kant trata da distinção traçada no §18 entre a ‘unidade objetiva’ da consciência, que deve conter as categorias, e a ‘unidade subjetiva’ o produto da faculdade reprodutiva da imaginação. Kant começa o §19 com uma crítica aos lógicos por definirem o juízo em geral como “a representação de uma relação entre dois conceitos” (KANT: *ibidem.*, [B 140]). Para Kant, essa explicação só dá conta dos juízos categóricos, juízos em que dois conceitos são relacionados, mas não os juízos hipotéticos e disjuntivos, que são juízos em que são relacionados não conceitos e sim juízos.⁶ Esta definição, para Kant, é inadequada também por não especificar em que consiste a relação. Kant, então, escreve:

[...] encontro que um juízo mais não é do que a maneira de trazer à unidade *objetiva* da apercepção conhecimentos dados. A função que desempenha a cópula “é” nos juízos visa distinguir a unidade objectiva de representações dadas da unidade subjectiva. (KANT: *ibidem.*, [B 141-2])

Kant distingue a unidade objetiva ou transcendental da apercepção da unidade subjetiva que é empírica, esta unidade “é aquela pela qual todo o múltiplo dado numa intuição é reunido num conceito do objeto” (KANT: 1980, [B 139]). De um modo geral, a doutrina kantiana da apercepção afirma que todo juízo é uma síntese, unificação, de representações em uma consciência. As representações são conceitualizadas, então, por meio de uma consciência, de modo a referirem ou serem relacionadas a um objeto. Dizer que todo juízo remete à referência de representações a um objeto, aqui, é equivalente a dizer que todo juízo é objetivamente válido. A unidade objetiva do juízo difere, segundo Kant, de um mero ato

⁶ Na *Lógica*, Kant observa algumas características peculiares dos juízos categóricos, hipotéticos e disjuntivos Cf.: *Lógica*, KANT (2003 c, Ak 105-8, p. 209-15). Nela, Kant afirma que o juízo hipotético, que é composto de dois juízos, não pode ser reduzido ao juízo categórico onde “tudo é assertórico” (Ak. 105); no juízo hipotético, no entanto, “só a consequência é assertórica” (*idem*). Na *Crítica* (Cf.: A75/ B100), Kant afirma que os dois juízos que compõem o hipotético (*antecedens et consequens*) assim como os juízos (membros da divisão, dois ou mais juízos) que compõem o disjuntivo são apenas problemáticos.

associativo da imaginação que associa representações em uma unidade da consciência; entretanto, não tem objetividade. Diferente da unidade objetiva, a unidade subjetiva é empírica e contingente. Na unidade subjetiva, como afirma Kant: “Uns ligam a representação de certa palavra com uma coisa, outros com outra; a unidade da consciência, no que é empírico, não tem valor necessário e universal em relação ao que é dado” (KANT: *ibidem*, [B 141]). Por outro lado, o juízo surge de “uma relação *objectivamente válida*, que se distingue suficientemente de uma relação destas mesmas representações, na qual há validade apenas subjectiva, como por exemplo a que é obtida pelas leis da associação” (KANT: *ibidem*, [B 142]). Pela associação de ideias, se pode dizer que ao carregar um corpo, se tem a impressão de peso, unidade subjetiva; que Kant distingue do juízo de que os corpos são pesados, unidade objetiva. A unidade objetiva é, para Kant, um traço distintivo da definição de juízo. Kant diferencia, então, a unificação de representações em um mero ato de associação da imaginação, subjetiva, da unificação objetiva do juízo.

A distinção entre unidade objetiva e unidade subjetiva da consciência, que Kant traça no § 18 da *Crítica da razão pura*, e depois é reafirmada no § 19 é, entretanto, bastante problemática. Isso se deve principalmente pela concepção obscura e ambígua que Kant tem de unidade subjetiva. Na leitura de Allison (1992, Cf. p. 240-54) sobre a questão, a distinção da *Crítica da razão pura* entre unidade objetiva e unidade subjetiva é uma distinção corretiva de juízos de experiência e juízos de percepção que é traçada nos *Prolegômenos*, § 18. E a necessidade dessa correção provém da teoria do juízo da segunda edição da *Crítica da razão pura* em que Kant afirma ser uma característica própria do juízo a validade objetiva. Nos *Prolegômenos*, Kant distingue os juízos de experiência, que ele afirma terem validade objetiva, dos juízos de percepção, que só têm validade subjetiva. Os juízos de percepção não requerem nenhuma categoria, apenas uma conexão lógica da apercepção em um sujeito pensante. Os juízos de experiência, por sua vez, requerem representações sensíveis e conceitos puros do entendimento que possibilitam a validade objetiva desses juízos.

A noção de juízo de percepção dos *Prolegômenos*, que tem validade apenas subjetiva e carece de um conceito puro ou categoria, entra em conflito com a noção geral de juízo da segunda edição da *Crítica*. Por conta disso, Allison considera que Kant revisa na última sua posição anterior. A unificação de representações válidas objetivamente e determinadas pelas categorias (características que Kant afirma na segunda edição da *Crítica* como essenciais a todo juízo) são propriedades das quais carecem os juízos de percepção. Dentre os juízos de percepção, Kant distingue ainda juízos de percepção que podem se tornar juízos de experiência, pela aplicação de um conceito puro, e juízos de percepção que não podem se

tornar juízos de experiência. É um exemplo de juízo de percepção que pode se tornar um juízo de experiência o juízo: “Quando o sol brilha sobre a pedra, esta esquenta”. Kant afirma (*Prolegômenos*, § 20) que este juízo de percepção pode se tornar um juízo de experiência com validade objetiva, como o juízo “O sol esquenta a pedra” (idem). E são exemplos de juízos de percepção que não podem se tornar juízos de experiência os juízos: “O açúcar é doce” e “O quarto está quente”. Tais juízos, para Kant, se referem somente a estados de ânimo subjetivos ou a sensações que não se referem a objetos.

Os juízos de percepção e os juízos de experiência podem ser representados, de acordo com Allison (idem, p. 242), como tendo respectivamente a forma “me parece que *p*” e “é o caso que *p*”. As categorias, por serem regras para a síntese necessária e universalmente válida das representações, têm a função de converter o primeiro caso no segundo. Quando isso ocorre, a unificação das representações por estas regras se dá como independente de fatores subjetivos e de estados de percepção. A validade objetiva da unificação é equivalente à necessidade e universalidade, como Kant afirma no §19 dos *Prolegômenos*. A validade objetiva dos juízos tem seu fundamento nos conceitos puros do entendimento – as categorias. Entretanto, a validade meramente subjetiva de juízos de percepção é viciada, como chama a atenção Allison (ibidem, p. 243), por conta da noção de unidade subjetiva ser ambígua em Kant. Na *Crítica da razão pura*, Kant afirma no “Cânon da razão pura” que a validade subjetiva equivale a “ter por verdade” (A 822 / B 850); um juízo, então, é tido por verdade se um sujeito acredita que ele seja verdadeiro. Pode-se considerar a validade subjetiva dos juízos de percepção “me parece que *p*” como equivalente à noção de unidade subjetiva da *Crítica* “acredito que *p*”. No entanto, nos *Prolegômenos* o modo como Kant expõe os juízos de percepção indica que a validade subjetiva desses juízos está relacionada ao sujeito e seus estados afetivos e cognitivos. Allison, então, fala de dois sentidos de unidade subjetiva: “se diz, em certo sentido, que um juízo só é subjetivamente válido se vale só *para o sujeito*, e em outro sentido se diz que é subjetivamente válido se só é verdade *do sujeito*.” (ibidem, loc. cit.).

Embora os juízos de percepção sejam válidos subjetivamente, se pode objetar contra Kant que esses juízos não são meramente subjetivos ou verdadeiros somente para o sujeito que os pensa. Pode-se dizer que tais juízos são válidos também objetivamente, tal como os juízos de experiência, isto é, estes juízos têm valor de verdade. Nesse sentido, é observável que é verdade que o “açúcar que provo, me parece doce”. E mesmo no caso da referência do juízo ser um episódio mental ocorrido, a verdade permanece, pois é verdade que o açúcar que

provei em algum determinado momento do passado, me pareceu doce. E esse tipo de juízo pode ser feito e tomado por verdadeiro por outras pessoas. “Que o açúcar foi apreciado como doce por mim, em determinado momento, é simplesmente um fato sobre o mundo.” (ALLISON: *ibidem*, p. 244). De forma análoga o mesmo se pode dizer sobre o pensamento na *Crítica da razão pura* de que “quando seguro um corpo, sinto uma pressão de peso” [KANT, (B142)]. Este pensamento, que Kant diz ter validade meramente subjetiva, pode-se dizer que é tão objetivamente válido quanto o juízo “os corpos são pesados” (*ibidem*).

Por fim, deve-se notar que a validade objetiva do juízo não é o mesmo que verdade, do contrário, Kant teria dito o absurdo de que todo juízo é verdadeiro. Como afirma Allison,⁷ a validade objetiva do juízo pode ser entendida como significando o mesmo que poder ser verdadeiro ou falso. Então, a tese de Kant de que todo juízo tem validade objetiva é equivalente a dizer que todo juízo tem um valor de verdade.

2. Discursividade do conhecimento e a prioridade dos juízos (Dedução metafísica das categorias)

Para Kant, o entendimento (ou intelecto) é uma faculdade cognitiva não sensível, uma faculdade de conhecer por conceitos. E a experiência e o conhecimento surgem de um trabalho de cooperação entre intuições e conceitos. Ambos, a experiência e o conhecimento, somente são possíveis em última instância pela atividade da cognição humana, isto é, ambos são discursivos. Enquanto as intuições sensíveis assentam nas afecções, e se fundam na receptividade das impressões; os conceitos assentam em funções, e se fundam na espontaneidade do pensamento. As intuições aferem uma pluralidade de sensações desestruturadas que por meio do espaço e do tempo recebem uma primeira ordenação.⁸ Entretanto, estas sensações primeiramente ordenadas pelo espaço e tempo necessitam de um conceito para que haja um objeto. O conceito imprime uma regra às sensações e promove unidade e determinação, forma e estrutura, à multiplicidade caótica de sensações. Ele funciona assim em sentido kantiano como um elemento estruturador da experiência humana.

O mundo, em sentido kantiano, não nos é dado já previamente estruturado e repleto de objetos, ele é antes uma multiplicidade indeterminada e desconexa que sem o pensamento propriamente não existe para nós. É o pensar humano, e não as sensações, que pela espontaneidade do entendimento produz uma síntese, conexão, que inventa regras para compreender o intuitivamente dado. Essa espontaneidade do pensamento, então, verifica se o

⁷ ALLISON: *ibidem*, p. 129. Ver também nota 25.

⁸ Sobre este ponto cf.: HÖFFE: 2005, pp. 82-3 e 2013, p. 116.

que é pensado pode ser encontrado no dado da experiência. Só que o pensamento não se relaciona diretamente com o mundo, todo pensar é discursivo e mediado por conceitos. Por conta dos conceitos serem regras, eles são sempre princípios gerais das coisas, isto é, universais.

