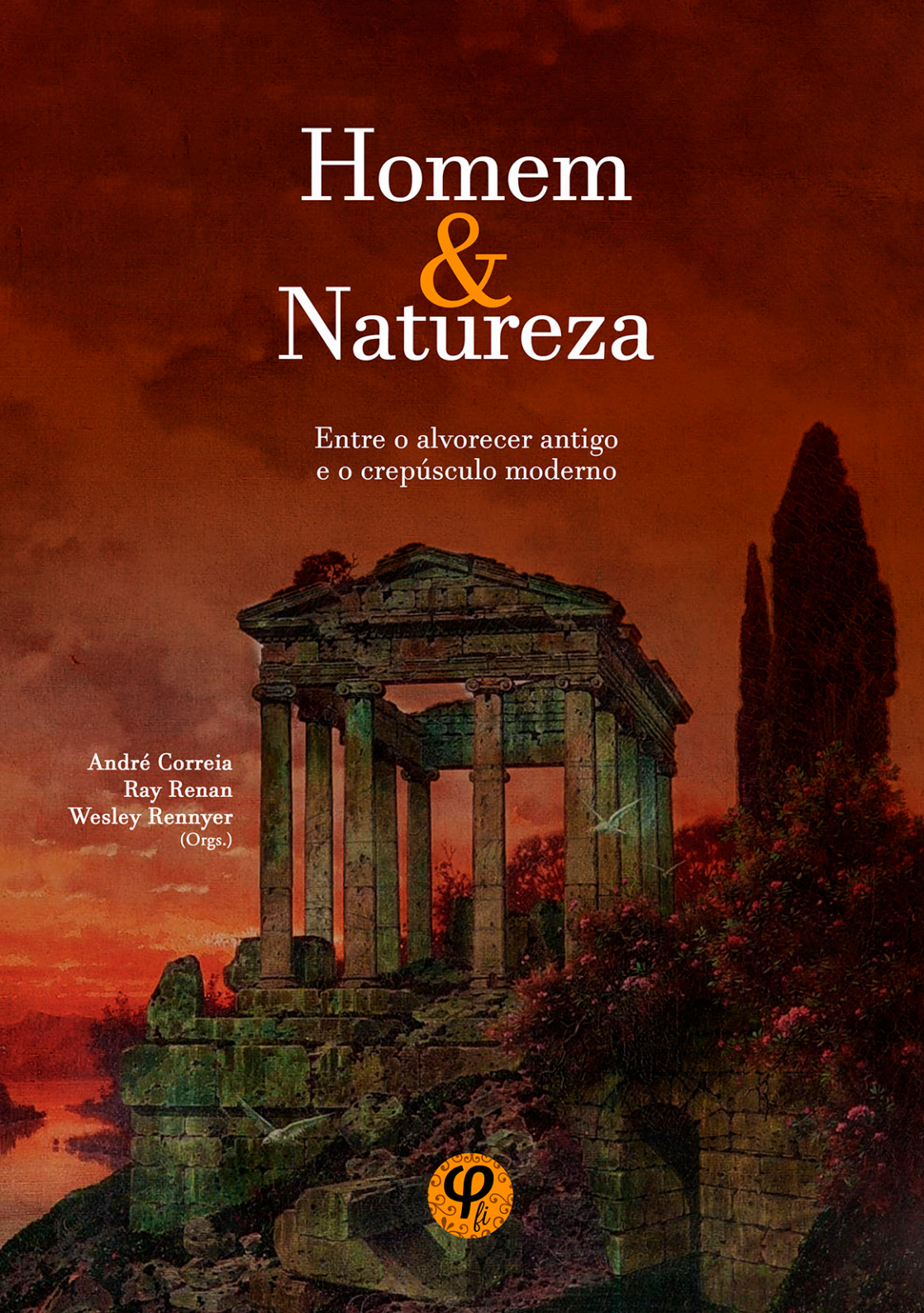
Homem & Natureza

Entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno

André Correia
Ray Renan
Wesley Rennyer
(Orgs.)



O GFGG (Grupo de Filosofia Greco-Germânica), composto pelos doutorandos Wesley Rennyer (UFRN), Ray Renan (PUCPR) e André Correia (UFRJ), tem a honra de apresentar o segundo volume da coleção *Entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno*, agora sob o título *Homem e Natureza*. A proposta da atual publicação permanece a mesma da anterior: promover a reflexão filosófica por intermédio de temas relevantes ao colóquio entre Antiguidade e Modernidade. Para a composição do livro, além dos mencionados organizadores, contamos com capítulos dos professores doutores Gilvan Fogel (UFRJ), Sérgio Wrublevski (PUA), Ivana Costa (UBA), Federico Ferraguto (PUCPR), Narbal de Marsillac (UFPB), Eduardo Campos (IFEN), Bortolo Valle (PUCPR) e do doutorando Márcio Quirino (Universität Oldenburg).

GFGG Grupo de Filosofia Greco-Germânica

9 786559 170388

editora Φfi .org

CC BY SA

Homem & Natureza

Homem & Natureza

Entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno

André Correia
Ray Renan
Wesley Rennyer
(Orgs.)

Diagramação: Marcelo A. S. Alves
Capa: Carole Kümmecke - https://www.conceptualeditora.com/
Imagem de Capa: Ferdinand Knab

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Todos os livros publicados pela Editora Fi
estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CORREIA, André; RENAN, Ray; RENNYER, Wesley (Orgs.)

Homem & Natureza: entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno [recurso eletrônico] / André Correia; Ray Renan, Wesley Rennyer (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

329 p.

ISBN - 978-65-5917-038-8
DOI - 10.22350/9786559170388

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Filosofia Antiga; 2. Homem; 3. Natureza; 4. Linguagem; 5. Metafísica; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia 100

Sumário

Apresentação **9**
André Correia
Wesley Rennyer

1 ..... **13**
Niilismo e niilismo *contemporâneo* (Natureza?! Não, números, modelos matemáticos, algoritmos)
Gilvan Fogel

2 ..... **44**
O abismo impenetrável da φύσις: uma investigação de ordem pirrônica
Wesley Rennyer M. R. Porto

3 ..... **88**
Natureza: uma questão antiga e sempre nova
Sérgio Wrublevski

4 ..... **104**
Platão e Aristóteles: do homem em convergência com o λόγος
Ray Renan Silva Santos

5 ..... **149**
Metafísica e a questão da repetição em Kierkegaard
Eduardo da Silveira Campos

6 ..... **172**
Gênese e Formação: o arcaico sob os vieses helênico e germano-romântico
André Felipe Gonçalves Correia

7 ..... **210**
Indagar la naturaleza con los recursos del ser humano. Consideraciones metodológicas en *Fedón* y *Timeo*
Ivana Costa

8 231
***Rhetorical Turn* e a Análise Tópico-Epistêmica na Filosofia de Nietzsche**
Narbal de Marsillac

9..... 255
Epicuro: Natureza e Ética
Bortolo Valle

10 278
A natureza da linguagem e a linguagem da natureza: da fenomenologia do símbolo ao *Ungrund* de Jakob Böhme
Márcio Quirino

11..... 298
A inversão das categorias de relação na *Praktische Philosophie* de J.G. Fichte: as bases para uma filosofia transcendental da natureza
Federico Ferraguto

Apresentação

André Correia
Wesley Rennyer

O GFGG (Grupo de Filosofia Greco-Germânica), composto pelos doutorandos Wesley Rennyer (UFRN), Ray Renan (PUCPR) e André Correia (UFRJ), tem a honra de apresentar o segundo volume da coleção *Entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno*, agora sob o título *Homem e Natureza*. A proposta da atual publicação permanece a mesma da anterior: promover a reflexão filosófica por intermédio de temas relevantes ao colóquio entre Antiguidade e Modernidade. Para a composição do livro, além dos mencionados organizadores, contamos com capítulos dos professores doutores Gilvan Fogel (UFRJ), Sérgio Wrublevski (PUA), Ivana Costa (UBA), Federico Ferraguto (PUCPR), Narbal de Marsillac (UFPB), Eduardo Campos (IFEN), Bortolo Valle (PUCPR) e do doutorando Márcio Quirino (Universität Oldenburg).

A relação entre homem e natureza conduz aos albores do pensamento filosófico. O próprio Aristóteles, na *Metafísica*, denomina os primeiros filósofos de φυσικοί (naturalistas), de modo a assinalar a preocupação para com o mundo natural como o centro da investigação desses pensadores. A conjuntura antiga, no que concerne à natureza, não deve, contudo, ser confundida com a acepção moderna da mesma. Cabe-lhe, nesta última, a circunscrição de objeto das ciências naturais, o qual apresenta-se ao homem sob o viés de oposição e resistência a ser dominado e manejado por intermédio do exercício tecnocientífico. Para o grego, em contrapartida, trata-se da tônica de resguardo que revela o vocábulo φύσις, o qual Cícero traduz por *natura*, em *De finibus bonorum et malorum*. Tal

tradução, entretanto, não se mostra inadequada, conforme opinião de alguns estudiosos, uma vez que tanto o étimo grego (φύω) quanto o latino (*nascor*) apontam para a dinâmica da natividade. Está em questão, portanto, a origem do real enquanto vigência de gênese, isto é, enquanto realização. O ponto nevrálgico desse entorno diz respeito à agonística da própria natureza. De um lado, ela se afigura como a força de realização do real, de outro, como o próprio real. Aí reside sua identidade, seu ato único. Isso significa que tratar da natureza já implica partir dela. Todavia, assim não se está a dimensionar nenhum modo próprio de ser. Para tanto, faz-se necessário evocar não apenas a sua identidade, mas também a sua diferença. É aqui que se apresenta o homem (ἄνθρωπος). Nele se cumpre, além da identidade da natureza consigo mesma, a gênese da diferença enquanto fundação da própria natureza. A tônica ontológica do homem vigora como ato tautocrônico de ultrapassagem e de permanência para com a natureza. Não há homem sem natureza e não há natureza sem homem. O tempo de ambos é um só. O ato é um e o mesmo – arqueado e de mútua inserção, conforme o dito arcaico de Heráclito. Não é de se espantar, por conseguinte, que na transposição do paradigma da natureza para o paradigma do homem – concatenado na sentença de Protágoras ("O homem é a medida de todas as coisas") – se configure a mesma questão fundamental. Para os φυσικοί jônios, o homem não se esquiva da natureza; para os σοφοί áticos, a natureza não se esquiva do homem. Trata-se de uma questão de acentuação. É o que diz Sócrates, no diálogo *Teeteto* 174b, acerca da atividade e interesse do próprio φιλόσοφος: "Mas o que é o homem e o que deve fazer ou sofrer uma natureza desse gênero, diferente das outras, é isso que investiga e se preocupa em explorar"[1]. Dispor o homem como medida do real não significa tomá-lo como princípio (ἀρχή), mas sim como partícipe através do qual e com o qual um princípio norteador se mostra como necessidade possível. No homem, a natureza exerce a tensão de uma passagem imediata, porquanto desvela o *proprium* da

[1] PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 4ª edição, 2015, p. 248.

natureza humana, ou seja, acrescenta a si mesma uma adjetivação, a fim de empreender a sua própria realização, a sua gênese – *a* gênese. O homem desponta, assim, assolado por uma necessidade ipssíssima e vital. E é dessa necessidade que a pergunta pelo homem se nos impõe como a pergunta pela natureza κατ' ἐξοχήν.

É, com efeito, no interior desse emblemático espetáculo de identidade e diferença entre homem e natureza, que vem à luz, com a força própria que tal dinâmica encerra, os dilemas com os quais se defronta o pensar filosófico. Miríades de abismos cercam o pensamento quando o alvo perseguido oscila entre a revelação e o ocultamento. O intelecto humano, quer se projete para fora, quer retorne a si mesmo, encontra-se sob o domínio do invencível Mistério. O que une e separa homem e natureza? O que é próprio do ser de cada uma dessas esferas? O que sabe o homem de si e da φύσις? Desse ponto em diante, nenhuma pusilanimidade é facultada, nenhum esmorecimento é escusado, tampouco leviandade alguma no uso do λόγος encontra refúgio; somente esforço e esmero intelectuais permitem articular e trazer a lume aquela centelha de luz que desvela e torna a velar o que jaz em profundo abismo. Uma vez que o curso do pensamento tenha iniciado sua meditação acerca do estatuto filosófico do homem e da natureza, adentra-se, consequentemente, na escarpada senda do espírito, trilha para a qual rigor e empenho representam a condição de possibilidade de realização do filosófico, afinal de contas, como já advertira Nietzsche: "Nas coisas do espírito é preciso ser honesto até a dureza". "Dureza", aqui, aponta para o esforço austero que o homem deve empreender quando toma para si o encargo de lidar com as coisas do espírito. Tal esforço é o que torna visível o Enigma; que alça o pensamento à dimensão da unidade do Ser e do Não-Ser; que permite, em última instância, a efetivação da radicalidade que constitui o próprio pensar filosófico. Escutar o chamado para o empenho não é de modo algum uma arbitrariedade, mas antes um requisito *sui generis* de toda atividade do espírito. Por isso mesmo, pouco se pode esperar daqueles que fazem ouvidos moucos a esse

chamado. O exame do tema “Homem e Natureza” conduz de modo particular à escuta desse empenho, instância a partir da qual e na qual as publicações organizadas pelo Grupo de Filosofia Greco-Germânica aspiram ser plasmadas. Nosso esforço intelectual e prático, em colaboração com estudiosos de filosofia do Brasil e de outros países, busca não apenas contribuir para a promoção de textos acadêmicos de qualidade, mas procura manter viva, tanto quanto possível, a experiência *poiética* de escrita e de reflexão filosóficas.

1

Niilismo e niilismo *contemporâneo*
(Natureza?! Não, números, modelos matemáticos, algoritmos)

Gilvan Fogel [1]

O ritmo do Chimborazo

A imensa espera da montanha:
por que ver nela algum sentido?
É só espera: o viver suspenso
de que apodreça o prometido,
a imensa espera da montanha
tem a paciência da de bicho;
é como a do homem que se empoça
na espera, e dela faz seu vício.

(J. Cabral de Melo Neto, *Viver nos Andes*, em *Agrestes*)

I

1. Em 1888, Nietzsche escreveu: "O que eu narro é a história dos próximos dois séculos. Descrevo o que vem, o que não pode (mais) não vir: *o advento do niilismo*"[2]. Alguém pode tomar esta fala como petulante, presunçosa. Considerando-se a data do escrito e dando-se um crédito de confiança a Nietzsche — um retrospecto mostra que ele o merece —, é preciso admitir que estamos, hoje (2019 a.D.!), no olho do furacão, bem

[1] Professor Titular aposentado da UFRJ.

[2] Cf. Nietzsche, F., KGW, VIII-2, 11[411], S. 431. Ou *A Vontade de Poder*. Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. "Prefácio", nr. 2, Contraponto, Rio de Janeiro, 2008, p. 23.

no *meio* da *coisa*. Isso considerando só, tão só o ponto de vista da cronologia, do calendário.

Nesta *narração*, nesta descrição-caracterização "dos próximos dois séculos", claro, não se trata de *adivinhação, chute*. Também não está em questão mântica, leitura de cartas, isto é, premunição do futuro e fornecimento de dados, conteúdos, inventário de fatos, enquanto contagem e contabilidade, enquanto antecipação e fixação de ocorrências que hão de vir. Não se trata de tais vaticínios, profecias, pois em questão está, não mântica ou até quiromancia, mas pensamento — o áugure, se se quer, é um pensador. É ele quem lê, quem *fareja* coisas no ar, *nas estrelas* ... E um pensador é um homem que vê, que entrevê ou fareja tais coisas ("coisas extraordinárias", disse Nietzsche, em algum lugar) à medida que ele entra *na* e, assim, se põe em sintonia e sincronia *com* a gênese, com o poder de geração, isto é, em sintonia e sincronia com *força,* com *essência*. Isso faz do pensador um real, um *bom intérprete* do tempo, da hora, ou seja, um homem que vê a temporização do tempo *in concreto* — realmente realizando-se, concretizando-se! Fazendo-se. Assim procedendo, ele entra na *necessidade* do movimento, na *lógica* deste movimento de geração e de gênese. Se faz um *historiador* do por-vir, pois entrou, afundou na (sua) proveniência.

2. É assim e por isso que Nietzsche, ainda em 1888, escreveu também: "...Por que, agora, o advento do niilismo se faz *necessário*? Porque são nossos próprios valores, até hoje vigentes, que *tiram* esta última consequência; *porque o niilismo é a lógica, pensada até o fim, dos nossos grandes valores e ideais...*"[3].