Em um conceito empírico como o de uma cadeira, o conceito não designa meramente uma cadeira individual que possamos apreender empiricamente. O conceito de cadeira se refere a todos os objetos que tenham as características gerais de uma cadeira, i. é, objetos que sirvam para sentar etc., a despeito de características particulares como a cor ou se é feita de madeira, ferro..., sua forma... Para Kant, conceitos empíricos não são derivados diretamente da experiência por abstração como para empiristas como Aristóteles e Locke, eles são produtos de uma atividade judicativa que requer uma síntese. Esses conceitos recebem seus conteúdos da experiência, dos dados dos sentidos, e a sua forma de generalidade é dada por atos lógicos do entendimento (comparação, reflexão e abstração). Diferentemente dos conceitos empíricos, os conceitos puros do entendimento, como o conceito de causalidade, se originam quanto ao conteúdo no próprio entendimento. Esses conceitos, as categorias, são os conceitos mais gerais, e não podem ser derivados de outros, e somente por meio deles são possíveis a unidade e determinação de intuições. Eles estão presentes necessariamente em todos os juízos como a própria condição de julgar. As categorias, assim como os conceitos empíricos, também são regras de unidade e determinação, não de sensações como os primeiros, mas para a pluralidade de conceitos no juízo. Os conceitos puros são regras de segunda ordem, ou regras que geram outras regras; isto é, regras para a formação de conceitos empíricos que são regras ditas de primeira ordem para a determinação de uma unidade no múltiplo das sensações.⁹

Kant reduz os conceitos, na primeira seção da dedução metafísica, a predicados de juízos e afirma que o entendimento é não apenas uma faculdade de pensar, mas também de julgar. Robert Wolff chama a atenção ao fato de que a despeito do título deste livro ser analítica dos conceitos, a discussão se move para os juízos, o que mostra que o juízo, ao invés do conceito, é a atividade fundamental da mente.¹⁰ A tese Kantiana de que a função de conceitos é serem predicados de juízos possíveis e que “o entendimento não pode fazer outro uso destes conceitos a não ser, por seu intermédio, formular juízos” (KANT: *ibidem*, [A 68/B

⁹ Esta concepção de conceitos empíricos como conceitos de primeira ordem e conceitos puros como conceitos de segunda ordem é desenvolvida por Robert Paul Wolff em seu *Kant's Theory of Mental Activity*, pp. 124-5.

¹⁰ Cf.: “Despite the fact that Book I of the *Analytic* is entitled *Analytic of Concepts*, Kant almost at once moves to a discussion of judgments. This reveals what is to be one of the most important consequences of the *Analytic*, namely that judgment rather than conception is the fundamental activity of the mind.” WOLFF, *op. cit.*, p. 63.

93]) foi chamada pelos filósofos modernos de princípio de prioridade dos juízos. Segundo alguns comentadores, como Sluga (1980, pp. 94-5; 1987, pp. 86-7), este princípio kantiano influenciou o princípio do contexto de Frege.

3. Tábua dos juízos e das categorias

Dos atos do entendimento, os juízos, Kant procede à “*decomposição [...] da própria faculdade do entendimento* para examinar, na segunda seção da *Analítica dos conceitos*, a possibilidade dos conceitos *a priori*” (KANT: *ibidem*, [A 65/B 90]). Os conceitos básicos puros do entendimento são derivados dos diversos modos como a multiplicidade é unificada no juízo. A lógica geral fornece a lista das formas puras do pensamento. A tábua dos juízos, dos quais Kant deduz as categorias, é derivada da lógica geral de sua época com algumas modificações de Kant. Na dedução metafísica das categorias, são identificados por meio da forma dos tipos de juízos os doze conceitos fundamentais (categorias) que têm origem *a priori* no próprio exercício do entendimento. A expressão “dedução metafísica” das categorias é usada por Kant para designar a exposição da tábua das categorias a partir do fio condutor das formas lógicas dos juízos. Esta exposição é metafísica por apresentar o que faz as categorias conceitos *a priori*. Ela mostra que a origem das categorias está na forma *a priori* do pensamento, isto é, a forma lógica dos juízos. O termo dedução, como foi observado, tem um sentido legal, não o sentido que é empregado na lógica. Dedução, como Kant usa, significa legitimar (A 84/ B 116-7). No caso da dedução metafísica, Kant quer legitimar contra Hume que as categorias são conceitos que têm sua origem no entendimento, e não em associações da imaginação como Hume acreditava. Posteriormente, na dedução transcendental das categorias, Kant pretende mostrar que mesmo com a origem das categorias no entendimento, e não nos objetos da experiência, elas se aplicam a todos os objetos que são dados nos sentidos. Mesmo que as categorias não derivem da experiência, elas se aplicam a ela. Esses conceitos puros fundamentais do entendimento se relacionam com todos os objetos da cognição, eles são as condições *a priori* da representação de qualquer objeto, é isso o que a dedução transcendental pretende justificar ou legitimar.

O modelo linguístico que Kant segue na dedução é a concepção de juízo da lógica tradicional, onde a forma básica do juízo tem a estrutura (S é P). Nessa estrutura, um termo “sujeito”, por meio da cópula “é”, é conectado (ligado) ao termo “predicado”. O entendimento que até então fora concebido como uma faculdade de pensar, se converte também na *Analítica transcendental* em uma faculdade de conectar (ligar) conceitos; e como todo conceito é o predicado de juízos possíveis (B 94), o entendimento é também uma faculdade de julgar. A

conexão (unidade, síntese) que o entendimento impõe à multiplicidade desconexa é realizada no juízo. E uma vez que as categorias, os conceitos puros do entendimento, devem ser conceitos constitutivos da experiência, tem de haver um modo de ligar ou julgar que mesmo não provindo da experiência seja indispensável para ela. Esta ligação é obtida pela abstração do conteúdo dos conceitos e consideração somente da forma de ligação. Dado que a ligação dos conceitos é efetuada em juízos, a forma de ligação dos conceitos é a forma do julgar. Os conceitos puros do entendimento correspondem às formas puras dos juízos. Todas as categorias são derivadas de um único princípio, a forma dos juízos.¹¹ E a cada tipo de juízo corresponde uma categoria.

Com o objetivo de obter de forma sistemática uma lista completa das categorias, Kant examina a tábua dos juízos; dela ele pretende obter uma lista de conceitos puros elementares, a tábua das categorias. Kant considerava a tábua dos juízos da lógica completa, e acreditava que ela poderia fornecer também um conjunto de categorias organizado e completo. Para Kant, os juízos são classificados a partir de quatro classes quanto à forma do julgar ou ligar (quantidade, qualidade, relação e modalidade), cada classe contendo três formas de juízos. Portanto, a tábua dos juízos contém 12 formas de juízos. Esquemáticamente se tem a seguinte tábua do juízo:

I. Quantidade

1. Universal (*Todo S é P*)
2. Particular (*Algum S é P*)
3. Singular (*Este S é P*)

II Qualidade

1. Afirmativo (*S é P*)
2. Negativo (*S não é P*)
3. Infinito (*S é não-P*)

III Relação

1. Categórico [*Todo S é P (e Todo P é R, logo, Todo S é R)*]
2. Hipotético [*Se S é P, então S é R (e se S é P, logo, S é R)*]
3. Disjuntivo [*S é ou P ou R (e S não é R, logo, S é P)*]

¹¹ No texto da Crítica Kant diz: “Se abstrairmos de todo o conteúdo de um juízo em geral e atendermos apenas à simples forma do entendimento, encontramos que nele a função do pensamento pode reduzir-se a quatro rubricas, cada uma das quais contém três momentos. Podem comodamente apresentar-se na seguinte tábua”, [KANT: op. cit. (A 70/B 95)].

IV Modalidade

1. Problemático (S é *possivelmente* P)
2. Assertórico (S é *efetivamente* P)
3. Apodítico (S é *necessariamente* P)

Como já foi visto, a estrutura básica do juízo (S é P) da qual Kant parte é composta de um termo “sujeito” e um termo predicado que é conectado pela palavra ou cópula “é”. As diferentes formas como ambos os termos e a cópula se combinam determinam os diferentes tipos de juízos. O primeiro critério para classificar as formas do juízo é a *quantidade*.¹² E compreende o *juízo universal*, que afirma o predicado P a todos os objetos a que se refere o termo sujeito S (*Todo S é P*). O *juízo particular*, que afirma o predicado P a uma parte dos objetos a que se refere o termo sujeito S (*Algum S é P*). Ao par universal e particular, Kant acrescenta o *juízo singular* que é um juízo em que o termo sujeito é um nome próprio ou descrição singular (*Este S é P*), ao invés de um termo de uma classe. O juízo singular, na lógica, se comporta como um juízo universal, e pode ser tratado para um nome próprio como denotando uma classe com um só membro, como “Caio é mortal” (Lógica §21). O segundo critério de divisão dos juízos é quanto à *qualidade* em que os juízos podem ser afirmados ou negados. No primeiro caso, se tem os *juízos afirmativos* (S é P). E no segundo caso, os *juízos negativos* (S não é P). Aos dois modos da qualidade, é acrescentado um terceiro tipo de juízo, o *juízo infinito*. Neste juízo é feita uma asseveração positiva, mas um predicado negativo é empregado (S é não-P), como em “A alma é não mortal”. Na lógica, juízos infinitos pertencem aos afirmativos, entretanto, Kant os considera na lógica transcendental como constituindo um grupo próprio.

O terceiro critério é a *relação* em que Kant classifica os juízos como *categóricos*, *hipotéticos* e *disjuntivos*. Nos *juízos categóricos* se consideram dois conceitos, o sujeito e o predicado (S é P). O *juízo hipotético* é composto de dois juízos acrescentados dos conectivos “se... então”, que afirmam a relação de dependência ou condicionalidade (Se A então B). E os *juízos disjuntivos* são compostos de dois ou diversos juízos (B 99) que são relacionados pelo conectivo “ou”, (A ou B). O quarto e último critério classifica os juízos quanto à *modalidade*, essa classificação não tem a ver com o conteúdo, mas propriamente com a cópula do juízo (B 100). O juízo quanto à modalidade pode ser *problemático*, quando a afirmação ou negação são possíveis (S é *possivelmente* P). No *juízo assertórico* a afirmação e a negação são

¹² Aqui estamos seguindo parcialmente o comentário da tábua dos juízos de WOLFF, op. cit., pp. 64-7.

consideradas como reais (S é *efetivamente* P). E no *juízo apodítico* como necessárias (S é *necessariamente* P).

Da tábua dos juízos é derivada a tábua das categorias (A 80/ B 106). A cada forma do juízo Kant relaciona uma categoria diferente. A tábua das categorias possui, então, quatro grupos correspondentes aos modos de classificação dos juízos. Assim como os juízos, as categorias se classificam quanto à quantidade, qualidade, relação e modalidade. E há sob cada um desses tipos três categorias específicas. Portanto, a tábua das categorias possui 12 conceitos puros fundamentais. Esquemáticamente se tem a seguinte tábua em que se observa que a cada forma de juízo visto acima corresponde uma categoria:

| TÁBUA DOS JUÍZOS | TÁBUA DAS CATEGORIAS |
|---|---|
| I. QUANTIDADE | |
| 1. universal 2. particular 3. singular | 1. unidade 2. pluralidade 3. totalidade |
| II. QUALIDADE | |
| 1. afirmativo 2. negativo 3. infinito | 1. realidade 2. negação 3. limitação |
| III. RELAÇÃO | |
| 1. categórico 2. hipotético 3. disjuntivo | 1. substância e acidente 2. causa e efeito 3. comunidade (reciprocidade) |
| IV. MODALIDADE | |
| 1. problemático 2. assertórico 3. apodítico | 1. possibilidade – impossibilidade 2. existência – não-existência 3. necessidade – contingência |

Muitos desses conceitos fundamentais já se encontravam na ontologia tradicional da qual Kant é tributário, como em Wolff e Baumgarten. O que Kant traz propriamente de novo com sua tábua das categorias é a dedução e sua explicação da função desses conceitos

fundamentais. As categorias, os conceitos fundamentais do entendimento, compõem para Kant, como afirma Höffe, a gramática do pensamento. Com o auxílio do esclarecimento desses conceitos, que constituem uma gramática transcendental, Kant alinha outros conceitos puros, mas derivados; à categoria da causalidade, por exemplo, seguem os conceitos puros, porém deduzidos, de força, ação e sofrimento de ação. Höffe chama a atenção que para cada classe de categoria vale o “argumento geral de que divisões a partir de conceitos *a priori* são necessariamente tripartites, uma vez que a uma pertencem uma condição, um condicionado e um conceito que une a ambos” (HÖFFE: 2013, p. 124). Desse modo, se vê uma ordem que antecipa a dialética idealista; posto que a cada par de categorias agrupadas em uma das quatro classes há sempre uma terceira categoria que é uma síntese ou ligação da segunda com a primeira (B110). Apesar de a terceira categoria ser obtida pela síntese das duas primeiras de sua classe, Kant alega que ela também é um conceito primitivo do entendimento puro; e não derivada das outras duas.

“Assim, a *totalidade* não é mais do que a pluralidade considerada como unidade, a *limitação* é apenas a realidade ligada à negação, a *comunidade* é a causalidade de uma substância em determinação recíproca com outra substância e, por fim, a *necessidade* não é mais do que a existência dada pela própria possibilidade.” (KANT: ibidem, [B 111])

As quatro classes desses conceitos elementares podem se dividir em duas. As duas primeiras classes, quantidade e qualidade, se referem aos objetos da intuição (pura e empírica). E as duas últimas classes, relação e modalidade, à existência desses objetos (B 110). Com o conjunto completo dos conceitos puros do entendimento, Kant tem de mostrar que esses conceitos são conceitos *a priori* de objetos. Mostrar o que esses conceitos necessariamente fazem é a tarefa da dedução transcendental das categorias.

Deve-se observar, no entanto, que a dedução metafísica possui diversos pontos problemáticos. Ela foi criticada já com os primeiros desenvolvimentos do idealismo pós-kantiano. Fichte e Hegel consideravam a tábua das categorias não fundamentada. Para Fichte as categorias careciam de uma definição e de uma dedução que ele considerou que Kant não levou a cabo. Fichte também questiona outros aspectos sobre as categorias que a partir de seu projeto filosófico (de estabelecimento de uma *Wissenschaftslehre*) careceriam de correção. Para uma melhor discussão sobre a crítica de Fichte ver Navarro (1975, pp. 174-83). Uma

crítica histórica pode ser apresentada, a tábua dos juízos kantiana não é primitiva e ainda é dependente do progresso da lógica. Outro ponto problemático da dedução metafísica é o paralelismo entre as formas dos juízos da lógica e as categorias; a correspondência estabelecida por Kant entre muitas das formas dos juízos e a sua categoria correspondente são completamente problemáticas ou aleatórias.

Strawson (1966, pp. 72-85), partindo da perspectiva da lógica moderna, questiona diversos aspectos da dedução metafísica. Para ele, poucas formas lógicas da tábua dos juízos da lógica que Kant considerou podem ser tidas como primitivas. Como comenta Longuenesse (2005, p. 113, Cf. nota 47), a crítica de Strawson da redundância da tábua dos juízos de Kant é claramente inspirada por Frege. Na *Begriffsschrift*, Frege rejeita diversas formas de juízo da tábua dos juízos kantiana por considerá-las distinções irrelevantes para a lógica. E a partir da introdução de símbolos para o condicional e negação Frege obtém outros juízos. No caso dos juízos hipotéticos e disjuntivos, que Kant considerava primitivos, na lógica moderna, desde Frege (*Begriffsschrift*, §7), são inter-definíveis com a ajuda da negação. Assim, se observa na lógica clássica que o juízo hipotético pode ser obtido a partir do disjuntivo e da negação: $A \rightarrow B$ ¹³ é equivalente a $\neg A \vee B$, e o juízo disjuntivo (disjunção inclusiva) a partir do hipotético e da negação: $A \vee B$ é equivalente a $\neg B \rightarrow A$, assim como a disjunção exclusiva pelo juízo hipotético e da negação: $A \underline{\vee} B$ é equivalente a $\neg ((\neg B \rightarrow A) \rightarrow \neg (B \rightarrow \neg A))$. Deve-se considerar, no entanto, que a dedução metafísica mesmo com os problemas óbvios é mais bem fundamentada do que geralmente se supõe.

4. Conclusão

Embora Kant, na *Crítica da razão pura*, tenha dois modos de apresentação de sua teoria do juízo, sua teoria do juízo é una. Na primeira seção da dedução metafísica das categorias Kant destaca em sua teoria do juízo a relação entre conhecimento discursivo e juízo; todo juízo é um ato de conceitualização e toda atividade de conceitualização é um juízo. Nessa mesma seção da dedução metafísica Kant apresenta sua tese de que a função de conceitos é serem predicados de juízos possíveis e que “o entendimento não pode fazer outro uso destes conceitos a não ser, por seu intermédio, formular juízos” (KANT: *ibidem*, [A 68/B 93]). Tal tese foi chamada pelos filósofos contemporâneos de princípio de prioridade dos juízos. Kant entende que todo conhecimento (humano) é discursivo, conceitual, e como o único uso que o entendimento faz de conceitos é julgar e conceitos são sempre predicados de juízos, todo conhecimento (humano) é judicativo. Kant, na primeira seção da dedução

¹³ Seguindo a notação fregeana aqui estão sendo empregadas letras gregas maiúsculas (A, B, Γ, Δ...) para as letras sentençiais e não latinas.

metafísica, intitulada: “Do uso lógico do entendimento em geral”, também reduz o entendimento a uma faculdade de juízos.

Na exposição da sua teoria do juízo da dedução transcendental das categorias, Kant destaca que todo juízo é objetivamente válido. Todo juízo implica o conhecimento de um objeto, logo, tem validade objetiva (valor de verdade). No §18 da dedução transcendental é traçada a distinção entre a unidade subjetiva e a unidade objetiva da consciência. O lado subjetivo, não obstante, é problemático. Para Allison, a distinção da *Crítica da razão pura* entre unidade objetiva e unidade subjetiva é uma distinção corretiva da noção de juízo dos Prolegômenos (§18). Nele, Kant distingue juízos de experiência, que têm validade objetiva, de juízos de percepção, que só têm validade subjetiva. A necessidade de correção é imperiosa por Kant ter afirmado na segunda edição da *Crítica* ser uma característica própria do juízo a validade objetiva.

Na última seção são observadas algumas características da tábua dos juízos kantiana e sua tábua das categorias e alguns problemas da dedução metafísica. Como foi visto, Fichte e Hegel consideraram a tábua kantiana das categorias como não fundamentada. Outro ponto é que o paralelismo entre as formas dos juízos da lógica e as categorias podem ser consideradas arbitrárias. Strawson, inspirado por Frege, mostra que a tábua dos juízos kantiana é redundante. Outra crítica que se pode apresentar é histórica, a tábua dos juízos kantiana não é primitiva e ainda é dependente do progresso da lógica.

BIBLIOGRAFIA

ALLISON, Henry E. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.

BECK, L. W. *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*. Harvard University Press, 1969.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

HÖFFE, Otfried. *Kant - Crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 6ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Crítica da razão pura*. In Kant I: Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Crítica da razão prática*. 1ª ed. bilíngue. São Paulo: Martins Fontes, 2003(a).

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. 2ª ed. São Paulo: Forense Universitária, 2008. _____.
Escritos pré-críticos. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. *Lógica (de Jäsche)*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003(b).

_____. *Manual dos cursos de lógica geral*. 2ª ed. (bilíngue) São Paulo: Editora da Unicamp, 2003(c).

_____. *Prolegómenos a toda a meta*

física futura que queira apresentar-se como ciência. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. [Edição e tradução ALLISON, Henry E.]. *The Kant-Eberhard controversy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

LONGUENESSE, Béatrice. *Kant and the Capacity to Judge: sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the critique of pure reason*. Princeton: Princeton university press, (second printing) 2000.

_____. *Kant on the human standpoint*. Cambridge: Cambridge university press, 2005.

NAVARRO, Bernabé. *El Desarrollo Fichteano del Idealismo Trascendental de Kant*. México: Fondo de Cultura econômica, 1975.

PATON, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*. 2 vols. 1ª ed. Londres: Macmillan, 1936.

SLUGA, Hans. *Gottlob Frege*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

_____. *Frege against the Booleans*. Notre Dame Journal of Formal Logic 28, no. 1 (1987), pp. 80-98.

STRAWSON, Peter. F. *Bounds of Sense: An essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Londres: Methuen, 1966.

WOLFF, Robert Paul. *Kant's Theory of Mental Activity - A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

**SIMULACRO E (DIS)SIMULAÇÃO DE CONTROLE: DIRETRIZES
CIBERNÉTICAS DE PODER NA CONTEMPORANEIDADE À LUZ DE A
MEMÓRIA DO MUNDO, DE ÍTALO CALVINO**

Irlim Corrêa Lima Júnior¹

RESUMO: Com base em reflexões e postulações como as de Norbert Wiener acerca do estatuto e dos desafios da cibernética para o mundo da ciência e da tecnologia, as de Gilles Deleuze, Paul Virilio, Marcuse, as quais, cada um a seu modo, problematizam as formas de poder no mundo contemporâneo, mediante a tecnologia, configurando o que tem-se designado como sociedade de controle, é a intenção do presente artigo relacionar alguns pontos nevrálgicos que possam avançar nessa discussão a partir da interpretação, à luz de tais questionamentos, de um conto de Ítalo Calvino, intitulado *A memória do mundo*. No conto, expressa-se uma profunda crise no processo imanente de reprodução virtual do mundo psicossocial, denunciando o revés inevitável e catastrófico no momento em que a controlabilidade representacional dispara uma reação em cadeia a partir da qual o incontornável assume a direção do simulacro. Com efeito, sua narrativa foca na função fio-condutor da direção, problematizada na figura do diretor, responsável pelo controle das ações que operam e orquestram os fluxos e contrafluxos existenciais, imagéticos e informacionais entre “vida real” e simulacro, em cujo intercâmbio pretende-se que o mundo inteiramente seja açambarcado. No entanto, a impossibilidade de exercer um completo controle pessoal conduz ao colapso da função de direção, multiplicando-a e esfacelando-a pelas tramas do interior da maquinaria, na qual o diretor deveria funcionar como arquiteto. A morte do diretor representaria na história, então, não a aniquilação completa do caráter diretivo, mas a disseminação multívoca de sua função dentro do processo, no qual direcionalidades fragmentárias e dispersas assumiriam o controle do simulacro.

PALAVRAS-CHAVE: Cibernética. Simulacro. Sociedade de Controle. Ítalo Calvino.

Abstract: Based on the reflections and postulations such as those of Norbert Wiener about the statute and challenges of cybernetics to the world of science and technology, as well as those of Gilles Deleuze, Paul Virilio, Marcuse, which, in their own way, problematize the forms of power in the contemporary world, by means of technology, configuring what has being designated as the control society, it's the intention of the present paper to relate some crucial points that can advance in this discussion through the interpretation, in the light of those inquiries, of a short story by Italo Calvino, entitled *The world's memory*. In this tale, it's expressed a deep crisis in the immanent process of virtual reproduction of the psychosocial world, denouncing the inevitable and catastrophic disaster at the moment when the representational controllability triggers a chain reaction from which the uncontrollable takes over the direction of the simulacrum. Thus, his narrative focuses on the guiding principle of the direction, problematized in the figure of the director, responsible for the control of the actions that conducts the existential flows and counter flows, imagetive and informational between "real life" and simulacrum, in whose exchange it's intended that the world is encompassed entirely. However, the impossibility to perform a complete personal control leads to the collapse of the steering function, multiplying and crumbling it through the plots of the machinery's interior, in which the director should work as an architect. The death of the director, therefore, wouldn't represent in the story the complete annihilation of the directive character, but the multi-valued dissemination of its function within the process, in which the fragmentary and scattered directionalities would take control of the simulacrum.

Keywords: Cybernetics. Simulacrum. Society of Control. Italo Calvino.

¹ Mestre em Filosofia pela PUC-Rio.

Introdução

“Ver e dar ordens ao mundo inteiro é quase o mesmo que estar em toda a parte.” (WIENER, 1968, p. 96) Esta frase encontra-se no livro *O uso humano de seres humanos*, de Norbert Wiener, que foi o fundador da cibernética, e coloca-nos a instigante equivalência entre uma possível ubiquidade tecnológica e a onipresença que somente seria possível a uma divindade. Essa simples comparação pode ter soado em sua época deveras exagerada, recordando que o livro fora publicado na década de 1950. De lá para cá, porém, os avanços tecnológicos permitiram que esse exagero todo se mostrasse ou uma previsão das tendências da modernidade ou, então, uma profecia autorrealizada. Ou de repente as duas coisas.

A possível autorrealização dessa profecia talvez se esteie no papel que acabou por cumprir a informática dentro da composição e da configuração do mundo contemporâneo, impossível de ser concebido sem suas tecnologias que operam, transmitem, armazenam e compartilham as informações ao redor do globo inteiro. Nosso mundo alimenta-se e sustém-se dessa rede informacional, a qual só é viável graças à computação.