O niilismo, hoje, se faz necessário, uma vez que ele se mostra como a *lógica do Ocidente* — uma vez que ele *é a lógica da Europa*. A sua necessidade reside, portanto, no fato que ele é a *lógica* própria do Ocidente, a *lei* própria da Europa. E esta lógica se revela como tal, quando o pensador se

[3] Idem.

põe, quando o intérprete da hora entra em sintonia e sincronia com a gênese dos valores ocidentais, europeus. Em sintonia, em sincronia, isto é, como já dito, se fazendo partícipe de seu *sentido*, de sua gênese — assim, realmente se *conhece*, uma vez que assim, desde e como participação genética ou vital, se *co-nasce*, ou seja, co-nasce-se com tal gênese, co-faz-se tal realização de realidade. Mas isso quer ainda dizer: assim conhecendo-se ou co-nascendo-se, por esta via, portanto, se evidencia o que tais "grandes valores e ideais" *realmente* querem, em querendo o que querem e tal como querem. Esta é a fórmula de consolidação de um fazer ou compreender história pela via ou pelo exercício da genealogia — o pôr-se *in statu nascendi*. A genealogia, a história genealógica, se pergunta: o que uma vontade, isto é, *um projeto ou um programa de vida*, realmente quer quando quer o que quer e tal como quer? Na verdade, tal real e autêntico querer (projeto, programa vital), está velado, retraído, talvez escamoteado ou dissimulado, em toda vontade, em todo querer — justo no *querido,* no *feito, no realizado*. Vontade, melhor, *querer* é o modo como a vida se lança, se projeta, à medida que se propõe realizar-se, concretizar-se. Foi vendo isso e assim pensando, assim considerando, que Nietzsche, desde o início de seu labor filosófico, se propôs fazer, *contar*, "a história *velada* da filosofia"[4].

Por outro lado, este é o caminho para se "pensar até o fim" uma *lógica,* isto é, uma *gênese*, um movimento ou uma dinâmica de geração, de realização de realidade. Enfim, de um *sentido,* de um *lógos*. Pensa-se, isto é, *vê-se*, até o fim quando se pensa, i. é, se *vê*, real e fundamente desde *arché*, desde fundação ou inauguração, a qual perfaz *sentido*. Pensar até o fim é pensar radical ou fundamentalmente, tirando, *podendo* tirar todas as consequências, quer dizer, todas as realizações ou concretizações *possíveis* da possibilidade-sentido, da qual (ou *do qual*), se é partícipe, a (o) qual se *conhece*, à medida que com ela (ele) se *conasce*. Assim se faz o *logicamente,* o *necessariamente*. Pois "proveniência é porvir". Ainda por este mesmo tempo (1888), quando as coisas mais fortemente se prenunciavam

[4] Cf. Nietzsche, F., KGW, VIII-3, 16[32], S. 288 — "die *verborgene* Geschichte der Philosophie".

e se evidenciavam para Nietzsche, em arremedo a um personagem de Dostoievski, o Kirílov, em "Os Demônios", obra com a qual Nietzsche então se media — enfim, por este tempo, ele escreveu: "De modo geral, desde onde me vem o maior dissabor, a maior gastura (*Verdruss*)? Ver que ninguém mais tem a coragem de *pensar até o fim...*"[5]. O grande dissabor, a grande gastura, que é o humor próprio do tempo, da hora, a saber, do niilismo, é não (mais) se dispor a pensar genealogicamente, desde gênese, geração ou participação vital, ou seja, de novo, fundamentalmente, radicalmente — necessária ou *logicamente,* levar um ou o sentido até suas últimas realizações possíveis, isto é, necessárias. Pois, mais uma vez, "proveniência é porvir", diz, dita um imperativo de realização, de concretização histórica.

3. "O niilismo é a lógica, levada até o fim, dos nossos grandes valores ou ideais". Afinada com esta passagem, lê-se ainda: "O que significa niilismo? *Que os valores mais elevados se desvalorizam*"[6]. A fala *de* ou *a partir* de valores, no pensamento de Nietzsche, é decisiva, uma vez que Nietzsche lê/compreende valor onde toda a ontologia leu/compreendeu ser. Valor diz força e por força é preciso que se ouça, que se entenda *essência*, à medida que por essência se ouça, se entenda, não uma *coisa* ou um *algo* subjacentes, mas gênese, movimento de geração (que é pura aparição, irrupção, então, *superfície*) — isto é, força. Assim, valor, em dizendo ser, retira de ser, do *é*, toda conotação de realidade de fato, *objetiva*, como propriedade, dado ou característica *real* das coisas, de toda e qualquer coisa, enquanto e como uma chapada ocorrência. Coisa, toda e qualquer, não *é*, mas *vale.* E esta é a determinação última (primeira!) de toda *coisa*, de toda realidade. Valor, força concretizada — esta é a real realidade do real. Lê-se numa anotação: "o *isso vale* é o autêntico *isso é*, o único *isso é*"[7]. Parodiando Kant, poder-se-ia dizer: ser (o *é*), dizendo valor, não é uma *propriedade real*, mas *posição, positio.* Não *posição, positio*, do sujeito, da

[5] Cf. Nietzsche, F., op. cit, VIII-2, 11[339], S. 388.

[6] Cf. Nietzsche, F., op. cit., VIII-2, 9[35], S. 14; ou *A Vontade de Poder,* op. cit., nr. 2, p. 29.

[7] Cf. Nietzsche, F., op. cit, VIII-1, 2[150], S. 138; ou *A Vontade de Poder,* op. cit, nr. 556, p.291.

subjetividade transcendental, mas de *vida*, isto é, de vontade de poder. Nesse sentido, valor é a via para, no pensamento, na filosofia, se desfazer a *burrice fundamental*, isto é, para se superar *os idiotas da objetividade*, evocando Nélson Rodrigues. E valor, enquanto vida ou vontade de poder realizada, concretizada, isto é, enquanto concretização de um projeto ou realização de um programa vital, ou seja, de uma vontade ou de um *querer* (pois querer é *lançar-se a* ou *para*, isto é, é vida auto-superando-se, *ultra-passando-se* ou *pura transcendência*) — assim e por isso, valor fala de *ideal*, um *ideal,* isto é, horizonte, meta ("nossos grandes valores *ou* ideais...").

Acima, no entanto, ao se dizer, com o propósito da ênfase, que, em se falando de ou desde valor, ser, o *é,* não é ou não denota nada *real,* no sentido de um dado *objetivo* ou de uma propriedade *real,* de uma canônica ocorrência da ou das coisas — então, alguém concluirá: logo*, ergo*, valor é *algo* subjetivo, é *coisa* de sujeito ou da subjetividade. Realidade, continua a conclusão, enquanto e como valor, é da dimensão ou de constituição subjetiva, isto é, do ou de um *sujeito*. Em última instância, *coisa* antropológica e antropomórfica, quando não de puro subjetivismo psicológico. Tal conclusão, no entanto, é apressada e opera no esquema de oposição subjetivo x objetivo, pois é um (p.ex., o subjetivo) que põe o outro (p.ex., o objetivo) ou o outro (p.ex., o objetivo) que põe o um (p.ex., o subjetivo)! Mas vida, enquanto vontade de poder, isto é, pensada, *vista* enquanto ou como pura *espontaneidade* no e para o aparecer, acontecer, em irrupção súbita ou *salto* (e sem nenhuma conotação biológica imediata) — assim pensada e vista, não se tem o direito de pensar-representar vida na estrutura subjetivo x objetivo, sujeito x objeto. Assim, sendo, valor (força) não é nada nem da constituição do subjetivo e nem do objetivo, mas dimensão *ontológico-vital* que, como tal, só pode ser vista e pensada desde e como súbito, i-mediatidade, salto, isto é, desde e como círculo, ou seja, inserção e afeto

ou *páthos*[8], modo de ser este que exclui, que inviabiliza a forma, a estrutura sujeito x objeto como índice hermenêutico.

Valor (força — ainda: interesse, perspectiva, horizonte) é, pois, princípio de realidade, o modo como realidade, toda e qualquer, se realiza, pois valor é vida, é vontade de poder *realizada, concretizada*. Na verdade, ele se dá como *o sentido* que sempre *já* se pôs (= salto), aconteceu ou se interpôs para que realidade seja, *possa* ser a realidade que é. *Assim*, que os valores superiores, isto é, radicais e essenciais, se des-valorizam quer dizer que realidade se des-realiza, se des-faz, se lique-faz, *vira* vapor, fumaça — nada. Enfim, se *niiliza*. Portanto, vigência de niilismo. Decisivo, neste processo de desrealização de realidade (= niilismo), é o que Nietzsche denomina o esvaziamento, a queda, melhor, a "ruína (*Hinfall*) dos valores cosmológicos", onde "cosmos" não está falando de mundo no sentido físico, material ou astrofísico (o "cosmológico" *habitual*, da habitual e canônica cosmologia), mas mundo no sentido vital-existencial, isto é, ontológico, onde *cosmo* é o *como* o real é na totalidade, como ele se *estrutura* ou se *compõe* (= *lógos*), isto é, *se arranja, se arruma e, assim, se faz real*. Portanto, *cosmo*, assim, está falando de um todo ou de uma totalidade conformadora e sustentadora de vida, de existência em seu tempo de realização, de concretização e que, assim, dá lugar (determinação, configuração) às coisas. *Cosmos*, assim, está dizendo *junção, harmonia*. E tais "valores cosmológicos", conformadores e sustentadores de vida, são basicamente: sentido/fim/finalidade, unidade/totalidade, causa/causalidade, substância/substancialidade, tudo isso perfazendo *verdade*[9]. Então, dentre os *valores mais elevados*, os quais se desvalorizam e que *maiormente* caracterizam o niilismo, i. é, a ruína ou a derrocada de *mundo*, os mais elevados, pois, são os *valores cosmológicos*.

---

[8] Aqui, agora, porém, não é hora e lugar para discutir e expor este tema, de decisiva importância, a saber, vida (vontade de poder) enquanto salto e afeto (circularidade, inserção, *páthos*), irrupção súbita e, *então*, anterior *a* ou aquém *de* sujeito e ou *versus* objeto. Quer dizer, como se fora *coisa* subjetiva e/ou antropomórfica.

[9] Cf. Nietzsche, F., KGW, VIII-2, 11[99], S. 288/9/90/1; ou *A vontade de Poder,* op. cit., nr. 12, p.31/2/3. Também este tema/questão fica só anunciado, para compor a *moldura* do presente problema, sem que se possa, agora e aqui, proceder a um desenvolvimento e explicitação do modo como tal derrocada acontece historicamente.

4. E o que *realmente* quer a vontade metafísica (i. é, o projeto, o programa vital aí proposto, *querido*) quando quer o que quer e como quer, a saber, quando quer sentido-fim-finalidade, unidade-totalidade, causa-causalidade, substância-substancialidade (= estabilidade), enfim, quando quer *verdade*? O que, sub-reptícia, velada ou dissimuladamente, quer a vontade (a vida) quando quer tais princípios, estes ou *tais valores cosmológicos*? Qual é realmente a *história velada* da filosofia, da metafísica? Na compreensão de Nietzsche, veladamente, sub-repticiamente, está atuando *espírito de vingança*, à medida que, com ou desde tais *valores* (forças, determinações), o que a filosofia ou a metafísica *realmente* quer é *corrigir, reformar e, por fim, substituir a vida, a existência,* pois ela imediatamente não oferece nenhuma causalidade, finalidade, substancialidade — enfim, nada *estável,* nenhuma *estabilidade*. Não é *coisa* confiável...! Então, em última, i. é, em primeiríssima instância, a história velada, calada, da filosofia é a história do espírito de vingança. Espírito de vingança está dizendo: a vingança como o *espírito*, isto é, como a *aura*, como o *medium* ou o *elemento* da filosofia, enfim, como *a força* (*o* valor) velada da história do Ocidente, da Europa. Isso, sobretudo isso e assim, é vigência de niilismo. Assim, desde a vigência ou a dominação de tal *vontade* (projeto, programa vital) o niilismo faz-se *a* necessidade, *a* lógica do Ocidente, da Europa. Assim se cumpre a história do niilismo europeu.

5. Mas por que, desde onde a necessidade de *corrigir*, a *vontade* de reformar e, por fim, *substituir* a vida, a existência? Por que, desde onde *espírito de vingança*? Dando-se este *direito* — o direito funda esta reclamação, esta reivindicação. E como, desde onde este direito?! Ora, do direito! E, a partir de então, é-se ou está-se investido do *direito,* isto é, do *fundamento,* da *razão*, para vingar-se[10]. A partir de agora, então, o espírito de vingança torna-se "a melhor reflexão"[11], isto é, aquilo com o que, *por*

[10] A respeito desta *argumentação* e desta *auto-investição* de tal *direito*, ver Doistoiévski, *O Sub-solo.*

[11] Cf. Nietzsche, F., *Assim falava Zaratustra, II, Da Redenção*. Em outro discurso da segunda parte do *Zaratustra,* lê-se: "*Que o homem seja redimido da vingança*: esta é para mim a ponte para a maior esperança e um arco íris depois de longa intempérie" (*Zaratustra, II, Das Tarântulas*). Todo o pensamento de Nietzsche, de confrontação *com* e *de*

direito (razão!), *se conta*, sem precisar refletir, *pensar* — é um ou o direito adquirido e, porque adquirido, torna-se *natural*. Quer dizer, conto com esse direito por direito (!), por pura positividade e, daí, a legitimidade, sem precisar *fazer força*, sem nenhum esforço e, daí, por ironia, "a melhor reflexão", uma vez que a boa reflexão exige esforço, impõe um grande esforço. Mas, agora, assim por direito (*razão*), investido deste direito (*razão*), fica-se na certeza e na tranquilidade deste *direito,* desta *razão de ser*, qual seja*: a vida, a existência aparece ou se dá tal como não devia ser*: *logo, ergo, precisa ser corrigida* e, se possível, *substituída* (a técnica moderna como informática e cibernética). Pois ela aparece como fraca, se dá como pouca, pobre, deficiente — mas *devia ser* forte, farta, rica, suficiente; ela se dá como declínio, queda, decadência — mas *devia ser* permanente apogeu, sempre *para cima, para o alto*, em permanente e viçosa floração; ela aparece como degradação, corrupção, degeneração, *privação, dor* — mas *devia* ser sólida, estável, impoluta, plena, prazerosa, *alegre*; vida é, aparece como fugidia, fugaz, finita — *devia* ser permanente, *eterna, infinita*; enfim, vida é, aparece, se dá como morte — mas, ora, vida *devia ser* vida (!), *isto é* (?!), vida *devia ser,* aparecer ou dar-se como estabilidade constante, duração, ou seja, eterna permanência (assim é entendida, sub-entendida e *desejada* a vida, *eternamente vida*). Em suma, vida, existência, aparece, se dá desviada, enviesada, *torta* (em elação a tal desejo, a tal *desejabilidade*), então, tal como *não devia ser — errada,* do ponto de vista metafísico; *culpada*, do ponto de vista teológico-cristão, [esta vida, "a Terra" (= erro) é *suja,* em si mesma *pecado*; o "céu" (= verdade) é *limpo, inocente*] — mas *devia ser* certa, segura, *limpa*, uma vez que esta, a saber, a segurança, a certeza, é, *devia ser* a via, o modo próprio de ser de vida, de existência.

---

crítica à tradição, pode e deve ser entendido como este empenho, como este imperativo histórico de superação ("redenção") do espírito de vingança — vingança perfaz, é a essência da metafísica. A expressão/formulação "redenção" (em alemão *Erlösung*, de *erlösen*, que é "libertar-se de", como que "dissolver" o que está preso, amarrado, então, "soltar", "desfazer", "libertar" — em questão está, pois, liberdade, a conquista ou re-conquista de liberdade) é principalmente exigência do tema/problema, uma vez que a obra *Assim falava Zaratustra* é, ao mesmo tempo que *crítica* à metafísica, uma *paródia* do cristianismo. "Cristianismo é metafísica para o povo".

Ora, por quê?! Desde onde tal desejo ou tal *desejabilidade*, *tal reivindicação*[12]? Afinal, por que, desde onde este *dever ser,* esta normatividade? Qual o humor? Qual realmente o sentimento calado, velado? Seria ingratidão?! Revolta?! Império de *l'homme révolté* (Dostoievski), vigência do *bípede ingrato* (idem)?! É calada, veladamente, isto é, silenciosamente, que um humor, todo humor, melhor atua, melhor impera, melhor manda e comanda e assim é, assim acontece com o espírito de vingança, que, desse modo, se faz a nossa "melhor reflexão".