A cibernética tem a ver com isso na medida em que se estabeleceu como a ciência que apresentou as diretrizes para esse processo de tecnologização do mundo e da sociedade em meados do século passado, quando a informática começou a esboçar seus primeiros saltos²: por um lado, ela equipara todo o real à informação e, por outro, subscreve à tecnologia a necessidade de exercer um crescente controle sobre a informação. Por essa razão, o controle sobre a informação – captando-as, comandando-as – não diferiria muito da onipresença divina. Mais do que uma ciência meramente tecnológica, a cibernética exerce uma função metafísica no processo civilizacional de desenvolvimento tecnológico: a cibernética pode ser compreendida como a ciência que pretende assumir a direção ou a condução (*kybernetés*, em grego, significa *piloto* ou *timoneiro*, etimologia que Wiener, filho de filólogo, sempre gosta de recordar) desse progresso tecnológico, delimitando suas tendências elementares e fins.

² “O sonho de Wiener, de uma ciência universal da comunicação e do controle, apagou-se com o correr dos anos. A cibernética deu origem a novas áreas como ciências cognitivas e estimulou pesquisas valiosas em numerosos outros campos. (...) Assim, a cibernética, que estava baseada em uma inspirada generalização, tornou-se vítima da incapacidade para lidar com detalhes.” (KUNZRU, 2013, p. 125-126) Embora a cibernética tenha praticamente desaparecido no mundo da ciência enquanto uma especialidade, o fato de estabelecer os princípios fundamentais que deveriam nortear os desenvolvimentos computacionais fez com que, de alguma forma, permanecesse – de forma remota e onipresente, e por isso mesmo ausente como uma ciência operacional – como uma espécie de metafísica do desenvolvimento tecnológico. Importa-nos aqui, portanto, considerá-la justamente à luz dessa sua influência no âmbito que envolve as diretrizes que modulam tecnologicamente os rumos do nosso mundo.

Um problema inquietante nessa comparação: o fato de sabermos, por exemplo, quem estaria no comando do mundo com a onipresença divina, mas desconhecermos quem comanda nessa ubiquidade tecnológica, pois a cibernética, como ciência da direção, consistiria no modo de operação, mas não responde por quem de fato, dela se apropriando, exerceria o comando.

Uma outra passagem de Wiener é igualmente estarrecedora, realocando-a num contexto de reflexão em que estivéssemos submetidos ao controle que se opera através da tecnologia: “O que seja usado como peça de uma máquina é, de fato, uma peça dessa máquina.” (WIENER, 1968, p. 183) Este excerto coaduna-se perfeitamente com o título do livro, que traz potencialmente consigo a ideia de que nós, seres humanos, nada mais somos do que os usos humanos que fazemos de nós mesmos. A partir disto, não nos espanta muito que considere que as peças de uma máquina identifiquem-se perfeitamente com o uso que delas se faça. Essa forma de pensar parte do pressuposto de que a realidade é, elementarmente, informação, o que também nos inclui. O que a tecnologia, sob diretrizes cibernéticas, realizaria, então, mostrar-se-ia principalmente como o poder de captar as efetividades do mundo real em suas essências informacionais, inclusive e sobretudo nós mesmos, e, desta forma, orquestrar controle e comandos sobre elas, potencializando, com isso, a própria usabilidade desse complexo e rico material humano.

Transmutar-nos-íamos em peças imateriais dentro desse sistema – em outras palavras, informações.

Direção do controle: a gravação e a programação do mundo e da vida

No conto *A memória do mundo*, Ítalo Calvino lança mão da imaginação para versar sobre esse tema de transformação do real em informação, apresentando ao leitor a história, vista sob a perspectiva narrativa do personagem que executa a função de diretor, de uma imensa organização, a qual funciona como uma espécie de corporação, com seu corpo executivo, diretores, departamentos e funcionários, que possui por tarefa e campo de atuação principais o de realizar, nas palavras do próprio diretor, “o maior centro de documentação já projetado, um fichário que reúne e ordena tudo o que se sabe sobre cada pessoa e animal e coisa, em vista de um inventário geral não só do presente mas também do passado, de tudo o que houve desde as origens”. (CALVINO, 2001, p. 110)

O conto consiste numa fala contínua, ininterrupta, durante uma entrevista ou reunião, em que o diretor confia a seu funcionário, Müller, que a sua carta de demissão fora aceita e que já estaria em iminência de sair a nomeação do próprio Müller como novo diretor, assumindo, então, seu lugar na empresa. Após tal notícia, o diretor começa a expor, desde seus aspectos mais gerais até suas particularidades, o novo ofício que Müller deveria desempenhar em breve, o que, claro, constitui um hábil artifício narrativo da parte de Calvino a fim de desenhar para seus leitores toda a ideia envolve a empresa.

A grande missão do projeto da empresa é converter tudo em informação, criando um banco de dados que funcione como “uma memória centralizada do gênero humano (...) tentando armazená-la no espaço mais restrito possível, baseado no modelo das memórias individuais dos nossos cérebros.” (CALVINO, 2001, p. 110)

Esse escopo inicial acaba descambiando para além dos limites da razoabilidade, e a transgressão resulta numa crescente compulsão, que se mostra consecutivamente com a tensão narrativa, de transformação de todo e qualquer real efetivo em informação, a ponto de a realidade informacional ganhar mais força e status de realidade do que a realidade de carne e osso. Contudo, na verdade, não era a ideia inicial; a princípio, a organização geraria um gigantesco, claro, mas restrito depósito de informação, que servisse como uma espécie de enciclopédia virtual que conseguisse a proeza de catalogar todas as coisas em sua especificidade geral, obliterando idiossincrasias e singularidades que não fossem essenciais. Converter em informação, pois, a princípio significaria assegurar a retenção dos aspectos essenciais presentes em cada objeto efetivo do mundo – o que, husserlianamente, diríamos realizar redução eidética. Essa *epokhé* informacional organizar-se-ia em uma malha complexa moldada em analogia com o cérebro humano, donde que, daí, justifica-se ter recebido o conto o título de *A memória do mundo* – sintetizando, numa só expressão, a forma pela qual temos acesso às informações presentes em nosso cérebro (quer dizer, como memórias) e o objeto geral e total, a saber, o mundo, que deve ser apreendido por esse armazém de memória.

A cibernética já carregava consigo a pretensão de equiparar a memória das máquinas à memória humana e parece que num futuro muito próximo realizaremos engenharia reversa de nosso cérebro, o que pode descerrar possibilidades inimagináveis para a complexificação exponencial da organização das informações e para o desenvolvimento de inteligências artificiais. O que, contudo, o conto de Calvino apresenta de mais intrigante e original é a exposição em termos psicopatológicos de como que se passa, quase que naturalmente, da

necessidade de criação um reservatório de memória para a compulsão frenética de engolir a realidade por inteiro nesse reservatório.

O resultado final do nosso trabalho será um modelo em que tudo conta como informação, mesmo o que não é. Só então se poderá saber, de tudo o que foi, o que é que contava verdadeiramente, ou seja, o que é que existiu verdadeiramente, porque o resultado final da nossa documentação será ao mesmo tempo o que é, foi e será, e todo o resto não será nada. (CALVINO, 2001, p. 113)

O que restar, o que ficar de fora do processamento e armazenamento da memória do mundo tornar-se-á nada. Não apenas terá caído no oblívio, mas será como se nunca tivesse existido, nunca tivesse sido verdadeiramente. Resulta isto de uma tensão presente entre forças antagônicas de conferir à realidade o status do ser original que deve ser apreendido e, de outra parte, de interpretá-la retroativamente como matéria-prima naturalmente disponível que fornece o que, tendo sofrido processamento, converte-se em informação já modulada em seu acabamento. Com isso, as coisas que existem *in natura* são concebidas como não mais que dados – dados que podem encontrar o destino do curso natural da entropia, que as conduz à destruição e à dispersão (e é precisamente a guerra humana contra entropia a principal motivação da ciência cibernética); ou, ao contrário, como dado capturado e que, ao ser processado e estocado, é resgatado e pode, então, encontrar seu lugar ao sol da verdade humano-tecnológica. No clima da concepção de verdade expressa à moda heideggeriana, a *Unverborgenheit*, a *alétheia* (desvelamento ou desencobrimento), poderíamos afirmar que o ente se desencobriria para a cibernética como informação – seja na sua instancialidade natural como material para informação, seja já instanciada como informação já formada, posto que organizada.

O que, porém, arrasta para essa compulsão já era entrevisto com a passagem de Wiener sobre como o que funciona como peça de uma máquina de fato se revela como peça dessa máquina. Faltou na frase do fundador da cibernética, contudo, apenas um *somente*; mas em Calvino esse passo decisivo para a restrição do ser à funcionalidade da maquinaria é realizado, mesmo que apenas e ainda literariamente, pela função inerente ao cargo de diretor e pela força de atração compulsória que atravessa e arrasta o diretor mesmo à abissal *hýbris* de se sentir compelido a tragar toda a realidade em informação – fazer com que a informação realize a suprassunção (a *Aufhebung* hegeliana) de teletransportar para a idealidade computacional as coisas mesmas, transmudando-as em verdadeiras. Ele mesmo confessa a Müller como se sentiu tentado a catalogar todas as coisas nos seus mínimos detalhes,

inclusive “bocejos, furúnculos, associações de ideias inconvenientes, assobios” (CALVINO, 2001, p. 113) e por aí vai. Essa tentação, contudo, não se constitui, para o diretor, como um abuso de poder; ela é intrínseca à função, um componente essencial do seu trabalho, e tal é o poder de conferir “uma marca pessoal à memória do mundo” (idem, p. 113).

A explicação desse poder integra a reviravolta que ocorre no meio do conto com a passagem da pretensão de traduzir a verdade em informação para a produção da informação como uma forma de mentira. A reflexão que o diretor elabora entre o binômio verdade e mentira não é, porém, da ordem de contraditórios, mas de ambos como complementares. Uma verdade puramente objetiva seria, aos seus olhos, uma imagem distante da verdade, que falsearia o objeto em suas especificidades situacionais – e a situação é o local da verdade, o que, pois, pressupõe a ótica de uma perspectiva. A perspectiva sob o plano de uma subjetividade, portanto, é não um afastamento da verdade, mas a condição *sine qua non* para a sua captura. E, entretanto, a tarefa do diretor é a da transmissão para a posteridade da mentira. A mentira é a versão que a função do diretor produz, que se alinha, aliás, com a própria narrativa elaborada por Calvino no conto: não conhecemos o que é o projeto da memória do mundo a não ser sob a perspectiva e a voz do diretor. A memória do mundo é uma produção de corte e colagem de fluxos vão da verdade à mentira.

A mentira é, pois, a ficcionalização da vida real – e daí seu caráter mentiroso, na medida em que apresenta uma outra versão da realidade. Contudo, essa realidade não possui nenhuma realidade verdadeira substancial em si mesma. Como coisa real, ela seria apenas uma imagem ideal, mas por isso mesmo abstrata e fria. O que faz com que a vida ganhe vida é a perspectiva, a subjetividade que lhe produz matizes e singularidades que não são somente entrevistas, mas passíveis de serem captadas. A totalidade da memória do mundo requer, em seu constructo, o arco da visão do diretor, em sua captura e organização. A verdade é absorvida pela perspectiva, mas a perspectiva da direção, imbuída do projeto que se vê coagida e seduzida a fazer, nunca é passiva; pelo contrário, encontra-se previda por uma força ativa, que a constringe a fazer da ficcionalidade da informação o ser originário e, assim, a ter de sobrescrever a realidade com a informação, corrigindo aquela com esta, porque no espaço-tempo da perspectiva do diretor enfim a informação logra alcançar a máxima potencialidade de sua perfeição. No último parágrafo do conto, expõe peremptoriamente seu ofício: “Se na memória do mundo não há nada a corrigir, a única coisa que resta a fazer é corrigir a realidade ali onde ela não coincide com a memória do mundo.” (CALVINO, 2001, p. 116)

A compulsão pela correção contínua da realidade é motivada, portanto, pelo alcançar a incorrigibilidade do sistema, subtraindo dele toda imperfeição, imprevisibilidade, espontaneidade que são próprias da vida. Quer dizer, realizar a modulação da vida em informação até que então ela seja por completo apropriada pela perfectibilidade da máquina de controle que a filtra, a depura, a processa, a armazena.