6. O fato é que a filosofia, a metafísica, se fazendo desde vontade de reforma, correção e substituição da vida, da realidade, isto é, enquanto e como espírito de vingança — em assim sendo e atuando, filosofia, metafísica, é *moral.* Portanto, de imediato, não cabe entender moral no sentido de relação ou inventário e crítica quanto aos costumes, aos bons (ou maus!) costumes — costumes e deveres. Na verdade, em falando de moral a fala é de metafísica (ontologia), que, por sua vez e *antes*, é *lógica*, isto é, organização de realidade desde e como a dominação dos princípios de identidade, não contradição e razão suficiente, quer dizer, necessidade de fundamento e de causa — esta passa a ser *a lei*, *o cânone*, ou seja, a *razão*, *a ratio,* que se faz a *reta razão*. Então, temos: metafísica ou ontologia que, no fundo e *antes ou primeiro*, é lógica e esta, por sua vez, é ou faz-se por fim moral, pois, em assim sendo, tal lógica (= ontologia, metafísica) é pura normatividade, puro *dever ser*, à medida que *prescrição ou vontade* de correção, de reforma, por fim, de substituição (assim se faz hoje, como técnica moderna, como informática, cibernética). E neste sentido, nesta direção, os chamados *valores cosmológicos* (fim, finalidade, substancialidade, causalidade, *ser*, verdade — os instauradores, construtores e sustentadores

[12] Vingança provém de *vindicare*, isto é, reclamar, pedir com insistência, com veemência; rei-vindicar é reclamar, exigir em juízo, no tribunal, como direito adquirido, uma *coisa* (*rei*, de *res*). Aqui, no caso, a *coisa* exigida, reclamada (o *direito* adquirido), é a correção, a reforma, enfim, a substituição da vida, da existência finita. Há que dizer-se, no entanto, que o alemão, que não fala português (!), dizendo *Rache*, pensa, *sente* de outro jeito. *Rache* provém do antigo germânico *rehhan*, que quer dizer "impulsionar,", "impelir", "correr atrás", "perseguir". Mas um correr atrás com o intuito de cercar, um perseguir com o propósito de encurralar — não deixar fugir, escapar. Tem tudo a ver com o nosso "tratado", de "tractare", que é esta *corrida*. Assim é nossa *pesquisa...!*

de toda realidade, de *mundo*) são categorias ou valores *morais*, pois, mais uma vez, atividade e vigência de vontade de correção, de reforma e, por fim, de substituição da realidade *de fato*, isto é, da vida finita (tempo, ação, esforço, *trabalho,* morte, *dor*), pela realidade *ideal* (lógica, racionalidade, *virtualidade* e, no fundo, estabilidade, inércia), uma moral da *aspiração*, da *desejabilidade*, como nos fala "A Genealogia da Moral". Impera como *tipo* o *homem bom* — à Charles Bovary... "Carlos, você é um homem bom", foi uma das últimas palavras de Ema Bovary, em agonia de morte, já roída pelo arsênico. Insondável o que aí há de *verdade*, de aquiescência e complacência, de resignação e de... desprezo. Carlos Bovary, desde sua *bondade* e, então, *por causa* dela, é um dos homens, um dos *tipos*, mais medíocres, mais estúpidos, mais idiotas e mesmo mais abjetos que a literatura já produziu. *Bom*, aqui, fala da submissão *a* e da positividade *de* todo *valor* vigente; fala da resignação e da *doce* aquiescência a toda positividade posta e imposta por um lado, pela *metafísica* (vida, existência é *desvio, erro*) e, por outro lado, pela religiosidade, sob a forma do império da teologia cristã (vida, existência é *culpa, pecado, sujeira, lama, lodo*).

7. A metafísica (ontologia), que é lógica, que é moral, em sendo tudo isso, no fundo, é compaixão, exercício de ou *moral* da compaixão. Mais: de auto-compaixão ou auto-comiseração. Isso porque tal metafísica, tal forma ou estrutura, resumida e estereotipada em *Deus*, *como* Deus, está empenhada em afastar, em *excluir* a dor (esforço, ação, atividade) do horizonte da vida — exorcizá-la como deficiência, maldição e culpa, isto é, *expiação*. "Do horizonte", quer dizer, da constituição, da textura, da consistência da vida, pois vida, à medida que tempo, isto é, finitude, *indigência,* ou seja, *necessária* ação, atividade, *trabalho* de auto-realização *ou* história, perfazendo a identidade ou o próprio do homem — enfim e por fim, *tal vida é dor*. Sem melodramatismo, dor é o nome da ação no e do tempo; o nome da atividade, que é o fazer-se tempo do tempo — a vida finita, a finita existência humana enquanto e como história. Sem pieguice, viver, existir, *ser*, é atividade, exercício de transfiguração de dor, *da dor que é a vida*. Dor

(finitude, indigência) é o *miolo*, o *tutano* da humana existência. Querer excluí-la, exorcizá-la, mais e *antes* do que revolta e ingratidão, é sanha, é *hybris,* pois é querer o *im-possível*, isto é, querer o que é e está *para fora e para além* da possibilidade de ser ou da constituição ontológica própria. O possível, enquanto possibilidade vital-existencial ou ontológica, é a só, a única, a real realidade e necessidade. Ir contra isso?! Revolta? No fundo, trata-se de ingratidão. *Coisa* de juventude, de impetuosismo juvenil, que, na verdade, é *puerilidade* — o suicídio de Kirílov (em *Os Demônios,* de Dostoievski), *o tipo* moderno-contemporâneo, é a *demonstração* deste *teorema*, desta *tese*. Mas, que se ouça isso: "Pensamentos que dirigem o mundo vem com passos, com pés de pombo. Tarde demais te tornaste jovem e aquele que quer vir a ser criança — este precisa ainda superar em si a sua juventude"[13].

8. "Deus morre de compaixão pelo homem", lê-se em Nietzsche[14]. Morte de Deus, isto é, esgotamento por saturação da lógica, da ontologia, da moral, enfim, o fim da metafísica como o fim da compaixão do homem pelo homem. Esgotamento por saturação, isto é, a instância histórica em que se evidencia, em que se faz experiência e *fato,* que *Deus* (lógica, ontologia, moral — a metafísica) pôde tudo que podia poder, *quis* tudo que pôde e podia querer, tudo que tinha *direito* de querer e poder. Ou seja, não tem mais *direito* algum, não *tem* e não *é* mais nenhuma razão de ser, para ser — perde-se, esfuma-se a razão do princípio de razão, desfaz-se o fundo e o fundamento do princípio (da vontade) de fundamento. Compaixão do homem pelo homem, uma vez que Deus, *este* Deus foi criado pelo homem à imagem e semelhança do homem revoltado, ingrato, isto é, movido e pro-movido pela vontade de correção, reforma e substituição da vida — portanto, por obra do espírito de vingança, com o fito, com o único propósito de exorcizar a dor, excluir a dor da textura e do horizonte da vida. Sim, compaixão, auto-compaixão, auto-comiseração. Com ou na morte de *Deus*

[13] Cf. Nietzsche, F., *Assim falava Zaratustra, III, A hora mais silenciosa.*

[14] Cf. Nietzsche, F., op. cit., IV, *O homem mais asqueroso.*

este se faz nada — isso é o fim, que *pode* ser a superação do niilismo, assim como *pode* ser sua máxima exacerbação, se nos for permitida esta redundância. É extra-ordinário, pois o nada (o sem fundo, o sem razão, a gratuidade) deixa de ser objeção à vida, deixa de ser *razão* para o descrédito, a depreciação e a completa negação à vida e passa, e *pode* passar a ser valor *positivo, força*, isto é, princípio de afirmação, razão de ser *em a sem razão, desde a sem razão*. A morte de Deus, assim, devolve, *pode* devolver o homem ao homem, *restitui* (*pode* restituir — esta sua *redenção*) ao homem a sua humanidade, isto é, a sua dor, quer dizer, a necessidade da sua ação gratuita e inútil, o seu modo de ser (a finitude, a indigência) como pura doação, isto é, salto, irrupção desde nada, para nada, sem porquê e sem para quê. Pura gratuidade, pura doação — *salto*. E aí e assim plenitude, *perfeição* — tudo e todo do e no finito. Deus, razão de ser, para ser?! Causa, princípio, fundamento?! *Causa prima, causa sui?!* Sentido para fora e para além do viver, do existir?! Ora, por que *isso*?! Para que *isso*?! Grande, *extraordinário é n*ão *precisar disso*. Inútil, gratuito. De graça. Sem razão. Sem porquê. Sem para quê. Sem *de onde,* sem *para onde*. Inteira, absolutamente *sem sentido — isso e assim* é muito mais divino! Isso e assim, sim, é *todo* o sentido — *o* sagrado. Muito obrigado!

9. O niilismo enquanto *a lógica* do Ocidente, no olhar de Nietzsche, realiza-se, hoje, enquanto ou como *ativo e/ou passivo*. Em uma anotação de 1887, lê-se: "ele (o niilismo) é ambíguo, ambi-valente (*zwei-deutig*). A) Niilismo como indicativo do *poder elevado do espírito* (*als Zeichen der gesteigerten Macht des Geistes*): como *niilismo ativo*. ... B) Niilismo como *decadência e recuo do poder do espírito:* o *niilismo passivo*"[15]. Nesta passagem, cabe entender-se sob "espírito" a vigência, a dominação da *razão* — a razão "como a melhor reflexão", tal como, abaixo, se falou da vingança, do *espírito* de vingança. Mais ainda: "espírito", aqui, em dizendo

[15] Cf. Nietzsche, F., KGW, VIII-2, 9[35], S. 14/5; ou *A Vontade de Poder,* op.cit., nr. 22, p. 36.

"razão", está dizendo "inteligência", "intelecto" e, assim, fala de *cálculo*[16]. E "cálculo" não é só e sobretudo a contagem ou a operação lógico-dedutiva em relação a algum teorema, mas principalmente o empenho por, a todo custo, estabelecer condições prévias de segurança, de certeza, enfim, a *Cruzada* moderno-contemporânea pelo prévio auto-asseguramento a todo e qualquer preço. É, pois, cálculo, sim, como *contar*, mas no sentido, p.ex., quando digo: "conto com esta cadeira", isto é, estou certo que ela, agora e aqui, não vai partir-se e eu não vou me esborrachar no chão; "conto com o telhado desta casa", isto é, estou certo que ele, agora, não vai desabar sobre minha cabeça e me esmagar. A expressão "do poder elevado do espírito" quer dizer: a *escalada* e o triunfo do poder do espírito, i. é, da razão, i. é, do intelecto ou da inteligência, i. é, da lógica, enfim, do cálculo ou da *sanha* por certeza, segurança, controle, (auto)asseguramento. Esta *escalada* fala da *evolução,* melhor, da crença no *progresso infinito* do espírito (= razão) ou, mais, do incontido *otimismo da/na razão, da/na lógica*. É niilismo *ativo* porque se faz fé, crença desmedida ou absoluta na ação, na atividade, no poder redentor (i. é, reformador, corretor, substitutivo = espírito de vingança) e salvífico desta *força*, a saber, *deste* espírito, em relação à nossa vida pouca e finita, insegura e incerta, enfim, à nossa existência histórica. A escalada do poder do espírito fala, portanto, do progresso da razão, da lógica, da *ciência*. "A ciência é séria", proclama solene e todo empertigado nosso Simão Bacamarte, um otimista da razão, do intelecto, na crítica sarcástica, debochada e bem humorada de Machado de Assis[17].

[16] Heidegger, em *Introdução à Metafísica,* falando de niilismo europeu, vai falar "do desapoderamento ("da *desapoderação*", da perda de força, de poder) do espírito" (*die Entmachtung des Geistes*) e, bem no rastro de Dostoievski e de Nietzsche, vai dizer que o que mais e melhor caracteriza esta *hora*, este *tempo*, é a transformação do espírito em inteligência ou intelecto, isto é, cálculo. Ou seja, a *vida* tornando-se toda quantificação e planificação. É acentuado, nesta *hora*, neste *tempo*, o lado de *literatismo, esteticismo e diletantismo* para *escamotear* a falta de espírito, mas, sob um outro aspecto e radicalizando, trata-se de cálculo e "cálculo" está dizendo certeza, segurança, controle (a todo e qualquer custo), razão calculante, calculadora ou *ratio*, enfim, "lógica". Cf. Heidegger, M., *Introdução à Metafísica*, Tempo Brasileiro, 1978, Rio de Janeiro, p. 71 a 73, trad. E. Carneiro Leão ou *Einführung in die Metaphysik,* Max Niemeyer, Tübingen, 1976, S. 334/6.

[17] Cf. Assis, Machado, *O Alienista.*

A contraposição *dialética* (lógico-dedutiva *e disjuntiva*) a esta escalada para cima é a escalada para baixo — com a licença desta paradoxal, *ilógica* expressão — o progresso para o fundo, melhor, para o crescente *afundamento*. É o niilismo passivo. Nele entra a violência (e a virulência), a destruição, a aniquilação, o anarquismo, o terrorismo, mas principalmente o tédio, isto é, o "*páthos* do em vão" — violência pode ser, e frequentemente é, o resultado da "voluptuosidade do aborrecimento humano" (Machado de Assis), isto é, da *sanha* (*hybris*) do tédio. Trata-se do descrédito, do total descrédito "no poder do espírito" como decorrência (consequência, isto é, derivação lógica) da decepção, do desencanto *neste*, do fracasso e da amargura *deste humor*, qual seja, de uma longa (infinita) espera em uma interminável (infinita) expectativa pelo cumprir-se de *uma promessa* que nunca se cumpre, nunca se cumpriu e, tudo indica, nunca se cumprirá. É sempre infinitamente adiada, indefinidamente protelada. Não cabe mais esperar, não cabe mais esperança. Mas que promessa, que espera e expectativa é essa? A consecução, enfim, da razão última, da causa primeira (*prima* e *sui*), do fundamento inconcusso, do realmente certo, do seguro de fato — da razão de ser; "Deus", o sentido (último, i. é, primeiro) sempre proposto, buscado, esperado. E ele (o *sentido* ou ela, isto é, a causa, a razão de ser), na linha sucessivo-linear, infinita, aberta, sempre se adia, se protela, isto é, sempre se recusa, jamais se dá, jamais acontece — por fim, "não. Não tem sentido. É inútil, em vão. Não vale a pena!". Triunfa a derrocada, o fracasso do poder da razão. Como a razão *foi, é tudo*, com o seu fim, com o seu completo fracasso, sem nenhuma outra dimensão conquistada, irrompida, não há a que apegar-se, a que recorrer — logo, *ergo*... como *medida* (!), impera o i-rracional, o i-lógico.

10. Nesses extremos (fé *no* e sucesso *do* poder da razão *versus* descrédito/fracasso/falência *no* e *do* poder da razão) vivemos e ardemos. É a nossa caldeira, a nossa fornalha. E assim se é, se vive na *era dos extremos* — "A magia dos extremos", disse Nietzsche, onde "magia" está dizendo o artifício para a saída, o expediente para a solução rápida e eficiente (*lógica,*

dialética), mas sempre movida pelo *igual*, porém *invertido*. É a pronta "contraposição dialética" — o *dialektischer Rückschlag*, isto é, o revide, a *porrada* dialética de volta. É "magia", pois o extremo oposto, *por um golpe de mágica* (i. é, o poder da lógica, da dialética, do *intelecto*) aparece com e como a solução rápida, a saída imediata. Nietzsche escreve ainda: "Posições extremas não são resolvidas por moderadas, comedidas (*ermässigte*), mas sim, por sua vez, por extremas, porém *ao contrário, invertidas* (*umgekehrte*)"[18]. Estamos *na* e somos *a* época dos extremos, somos sob o jugo da *magia dos extremos*, o tempo da vigência da forma disjuntiva e excludente *ou...ou*. *Contra* o otimismo da razão, da lógica, tem-se o *pessimismo,* o fracasso, a derrocada do poder da razão, da inteligência — isto é, *contra* o poder e a dominação da razão (o *racionalismo*), a vigência do irracionalismo, do terrorismo, cultural ou político, do anarquismo político (*ou* direita, *ou* esquerda), social, religioso, cultural. O *Estado Islâmico* nas nossas cidades e vidas, nas nossas ruas e até *alcovas*. É o recuo, a decadência do poder do espírito — ah, o espírito/razão?! Isso vale ... nada; presta para ... nada! Até corrompe o homem, o seu *coração*, os seus *sentimentos finos e nobres... le bon sauvage?!* Debilita, embota seu lado impetuoso, primitivo, selvagem, originário, *autêntico*...

II

1. "O niilismo contemporâneo". A formulação melhor é: o niilismo, tal como ele hoje, aqui e agora, aparece, se mostra, isto é, se realiza, se concretiza, pois, hoje, não há um *outro* e *novo* niilismo, mas sim o mesmo que se dá diferenciadamente, no seu processo de transformação e *maturação* históricas. Assim, ele é *outro e novo* à medida que é o mesmo, a saber, *o velho*, diferenciado. Isso e assim porque ele se mostra como a *lógica* do Ocidente, da Europa, ele se torna o fundo diferenciador, *renovador*, desta história, à medida que *necessariamente* a atravessa e a perfaz nas suas vicissitudes, transformações, *andanças* — na *evolução do Espírito*, no

[18] Cf. Nietzsche, F., KGW, VIII-1, 5[71], S. 216 ou *A Vontade de Poder,* op.cit., nr. 55, pág. 52.

progresso da razão. Assim, perfazendo-a, ele a funda e se faz "o um que em si mesmo se diferencia" (Heráclito), isto é, ele se dá como o *lógos*, o *sentido*, que, atravessando, perpassando, funda nossa história. Na sua forma ativa, o modo como ele hoje aparece, isto é, se realiza e impera, é o da técnica, da técnica moderno-contemporânea — a tecnociência. Isso porque a técnica moderno-contemporânea é o modo como, hoje, a *razão* (o cálculo, o intelecto) se cumpre, ou seja, o modo como a metafísica, hoje, vem à fala e impera na sua ou *como* a sua atual realização, isto é, concretização histórica. Dito ainda de outro modo e seguindo o fio desta exposição: hoje, enquanto e como ciência e técnica e estas como virtualidade, cibernética, é que o homem (= o *animal* racional, i. é, vigência da metafísica) se compadece do homem — auto-comisera-se. Vamos abrir um parêntese.