Da formatação compulsiva da vida ao simulacro cibernético de controle

A memória do mundo é aquilo que, no campo literário, corresponde ao que Deleuze designou como sociedade de controle e que constitui um novo paradigma de dispositivo de poder sobre corpo social, com a chegada ao fim da sociedade disciplinar, delineada nas obras de Foucault, e que também representa uma nova mutação do capitalismo, um novo regime de poder do capital; com efeito, escreve:

Não há necessidade de ficção científica para conceber um mecanismo de controle que forneça a cada instante a posição de um elemento em meio aberto, animal numa reserva, homem numa empresa (coleira eletrônica). Félix Guattari imaginava uma cidade onde cada um pudesse deixar seu apartamento, sua rua, seu bairro, graças ao seu cartão eletrônico, que removeria qualquer barreira; mas, do mesmo modo, o cartão poderia ser rejeitado tal dia, ou entre tais horas; o que conta não é a barreira, mas o computador que localiza a posição de cada um, lícita ou ilícita, e opera uma modulação universal. (DELEUZE, 2008, p. 224-225)

Guattari concebeu a ideia de um controle que fosse operado ainda por barreiras físicas, mediante um cartão pessoal e intransferível que possibilitasse o acesso às múltiplas dimensões da metrópole. O mais relevante disso não é nem tanto a aceitação ou a rejeição do sistema, mas que acima de tudo um computador remotamente localize o usuário, operando uma modulação universal, a qual ao mesmo tempo é capaz de definir singularmente não somente sua localização, mas simultaneamente seus trajetos, monitorando constantemente seu fluxo e transformando sua vida em informações.

Deleuze tem toda razão quando diz ser dispensável a ficção científica para conceber essa ideia, bastava direcionar um olhar mais penetrante para as tendências e configurações do seu tempo. Essa aparente utopia tem lugar justamente na distopia do nosso presente: as novas tecnologias presentes em nossas vidas, encabeçadas pelo avanço da internet sobre o globo terrestre. Atualmente a internet e os mais variados *gadgets*, pelos quais podemos estar constantemente conectados, tornaram os dispositivos conceituais de Deleuze para a sociedade

de controle uma realidade altamente presente e, muitas vezes, encarada de forma trivial, pois fazem parte do nosso cotidiano e dos nossos afazeres, configurando-se como um dos elementos mais centrais do nosso modo de vida, senão o próprio centro nevrálgico do mundo contemporâneo.

A internet tem a capacidade de, convertendo absolutamente tudo o que trafega dentro dela, em informações, dados e metadados, processar as pessoas reais, transformando seus afetos, gostos, comportamentos, opiniões, expressões etc., em virtualidades. Se a conversão de todas as coisas em informação, operada de maneira remota e descentralizada pela internet, corresponde à essência de nosso admirável mundo novo, então de alguma forma as singularidades todas são apropriadas por essa essência difusa, ramificada e complexa.

Essa condição geral da sociedade contemporânea é vislumbrada por Deleuze quando diz que os “indivíduos tornaram-se “*dividuais*”, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou ‘*bancos*’.” (DELEUZE, 2008, p. 222) A *dividuação* de que ele fala é a divisão e a organização das singularidades sob as modulações de cifras e senhas, que esquadrinham as posições, as relações e as ações dos indivíduos no ciberespaço, codificando-as sob um mesmo arcabouço que as identifica. A forma como essa “dividuação” – ou melhor, esse princípio de individuação ou singularização da era pós-moderna – efetiva-se por meio do que Deleuze cunhou o nome de *modulação universal*. Esta modulação universal encontra sua correspondência no conto de Calvino com a conversão da realidade em informação, o que, como vimos, não é enfim mera conversão, mas uma forma de supressão capaz de sobrecorrigir retroativamente a realidade a partir de seu *télos* informacional. Que as modulações universais são capturas, que processam e armazenam, não restam dúvidas; o principal, porém, é que antes de tudo e além disso realizam a exigência de continuamente corrigir a realidade de carne e osso, exercendo comando e controle sobre ela, a partir das necessidades de suas perspectivas. A perspectiva de e para o controle biopolítico.

Na mesma época em que Deleuze escreveu o *Post-scriptum*, no início da década de 1990, Mark Weiser esboçava em seu artigo *O computador do século XXI* (1991) as diretrizes da tecnologia para um futuro próximo, sob a ideia de ubiquidade tecnológica, que se apresentava como uma crítica de se imaginar que o futuro fosse tomado pela realidade virtual. Para Mark Weiser, a tendência é que cada vez mais a computação integrasse de forma quase que natural a vida das pessoas. O que em sua época apenas os protótipos e a imaginação poderiam conceber, torna-se hoje uma realidade patente e habitual.

O interessante é como que isso dista diametralmente e ao mesmo tempo realiza aquilo para o que a cibernética tende desde o berço: a ubiquidade tecnológica, transmutada da conversão de toda a vida em informação, para a presença em toda a parte de dispositivos tecnológicos confluindo para uma comunhão metabólica com a vida, em que a informação encontra-se incorporada à vida.

De qualquer forma, em ambos os casos o que está em jogo é a presença de formas de controle sobre a vida: seja ela reproduzida como informação, seja sob constante modulação da vida sob a interação com fluxos de informações, o que importa é que em qualquer das alternativas o controle se estabelece como a maquinaria que determina a produção e o controle dos modos de vida da sociedade e das configurações das subjetividades, que não se constituem fora dos fluxos, influências e nexos da malha digital que a tecnologia engendra, infiltrando-se por toda parte, tornando-se mediação universal de todas as singularidades e, concomitantemente, movendo-as integralmente à consumação de um controle sem limites e que se autorreproduz automaticamente, arrastando a tudo e a todos como peças intrassistêmicas de sua maquinaria, que as dispõe enquanto tais e que delas se apropria, como claramente já Marcuse observava em seu tempo:

Somente no *medium* da tecnologia, o homem e a natureza se tornam objetos fungíveis de organização. A eficácia e a produtividade universais do aparato ao qual são subordinados vela os interesses particulares que organizam o aparato. Em outras palavras, a tecnologia se tornou o grande veículo de *espoliação* – espoliação em sua forma mais madura e eficaz. (...) O mundo tende a tornar-se o material da administração total, que absorve até os administradores. (1967, p.162)

Se nos tempos de Marcuse muito claramente a mediação universal operada pela tecnologia era uma realidade incontestável, quanto mais não seria para os tempos hodiernos, quando ela tornou-se realmente ubíqua, presente em cada canto, capaz de penetrar nas singularidades e modulá-las como peças ou fragmentos de seu funcionamento. A ponto mesmo de engolir seus administradores nesse processo.

Ou, no caso do conto de Calvino, de absorver a figura do diretor; o que, nesta nossa precária vida não literária, significaria, no fundo, que o papel dos grandes centros de controle encaminha-se progressivamente para um estágio em que não exerce senão a função de uma peça, cujo orquestramento realiza-se pelo corpo total da máquina e não pelo arranjo particular dos seus fragmentos ou peças. Essa é, afinal, conforme veremos, a grande mensagem que o conto de Calvino alberga consigo.

Bertolt Brecht, já em seu tempo, reconheceu a impossibilidade de representar o mundo contemporâneo no teatro, devido às sucessivas modificações a que estaria sujeito, por encontrar-se sempre num “estado de negatividade que deve ser negado”. (apud MARCUSE, 1967, p.162) O mundo não pode encontrar-se patente diante dos olhos de um espectador, pois qualquer representação já não possui mais o poder de conduzir a realidade à objetividade. Toda objetividade não é senão uma perspectiva dentro da malha de organização de informação do mundo. Quer dizer, a pretensão de visar o todo fada-se a baldar-se, pois cada visada particular é uma parte do todo: o todo representado, portanto, é um fragmento informacional que não remete ao todo constitutivo da estrutura de poder, mas há uma fragmentação intransponível entre fragmento e o todo. Podemos conceber similarmente isto como se quiséssemos representar diante de nós mesmos todas as informações presentes no nosso cérebro. Mas com que “verdade” nos depararíamos se como espectadores fizéssemos parte dessas informações e ao mesmo tempo ela tivesse que ser não mais que partes de nós enquanto espectadores?

A razão principal disto é que representação e vida tornaram-se um único complexo: tudo torna-se um simulacro, sim, uma espécie de dissolução entre vida e representação, mas em que nem a vida se arrefece, nem a representação se encarna. Um metaestado realiza-se, na verdade, como terceira via: a penetração informacional ubíqua na própria vida, a transmigração dos agenciamentos da vida para dentro da lógica maquínica das estruturas de controle. Esse intercâmbio consolida a realidade como um todo sendo um simulacro: um estado para além do estado entre mera informação e mera vida de carne e osso, ambas apropriadas, processadas, configuradas e armazenadas por uma estrutura de poder comum, cuja tessitura total é uma realidade que se entretece pelos fragmentos, impossibilitando ser apreensível em sua totalidade, se é que existe uma totalidade; cuja contínua fragmentação pelas partes em que adentra faz com que se tornem peças do seu sistema, reproduções vivas e espontâneas do seu metabolismo, tornando-se agentes dos seus fluxos, quando esses mesmos agentes, na verdade, não são mais que agenciados pela lógica imanente de autoprodução do controle.

O mesmo vale para o conto de Calvino, e o título *A memória do mundo* batiza com ironia a sua falência em configurar-se como memória do mundo. Em primeiro lugar, porque o mundo não pode ser jamais representado, ele é sempre dentro da perspectiva do diretor, que tece a sua verdade enquanto memória e também corrige a realidade original que o simulacro deveria reproduzir, mas que na verdade reproduz a realidade sob os moldes da produção do

próprio simulacro. E, ademais, podemos levantar a hipótese de que a sua narrativa por inteiro não fosse senão um registro dentro da memória do mundo, como se fosse somente uma informação ali presente e, nesse sentido, o diretor não fosse o organizador do todo da memória do mundo, mas uma peça, que não passasse de um simulacro dentro desse mundo de simulacro, que simulasse como se houvesse alguém responsável pela constituição total da memória do mundo, quando, na verdade, não haveria ninguém, sendo a própria função de direção também uma peça da máquina. A máquina, desta forma, teria produzido, como autojustificação e autoficcionalização de sua verdade, o diretor, a companhia, os departamentos, Müller e todo o projeto.

Mesmo nessa dupla possibilidade de interpretação, encontraremos uma convergência para um único ponto, aquilo que Marcuse delineou com o absorvimento dos administradores pela maquinaria tecnológica. A máquina de controle engole, com efeito, aqueles que se deixam levar inexoravelmente pela sua compulsão de controle. Isto independente se pensarmos o diretor como mero simulacro dentro da memória do mundo ou se lermos o conto a partir da perspectiva de uma pessoa real que teria criado essa maquinaria de informações. No final, o diretor é necessariamente tragado e deve existir simplesmente como informação no interior da máquina de controle.