2. Na história da filosofia, o pensamento de Platão é um acontecimento absolutamente extraordinário. Uma das marcas, talvez *a* marca extraordinária deste acontecimento extraordinário seja a formulação do conceito, da noção de *idéa*. No *Fédon*, p. ex., vê-se a exposição de *idéa* (que diz *visão, visada*) como princípio (*arché*) e como *causa* (*aitía*) de todas as coisas, como *o* princípio de realidade[19]. Nosso senso comum, desde o seu raso, se insurge e se pergunta, exclamando: "como?! Isso é *coisa* de romântico, quando não de ingênuo — *idealista*!". Aqui, porém, o senso comum não tem direito e nem razão, pois a fala já é desde o *incomum* e o *extraordinário*, que é o *lugar*, a *casa* da filosofia. O comum, o ordinário, portanto, não é, não *pode* ser jamais a medida, o critério. Com a fala de *idéa* (que é *idéa*?), não se trata de causa ou de princípio no sentido de causa físico-material, *instrumental*, mecânica, das coisas, do real, mas em questão está princípio e causa no sentido de *gênese ontológica*, isto é, do que *possibilita* ou *faz com que* algo seja ou venha a ser isso que é, isso que se mostra e *tal como* é e se mostra — força, enquanto *essência* (gênese), e não como se fora uma *coisa,* um *algo*. Na verdade, em questão está a aguda

[19] Cf. Platão, *Fédon*, 99 a 101, principalmente.

percepção grega de realidade, toda e qualquer, como um acontecimento de ver e de aparecer que se dá, que só *pode se dar* de modo súbito, i-mediato, isto é, como e desde *salto*. Portanto, *desde nada ou ab-ruptamente*. Todo e qualquer algo, toda e qualquer realidade, dá-se ou acontece porque (por causa de, graças a) a sua condição de possibilidade, a sua *antecipação* (= gênese ontológica) *sempre já* se deu, *sempre já* aconteceu e *só* já desde dentro (= círculo) de tal possibilidade prévia ou de tal antecipação vejo, quer dizer, aparece e acontece toda e qualquer realidade — *pode* acontecer ou dar-se toda e qualquer realidade, toda e qualquer *coisa*. É este modo de ser que se mostra na e como *idéa*, que diz o *horizonte*, a *visada*, como que o *mirante,* o lugar-instância *no qual*, *desde o qual* e *como o qual* dá-se, aparece e se mostra, a cada vez, tudo quanto se mostra, aparece e se dá e tal como se dá, aparece e se mostra. É, pois, o prévio e antecipador *olhar* ou *visada* (*idéa*), que se mostra como fundador e instaurador (= *causa, princípio*) de tudo quanto é e há — de todo possível real — e que, desconcertante e paradoxalmente, *sempre já se é e sempre já se tem*; que é *preciso* que sempre já se seja e se tenha. Por isso, conhecer, *ver*, é *participar e recordar*, quer dizer, tomar parte *na* ou ser partícipe *da idéa* e, assim, em consanguinidade com o modo próprio de ser, tomar *posse* e retomar a *posse* disso que já se é (a *idéa*) e já se tem e no qual já se está, é *preciso* que já se esteja — aí pôr-se em auto-conquista e para aí insistentemente (re)transpor-se em insistente auto(re)conquista, para se ver e se conhecer, para se *poder* ver e conhecer isso que se vê e se conhece e tal como se conhece e se vê. Tal procedimento é, sim, *como que* relembrar ou recordar. Este é um modo radical, isto é, essencial, de inaugurar-se a filosofia como o quixotesco exercício de ver o ver, de celebrar a instauração da vida, de *psyché,* como gênese e a filosofia, o pensamento, como sendo gênese de gênese, ou seja, a vida da vida. Isso é, eminentemente, Platão — o *Ocidente*, a *Europa*.

Na modernidade, Kant, nas pegadas de Descartes, (re)vendo e (re)tematizando este insólito, este extraordinário modo de ser prévio ou

antecipador e *necessário* da *natureza* ou da *razão humana* (portanto, filosofando enquanto e como ver o ver), denominou tal modo de ser de *a priori*, isto é, *antes* de todo e qualquer *dado* da intuição-recepção ("sensível", segundo Kant). Naquela ou com aquela formulação de *idéa*, Platão caracterizou o entendimento grego do *matemático* — o matemático como o próprio do homem, uma dimensão essencial da vida (da *psyché*) ou da existência humana. Descrevendo, *deduzindo* a estrutura *a priori* da razão (da *natureza*) humana, Kant mostra como a razão ou a natureza humana (i. é, o homem, a vida humana, a *psyché*), em sendo essencial ou constitutivamente prévia e antecipadora (uma vez que é, que vive, que existe desde e como as prévias condições de possibilidade), é essencialmente *matemática*. O matemático é causa, princípio de realidade. Matemática, matemático?!

3. Esta fala de matemático já é paráfrase e arremedo da leitura e interpretação da compreensão grega de matemático, feita por Heidegger, em *A pergunta pela coisa,* curso/preleção do semestre de inverno de 1935/6, em Freiburg, com o propósito de discutir e esclarecer a doutrina kantiana dos princípios transcendentais fundamentais[20].

Em resumo, Heidegger ali expõe: não se deve entender *matemático* a partir da matemática, isto é, da ciência matemática e relacioná-lo primeira e exclusivamente com o número. *Matemático* provém do grego *ta mathémata* — o *aprendível* ou o que se *pode* aprender e, ao mesmo tempo, o *ensinável* ou o que se *pode* ensinar. O fundo é *manthánein*, que significa aprender. Daí *máthesis*, que significa o ensino, a *aula*, tanto no sentido de *ir a uma aula e aprender*, como *aquilo mesmo que aí é ensinado*. Neste contexto, matemático se refere a uma situação de *antecipação*, de se ter *e ser* tal *coisa* antecipada ou previamente, *para poder lidar, ver, conhecer tal coisa* — sem o que tal lida, ocupação ou saber seria impossível. Segue uma descrição do sentido amplo, segundo o qual o grego entendia as coisas, os

[20] Cf. Heidegger, M. *Die Frage nach dem Ding*, Max Niemeyer, Tübingen, 1975, principalmente, quanto a esta noção do matemático, pág. 53 a 59. Ver trad. Portuguesa, *Que é uma coisa?,* Edições 70, Lisboa, pág. 75 a 82.

entes, nos seus diversos níveis de compreensão e de uso na lida com tais entes, coisas, sempre com esta *dupla* conotação ou sentido, a saber, por um lado, no uso e pelo uso, aprender e, por outro, a partir daí, ensinar. Há um nível *prático e de uso*, no manuseio e no exercício com as coisas, que não é o do conhecimento no sentido de *tomar conhecimento* ou realmente conhecer, digamos, saber *especulativa* ou teoricamente, que é ver o que uma coisa realmente é, em sua gênese ontológica, mas o matemático, isto é, o modo prévio ou antecipado de se relacionar com as coisas, de modo a *poder* usá-las e lidar com elas, como a habilidade, destreza e oportunidade do e no manuseio, da e na lida com esta alguma coisa — uma arma, uma espingarda de caça, no exemplo descrito por Heidegger. Para tal uso e manuseio é preciso que já se *tenha e já se saiba* não a coisa, mas do que se trata, do seu *para quê*, para poder entrar no exercício de seu uso, manuseio, funcionamento. *Nisso*, neste prévio modo de ser, é preciso que já estejamos; *isso* é preciso que *já sejamos*. A partir daí, desse conhecimento ou saber *operativo,* de *uso* de uma coisa, é possível conduzir tal *saber* para um nível de conhecimento mais próprio, de *tematização-objetivação*, mas que será, sempre, *tomar conhecimento do que antes já tínhamos e éramos*. Justo este "tomar conhecimento, apropriar-se, do que antes já sabíamos e éramos" — justo isso é propriamente o *matemático*. Assim sendo, com *manthánein* e *mathésis* está em questão um modo muito ou todo próprio de apreender, tomar e receber, onde quem apreende, percebe, toma e recebe, *sempre só* recebe, *só* toma e *só* apreende o que, no fundo, *sempre já é e já tem*. Pergunta-se: não é isso que Platão expôs como a *idéa*? Por aqui, nesta direção e graças a ela, pode-se, deve-se ouvir o dito pindárico, que toma uma radical dimensão vital-existencial, um essencial cunho ontológico: "vem a ser o que tu és", isto é, *conquista* isso (o poder ser, a possibilidade) que és, que *já és*. Isso e assim é obra do *espírito,* da *paidéia*, do aprendizado, que se faz exercício de liberdade, à medida que liberação (libertação) de um ou de o modo próprio de ser do homem, a saber, o que já se é, já se tem, para ser, para *poder ser o que se é* — sim, vem a ser, torna-te o que ou quem tu és. Um insólito e extraordinário modo de ser;

uma insólita e extraordinária realização, conquista — re-conquista. O homem, a vida ou a existência humana, enquanto e como exercício do espírito, é isso e assim. São muitos *os matemáticos* (*ta mathemata*), as *antecipações,* os *a priori*, enfim, todos os *possíveis*, pois vida, existência *é possibilidade de e para possibilidade.* Em suma, o matemático não é, tal como se tornou, *o* número, *o* numérico (*quantum*), mas o número é *um* matemático possível, isto é, um modo possível de *antecipar*, de *ver* (antever, pré-ver), quer dizer, a possibilidade de *antecipar* as coisas numérico-quantitativamente e, assim, torná-las *visíveis*, isto é, usáveis, utilizáveis e também inteligíveis enquanto e como número, *quantum e quanta*. É neste contexto que se pode ou se deve ouvir e entender a *definição* de Kant de número como "o esquema puro da quantidade"[21]. *Esquema* vem de *skopein*, que é ver — um *escopo*. Um ou o esquema transcendental é um *mirante* da *alma, da razão humana*...

4. Nossa questão é o niilismo. O que esta digressão sobre o matemático tem a ver com o niilismo, com o niilismo *contemporâneo* que, dissemos, hoje, aqui e agora, na vigência da tecnociência, se concretiza como niilismo ativo, isto é, como a escalada do poder da razão, como o progresso e a dominação do otimismo da lógica, do *cálculo*? Resposta: tem tudo a ver, pois a modernidade, em cujo pico, enquanto contemporâneos, somos e estamos, é a história da ciência moderna, ou seja, a história da moderna *ciência matemática da natureza.* Pelo que se falou, "ciência matemática" é um pleonasmo, pois o saber, tal como se expôs, *só pode* ser matemático. O novo, porém, neste novo modo de ser e de saber da ciência (física) matemática é propor como programa ou projeto de saber e de realidade o número como *o* índice matemático por excelência — "O universo está escrito em linguagem matemática", isto é, numérico-quantitativamente. "Mente concipio", disse Galilei, e ela concebe, isto é, antecipa, tudo numericamente — *só* numérico-quantitativamente. *Só* isso e assim é, passa a ser *o* matemático, o *científico* — o cartesiano saber certo e seguro.

[21] Cf. Kant, I., *Crítica da Razão Pura,* A 142, B 182.

Pelo número, através do número, graças ao número *tudo* é, tudo se faz e, então, *tudo* pode e precisa ser visto, visualizado — sabido. Na compreensão moderna, *representado* ou *re-apresentado* — o *novo* é sempre reduzido ou, melhor, *re-conduzido ao número, ao numérico*. O número é o lugar, o *mirante* da *alma,* do *espírito*, desde onde tudo é pré- ou ante-visto, ou seja, como já se disse, ele é *o esquema* — "o esquema puro da quantidade", na definição de Kant. Esquema, em sendo forma, estrutura, é *escopo*, isto é, o *mirante da alma, do espírito*, que, ainda na fala de Kant, é "um mistério oculto nas profundezas da alma humana", enquanto e como sendo esta forma, esta estrutura de antecipação de toda e qualquer realidade, p.ex., como número, desde número, isto é, enquanto e como *quantum*. O fato é que, assim procedendo, tudo fica nivelado, tudo se faz homogêneo, uniforme, pois tudo *vira* número e o número, enquanto número, não *vê* coisa e coisas, mas... número e números, que tudo iguala no e como o quantitativo, o uniforme abstrato. Assim, o tempo é o contado-numerado no relógio — ele é sempre igual (abstrato) em tudo para todos (segundos, minutos, horas, dias, meses, etc); o espaço, enquanto extensão, é igualmente numerado, contado, quantificado (distâncias, altura, largura, *cubagens*); a qualidade, todas as qualidades, *sensações e gostos*, se tornarão *quanta*. *Quantum, número*, passa a ser "o sabor aveludado e frutado" do vinho que se bebe; *quantum, número*, passa a ser o sabor da manga ou da laranja que se come — um *índice*, um *coeficiente ou dígito* na escala, um *grau* (número) nas papilas, nos receptores do paladar, pela tabela Brix. Idem com o café, a cerveja. Isso e assim, num salto na folhinha, no calendário — de Galileu/Newton até a cibernética, até Norbert Wiener. De Galileu a Wiener, da representação numérico-quantitativa da natureza e do universo à linguagem como informação programada (*toda* linguagem, assim concebida e requerida), *numerada*, objetiva e uniformemente fixada no dígito, como *um ou zero,* verdadeira ou falsa, "isenta de ambiguidade", com "uma e somente uma maneira de interpretar"[22], não há um salto ou

[22] Cf. Wiener, N., *Cibernética e Sociedade – O uso humano, de seres humanos*, Ed. Cultrix, São Paulo, 1968, p. 109.

uma real mudança qualitativa, isto é, *de essência*, mas só e tão só o agravamento, a intensificação (*evolução, progresso*) de uma mesma e única essência, a saber, o projeto numérico-quantitativo do mundo, do universo. O planejamento, a planificação, o controle, a certeza, o auto-asseguramento em tudo e por tudo. Engenhos e recursos técnico-instrumentais permitiram e permitem o crescimento, a intensificação (a evolução, o progresso), enfim, o *alastramento* no estertor do e no *andaço* deste projeto ou programa. O império da cibernética, a dominação da uniformidade, da homogeneidade ou da uni-dimensionalidade da e na informática. Tudo *é*, tudo *vira, precisa ser e virar* número — dígito. A proposta, o projeto não é entender, conhecer o real, a *natureza*, mas controlar, dominar o funcionamento, as funções da natureza, de *toda* realidade, para colocá-la a seu serviço. Consumar ou cumular o projeto cartesiano de "não só compreender a natureza, mas tornar-se seu mestre e senhor"[23]. Daí, então, quer-se, busca-se não *verdade*, mas *função de verdade*, isto é, um *programa* que viabilize o controle do real, pois está dito e sub-posto que verdade respectivamente realidade *é, precisa* ser *certeza* e, então, fixação da condição de controle. Qual o mecanismo, qual o artifício ou expediente (será, p.ex., o *experimento*) que proporciona tal controle, o pleno sucesso no controle? Tratar-se-á, portanto, de estabelecer relações cibernéticas, isto é, de controle e, na certeza e no controle, quer-se, busca-se *função de verdade,* pois está já definido que verdade-realidade é certeza, *função* de certo e de seguro na e como representação (re-apresentação e re-condução) numérico-quantitativa (isso e assim dita, põe e impõe o projeto que se materializa no e como o *experimento* científico proposto como teoria — *mente concipio*), e nenhum sentido ontológico (*experiência, transcendência.* Experiência e *não* experimento), isto é, nenhum possível atamento vital-existencial às coisas, ao mundo, à *realidade.* Realidade é a virtual, isto é, a racional (o

[23] Cf. Descartes, R., *Discours de la Méthode,* Sixième Partie. "...qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soit fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dnas les écoles, on en peut triouver une pratique par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres , des cieux et des tous le autres corps qui nous environnent, ausei distinctment que nous connaisssons les dirvers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer em même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, *et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.*" Em *La Renaissance du Livre,* E. Mignot, Éditeur, Paris, 1954, p. 58/9,

real é o racional, *este* racional), *precisa* ser só a virtual — sim, enfim, pode ser satisfeito o ideal da vida ser substituída e não só, *meramente* ou *apenas* corrigida e reformada. O mundo uni-formemente numerado, uni-dimensionalmente quantificado, homogêneo — plasta, ameba. Este mundo é o bom, o ideal, o *verdadeiro*. De preferência, idealmente, sem esforço, sem trabalho. A vida, a existência, como peso, fardo, esforço, então erro e culpa — isso e assim, foi, é, enfim, abolido. Abolido e substituído. Um só ver, um só sentir, um só pensar — sem erro, sem ambiguidades. "Aplainar montanhas é um grande pensamento", lê-se no programa niilista, em *Os Demônios*, de Dostoievski. "Nós inventamos a felicidade...", diz o *último homem*, em *Assim Falava Zaratustra*. E, acusa ainda o *Zaratustra*: "O deserto cresce, o deserto cresce. Ai daquele que guarda em si desertos"[24].

5. De novo, outro parêntese para se fazer uma consideração sobre *cálculo*. Melhor, ponderar-se a respeito do *lugar* do cálculo na vida, do seu *papel* na existência. Cálculo, aqui, agora, está dizendo segurança, certeza, ou seja, algo como: *por antecipação, contar com;* previamente, *poder* ou até *precisar* contar com. É impossível a vida sem um determinado coeficiente de cálculo, isto é, sem uma certa margem de certeza, de segurança, ou seja, sem o conforto de um prévio *contar com*. Isso confere à vida um certo *solto, largado, à vontade*, mesmo *relaxado,* sob cuja esfera ou égide a vida se faz, *pode e precisa* assim se fazer. Quer dizer, vida é impossível sob o império da completa incerteza, da total insegurança. Sob tal regime, seria imaginar a vida, sempre, a cada passo, no instante do terremoto — horror, pavor. Isso, uma tal completa instabilidade, é impossível, pois assim, na verdade, impera o desespero. Viver perigosamente, à Riobaldo, não é ser sob tal incerteza, sob o pavor de tal completa instabilidade. O perigo não é isso e assim, a saber, a insegurança e a incerteza totais, a absoluta instabilidade. Não. Isso é desespero[25], que, na total vigência, não

[24] Cf. Nietzsche, F., *Assim falava Zaratustra,* IV, *Entre as filhas do deserto*.

[25] Em alemão, desespero diz-se *Verzweiflung*, que, ao pé da letra, diz: a totalidade ou a totalização da dúvida (*der Zweifel*). Para nós, "desespero" diz o desfazer-se completamente de toda esperança — *Spes*.

é favorável à vida, de *bom agouro* para o viver — aliás, torna a vida mesma impossível. Perigo, diferentemente, é balanço e balança. E, no balanço e na balança, o *bom* tempo, a *boa hora* do certo, do seguro e, por outro lado, do sucumbir na perda, mesmo do abandonar-se à perda, ao incerto e inseguro, como aceno e promessa de vida, de *nova* vida. *No tempo certo*, pegar, agarrar (certo, seguro); *no tempo certo* perder, largar, abandonar — *aprender a despedir-se*. Ser assim, nesta *tensão*, sob o perigo, não é ser na disjunção e exclusão *ou* certo (seguro) *ou* incerto (insegurança completa), enquanto vigência, por um lado, da completa sedimentação e, por outro lado, da dominação do pavor, do instante do terremoto na vida.

Então, temos, primeiro: não há vida sem um certo índice de certeza, sem um certo coeficiente de segurança. Segundo: não há, não *pode* haver vida que seja *só* cálculo, isto é, *só* segurança, *só* certeza, *só* um arquimédico ponto inconcusso. Este, o da absoluta, da total certeza, é o clima, sob o qual vida fenece, se desfaz e morre, na total rigidez, sedimentação. Na dominação da vontade de absoluta certeza antecipada, de prévia e completa segurança, não se dá um passo, não se move um dedo — não se atravessa uma rua, não se senta numa cadeira, "não se chupa uma laranja", diria o Nélson Rodrigues. O problema, pois, está em querer reduzir *toda* a vida ao cálculo, à completa certeza prévia, à *antecipada absoluta segurança* ou ao completo *prévio* auto-asseguramento, *na ou de véspera* — exorcizar completamente da vida o *incerto*, no sentido do perigo. Isto é, querer vida limpa, completamente asseada, asséptica e, assim, fazer do mundo, da vida, um centro cirúrgico, *sem erro*. Aí, justamente aí, está o erro. Aqui é oportuna a advertência de Hegel: "O medo de errar já é o próprio erro!"[26]. Sem erro, isto é, no puro estereótipo, desde e como puro clichê. Pura (só) regra, pura (só) *constante* — absoluta constância e regularidade (de *regra*), ou seja, é isso e assim a vida sob a regência *só* do(s) modelo(s) matemático(s), *só* do(s) algoritmo(s). Subjacente estaria a sub-posição que a vida mesma seria um erro?! Seria ela desvio, extravio e, nisso e assim ou por isso e por fim *culpa*?! Precisaria assim a vida de acerto, retificação,

[26] Cf. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes,* Einleitung, F. Meiner Verlag, Ed. Hoffmeister, 1952, S. 64.

correção, reforma — total reforma e, mesmo e enfim, como quer o projeto técnico-cibernético, *substituição* completa pelo virtual? Ou ... há, haveria algo de estranho no ar e é, seria preciso que, em solilóquio e cofiando a barba, se diga, se dissesse: "Há algo de podre no reino da Dinamarca" ... Sim, há algo no ar, *um vago cheiro* e, como em certa ocasião de extremo perigo, disse o Quixote ao Sancho, que se borrava de medo, "e não é sândalo" ...

Portanto, aqui se está falando de cálculo tendo em vista o projeto de sua completa dominação, ou seja, o projeto de sua uni-dimensionalidade, o programa de e para sua uni-formidade — quer dizer, a vida que se faz sob a égide *tudo deve, tudo precisa ser cálculo, só* cálculo*,* isto é, *só* certeza e segurança prévias, completo, absoluto auto-asseguramento. O projeto, quer dizer, *por antecipação estar ou fazer-se seguro da segurança, da certeza — a certeza da certeza, o asseguramento do asseguramento*. Enfim, *o desvario* da certeza da certeza*,* do previamente assegurar-se da segurança — até *antes e para* atravessar uma rua, sentar-se numa cadeira ou chupar uma laranja. Fechemos também este parêntese e voltemos ao final de 4. — ao nosso tema, o niilismo.

6. Quando, no século dezenove, a palavra "niilismo" começou a circular e tornar-se corrente moeda de troca na Europa, Ivan Turgueniev, em *Pais e Filhos* (1862), fez com que Bazarov, o jovem estudante de *ciências naturais* e personagem central da obra, dissesse a seu tio e a seu pai — *os velhos, os antigos*, na *comarca*: "A natureza não é um templo, mas uma *usina,* um *canteiro de obras* (*eine Werkstätte*, na tradução alemã — uma "oficina", uma "fábrica") e o homem é, aí dentro, um trabalhador"[27], isto é, carvão na fornalha. Então, a fábrica, a *usina* ou a *oficina* — a fornalha! — era, *virou* o templo. Hoje, esta fábrica, esta oficina, este canteiro de obras — também estes já caducaram. Coisa passada e velha, obsoleta — tal como *o trabalho, deve, precisa* tornar-se *coisa obsoleta, velha, do passado*. O trabalho, entendido como a ação, a atividade própria ou

[27] Cf. Ivan Turgueniev, *Pais e Filhos*, cap. IX.

constitutiva de vida, é coisa maldita e *deve* ser superado, ultrapassado... O templo, se ainda pudesse haver templos em tempo e hora da *fuga dos deuses* — enfim, o *templo* de agora, o de hoje, o da superação do trabalho, da supressão do esforço, está *n'O, é O Vale do Silício* — a tecnologia de ponta, circuitos eletrônicos, informática, robótica, inteligência artificial, enfim, computadores e seus programas, suas programações — mesmo e sobretudo o projeto para a abolição do trabalho, *isto é*, da ação, da atividade que *é* o homem... As máquinas do, para o estabelecimento das funções e relações cibernéticas. Os *modelos matemáticos*. Os algoritmos. As constantes, in-variáveis. O império do virtual, do dígito, isto é, do número, do numerado, quantificado, do *quantum*. Enfim, a virtualidade e a total racionalidade que *substituem* toda e qualquer realidade, à medida que reduzem e *submetem* ("subsumem") toda realidade possível ao número, ao dígito, isto é, ao cálculo. Redução da realidade, de toda e qualquer realidade, à virtualidade, à racionalidade, isto é, à certeza e segurança prévias, ao cartesiano projeto do "certo e seguro" — a todo e qualquer custo. Este *o* método — *a* via, *o* caminho. Mais, já quase em estertor, a completa redução à certeza da certeza e, então, ao completo (em desejo, em aspiração, melhor, em *projeto*, pelo menos!), ao *total* auto-asseguramento. O *último homem*, isto é, segundo esta *categoria* do *Zaratustra,* de Nietzsche, que fala daquele que se fez o mais essencial, o mais radical e mais completamente homem, na locupletação do projeto humanista do *animal racional*, ou seja, da razão e do cálculo como *a* substância — enfim, o *último homem* suspira, elevado, enlevado e embevecido consigo mesmo: "Nós inventamos a felicidade". A felicidade, i. é, enfim, o *palácio de cristal*, quer dizer, o "dois mais dois é igual a quatro"[28]. Tudo vira*, precisa* virar *2 + 2 = 4*. Quer dizer, a *felicidade* é, enfim, a uniformidade, a homogeneidade, a uni-dimensionalidade, o nivelamento ou o achatamento de tudo no e como o certo e o seguro, no e pelo cálculo (a constante, a in-variável), na e pela numeração, contagem e quantificação. Fim do esforço, do trabalho... Tudo é número,

[28] Cf. Dostoievski, F., *O Subsolo*, onde o 2 + 2 = 4 aparece como "o palácio de cristal", como a "fórmula da felicidade".

tudo *vira* dígito. Uma só forma, uma só linguagem[29], uma só realidade, um *só mundo*. "Dois mil anos e sequer um único novo deus!", reclama ainda Nietzsche. É este o *monótono-teísmo* do tempo e do templo contemporâneo, da *ratio* (= *Deus*) — a planície, a mono-tonia do *Vale do Silício*. Tudo é controlado e controlável por esta e nesta única via, tudo é aí e assim reduzido, re-conduzido, *subsumido* — submetido a *modelos matemáticos*. Algoritmos. Subsumido, a subsunção, de *subsumere*, quer dizer, *a* apropriação, *a* (única) interpretação — o único *deus*. O leito de Procusto. "O deserto cresce, o deserto cresce..." Mais: "Grandes são os desertos e tudo é deserto //... Grandes são os desertos e as almas desertas e grandes — // Desertas porque não passa por elas senão elas mesmas, // Grandes porque de ali se vê tudo, e tudo morreu"[30].

Uma alma pequena, uni-forme, uni-dimensional, pela qual não passa senão só ela mesma. Alma, *vida*, fechada, hermética — *toda* hermetismo. Em crescente asfixia, definhamento, atrofia. Um homem, um *tipo*, sem *auto-ultrapassamento,* sem *transcendência* — quer dizer, sem criação. Sem ventilação, sem arejamento. Ar viciado, asfixia. Incapaz de gratidão e de bênção. O homem, o *tipo* moderno-contemporâneo — autista. Inteiramente autista. A autonomia da consciência, a autonomia do eu — aí e assim o completo *autismo*. Deserto. "Grandes são os desertos...". Tudo é visto desde, *só* desde esta alma pequena, fechada, abafada, asfixiada — autista. *Este* é seu tamanho e sua altura... E tudo morreu, isto é, tudo é, foi nivelado, igualado, *achatado* — uni-formizado, uni-dimensionalizado. O deserto, o *liso*.

7. A técnica, a técnica moderna ou tecnologia é o nosso mundo. Hoje, tudo é técnico. Do alfinete, da berinjela ou da cenoura ao *drone*, à sonda que vasculha e mapeia — escaneia! — o lado escuro da Lua, Marte ou Júpiter. O europeísmo, a *ocidentalização*, a *globalização da Terra*. Assim

[29] Como dizia meu então companheiro de turma e amigo, Guilherme Dicke, na aula de lógica, quer dizer, de linguagem formalizada, meio mastigando a fala, meio resmungando, todo sussurro e solilóquio, mas claramente *interpelando* o professor, isto é, a *coisa*: "Pô! Pô! E Goethe?! E Goethe?!" ... Grande Dicke!

[30] Cf. Pessoa, F., *Poesias de Álvaro de Campos*, em *Obra Poética, Volume único*, Aguilar Editora, Rio, 1974, pág. 382.

vige, faz-se e impera o niilismo *contemporâneo*. "Contemporâneo" está, pois, falando da intensificação, do agravamento, *hic et nunc*, da *lógica* do Ocidente, da metafísica — do niilismo. E intensificação, agravamento, por seus lados, estão dizendo: esta lógica, pensada e realizada ou concretizada até o fim, isto é, *tirando* todas as suas consequências — enfim, esta lógica expondo-se, realizando-se em tudo que, aqui e agora, *quer e pode*. Em suma, a forma contemporânea do niilismo é a técnica moderna, a tecnologia — o tecnicismo. Este é, precisa ser nosso problema. Esta é, precisa ser nossa *questão*. Falando desde a e considerando a humanidade do homem, isto é, o homem desde sua essência, precisamos *querer* entender este fenômeno, precisamos nos colocar *à altura e à busca* da gênese, do enraizamento e da transformação ou transfiguração deste fenômeno, fundador e promovedor de nossa história. Só há um caminho, o *nosso* caminho, a saber, entrar, *afundar nisso* — entrar, afundar no deserto. Este empenho, este esforço, *precisa* se tornar *todo* nosso ânimo, *toda* nossa força, *toda* nossa vitalidade. Para tanto ou tal é preciso que façamos deste tema, desta questão o *nosso* tema, a *nossa* questão — *o tema de nosso tempo*. Enfim, *o nosso lugar e a nossa hora*.

8. Sim, "O deserto cresce, o deserto cresce. Ai daquele que guarda em si desertos". E: "Grandes são os desertos e tudo é deserto... // Grandes são os desertos e as almas desertas e grandes // Desertas porque não passa por elas senão elas mesmas, // Grandes porque de ali se vê tudo, e tudo morreu". O que fazer quando a vida assume o modo de ser, a *forma* deserto? Não há alternativa, outra saída: é preciso, impõe-se *morar,* ser no deserto, desde deserto, como deserto, isto é, o deserto ditando o andar do homem, o ritmo ou a cadência da vida.

Pela alma, pela vida moderno-contemporânea só passa o deserto moderno-contemporâneo, pois *este é* sua própria alma, sua própria vida — o niilismo vigendo como tecnicismo e tecnocracia e assim, em repetição ou retomada, se auto-potenciando e se auto-revigorando. O deserto, desde dentro de si mesmo, cresce e assim vai deserti-ficando — tudo, cada vez

mais, vai *ficando*, vai *virando deserto*. A desolação da Terra, isto é, da alma humana, da vida finita. Esta, hoje, aqui e agora, é a nossa casa. Há que morar nela, habitá-la. Habitar o deserto. *Secar* nele, com ele. Aí e assim fazer-se *alma seca*. Desse modo, habitando-o, tornar-se, virar deserto — entenda-se: que a alma se faça *seca*, identificando-se com seu *elemento*, com sua *casa*. Que a vida se faça *dura* — "lenha seca de caatinga"[31]. O deserto — impõe-se suportá-lo, aguentá-lo. Assim nele se mora, assim se o habita, assim se o atravessa, pois habitá-lo, *poder* habitá-lo, quer dizer percorrê-lo, *atravessá-lo*. Suportar, aguentar — a hora de *alma,* de *espírito camelo*. Esta travessia, como suportação, é seu ultrapassamento. Não ultrapassá-lo saltando por sobre e por cima dele *em progresso* e assim pretendendo deixá-lo para trás em apatia e indiferença — pretendendo, presumindo, *assepticamente* não se *importar* com ele. Não. Isso não pode. Isso a hora não tolera, não permite. Ultrapassar como atravessar, como perpassar — varando. Assim se o aguenta, se o suporta — pois cabe suportar e aguentar o que se é, o que não se pode não ser: deserto, isto é, (*o fim de*) *nossa história.* Isso e assim é habitar. O burro trágico[32] — o homem! —, imagina-se, tem amarrado às suas costas, no seu *lombo*, um peso, uma carga, a qual, parece, ele não aguenta, mas da qual, isso é certo, ele não pode se livrar, pois um destino, uma história. A carga, o fardo, isso é constitutivo. Carga, fardo?! Sim, sua vida, sua existência, realizando-se, aqui e agora, no seu próprio ser, no seu modo próprio de ser, agora e aqui, a saber, como sua própria história, seu destino, como o aviar-se de seu próprio, de sua identidade: agora e aqui, como técnica moderna, como tecnicismo e tecnocracia. Se tal destino, se tal identidade é deserto, é desertificação e desolação, então, livrar-se, liberar-se ou libertar-se é, sim, aguentar e assim atravessar, à medida que o peso há de pesar tudo que *pode e precisa* pesar, *só* tudo que pode ser e pesar. Na e por cumulação, saturação, exaustão. Isso e assim é *perfeição* — perfazimento, atravessamento. Aí e assim ele, o peso, o deserto, vive e experimenta o seu limite,