Algo como uma pulsão de morte arrasta-o a esse destino. No conto essa pulsão apresenta-se sob a forma do ciúme (desejávamos ter tempo e espaço para traçar um paralelo com a função do ciúme em *Otelo*, de Shakespeare, como emoção compulsiva que desencadeia versões ficcionais sobre o simulacro da peça, convulsionando as perspectivas múltiplas dos personagens, disparando cadeias de ações que se dirigirão para um desenlace trágico). Ciúme que o diretor, em seu próprio relato, confia a Müller sentir por sua esposa, Angela, mas não pela sua versão efêmera e original, com todos os seus defeitos e imperfeições, mas por aquela que se tornou efetivamente o objeto de sua libido, a Angela-informação, aquela com quem deverá permanecer eternamente junto, com a sobrevivência e a perpetuação do mundo informacional sobre a vida. Compulsivamente o diretor cuida de corrigir o simulacro de sua esposa, delegando para o processo de entropia natural que tende à destruição das informações da vida a tarefa de operar o deletamento das idiosincrasias inconvenientes da Angela original. Mas, para que a Angela original não pudesse mais fornecer matéria-prima para novas informações defectíveis, fora preciso que o diretor aniquilasse-a; com efeito, eliminou-a do mundo real, assassinou-a, despedaçando seu corpo, dando fim a cada pedaço, desintegrando-a para sempre da vida. A Angela-informação passa a assumir, com isso, o status de única

possibilidade de acesso à verdade ao ser e à subjetividade da Angela; a informação sobreescreve-se completamente à vida, formatando-a. Contudo, uma única coisa lhe restará: dar cabo aos amantes de sua esposa, por justamente carregar sua permanência a possibilidade de que, ao se transmigrarem os amantes para a memória do mundo, não acontecesse de se macular o simulacro da Angela. Não basta destruir os ficheiros de todos os colegas de trabalho do diretor que foram amantes de sua esposa, faz-se imperativo eliminá-los também da vida. Por essa razão explica a Müller que, não importando as consequências, seu último ato como diretor será a consumação da morte deles, de todos os amantes. Dentre os quais, o próprio Müller: seu sucessor é quem deve morrer em primeiro lugar. O diretor, então, saca uma pistola e diz que o matará, e neste exato instante, pois, o conto encerra-se.

O diretor inicia o conto expondo que sua carta de demissão foi aceita, e o conto termina com a morte de seu sucessor. A função do diretor, assim, como cargo responsável em primeira mão pela produção da memória do mundo é revogado. Mas isso sob a perspectiva de que haja alguém de fora do seu processo produtivo. O diretor ainda permanece, peremptoriamente, como simulacro na imanência da memória do mundo.

Considerações finais

No conto de Calvino, o diretor eterniza-se como uma peça no interior da máquina de controle. E não é justamente este o sentido da tecnologia, como mediação universal, absorver seus administradores? Não há, portanto, mais quem exerça um completo controle total e teleológico: na proporção em que o avanço tecnológico expande-se, progressivamente o cargo de direção, instilando-se ao próprio processo que começara a executar, adentra suas malhas, converte-se ele mesmo em não mais que uma peça dentro do funcionamento geral da maquinaria. A Angela-informação é a imagem que, no conto de Calvino, representa a compulsão de poder que obsessivamente persegue seu próprio esfacelamento, descarregando todas as suas energias na consumação máxima de controle sobre a vida, mas que, por isso mesmo, vê-se coagida em realizar o sacrifício de si mesma para a consumação do controle. O controle tende a exercer-se sobre a vida, tornando-se mediação de suas modulações e consumação dos seus sentidos, que só se revelam à luz da informação. Mas a vida é originariamente o espontâneo e o incontrolável. Como pode então haver uma sociedade de controle, como pode o controle tomar posse da realidade? Através do sacrifício expiatório do controle pessoal, que expia a culpa de *hýbris* de levar o controle à exigência de dominação

mundial, com a oferta do seu cargo como algo a ser absorvido pela lógica imanente da maquinaria de controle. A tecnologia assume o controle sobre o real ao tragar todas as coisas em informação, ao menos em sua essencialidade, inclusive aqueles que supostamente reteriam as rédeas do controle e que se colocariam fora do seu arco de ação. Contra qualquer forma de controle, o controle é inexpugnável: ele dispara uma reação em cadeia que conduz ao colapso das administrações e das direções, transmutando-as em peças que o controle mesmo orchestra. O diretor é eliminado e torna-se inviável, com a morte do seu sucessor, uma sucessão de uma linha de controle. Para governar o incontrolável da vida requer-se que o controle torne-se também um simulacro. O simulacro do incontrolável sobreescrevendo-se como controle do incontrolável, controle da produção biopolítica da sociedade e das singularidades.

Entretanto, a saída do diretor desempenha não a aniquilação completa do caráter diretivo, mas a disseminação multívoca de sua função dentro do processo, no qual direcionalidades fragmentárias e dispersas assumiriam o controle do simulacro. Controle do incontrolável é a espécie de captura efetuada pela máquina de visão, o *perceptron*, conforme a terminologia de Paul Virilio (1994, p. 86-107), que se apropria do real e de sua temporalidade, convertendo completamente sua produção e reprodução em automação de imagens em segmentação contínua de cegamento, inviabilizando panópticos ou formas de controle congêneres. A memória do mundo transforma-se numa tessitura que escapa para além dos limites da informação, inscrevendo seu domínio sobre a vida. Essa memória revela-se uma máquina de visão, cuja percepção não é percebida nem controlada propriamente por ninguém de fora – não há *quem* a controle: o controle é uma produção autorreprodutiva e automática de mais controle, assim como o capital é uma produção automática de mais-valor. Não há nenhum sujeito que exerça o controle: sua controlabilidade é da ordem lógica de uma subjetividade automática, recordando aqui as palavras de Marx em *O capital* (2013, p. 213). Mesmo disputada pelos centros de poder presentes no interior do maquinário, em seu campo de imanência que engole todos os horizontes, o controle transcende às pretensões de tomada de poder sobre o controle. E, desta forma, como incontrolável processo que desencadeia o controle sobre a vida, a memória do mundo metamorfoseia-se no próprio mundo, mediando-o e consumando-o: englobando-o, por todas as partes.

BIBLIOGRAFIA

CALVINO, Ítalo. A memória do mundo. In: _____. *Um general na biblioteca*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 118-124.

DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: _____. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 219-226.

KUNZRU, Hari. Genealogia do ciborgue. In: TADEU, Tomaz (org.). *Antropologia do ciborgue*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 121-126.

MARCUSE, Herbert. *Ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MARX, Karl. *O capital: Livro I*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

VIRILIO, Paul. *A máquina de visão*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1994.

WEISER, Mark. The computer for the 21st century. *Scientific American*. EUA, setembro de 1991. Disponível em: <https://www.ics.uci.edu/~corps/phaseii/Weiser-Computer21stCentury-SciAm.pdf>. Acessado em: 01 de setembro de 2015.

WIENER, Norbert. *Cibernética e sociedade: o uso humano de seres humanos*. São Paulo: Cultrix, 1965.

O DESAFIO DO FILÓSOFO NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes¹

RESUMO: O Livro II da *República* de Platão abre com um desafio feito por Gláucon a Sócrates para que este prove que a justiça é, de toda maneira [παντὶ τρόπῳ], melhor do que a injustiça. Ou seja, é tarefa de Sócrates demonstrar que a justiça sempre é superior a injustiça em qualquer situação contrafactual, trazendo sempre benefícios àquele que pratica a justiça. Há, no entanto, um caso na *República* em que o cumprimento da justiça parece não trazer benefícios ao agente, mas uma penalidade. Esse é o caso do filósofo-governante e sua compulsão para governar. Se há uma relação entre justiça e felicidade estabelecida no desafio proposto então ou (i) governar é uma injustiça e não aceitar o governo seria, de fato, fazer justiça com o filósofo. Pois, dessa forma, existiria um caminho em que a máxima felicidade do filósofo estaria relacionada a sua escolha justa de não governar; ou (ii) governar é justo, mas existe um caso em que ser justo não corresponde a ser feliz. Isso abre um precedente para que o filósofo deseje o caminho mais feliz e, assim, decida ser injusto em sua escolha, optando por não governar. Ambas as hipóteses trazem problemas, pois desconstruem os argumentos da justiça-felicidade e da união entre governo e filosofia. Se entendermos que cada um tem um papel a desempenhar na cidade e que foi argumentado que aquele que melhor desenvolveria a função de governar seria o filósofo, então é justo que o filósofo governe a cidade. No entanto, isso não resolve o problema da relação entre a justiça e a felicidade, já que é afirmado textualmente que o filósofo poderia levar uma vida melhor e mais feliz se não tivesse que governar. Se é justo, portanto, ao filósofo governar, por que o governo não o torna feliz? É o objetivo desse trabalho expor o problema, relacionando com o Desafio de Gláucon, e propor um caminho possível para a solução do caso do filósofo-governante².

PALAVRAS-CHAVE: *República* de Platão. Desafio de Gláucon. Filósofo-Governante.

Abstract: The Book II of Plato's *Republic* opens with a challenge made by Glaucon to Socrates, that he have to prove that justice is, in every way [παντὶ τρόπῳ], better than injustice. Socrates' task is to demonstrate that justice is always above injustice in any counterfactual situation, always bringing benefits to him that doeth righteousness. There is, however, a case in the *Republic* in the fulfillment of justice seems no benefit to the agent, but a penalty. This is the case of the philosopher-king and his compulsion to rule. If there is a relationship between justice and happiness established in the challenge proposed, then or (i) rule is an injustice and do not accept the government would indeed do justice to the philosopher. Because, that way, there would be a way in which the greatest happiness of the philosopher would be related to its fair choice not to govern; or (ii) rule is just, but there is a case where be just does not correspond to be happy. This provides a benchmark for the philosopher want the happiest way and thus be unfair to decide on your choice, choosing not to govern. Both cases bring problems because deconstruct the arguments of justice, happiness and unity between government and philosophy. If we understand that everyone has a role to play in the city and it was argued that the one that best develop the rule function would be the philosopher, so it's fitting that the philosopher govern the city. However, this does not solve the problem of the relationship between justice and happiness, as is stated verbatim that the philosopher could lead a better and happier life if he had to rule. Whether it is right, therefore, that the philosopher to rule, why the government does not make him happy? It is our aim to expose the problem, relating to Glaucon's Challenge, and propose a possible way to solve the case of the philosopher-ruler.

¹ Professor de filosofia da Universidade do Estado do Amapá (UEAP) e doutorando do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM/UFRJ).

² Tomaremos a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira *A República* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001) como base para nosso trabalho, fazendo modificações e/ou utilizando traduções nossas quando julgarmos necessário. Demais referências à 'República' serão abreviadas por *Rep.* indicando-se em seguida a numeração. Para o original grego em todo o trabalho, utilizamos o texto estabelecido por S. R. Slings, *Platonis Rempublicam* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

Keywords: Plato's Republic. Glaucon's Challenge. Philosopher-Ruler (Philosopher-King).

I

Em seu desafio a Sócrates, Gláucôn irá apresentar a seguinte classificação sobre os tipos de bem [ἀγαθόν]³:

- (i) Bens de primeiro tipo são aqueles que não são aceitos pelo que resulta de fora de si próprio, mas que por si mesmos são bem-vindos e úteis, e nada mais no tempo é produzido por eles senão o agradável.
- (ii) Bens de segundo tipo são aqueles que são desejados e bem-vindos tanto por si mesmos, por serem agradáveis e úteis, como pelo que segue à parte deles mesmos.
- (iii) Bens de terceiro tipo são aqueles que não são aceitos por si mesmos por serem penosos, apesar de serem úteis. Estes bens são aceitos somente pelas recompensas e por outras coisas que seguem à parte deles mesmos.

A compreensão da tripartição dos bens se faz necessária para entendermos o alcance do desafio proposto. Desse modo, faremos uma pequena exposição sobre esta. Gláucôn irá perguntar a Sócrates onde ele insere a justiça, no que ele responderá que esta se encontra “no mais belo [tipo], que se deve estimar por si mesmo e pelas consequências quem quiser ser feliz” [ἐν τῷ καλλίστῳ, ὃ καὶ δι’ αὐτὸ καὶ διὰ τὰ γινόμενα ἀπ’ αὐτοῦ ἀγαπητέον τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἔσσεσθαι]⁴. Gláucôn vai dizer que, de acordo com o parecer da maioria [δοκεῖ τοῖς πολλοῖς], não é esse o tipo no qual a justiça se encaixa, mas que pertence à espécie penosa [τοῦ ἐπιπόνου εἶδους], a que se pratica por causa das recompensas, da reputação e das aparências, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo difícil [ὃ μισθῶν θ’ ἔνεκα καὶ εὐδοκίμησεων διὰ δόξαν ἐπιτηδευτέον, αὐτὸ δὲ δι’ αὐτὸ φευκτέον ὡς ὄν χαλεπόν]⁵. Há, portanto, um óbvio contraste entre a posição de Sócrates e da maioria (*polloi*) quanto à justiça. Segundo aquele, a justiça é desejada tanto em si mesma, por ser agradável e útil, quanto por suas consequências; já estes pensam ser a justiça penosa e útil, sendo desejada apenas por suas consequências, isto é, suas recompensas (*misthoi*) e sua aparência (*dóxa*). Como ambos aceitam que a justiça tem consequências, Gláucôn quererá ouvir o elogio da justiça por sim

³ *Rep.*, 357b4-d2. A tradução é nossa. Para uma maior clareza sobre a tradução e também um estudo sobre a classificação dos bens ver MENEZES, L. M. B. R. *O Desafio de Gláucôn: análise do lógos dos polloi no livro II da República de Platão*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011. 115 f. (Dissertação de Mestrado em Filosofia).