[31] Cf. J. C. Melo Neto, em *Alguns toureiros.*

[32] Cf. Nietzsche, F., *Crepúsculo dos Ídolos, Sentenças e Flechas,* nr. 11.

quer dizer, o seu não mais poder pesar, seu não mais poder desertificar e desolar, pois ele só pode pesar, desertificar e desolar até onde pode! No limite, no seu próprio limite, na sua cumulação e *per*feição, todo peso ganha leveza, translucidez, pois aí e então se evidencia que ele não pode mais do que *isso* que pode, ou seja, mais do que efetivamente é. Transformação, transfiguração. Sim, evidencia-se limite, finitude — *a Terra*. A Terra do homem, a *Terra dos homens*. *Não é mais preciso* querer corrigir, reformar, substituir — desfaz-se o *espírito de vingança*. Esta *vontade* já quis tudo que podia querer, ela já pôde tudo que podia poder. Esvaziou-se de tanto, na sua presunção, se encher, pois encheu-se *toda*; esvaziou-se de pura e completa saturação — cumulação, *perfeição*. Encheu-se, agora, de todo o vazio de seu fundo (arrogância, presunção), de seu convulsivo querer. *Agora* ela pode não poder, ela pode não querer. *Isso*, assim, como correção, reforma e substituição da vida, da existência — *isso não é preciso*. Sim, ultrapassamento, no perpassamento, como e desde perpassamento. Aí e assim o limite, *a casa, a pátria, a Terra*. "Aqui, agora, não cabe pensar, mas aguentar", disse Santiago, em *O Velho e o Mar*, em hora limite, em tempo de máxima tensão. Melhor: aqui, agora, aguentar, suportar (sub-portar), é pensar, isto é, assim se faz ouvir (e *ver*), seguir, acompanhar a hora, deixar o tempo ser, vir a ser o *seu* tempo. Que a hora seja a *sua* hora. Em escuta e espera. Espera não é apatia, indiferença. É tensão. Tensão e contensão. A tensão de uma espera, que é escuta; a tensão de uma escuta, que é espera. Espera e escuta; escuta e espera — como tensão, contensão. Essa e assim a *hora*. A espera e a paciência da montanha, como *o ritmo do Chimborazo*, sim, mas sem *a poça do vício e da promessa impossível*, a saber, o *total auto-asseguramento, a superação* (extinção, abolição, supressão) *e redenção da culpa — a felicidade*...! Na espera e na paciência, no *assentado* da montanha, ser todo atenção, todo tensão. "A imensa espera da montanha: // por que ver nela algum sentido? // É só espera". Aqui, agora, a espera tensa, contida, *finita* — isso é a lei. Nada para *fora — além ou aquém. O deserto cresce e tudo é deserto*... Aguentar, suportar, resistir. Como e com a força da montanha: parado. Parar. E assim pensar

— velar, guardar... e aguardar. Esperar. Resistir, suportar. Não há, não *tem* nenhum sentido — nada para fora e para além desse *tempo,* dessa *espera*. Ela *é tudo*. O tempo, a hora, é de *alma*, de *espírito camelo*. E: não há pressa. Sim, pois também sem porquê e sem para quê. Na cumulação desta espera, a vida se faz completa e *absoluta*. Um completo *assentamento* neste lugar, nesta hora. Serenidade...

Referências

DESCARTES, René. *Discours de la Méthode/La Renaissance du Livre*. E. Mignot, Éditeur, Paris, 1954.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Einleitung, F. Meiner Verlag, Ed. Hoffmeister, 1952.

HEIDEGGER, Martin. *Die Frage nach dem Ding*. Max Niemeyer, Tübingen, 1975.

_____. *Einführung in die Metaphysik*. Max Niemeyer, Tübingen, 1976.

_____. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 15 Vols. Berlim: Walter de Gruyter, 1967- 1978.

PESSOA, Fernando. "Poesias de Álvaro de Campos". In: *Obra Poética, Volume único*. Rio de Janeiro: Aguilar Editora, 1974.

WIENER, N., *Cibernética e Sociedade – O uso humano, de seres humanos*. Ed. Cultrix, São Paulo, 1968.

2

O abismo impenetrável da φύσις: uma investigação de ordem pirrônica

Wesley Rennyer M. R. Porto [1]

I. Prólogo dos preceitos

O termo pirrônico, πυρρώνειος em grego, remete à enigmática e peculiar figura do filósofo Pirro de Élis (360-270 a.C.). Enquanto que o substantivo "pirronismo" denota a escola de filosofia helenística que reivindica Pirro como seu pai fundador, o adjetivo "pirrônico" diz respeito ao modo de ser ou pensar congêneres às linhas mestras da filosofia de Pirro. Assim sendo, a razão deste texto autodenominar-se "uma investigação de ordem pirrônica", deve-se fundamentalmente ao fato de o pensar que aqui se faz letra almejar progredir *a partir das* e *nas* vias que jazem abertas pelo pensamento do filósofo de Élis. Nesse sentido, nossa abordagem da φύσις – porquanto alicerçada em colunas pirrônicas[2] –, há de apresentá-la como sedimento da experiência humana cuja essência escapa ao homem, o que torna o esforço pelo seu desvelamento uma tentativa nobre, e ao mesmo tempo vã, de alcançar o "inalcançável", de apreender o "inapreensível", ou de inteligir o que "é" ininteligível; donde nosso proferir: "φύσις, abismo impenetrável".

---

[1] Doutorando em Filosofia pelo PPGFIL-UFRN e Graduando em Letras Clássicas pela UFPB. Endereço de correio eletrônico: wesley.rennyer@hotmail.com

[2] Esclarecemos que quando mencionamos o termo "pirrônico", referimo-nos a toda tradição cética pirrônica que deriva de Pirro até Sexto Empírico; e, quando utilizamos o termo "pirroniano", estamos nos referindo exclusivamente ao pensamento de Pirro.

Devemos esclarecer, todavia, que este trabalho não visa precipuamente apresentar uma leitura plausível do pensamento de Pirro, mas, partindo de uma das possibilidades hermenêuticas de se conceber o que seja o pensamento pirroniano, pensar pirronicamente. Que se distinga, aqui, *pensamento* de *pensar*. Quando nos referimos ao pensamento de Pirro, estamos falando – a partir de uma interpretação – do que foi pensado. Somos, nessa etapa, eminentemente intérpretes, e cumprimos, com isso, a tarefa que se efetiva em toda e qualquer história da filosofia (mas que certamente não esgota as possibilidades de realização do filosófico). O pensar, por outro lado, apropria-se do pensamento pensado e inaugura, por meio de sua própria δύναμις, algo que já não é mais o mesmo que o pensamento no qual foi nutrido e do qual despontou, mas, na verdade, torna-se um outro, algo novo, que iluminado pela luz do pensamento que o guiou, agora emana, de maneira autônoma, o seu próprio brilho. Todas essas considerações preliminares servem apenas para esclarecer ao leitor que a nossa interpretação do pensamento de Pirro é, antes de tudo, um ὄργανον, que aqui cumprirá, por assim dizer, com a função de mola propulsora para que possamos ascender à dimensão do pensar – tendo em vista ser esse o τόπος consagrado do exercício filosófico.

Nosso percurso investigativo, portanto, caminhará na estreita senda do pensamento, fundindo o pensado com o pensar, criando desde o *mesmo* um *outro*, plasmando *o que já advei*o em *novas formas de advir*; no fundo, respeita-se nesse itinerário, por uma questão de método e necessidade, o princípio segundo o qual *ex nihilo nihil fit*, porém, desde a perspectiva filosófica aqui evocada, aquilo que neste texto vem a ser desde o que já é, não é tão somente μίμησις, mas, sobretudo, ποίησις. Com efeito, esses são os preceitos, o tom e a cor que revestem cada linha deste escrito; elementos para os quais se deve atentar com prudência se se quer fazer bom juízo de nossas palavras. Tratemos, pois, da φύσις, começando por exibir a visão pirrônica com a qual nos comprometemos.

II. Pirro: a esfinge do Peloponeso

Tradicionalmente, a filosofia de Pirro de Élis tem sido considerada como a forma inaugural da corrente filosófica helenística que, revivida por Enesidemo e preservada nos escritos de Sexto Empírico, recebeu o nome de pirronismo ou ceticismo pirrônico. Acontece, porém, que a tarefa de reconstruir o pensamento filosófico de Pirro (trabalho indispensável para se avaliar o verdadeiro lugar do velho cético na tradição pirrônica), defronta-se incontornavelmente com dificuldades sensíveis, as quais envolvem a filosofia de Pirro em densa névoa e ao mesmo tempo nos impedem, *nolens volens*, de enxergar o conteúdo do pensamento pirroniano sem que antes tenhamos de realizar inúmeras e meticulosas ponderações de ordem histórica, filológica e hermenêutica.

Em primeiro lugar, Pirro, assim como Sócrates, não nos deixou nenhum texto escrito[3], circunstância que obriga qualquer pesquisador que almeje decifrar o enigma das suas ideias a recorrer aos registros doxográficos. Ademais, o cotejo das fontes sobre Pirro não nos fornece um quadro coerente do seu pensamento, pois os relatos que possuímos sobre o patrono da σκέψις – provenientes de autores das mais variadas orientações filosóficas – tendem a esboçar, de acordo com o grau de simpatia ou hostilidade da fonte, silhuetas da filosofia pirrônica dos mais variados contornos[4].

Se optarmos por organizar as fontes sobre o pensamento de Pirro por um critério cronológico, o que de fato é salutar, podemos estabelecer três

[3] Segundo os testemunhos de que dispomos, o único texto escrito por Pirro de Élis teria sido um poema em homenagem a Alexandre Magno, tendo sido por isso recompensado com milhares de moedas de ouro pelo próprio imperador (Cf. Sextus, *Adv. Math.*, I, 282; Plutarco, *Moralia*, V, 331e).

[4] Trata-se de filósofos, doxógrafos e biógrafos helenísticos cujos propósitos de abordagem sobre a figura de Pirro são os mais díspares possíveis; a título de ilustração, podemos mencionar que tais propósitos vão desde denunciar a inviabilidade prática da filosofia do primeiro cético, até mesmo enaltecer, anacronicamente, os méritos da doutrina pirrônica, vestindo retroativamente Pirro, como assinalaram J. Annas e J. Barnes (1985), com trajes típicos dos céticos tardios. Tais observações também foram feitas por Long (1986); Bett (2000); Savavarson (2010) e outros. Cabe dizer, ainda, que os autores que figuram nos três grupos que serão elencados adiante, não encerram o número total de autores que mencionam Pirro. O estudo mais vasto e meticuloso feito até os dias de hoje sobre as fontes de Pirro é o da pesquisadora italiana Fernanda Decleva Caizzi: *Pirrone testimonianze*, Napoli, Bibliopolis, 1981. No levantamento feito por Caizzi aparecem mais de 50 autores.

eixos doxográficos fundamentais: I) as fontes que são contemporâneas ou próximas a Pirro (Tímon de Fliunte, Fílon de Atenas, Antígono de Caristo e Eratóstenes de Cirene); II) as fontes que podemos denominar de intermediárias (Cícero, Enesidemo de Cnossos e Plutarco); e III) as fontes tardias (Sexto Empírico, Diógenes Laércio e Eusébio de Cesareia)[5]. É de se esperar, decerto, que por conta da profusão dos testemunhos (díspares, salientemos!), tenhamos, consequentemente, uma considerável discrepância nas interpretações acadêmicas sobre o pensamento de Pirro, tendo em vista que tais interpretações são definidas, sobretudo, pela seleção doxográfica e pelo enfoque atinente a cada pesquisa em particular.

Não nos cabe, aqui, passar em revista o conjunto das diferentes interpretações que os estudos modernos sobre o pirronismo têm erigido. Não; nada disso ajudar-nos-ia a atingir o fim que aqui perseguimos. O que de fato se faz imprescindível neste ponto inicial do texto é explicar, de maneira ordenada, como exatamente utilizaremos o registro doxográfico e qual interpretação de Pirro irá nos servir de base para que pensemos o problema da cognoscibilidade da φύσις. Pois bem; por uma questão puramente *crono-lógica*, devemos aquiescer que as fontes mais próximas de Pirro têm primazia enquanto referência doxográfica, pois se Pirro nada escreveu, forçoso é que os testemunhos posteriores sobre ele dependam, *ipso facto*, dos primeiros e mais antigos relatos.

Nesse sentido, devemos reconhecer que os testemunhos de Tímon – e dos demais autores do primeiro grupo doxográfico – fornecem as melhores condições documentais para que se elabore uma descrição mais acurada sobre Pirro. É desse grupo, portanto, de onde extrairemos as passagens que são necessárias à tarefa de reconstruir, tanto quanto seja possível, a *forma mentis* do enigmático Pirro. É preciso sublinhar, porém, que mesmo no interior desse grupo doxográfico em especial, o manuseio das fontes demanda que adotemos alguns critérios de análise importantes.

[5] Deve-se ter em mente que não há em cada um desses grupos uma unidade interpretativa sobre a doutrina filosófica de Pirro. As diferentes fontes não apresentam nenhuma tendência hermenêutica particular em razão de figurarem num período histórico comum. Na verdade, são as intenções e as orientações intelectuais de cada escritor que se revelam como fatores determinantes na construção dos quadros interpretativos

Imbuídos de tal alvitre, é possível dizer que, dentre os autores do primeiro grupo doxográfico, Tímon de Fliunte, discípulo direto de Pirro, é a mais importante fonte de informação sobre o pensamento filosófico do patrono da σκέψις; e assim o é – diga-se – por razões filosóficas, estilísticas e filológicas. Do ponto de vista filosófico, reconhece-se em Tímon maior capacidade e interesse em lidar com questões desse âmbito (o que lhe confere primazia em relação a biógrafos como Antígono e Eratóstenes, os quais estavam mais preocupados com histórias pitorescas e anedotas sobre Pirro do que com sua filosofia); estilisticamente, devido ao fato de Tímon ter escrito boa parte de suas obras em verso, o que torna seus fragmentos, por uma simples questão de métrica, tanto menos suscetíveis a paráfrases quanto mais autênticos; por último, sob a óptica filológica, em razão de muitos dos termos empregados por Tímon não possuírem paralelo lexical com os trabalhos dos céticos posteriores, o que denota que não houve apropriações anacrônicas de seus escritos. Além disso, diferentemente dos demais discípulos de Pirro (Fílon, Nausífanes, Hecateu, Numênio e Eurílоco), cujos fragmentos são escassos e dúbios[6], Tímon teve um número significativo de fragmentos preservados, oriundos de obras que, como assinalou devidamente Mario Dal Pra, ocupavam-se essencialmente em esclarecer o pensamento e a personalidade de Pirro[7].

Apesar de ter escrito um grande número de obras, *i.e.*, poemas épicos, tragédias, sátiras, peças cômicas e livros em prosa[8], os fragmentos de Tímon que chegaram até nós derivam principalmente de três obras: os *Silloi* (Σίλλοι), poema satírico escrito em versos hexâmetros no qual Tímon ironiza e deprecia – parodiando em muitos momentos versos do

[6] Acerca desses outros discípulos de Pirro, como explica Gabriella Gazzinelli, "não se sabe ao certo, porém, se seus fragmentos foram escritos de próprio punho ou citados em obras alheias. Ainda que nada tenham escrito, podem configurar uma tradição oral, um pouco diversa da de Timão, recolhida por autores como Eratóstenes, Antígono e Posidônio" (GAZZINELLI, 2009, p. 59).

[7] Na segunda metade do século passado, em *Lo scetticismo greco*, Dal Pra explicou que: "*In particolare quasi l'intera opera di Timone, per quello che ne conosciamo e per quel lato in cui interessa la storia della filosofia, è una chiarificazione del pensiero e della personalità di Pirrone*" (DAL PRA, 1975, p. 39).

[8] Cf. DL, IX, 110-111.

poeta Homero – diferentes filósofos; os *Indalmoi* (Ἴνδαλμοί), obra composta em dísticos elegíacos sobre a doutrina moral de Pirro (sobretudo a temática do poder das aparências e da tranquilidade); e, por fim, o *Pýthon* (Πύθων), um diálogo escrito em prosa que narra o encontro entre Pirro e Tímon no caminho para Delfos.

Considerando todos esses aspectos supramencionados, é bastante difícil discordar de Victor Brochard quando nos diz que "o verdadeiro sucessor de Pirro, o confidente de seus pensamentos e o herdeiro de sua doutrina foi Tímon"[9]. O silógrafo (ὁ σιλλογράφος), como também era conhecido[10], foi tão importante no processo de difusão das concepções do mestre que chegou a receber de Sexto Empírico – um dos últimos líderes da escola cética pirrônica – o epíteto de "o intérprete dos pensamentos de Pirro" (ὁ προφήτης τῶν Πύρρωνος λόγων)[11]. É de fato com Tímon que o pensamento pirroniano ganha uma moldura conceitual preambular, que as noções-chave são delineadas e que a πρᾶξις existencial de Pirro, a qual aspirava à tranquilidade, é assinalada. Como muito apropriadamente sintetizou Svavarsson, "Timon se encarregou de explicar e promulgar as visões de Pirro e distingui-las das de outros filósofos, em parte por explicar suas visões e elogiar seu modo de vida, em parte por investir contra outros pensadores"[12].

Por conseguinte, tendo sido suficientemente explicada a preeminência dos relatos timonianos na composição de quadros hermenêuticos sobre Pirro, passemos agora ao exame do fragmento do silógrafo do qual retiraremos as considerações essenciais sobre a doutrina filosófica de Pirro. Referimo-nos à passagem do livro VIII do *Acerca da filosofia* (Περὶ φιλοσοφίας) do filósofo peripatético Arístocles de Messene, que é sem dúvida o trecho mais importante para o trabalho de reconstrução do

---

[9] Em seu famoso estudo *Le Sceptiques Grecs*, Brochard escreve: "*Le véritable successeur de Pyrrhon, le confident de ses pensées et l'héritier de sa doctrine fut Timon*" (BROCHARD, 1887, p. 79).

[10] Cf. Athenaeus, *Deipnosophistae*, 22d; Suidas, B 49.

[11] SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.*, I, 53.

[12] "*Timon took it upon himself to explicate and promulgate Pyrrho's views, and to distinguish them from those of other philosophers, partly by explaining his views and praising his way of life, partly by inveighing against other thinkers*" (SVAVARSSON, 2010, p. 37).

pensamento de Pirro que possuímos. A passagem em questão, sobre a qual muitos acadêmicos têm meticulosamente se debruçado, chegou até nós preservada na obra *Praeparatio Evangelica*, escrita pelo bispo Eusébio de Cesareia[13]; o trecho é de fundamental importância, afinal, como bem destacou Richard Bett, ele tem sido considerado "o único texto a oferecer alguma coisa parecida com um sumário geral da filosofia de Pirro"[14]. O bispo de Cesareia, a fim de contradizer "aqueles que determinaram nada ser absolutamente apreendido, nem pela sensação nem pela razão" (αὐτούς μηδὲν εἶναι τὸ παράπαν μήτ' ἐν αἰσθήσει μήτ' ἐν λόγῳ καταληπτὸν ὁριζομένους)[15], recorre à obra de Arístocles por julgar haver nela a refutação dos céticos, e com isso nos fornece um valioso sumário das concepções céticas de Pirro conforme haviam sido expostas por Tímon de Fliunte:

> Ἀναγκαίως δ' ἔχει πρὸ παντὸς διασκέψασθαι περὶ τῆς ἡμῶν αὐτῶν γνώσεως· εἰ γὰρ αὖ μηδὲν πεφύκαμεν γνωρίζειν, οὐδὲν ἔτι δεῖ περὶ τῶν ἄλλων σκοπεῖν. ἐγένοντο μὲν οὖν καὶ τῶν πάλαι τινὲς οἱ ἀφέντες τήνδε τὴν φωνήν, οἷς ἀντείρηκεν Ἀριστοτέλης. ἴσχυσε μὲν τοιαῦτα λέγων καὶ Πύρρων ὁ Ἠλεῖος· ἀλλ' αὐτὸς μὲν οὐδὲν ἐν γραφῇ καταλέλοιπεν, ὁ δέ γε μαθητὴς αὐτοῦ Τίμων φησὶ δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσειν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν· πρῶτον μέν, ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα· δεύτερον δέ, τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι· τελευταῖον δέ, τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσι. τὰ μὲν οὖν πράγματά φησιν αὐτὸν ἀποφαίνειν ἐπ' ἴσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα, διὰ τοῦτο μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι. διὰ τοῦτο οὖν μηδὲ πιστεύειν αὐταῖς δεῖν, ἀλλ' ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους εἶναι, περὶ ἑνὸς ἑκάστου λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν ἢ οὔτε ἔστιν οὔτε οὐκ ἔστιν. τοῖς μέντοι γε διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα δ' ἀταραξίαν, Αἰνησίδημος δ ἡδονήν.
>
> É necessário, antes de tudo, examinar acerca do conhecimento de nós mesmos; pois se fomos dispostos por natureza a nada conhecer, nada mais é preciso investigar sobre as demais coisas. Houve, com efeito, entre os antigos, alguns que também proferiram esta fala, aos quais se contrapôs Aristóteles. Pirro de Élis foi também um forte defensor de tais posições, mas ele próprio

[13] A obra de Eusébio Εὐαγγελικὴ Προπαρασκευή, mais conhecida pelo título latino *Praeparatio Evangelica*, consiste em quinze livros nos quais o bispo de Cesareia busca provar a superioridade do cristianismo sobre as filosofias pagãs e as demais religiões. Além de ter preservado trechos importantes do Περὶ φιλοσοφίας de Arístocles (obra que sobreviveu fragmentada), a *Praeparatio* também conservou passagens de escritores que não se encontram em mais nenhum outro lugar, vide trechos de Diodoro Sículo e do platonista Ático.

[14] "(...) *the only text to offer anything like a general summary of Pyrrho's philosophy*" (BETT, 2010, p. 14).

[15] EUSEBIUS, *Prae. Evang*., XIV, 17, 10.

> nada deixou por escrito; seu discípulo Tímon, porém, diz que aquele que pretende ser feliz deve observar estas três coisas: primeiro, como as coisas são por natureza; segundo, de que modo nós devemos estar dispostos em relação a elas; por último, o que sobrevirá para aqueles que assim se mantiverem. Diz ele, então, que as coisas Pirro declara ser igualmente indistinguíveis, instáveis e indeterminadas, por isso nem nossas sensações nem nossas opiniões são verdadeiras ou falsas. Por essa razão, nós não devemos confiar nelas, mas ser sem opiniões, sem inclinações e sem hesitações, dizendo de cada coisa que ela não mais é do que não é, ou que é e não é, ou nem que é nem não é. Para aqueles que de fato estão assim dispostos, Tímon diz, hão de alcançar primeiro a ausência de fala, depois, a imperturbabilidade, e, conforme Enesidemo, o prazer[16].

O que tem sido mais inequívoco sobre esse breviário da filosofia de Pirro é a sensível ausência de um consenso interpretativo a seu respeito. Não poderia haver exemplo mais irônico de "divergência" (διαφωνία) de interpretação filosófica (realidade histórica tão bem documentada pelo ceticismo pirrônico) quanto a διαφωνία provocada pelo fragmento de Arístocles – visto que ela lançou os estudiosos do pirronismo em profunda *disputatio interpretationis*. De qualquer forma, das diferentes interpretações que eclodiram do solo fértil da polêmica passagem, formaram-se duas propostas interpretativas que se tornaram centrais, a saber: I) a *leitura metafísica*, que enxerga na resposta de Pirro sobre a natureza das coisas uma tese ontológica positiva (porquanto Pirro parece deliberar sobre como as coisas são em si mesmas); e II) a *leitura epistemológica*, que sustenta que Pirro apenas se refere às nossas próprias capacidades cognoscitivas e não às coisas em si mesmas[17].

Cada uma dessas abordagens possui consequências relevantes para a compreensão do papel de Pirro na tradição pirrônica, e, por essa razão,

---

[16] ARISTOCLES, *apud*. Eusebius, *Prae. Evang*., XIV, 18, 1-4. Antecipamos que todas as traduções gregas e latinas que aparecem ao longo do texto e contribuem para nosso exercício de interpretação e reflexão são exclusivamente de nossa autoria.

[17] Alguns exemplos de estudos sobre o pirronismo que debateram esmeradamente a questão são os trabalhos de: Alan Bayle, *Sextus Empiricus and Pyrrhonean Scepticism*, 2002; Richard Bett, *Pyrrho, his antecedents and his legacy*, 2000; A. A. Long & David Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 1989; Jacques Brunschwig, *Papers in Hellenistic Philosophy*, 1994; Charlotte Stough, *Greek Skepticism*, 1969.

merecem ser minimamente ponderadas. O ponto central do problema, em torno do qual orbitam ambas as interpretações, diz respeito ao modo de se interpretar a resposta de Pirro à pergunta sobre "como são as coisas por natureza" (ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα). No trecho de Arístocles, lemos Tímon dizer que, para Pirro, "as coisas" (τὰ πράγματά) são igualmente "indistinguíveis" (ἀδιάφορα), "instáveis" (ἀστάθμητα) e "indeterminadas" (ἀνεπίκριτα), e que por isso "nem nossas sensações nem nossas opiniões são verdadeiras ou falsas" (μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι). Ora, tal tríade predicativa indica algo inerente às coisas em si mesmas, ou, em vez disso, aponta para algo relacionado ao acesso cognitivo que temos a elas? A indeterminação das coisas se dá em razão das *próprias coisas* ou é devido à *nossa imperfeição cognoscitiva*?

Sob o prisma da leitura metafísica, os três adjetivos, empregados para classificar a natureza das coisas, indicam, sobretudo, que Pirro se compromete ontologicamente com a realidade, isto é, o pai da σκέψις – diferentemente do pirronismo sextiano que abnega de modo meticuloso toda afirmação positiva, categórica, tética – sustentaria que as coisas são intrinsicamente indistinguíveis, instáveis e indeterminadas. É devido à natureza obscura e ambivalente das coisas (tais como são em si mesmas), que as sensações e as opiniões dos homens não podem sequer ser verdadeiras ou falsas. O mundo se torna, então, o palco no qual o absurdo da indeterminação se apresenta, entoando, em notas altas, o hino fúnebre da não-ciência e da obscuridade, pois o mundo *é* substancialmente ambíguo, indeterminado, efêmero, ininteligível. Fica claro, assim, que essa interpretação sugere que a suposta relação entre o sintagma "τὰ πράγματα" e os seus predicados deva ser lida de maneira objetiva, viés hermenêutico que demonstraria, como escreveu Bett, "que Pirro pretende afirmar uma tese metafísica – as coisas são em sua própria natureza absolutamente indefinidas – e que ele infere disso uma consequência relacionada às nossas sensações e opiniões"[18].

[18] "(...) *that Pyrrho does mean to assert a metaphysical thesis – things are in their own nature utterly indefinite – and that he infers from this a consequence having to do with our sensations and opinions*" (BETT, 2000, p. 28).

À leitura metafísica tem se contraposto a leitura epistemológica, propondo, em alternativa ao juízo hermenêutico da tese rival, que os predicados supostamente atribuídos ao substantivo "τὰ πράγματα" não correspondem às características intrínsecas das coisas, isto é, tais predicados não descrevem objetivamente os objetos do mundo, mas, como bem explicou Charlotte Stough, dizem algo sobre a relação estabelecida entre as entidades subsistentes e um sujeito consciente, relação na qual as propriedades dos objetos, sejam elas quais forem, não são passíveis de discernimento ou discriminação[19]. Em síntese, aqui o ângulo de percepção sobre a natureza das coisas é invertido; não se trata mais de postular um indeterminismo ontológico, mas de reconhecer que os nossos juízos não podem determinar a verdade ou a falsidade dos objetos. Sob essa perspectiva, as coisas em sua real natureza seriam para Pirro eminentemente desconhecidas.

O esboço que acima realizamos das duas leituras concorrentes, exibidas aqui de maneira intencionalmente lacônica, servir-nos-á de ensejo para que elaboremos nosso próprio modelo de interpretação do pensamento de Pirro. Isso não significa, todavia, que adotaremos uma postura neutra em relação às teses apresentadas, como se ambas fossem equivalentes; não, na realidade, ousamos abertamente dizer que a leitura metafísica, pelas razões que haveremos de expor, é menos plausível de ser admitida como a que melhor traduz a doutrina de Pirro, ao passo que a leitura epistemológica, à qual até certo ponto nossa interpretação é tributária, se nos mostra superior.

A inverossimilhança da leitura metafísica não se deve tanto ao fato de a afirmação de Pirro sobre a natureza das coisas afastá-lo *in perpetuum* das vias eféticas e aporéticas que tão destacadamente vincularam-se à postura dos céticos tardios. Na verdade, além da leitura metafísica imputar a Pirro um dogmatismo negativo – posição semelhante àquela sustentada

[19] "*Hence the predicate 'indeterminable' is probably not meant to be descriptive of items in the world, but to say something about the relation between these entities and a knowing subject, namely, that the properties of objects, whatever they may be, cannot be discerned or discriminated*" (STOUGH, 1969, p. 18).

por Arcesilau[20] –, as consequências dos seus postulados pendem perigosamente ao calabouço da autorrefutação. Ora, se Pirro nos diz que as coisas são por natureza indeterminadas, e que por isso nossas sensações e opiniões não são nem verdadeiras nem falsas, como é possível esta mesmíssima declaração? Ela também não estaria incluída no conjunto das coisas nem verdadeiras nem falsas? Aparentemente, se a interpretação metafísica é verdadeira, a asserção de Pirro refuta a si mesma[21].

É difícil admitir que um filósofo como Pirro, versado nas sutilezas lógicas e dialéticas da Escola Megárica (na qual adquiriu parte importante da sua formação filosófica), tenha sido ingênuo o suficiente para não atentar para a coerência interna das suas próprias concepções. Além disso, em um dos trechos da própria passagem, podemos apreciar a admoestação de Pirro para que nos conservemos "sem opiniões e sem inclinações" (ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς) – segmento que, novamente, soa incompatível com a afirmação de que Pirro defende uma tese metafísica sobre o real.

Face a isso, torna-se mais razoável subscrever a leitura que confere aos adjetivos ἀδιάφορα, ἀστάθμητα e ἀνεπίκριτα um significado "subjetivo" (uma vez que ela faz referência às nossas in-capacidades de cognição e discriminação das coisas), do que endossar a interpretação de que Pirro sustenta um dogma sobre a natureza última dos objetos. Em suma, como assinalou Dal Pra, quando "Pirro declara que as coisas são 'sem diferença, sem medida e sem discriminação', provavelmente pretende dizer que nosso conhecimento não pode estabelecer quais são verdadeiramente as diferenças, as medidas e as distinções que pertencem às coisas"[22]. Dito de

[20] Arcesilau de Pítane sucedeu Crates na Academia de Platão, tendo sido o principal responsável, de acordo com as fontes antigas, por direcionar a Academia para o ceticismo. Ele defendeu a tese de que todas as coisas são inapreensíveis e de que não há critérios unânimes e incontestáveis para decidirmos se nossas crenças são verdadeiras – compreensão que o levou a concluir que nossas teorias e crenças são apenas conjecturas dogmáticas que não devem ser classificadas como conhecimento.

[21] De modo pouco razoável Bett tentou justificar a leitura metafísica, argumentando que as asserções de Pirro estariam isentas do seu próprio escopo, visto não se tratarem de meras opiniões, mas de declarações que nos contam uma "*genuine truth*" (Cf. BETT, 2000, p. 24-25). Isso, obviamente, faz de Pirro um "não-cético", e este é o ponto que Bett ambiciona provar.

[22] "(...) *Pirrone dichiara che le cose sono 'senza differenza, senza misura e senza discriminazione', probabilmente intende dire che la nostra conoscenza non riesce a stabilire quali siano veramente le differenze, le misure e le distinzioni che spettano alle cose*" (DAL PRA, 1975, p. 62).

outro modo, poder-se-ia articular que tal perspectiva assinala que o impulso epistêmico do homem, que o impele a tentar desvelar o que subjaz às coisas, fracassa em razão de sua própria debilidade enquanto potência cognoscitiva – escrava de seus limites e imperfeições.

Em tréplica dirigida àqueles que defendem a leitura epistemológica, os partidários da leitura metafísica ainda recorrem à sequência lógica da passagem para tentar impugnar as conclusões dos seus adversários, argumentando, como fez Decleva Caizzi, que o seguimento natural do texto de Arístocles parte da "natureza das coisas" e desemboca na impossibilidade das nossas sensações e crenças serem verdadeiras ou falsas:

> Δια τοῦτο μήτε τὰς αἰσθήσεις κλτ.: é importante ter em mente a sucessão lógica desta sentença e da anterior. Pirro não parte das nossas faculdades cognitivas para concluir a incognoscibilidade das coisas, mas, pelo contrário, da natureza das coisas conclui pela impossibilidade de sensações ou juízos que sejam verdadeiros ou falsos[23].

Essa observação, *al fin y al cabo*, busca conduzir o leitor à admissão de que os três adjetivos que descrevem como são as coisas por natureza devam ser tomados de maneira "objetiva", e, portanto, eles não dizem respeito às nossas próprias faculdades cognitivas. Essa mesma observação, todavia, ainda que a considerássemos correta, continuaria a padecer do embaraçoso dilema da autorrefutabilidade. Se nossos juízos ou sensações são destituídos de qualquer valor de verdade ou falsidade, como poderia Pirro ajuizar sobre a real natureza das coisas? Aparentemente, se nada embota os nossos raciocínios, a amplitude da tese "onto-indeterminista", como o feitiço que se volta contra o feiticeiro, retorna ao seu propositor e inviabiliza, em termos lógicos, a sustentação de tal doutrina, visto que esta mesmíssima concepção sucumbe vítima dos seus próprios pressupostos e conclusões.