⁴ *Rep.*, 358a1-3.

⁵ *Rep.*, 358a4-6.

mesma [αὐτὸ καθ' αὐτό], isto é, que capacidade [*dýnamis*] ela possui por si mesma e quais os efeitos que provoca na alma do homem justo sem levar em conta as consequências decorrentes dela⁶.

O desafio de provar a justiça como sendo boa em si mesma e retirá-la da opinião do vulgo de colocá-la no terceiro tipo de bem é uma das mais árduas tarefas de Sócrates na *República*. Muito se escreveu se Sócrates teria ou não sido bem sucedido em sua resposta. Um dos mais proeminentes casos que trazem alguma dificuldade ao êxito da resposta é o caso do retorno do filósofo à caverna e a sua compulsão para governar. Sócrates será acusado por Gláucon de estar cometendo uma injustiça contra os filósofos ao forçá-los a levarem uma vida inferior, quando lhes era possível uma melhor⁷. A isso Sócrates irá responder da seguinte maneira:

Ἐπελάθον, ἦν δ' ἐγώ, πάλιν, ὃ φίλε, ὅτι νόμῳ οὐ τοῦτο μέλει, ὅπως ἔν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ' ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶται ἐγγενέσθαι, συναρμόττων τοὺς πολίτας πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ, ποιῶν μεταδιδόναι ἀλλήλοις τῆς ὠφελίας ἣν ἂν ἕκαστοι τὸ κοινὸν δυνατοὶ ὧσιν ὠφελεῖν καὶ αὐτὸς ἐμποιῶν τοιοῦτους ἄνδρας ἐν τῇ πόλει, οὐχ ἵνα ἀφιῆ τρέπεσθαι ὅπῃ ἕκαστος βούλεται, ἀλλ' ἵνα καταχρήται αὐτοῖς ἐπὶ τὸν σύνδεσμον τῆς πόλεως.

*Esqueceste-te novamente, meu amigo, que à lei não importa que uma classe qualquer da cidade passe excepcionalmente bem, mas procura que isso aconteça à totalidade dos cidadãos, harmonizando-os pela persuasão ou pela coação, e fazendo com que partilhem uns com os outros do auxílio que cada um deles possa prestar à comunidade; ao criar homens destes na cidade, a lei não o faz para deixar que cada um se volte para a atividade que lhe aprouver, mas para obrigá-los com a união da cidade.*⁸

A passagem parece indicar de maneira clara que apesar do filósofo poder ser mais feliz sem se ocupar do governo, ele deve por necessidade/compulsão (*anánke*) assumir o governo da cidade justa, e isto não seria uma injustiça. Vamos aqui nos atentar a alguns pontos importantes até agora vistos para a continuidade da exposição:

1. A justiça deve sempre ser melhor do que a injustiça.
2. A justiça deve ter um valor por si mesma.
3. Nenhuma *dóxa* ou *misthós* devem ser atribuídos à justiça no seu elogio por si.
4. A prova de que a justiça é boa por si mesma deve levar em consideração sua relação com a felicidade.
5. O homem justo é mais feliz, pois a justiça traz benefícios intrínsecos ao seu agente.

⁶ *Rep.*, 358b4-7.

⁷ *Rep.*, 519d8-9.

⁸ *Rep.*, 519e1-520a4.

6. Para o filósofo há uma vida mais feliz do que a do governo.

Decorrente de (6) nós podemos ter duas consequências díspares:

7.1. Governar é uma injustiça para o filósofo, pois não traz felicidade. [Gláucon]

7.2. Governar é justo e necessário (*anánke*) para o filósofo, pois ele deve levar em consideração a felicidade da cidade como um todo e não apenas a sua felicidade individual. [Sócrates]

Se há uma relação entre justiça e felicidade estabelecida no desafio proposto então ou (i) governar é uma injustiça e não aceitar o governo seria, de fato, fazer justiça com o filósofo. Pois, dessa forma, existiria um caminho em que a máxima felicidade do filósofo estaria relacionada a sua escolha justa de não governar; ou (ii) governar é justo, mas existe um caso em que ser justo não corresponde a ser feliz. Isso abre um precedente para que o filósofo deseje o caminho mais feliz e, assim, decida ser injusto em sua escolha, optando por não governar. Ambas as hipóteses trazem problemas, pois desconstroem os argumentos da justiça-felicidade e da união entre governo e filosofia.

II

Para entendermos a relação existente entre *anánke* e justiça na *República*, precisaremos recorrer à definição de justiça encontrada na obra: “o desempenhar cada um a sua função” [τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν]⁹. Essa seria a definição padrão da justiça na cidade, i. e., o desempenhar do que lhe é próprio, nunca ultrapassando o limite da sua própria tarefa para não acabar atravessando o limite do outro. Se cada uma das classes determinadas na *República* (governantes, guerreiros e artesãos) desempenhar adequada-mente a sua função, a cidade será justa. Por analogia, a justiça será também analisada na alma. Uma alma será justa por adequada proporção das suas partes que irão levar a sua harmonização. A alma como a cidade se divide em três partes: racional (*logistikón*), irascível (*thymoeidés*) e concupiscível (*epithymetikón*). Basicamente a harmonia se dá na cidade quando a classe governante está no controle da cidade, da mesma maneira a harmonia na alma se dá quando a parte racional governa. Será a parte racional da alma do governante que conhecerá toda a alma, que o permitirá conhecer toda a cidade¹⁰. O que nos leva a entender que a relação de conhecimento estabelecida na alma também se reflete no conhecimento do todo, de maneira que o governante é o que tem o melhor conhecimento da alma e, portanto, da cidade como um todo,

⁹ *Rep.*, 433b4.

¹⁰ HALPER, E. C. “Knowledge of the Whole”. In: NOTOMI, N. BRISSON, L. *Dialogues on Plato’s Politeia (Republic)*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013, p. 254.

podendo melhor deliberar nas decisões desta. “É o *logistikón*, guiado pelo poder de saber com a qual a Forma do Bem o dota (508e1), que irá ordenar a alma como um todo”¹¹. A justiça na alma, portanto, consiste no desempenhar próprio de cada uma das partes da alma, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras¹².

Se entendermos que cada um tem um papel a desempenhar na cidade e que foi argumentado que aquele que melhor desenvolveria a função de governar seria o filósofo, então é justo que o filósofo governe a cidade. No entanto, isso não resolve o problema da relação entre a justiça e a felicidade, já que é afirmado textualmente que o filósofo poderia levar uma vida melhor e mais feliz se não tivesse que governar. Se é justo, portanto, ao filósofo governar, por que o governo não o torna feliz?

Foster¹³ parece ter sido um dos primeiros a acender as discussões em torno da passagem 520 et seq. da *República*, que trata do retorno do filósofo à cidade (caverna) restringindo a sua própria felicidade ao bem comum da cidade. No entanto, o assunto toma realmente fôlego com o argumento de Aronson¹⁴ de que Platão teria falhado em demonstrar o desafio de que o homem justo é mais feliz do que o homem injusto. De acordo com Aronson existe um visível contraste entre o que é necessário para a felicidade do filósofo e o que é justo para ele fazer pela sua cidade. Para ele, “um filósofo que é educado pela cidade para ver o Bem poderia ser mais feliz se ele fosse injusto, i. e., se ele fugisse da sua tarefa de governar e somente filosofasse”¹⁵. Se isso for aceito, Platão poderia ser acusado de não conseguir responder aos argumentos de Trasímaco sobre a superioridade da injustiça sobre a justiça.

Segundo Trasímaco, “a injustiça é a própria vantagem e conveniência” [τὸ δ’ ἄδικον ἑαυτῷ λυσιτελοῦν τε καὶ συμφέρον]¹⁶, ou seja, a justiça é uma sublime ingenuidade [πάνου γενναία εὐήθειαν] e a injustiça é prudência [εὐβουλίαν]¹⁷, sendo sensatos e bons [φρόνιμοί καὶ ἀγαθοί] somente os homens capazes de serem completamente injustos, com força para submeterem à sua autoridade as *póleis*¹⁸. O que Trasímaco parece aqui demonstrar com seus argumentos está relacionado ao que ele entende por τὸν μέγαν δυνάμενον πλεονεκτεῖν¹⁹,

¹¹ WAGNER, E. Compulsion Again in the Republic. *Apeiron*, v. 38, n. 3, 2005, p. 99.

¹² *Rep.*, 443d.

¹³ FOSTER, M. B. Some Implications of a Passage in Plato’s Republic. *Philosophy*, v. 11, n. 43, p. 301-308, 1936.

¹⁴ ARONSON, S. H. The Happy Philosopher – A Counterexample to Plato’s Proof. *Journal of the History of Philosophy*, v. 10, p. 383-398, 1972.

¹⁵ *Ibid.*, p. 396.

¹⁶ *Rep.*, 344c8-9

¹⁷ *Rep.*, 348d.

¹⁸ *Rep.*, 348d.

¹⁹ *Rep.*, 344a1.

aquele que, segundo diz, tem maior capacidade [δύναμις] para agir pela *pleonexía*²⁰, isto é, o desejo de sempre querer ter mais. É a partir deste que ele pretende discernir o quanto é mais vantajoso para o particular ser injusto do que justo²¹.

A maneira como Sócrates interpreta o ‘verdadeiro governante’ é distinta da de Trasímaco. Para Trasímaco o governante injusto não buscará a conveniência/utilidade dos governados, mas a própria conveniência através dos *misthoí*. Quando ele governa, governa por vontade própria²². Já para Sócrates, ao contrário, o governante justo não aceitará os mesmos *misthoí*, pois “os bons [οἱ ἀγαθοί] não querem governar nem por causa das riquezas, nem das honrarias, porquanto não querem ser apodados de mercenários, exigindo abertamente o salário do seu cargo [μισθὸν μισθωτοῖ], nem ladrões, tirando vantagem da sua posição”²³. Quando um bom ocupa o cargo de governante, ocupa-o por necessidade [ἀναγκαῖον]²⁴. Será tal compulsão para o governo que o levará a aceitar como *misthós* “não ser governado por alguém pior”. Para Sócrates, é neste que se encontra o verdadeiro governante [τῷ ὄντι ἀληθινὸς ἄρχων]²⁵. Mas por que Trasímaco não pode aceitar a proposta de Sócrates de que um governante recebe um *misthoí* em troca de governar? A resposta à pergunta está no que Sócrates diz “que todo homem sensato preferiria ser beneficiado por outrem a se dar o incômodo de beneficiar outrem”²⁶. Parece ser essa a hipótese de Trasímaco ao fazer a analogia do pastor com o governante e das ovelhas com os governados²⁷. Segundo entende, o pastor cuida das ovelhas visando com isso o seu próprio benefício. Sócrates ao contrário, irá dizer que Trasímaco está tomando o pastor por comerciante, sendo que a verdadeira arte do pastor não visa os *misthoí*, essa é a função da arte dos lucros, a *misthotiké*.

Apesar de podermos verificar governantes diferentes em ambos os casos, isto é, (a) governante de Trasímaco – governa por vontade, governa para a própria vantagem, tira os *misthoí* para si; (b) governante de Sócrates – governa por *anánke*, governa para o benefício alheio, tem como *misthós* não ser governando por alguém pior; tanto (a) como (b) são

²⁰ Segundo LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon* (2 ed.). New York: Harper & Brothers, 1883, p. 1224; a palavra *πλεονεξία* pode significar também ganância, apego, arrogância, vantagem, abundância. De acordo com CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de La Langue Grecque. Histoire de Mots*. Paris: Éditions Klincksieck, tome III, 1979, p. 913; a palavra pertence a família de *πλε(ῖ)ον*, que compõe *πλεονέκτης* “ganancioso, que tem mais do que os outros” com *-εκτέω*, *-εκτημα*, *-εξία*, etc., cf. s.u. *ἔχω*. Entendemos que a palavra tem um significado amplo e que quer dizer um desejo de ter mais do que os outros, no entanto, na necessidade de se escolher uma tradução, optaríamos pela palavra “ambição”, por considerarmos próxima do termo original.

²¹ *Rep.* 344a2-3.

²² *Rep.*, 345e.

²³ *Rep.*, 347b.

²⁴ *Rep.*, 347c.

²⁵ *Rep.*, 347d.

²⁶ *Rep.*, 347d6-7.

²⁷ *Rep.*, 343a-b.

atividades que só valem a pena pelos *misthoí* e nem mesmo o exemplo de ‘não ser governado por alguém pior’ salva Sócrates do problema de demonstrar que benefício o filósofo tira ao ser justo e voltar para governar a cidade, pois segundo o Desafio de Gláucon, ele deveria provar que a justiça traz benefícios ao homem justo independente de qualquer *misthós*, o que também inclui o ‘não ser governado por alguém pior’. Segundo Beatty,

governar por si mesmo não faz o filósofo *eudáimon* [feliz]; embora, as consequências de governar conferem *eudaimonía* [felicidade]. Platão, de fato, chama governar de necessidade (*anankaíon*), mas não belo (*kalón*) ou bom em si mesmo²⁸.

Entretanto o desafio é claro ao definir por princípio que não se pode ser feliz apenas pelas consequências, pois isso permitiria ao injusto ser tão ou mais feliz do que o justo, o que colocaria a perder todo o argumento da *República* que diz que a justiça vale a pena e é melhor do que a injustiça. O problema que se apresenta aqui é que para o filósofo governar está no terceiro tipo de bem, aquele que é penoso, apesar de útil e necessário, o mesmo tipo de bem em que os *polloí* colocam a justiça.

III

No livro IV, Sócrates, junto a Gláucon, irá nos falar de uma *ἐπιστήμη φυλακική*²⁹, uma ciência reservada àqueles que irão governar a cidade e “pela qual a cidade delibera, não sobre uma parte, mas sobre o todo de si mesma” [ἢ οὐχ ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ πόλει τινὸς βουλευεται, ἀλλ’ ὑπὲρ αὐτῆς ὅλης]³⁰. Essa ciência é associada à sabedoria [σοφία] e é reservada à classe da cidade que é por natureza a menos numerosa [φύσει ὀλίγιστον γίγνεται γένος]³¹. Existe, portanto, uma visível relação entre governo e saber desde o livro IV, que irá se acentuar com a entrada da terceira onda na qual Sócrates irá afirmar que

Ἐὰν μή, ἦν δ’ ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἰκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέσῃ, δυναμῖς τε πολιτικῆ καὶ φιλοσοφίας, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ’ ἐκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ᾧ φίλε Γλαῦκων, ταῖς πόλεσιν, δοκῶ δ’ οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει· οὐδὲ αὐτῆ ἢ πολιτεία μή ποτε πρότερον φύη τε εἰς τὸ δυνατὸν καὶ φῶς ἡλίου ἴδη, ἦν νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν. ἀλλὰ τοῦτο ἔστιν ὃ ἐμοὶ πάλαι ὄκνον ἐντίθησι λέγειν, ὁρῶντι ὡς πολὺ παρὰ δόξαν

²⁸ BEATTY, J. Plato’s Happy Philosopher and Politics. *The Review of Politics*, v. 38, n. 4, 1976, p. 549.

²⁹ *Rep.*, 428c-d.

³⁰ *Rep.*, 428c12-d1.

³¹ *Rep.*, 428e-429a.

ῥηθήσεται· χαλεπὸν γὰρ ἰδεῖν ὅτι οὐκ ἂν ἄλλη τις εὐδαιμονήσειεν οὔτε ἰδίᾳ οὔτε δημοσίᾳ.

Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas compulsoriamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro Gláucôn, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a politeia³² que há pouco descrevemos. Mas isto é o que eu há muito hesitava em dizer, por ver como seriam paradoxais essas afirmações. Efetivamente, é penoso ver que não há outra felicidade possível, particular ou pública.³³

Para a realização da Kallípolis³⁴ a filosofia se torna parte necessária, assim como o seu governante deve ser filósofo educado da melhor maneira pela cidade. Será nesse momento que a política irá cruzar caminho com um projeto metafísico estabelecido nos livros VI e VII, que se relaciona diretamente com o longo caminho citado no livro IV e iniciado no livro VI³⁵. Dessa maneira, se faz necessário um conhecimento do Bem para que se possa agir com sabedoria [ἐμφρόνως πράξειν]³⁶, sendo esse conhecimento reservado aos filósofos os quais se imporá a guarda da cidade [ἀναγκάσεις ἰέναι φυλακὴν τῆς πόλεως], por serem os mais instruídos nos meios de bem governar a *pólis* [φρονιμώτατοι δι' ὧν ἄριστα πόλις οἰκεῖται] e que possuem outras honras e uma vida melhor que a vida política [ἔχουσί τε τιμὰς ἄλλας καὶ βίον ἀμείνω τοῦ πολιτικοῦ]³⁷. De acordo com Brickhouse o termo *anankaíon* serviria como um requerimento moral ou uma coação política³⁸, nesse caso, “uma pessoa somente adquire *eudaimonía* se ele é psicologicamente justo, um estado que requer que alguém adira aos preceitos da moral comum”³⁹. Dessa forma, haveria um objetivo maior com o todo, ou seja, a cidade, o que faria com que a felicidade somente estivesse ligada aqueles que cumprissem seus deveres morais. Já White irá defender que o caso do filósofo governante é um caso de exceção, em que ser justo não é um benefício direto ao filósofo, mas demonstra uma razão por traz do próprio interesse que é a felicidade geral da cidade. Isso faria da descida para a cidade para governar uma continuidade do filosofar⁴⁰. Os filósofos, através do conhecimento da Forma do Bem, seriam motivados a governar não pelo seu próprio bem, mas pelo Bem em

³² Modificação nossa.

³³ *Rep.*, 473c11-e4.

³⁴ Para nos referirmos à cidade justa estabelecida na *República*, usaremos a palavra grega Kallípolis transliterada e sem itálico em toda tese.

³⁵ Cf. *Rep.*, 435d; 504b.

³⁶ *Rep.*, 517b-c.

³⁷ *Rep.*, 521b7-10.

³⁸ BRICKHOUSE, T. C. The Paradox of the Philosophers' Rule. *Apeiron*, v. 15, n. 1, 1981, p. 7-8.

³⁹ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁰ WHITE, N. P. The Ruler's Choice. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 68, n. 22, p. 22-46, 1986.

si⁴¹. Dessa forma, o Bem seria o critério de decisão necessário para que o filósofo resolva governar.

A arte do governo na *República*, portanto, não se faz por vontade, como parece colocar Trasímaco ao tentar atrelar justiça e *krátos*, mas ela é uma arte que é exercida por *anánke*, por uma compulsão que é imposta aos melhores (que longe estão da vida política) de bem governar a *pólis* para a inteira felicidade desta. A arte do governo apresentada por Sócrates visa o desenvolvimento de uma filosofia política, de maneira que, todo governo que preze pelo bem da *pólis* deve levar em consideração a necessária relação que se faz entre saber e governar. Desse modo, o retorno do filósofo se faz necessário para a obtenção da justiça e do bem como um todo na cidade. Nisso se constitui a missão do filósofo governante.

BIBLIOGRAFIA

1. Edições e traduções da *República*

GUINSBURG, J. *A República de Platão*. Tradução e organização de J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.

PEREIRA, M. H. R. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9.^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

SLINGS, S. R. *Platonis Rempublicam, recognovit brevique adnotatione critica instrvxit*: S. R. Slings. Oxford: Oxford University Press, 2003.

2. Estudos

ARAÚJO, C. M. B. *O Poder e o Possível – δύναμις na República de Platão*. Tese de Doutorado. Orientadora: Maria das Graças de Moraes Augusto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

ARONSON, S. H. The Happy Philosopher – A Counterexample to Plato's Proof. *Journal of the History of Philosophy*, v. 10, p. 383-398, 1972.

BRICKHOUSE, T. C. The Paradox of the Philosophers' Rule. *Apeiron*, v. 15, n. 1, p. 1-9, 1981.

BROWN, E. Justice and Compulsion for Plato's Philosopher-Rulers. *Ancient Philosophy*, v. 20, p. 1-17, 2000.

⁴¹ Ibid., p. 31.

- BUCKELS, C. Compulsion to Rule in Plato's Republic. *Apeiron*, v. 46, n. 1, p. 63-83, 2012.
- DEMOS, R. A Fallacy in Plato's Republic?. *The Philosophical Review*, v. 73, n.3, p. 395-398, 1964.
- DOBBS, D. The Justice of Socrates' Philosopher Kings. *American Journal of Political Science*, v. 29, n. 4, p. 809-826, 1985.
- DUNCAN, C. M.; STEINBERGER, P. J. Plato's Paradox? Guardians and Philosopher-Kings. *The American Political Science Review*, v. 84, n. 4, p. 1317-1322, 1990.
- FOSTER, M. B. Some Implications of a Passage in Plato's Republic. *Philosophy*, v. 11, n. 43, p. 301-308, 1936.
- HALPER, E. C. "Knowledge of the Whole". In: NOTOMI, N. BRISSON, L. *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013, p. 252-256.
- HARMAN, J. D. The Unhappy Philosopher: Plato's "Republic" as Tragedy. *Polity*, v. 18, n. 4, p. 577-594, 1986).
- HEINAMAN, R. Plato's Division of Goods in the Republic. *Phronesis*, v. 47, n. 4, p. 309-335, 2002.
- _____. Why Justice Does Not Pay in Plato's Republic. *The Classical Quarterly*, v. 54, n. 2, p. 379-393, 2004.
- KERFERD, G. B. The Doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic. *Durham University Journal*, v. 40, p. 19-27, 1947; reimpresso in CLASSEN, C. J. *Sophistik*. Wege der Forschung, band 187, Darmstadt, p. 545-563, 1976.
- KRAUT, R. Egoism, Love, and Political Office in Plato. *The Philosophical Review*, v. 82, n. 3, p. 330-344, 1973.
- _____. "The defense of justice in Plato's Republic". In: KRAUT, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 311-337.
- MENEZES, L. M. B. R. *O Desafio de Gláucon: análise do lógos dos polloí no livro II da República de Platão*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011. 115 f. (Dissertação de Mestrado em Filosofia).
- PENNER, T. Thrasymachus and the ὧς ἀληθῶς Ruler. *Skepsis*, v. 20, 2009, p. 206-7.
- REEVE, C.D.C. *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*. Indianópolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2006 (1988).
- SEDLEY, D. "Philosophy, the Forms, and the Art of Ruling". In: FERRARI, G. R. F. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 256-283.
- STRAUSS, L. *The City and Man*. Chicago, London: University of Chicago Press, 1964.

VEGETTI, M. “Realeza e Filosofia em Platão”. In: FRONTEROTTA, F.; BRISSON, L. *Platão: Leituras*. Tradução de João Carlos Nogueira. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 187-202.

WAGNER, E. Compulsion Again in the Republic. *Apeiron*, v. 38, n. 3, p. 87-101, 2005.

WHITE, N. P. The Classification of Goods in Plato’s Republic. *Journal of the History of Philosophy*, v. 22, n. 4, p. 393-421, 1984.

_____. The Ruler’s Choice. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 68, n. 22, p. 22-46, 1986.

3. Obras de Referência

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de La Langue Grecque. Histoire de Mots*, tomes I-IV. Paris: Éditions Klincksieck, 1968-80.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon* (2 ed.). New York: Harper & Brothers, 1883.