---

[23] "*Διὰ τοῦτο μήτε τὰς αἰσθήσεις κλτ.: è importante tener presente la successione logica tra questa frase e la precedente. Pirrone non prende le mosse dalle nostre facoltà conoscitive per concludere all'inconoscibilità delle cose, ma al contrario dalla natura delle cose conclude all'impossibilità di sensazioni o giudizi che siano veri o falsi*" (CAIZZI, 1981, p. 225).

Seja como for, conforme escreveu o poeta Ovídio em seu desafortunado exílio no nordeste da Anatólia: "Frequentemente um áspero espinheiro produz suaves flores / *Saepe creat molles aspera spina rosas*"[24]. Conservando esse verso em mente ao observarmos o embate das reinterpretações modernas sobre a doutrina de Pirro, que com alguma razão foram classificadas por Stopper como heresias que deveriam ser anatemizadas[25], podemos entender melhor como a partir desse emaranhado espinhoso de interpretações pode brotar alguma centelha de luz. No fundo, os esforços intelectuais que nos antecedem, a despeito do número de equívocos dos quais possam padecer, são para nós como trilhas abertas em densa floresta, os quais permitem, não obstante os inconclusos trabalhos que legam, que nós nos aproximemos com maior facilidade do alvo a que aspiramos[26]. Valendo-se da prerrogativa de ter observado os traços peculiares dos diferentes quadros interpretativos, este trabalho toma para si a tarefa de erigir sua própria interpretação sobre a doutrina de Pirro, almejando com isso reabitar aspectos da sua filosofia que, a nosso ver, foram relegados a patamares inferiores. Nossa interpretação haverá de propor um retorno à passagem de Arístocles, mas um retorno que submeta todas as conjeturas da filosofia de Pirro à autoridade e à prevalência do φαινόμενον, de modo que *aquilo que se mostra* constitua, por assim dizer, tanto a espinha dorsal da nossa leitura, quanto a chave de uma percepção mais adequada do pensamento de Pirro.

[24] Verso 34 do livro II das cartas poéticas de Ovídio que receberam o nome de *Ex Ponto*.

[25] "(...) *the modern reinterpretations of Pyrrho are heresies to be anathematised*" (STOPPER, 1983, p. 275).

[26] Se fossemos excessivamente indulgentes para com os historiadores e filósofos que primeiro desbravaram as terras áridas da tradição cética pirrônica, poderíamos legitimamente dizer – tomando como mote a famosa metáfora de Bernardo de Chartres sobre os *'nanos gigantum humeris insidentis'* – que de fato só nos foi possível enxergar mais longe porque estávamos assentados sobre ombros de gigantes. Todavia, como a espirituosa passagem de Stopper assinalou, algumas interpretações modernas sobre o pensamento de Pirro não são nem um pouco dignas de nosso encômio, mas antes merecem ser criticadas nos pontos em que mais distorcem e desvirtuam as concepções filosóficas do precursor da σκέψις do que as elucidam.

III. A filosofia de Pirro: entre o eclipse do ser e a luz do aparecer

A doutrina filosófica de Pirro deve ser compreendida como uma experiência de pensamento na qual toda noção de ser como determinação das coisas é inelutavelmente dissolvida na aparência. Nela, todo o ser determinado, toda fixidez e essencialidade dos objetos se esvanecem numa imperiosa aparência universal. O papel do fenômeno é tão crucial para o pensamento de Pirro que qualquer tentativa de reconstrução do seu pensamento que ignore *a priori* sua primazia não pode senão estar fadada ao equívoco e à inexatidão. É precisamente do dileto discípulo e porta-voz de Pirro, Tímon de Fliunte, que provém o verso que evidencia com força e clareza exuberantes a preeminência do fenômeno na filosofia dos primeiros céticos:

> ἀλλὰ τὸ φαινόμενον πάντη σθένει, οὗπερ ἂν ἔλθῃ.
> Mas o fenômeno é inteiramente poderoso, onde quer que surja[27].

Esse fragmento, em especial, merece de nós duas considerações que, distintas em suas qualidades, perfazem uma unidade: a primeira diz respeito ao espírito da sentença, a outra, diz respeito à letra. Quanto ao espírito, devemos dizer que o fenômeno, no ceticismo inaugural, emerge nomeadamente como instância hegemônica e ineludível de toda experiência humana de *mundo*. Se o fenômeno, onde quer que surja, é senhor, o é por necessidade, porquanto abrange e está imbricado no todo subsistente do qual o homem é partícipe e no qual o homem está imerso. Nessa acepção, tudo o que nos aparece, como bem descreveu Oswaldo Porchat ao falar do fenômeno, "se nos impõe com necessidade", isto é, "a ele [ao fenômeno] não podemos senão assentir, é absolutamente inquestionável em seus aparecer"[28]. Pirro reconhece a força imperiosa do fenômeno e não nos parece que sua doutrina ambicionasse transcendê-lo.

---

[27] DL, IX, 105.

[28] PORCHAT, 2007, p. 123.

Quanto à letra, destacamos que a expressão "τὸ φαινόμενον" (particípio com artigo) guarda possibilidades semântico-sintáticas que são dignas de apreciação. Esse particípio presente, que aparece substantivado no fragmento, deriva do verbo φαίνω, cujas acepções mais comuns são "trazer à luz", "tornar claro", "fazer aparecer", "revelar", "exibir", "mostrar", dentre outras. O particípio grego, sendo um verbo-adjetivo, admite, quando substantivado, duas formas de tradução: I) ou se traduz por um *substantivo* – como fizemos acima ao traduzir "τὸ φαινόμενον" por "o fenômeno" –, ou II) se traduz por uma *oração relativa adjetiva*, que possibilita verter "τὸ φαινόμενον" por "o que aparece", "o que se revela", "o que se mostra", etc. Em suma, o fenômeno (isso que se mostra, que aparece, que vem a lume) consiste para Tímon em algo inteiramente "poderoso" (σθένει), do qual não podemos escapar por meio de nenhum expediente, porque *o que se mostra* é absolutamente independente de qualquer deliberação da nossa vontade e nos constrange draconianamente ao seu reconhecimento à medida que se mostra.

É sob a óptica do predomínio do fenômeno no âmbito da experiência humana que devemos ler o sumário timoniano sobre a doutrina de Pirro, pois se de fato nos munirmos desse pressuposto podemos re-pensar com novas lentes a resposta de Pirro à indagação acerca de "como são as coisas por natureza" (ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα). Antes de tudo, observemos que Tímon, quando relata a posição de Pirro, utiliza-se do verbo ἀποφαίνειν[29] para introduzir a fala de Pirro sobre como são as coisas naturalmente. No grego, φαίνω é um daqueles verbos que pode receber numerosos prefixos (ἀνά, ἀπό, διά, ἐκ, ἐπί, κατά, παρά, περί, ὑπό, etc.), cada um dos quais lhe confere um sentido particular, embora todos, sem exceção, estejam vinculados e remetam de alguma maneira à acepção essencial de φαίνω. O caso de ἀποφαίνω não é diferente, que além dos sentidos mais usuais de "declarar", "proclamar", "tornar conhecido", também pode ser traduzido por "mostrar", "exibir" e, o que mais nos interessa, "aparecer/parecer"[30].

[29] Forma infinitiva do verbo ἀποφαίνω, que, por sua vez, é formada pela junção do prefixo "ἀπό" com o verbo "φαίνω".

[30] Verifica-se a acepção *appear* no suplemento do dicionário *Lidlle&Scott*, 1996, 47.

Autorizados tanto pela *índole fenomenista* que julgamos revestir a *forma mentis* de Pirro quanto pelo *verbum* que nos fornece o substrato pétreo da sua doutrina, não podemos senão sustentar que o trecho "τὰ μὲν οὖν πράγματά φησιν αὐτὸν ἀποφαίνειν ἐπ' ἴσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα" deva ser vertido desta maneira: "Diz ele, então, que as coisas lhe parecem ser igualmente indistinguíveis, instáveis e indeterminadas". A partir desse entendimento, notemos que o λόγος de Pirro, enquanto elocução fenomênica que traduz a experiência da indeterminabilidade, esvazia-se de toda positividade discursiva e não instaura qualquer ontologia indeterminista. A semântica do (a)parecer que ἀποφαίνειν preserva, uma vez que reconduz o discurso pirroniano ao vácuo ontoepistêmico que lhe é próprio, deve ser entendida como premissa vital para se ler adequadamente o trecho de Arístocles, porquanto tal significação alça o caráter fenomênico do discurso à condição de "paradigma" do λόγος pirroniano, ao passo que evita, consequentemente, que nos percamos nas inúmeras ambiguidades que outras escolhas (como a de "declarar") acarretam[31].

Entre "parecer ser" e "declarar ser" há diferenças sutis e pertinentes que cético algum ignoraria; por isso, não obstante o verbo ἀποφαίνειν admitir essas duas possibilidades de tradução, a escolha menos apropriada de vertê-lo pode suscitar terríveis enganos interpretativos. Ao concebermos que Pirro fala sobre a natureza das coisas no sentido de uma "declaração", associamos de imediato seu discurso com as formas positivas de afirmação que são típicas das asserções dogmáticas e incompatíveis com a postura cética pirrônica[32]. Se Pirro *declara* como são as coisas por

[31] Em nossa tradução inicial da passagem de Arístocles adotamos propositalmente o sentido de "declarar" para traduzir o verbo ἀποφαίνειν, tendo em vista que essa opção outorgava às interpretações que analisamos (sobretudo à leitura metafísica) maior grau de aceitabilidade.

[32] Mesmo no latim, o verbo *declaro*, que possui maior proximidade semântica com ἀποφαίνω, está vinculado à ideia de "tornar algo claro mediante o discurso", "manifestar uma ideia", "demonstrar", "provar" ou "proclamar algo", o que em certos usos pode denotar aquela assertividade que o cético visa evitar. Nas línguas neolatinas essas nuances são mais ou menos perceptíveis, posto que os significados dos verbos provenientes de *declaro* estão invariável e fortemente vinculados à noção de afirmação: (i) *declarar = aseverar*, *exponer alguna cosa*, *dar a conocer;* (ii) *déclarer = affirmer*, *anoncer*, *proclamer*; (iii) *dichiarare = affermare*, *attestare*, *manifestare*. Até mesmo no inglês, uma língua germânica, nota-se no verbo *to declare* muitos significados que indicam esse caráter assertiva: *to affirm*, *to assert*, *to claim*, *to proclaim*, *to announce*, *to make known*, *to attest*, *to profess*, etc.

natureza, então – pensam alguns – ele possui uma tese metafísica sobre o real. Puro desvario. Pirro, conforme ajuizamos, não realiza nenhuma declaração positiva sobre a natureza das coisas, mas apenas relata como tais coisas aparecem e parecem a ele.

Na passagem de Arístocles, como sugerimos acima, Pirro está unicamente enunciando como as coisas se mostram, sem estabelecer, no entanto, quaisquer propriedades que sejam intrínsecas aos objetos em si mesmos. O que se deduz disso é que o mundo não se "descortina" para o homem em sua essência, não se revela para ele em sua estrutura fundamental, mas desabrocha num espetáculo residual, fragmentado e indefino que compõe o cenário da tragicidade epistêmica da qual o homem é refém: o *ver* que se dá nesse *mostrar-se* é sempre parcial, turvo, limitado. É a partir do interior desse resíduo fenomênico, dúbio e ambivalente, que Pirro fala; e se ele atribui às coisas características de absoluta indeterminação, expressa, com isso, tão-só "as afecções" (τά πάθη) decorrentes da sua experiência de mundo enquanto símbolo da condição ambígua do homem com todo o vir a ser. Tímon ilustra bem tal postura cética ao dizer: "Não afirmo que o mel é doce, mas admito que ele assim se mostra" (τὸ μέλι ὅτι ἐστὶ γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δ ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ)[33]. O λόγος pirroniano não se reveste do insustentável peso do ser, nem da convicção firme a partir da qual são atribuídos aos entes quididades etéreas, mas sim da leveza do aparecer que restitui ao discurso o senso dos seus limites e das suas possibilidades. Por isso podemos inferir que Pirro não "afirma" (τίθει) que as coisas sejam "indistinguíveis, instáveis e indeterminadas" (ἀδιάφορα, ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα), mas apenas que elas assim "se manifestam" (φαίνονται). O erro de se atribuir a Pirro uma ontologia indeterminista decorre do esquecimento da primazia fenomênica que está imbricada no λόγος do velho cético.

Mas de onde deriva a noção de que as coisas se nos mostram indistinguíveis, instáveis e indeterminadas? De onde terá Pirro depreendido que nem nossas sensações nem nossas opiniões são verdadeiras ou falsas?

[33] DL, IX, 105.

Essas são perguntas que não podem ser respondidas facilmente. Tampouco podem ser reduzidas a um único fator específico. Embora seja notório o influxo oriental sobre Pirro, cuja riqueza tem rendido excelentes trabalhos[34], pretendemos apontar aqui para uma influência mais próxima e óbvia, a qual nos parece ter interferido no diagnóstico de Pirro sobre o *modo* de aparecer das coisas: referimo-nos à influência de Demócrito. Analisemo-la.

Fílon de Atenas relata que Pirro "se referia mais frequentemente a Demócrito" (ἐμέμνητο μάλιστα μὲν Δημοκρίτου)[35]; além disso, é bastante conhecida a associação de Pirro com o filósofo atomista Anaxarco de Abdera, com o qual viajou, seguindo Alexandre Magno, até a Índia. Conforme menciona Clemente de Alexandria, Anaxarco pertenceu ao grupo de filósofos que descenderam diretamente de Demócrito. Seu mestre em filosofia foi Diógenes de Esmirna, um discípulo do atomista Metrodoro de Quíos, que, por sua vez, teria sido discípulo do próprio Demócrito[36]. A influência de Anaxarco sobre a doutrina filosófica de Pirro é profunda, tanto no âmbito ético, tendo em vista que Anaxarco foi um reputado adepto do princípio da "indiferença" (ἀδιαφορία)[37], quanto no âmbito gnosiológico, uma vez que Anaxarco comparava "as coisas existentes" (τὰ ὄντα) a uma "cena de pintura" (σκηνογραφίᾳ) e presumia que elas eram semelhantes "às coisas que nos sobrevêm no sono ou na loucura" (τοῖς τε κατὰ ὕπνους ἢ μανίαν προσπίπτουσι)[38].

O que provavelmente subjaz à observação negativa de Anaxarco em relação às coisas existentes não é senão a manifestação da linha de pensamento que, como identificou Pajón Leyra, procura "suscitar dúvidas a

[34] Ver, por exemplo, o trabalho de Adrian Kuzminski: *Pyrronismisn: how the ancient Greek reinvented Buddhism*, Lexington Books, 2008.

[35] DL, IX, 67.

[36] "Δημοκρίτου δὲ ἀκουσταὶ [...] Μητρόδωρος ὁ Χῖος, οὗ Διογένης ὁ Σμυρναῖος, οὗ Ἀνάξαρχος, τούτου δὲ Πύρρων" (DK 70 A1).

[37] Cf. DL, IX, 59; IX, 63.

[38] SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.*, VII, 88

respeito da sensação como meio válido para obter conhecimento"[39]. A crítica anaxarquiana que aqui se insinua – e parece ter desembocado em Pirro – traz a lume o influxo de Demócrito que perpassou diversos filósofos que se associaram à escola de Abdera. Como é sabido, Demócrito contestou com veemência toda suposta verdade fornecida pelos sentidos, posto que em muitas ocasiões, segundo escreve Sexto Empírico, "Demócrito [...] refuta as coisas que se mostram aos sentidos e diz que nenhuma delas aparecem conforme a verdade, mas apenas segundo a opinião" (Δημόκριτος [...] ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι, καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ' ἀλήθειαν ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν)[40].

A crítica de Demócrito à sensibilidade como via de acesso ao saber se funda no fato de as propriedades perceptuais dos objetos, as quais nos são fornecidas pelas sensações, não corresponderem diretamente à realidade. Demócrito está evidenciando a precariedade dos sentidos em detectar ou revelar as qualidades objetivas das coisas porque tais qualidades, sempre que se mostram ao homem, estão submetidas aos aspectos relacionais que dependem de cada observador. Os homens não emitem um mesmo juízo acerca das coisas que lhes aparecem, assim como as mesmas coisas não aparecem da mesma forma em todas as circunstâncias para um mesmo indivíduo. O que não é de forma alguma evidente para Demócrito, como explica Aristóteles, é saber qual dentre as nossas sensações é verdadeira ou falsa, "pois em nada são mais verdadeiras tais ou tais coisas, mas são equivalentemente [verdadeiras]" (οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ, ἀλλ' ὁμοίως), o que levou Demócrito a concluir – continua Aristóteles – que "nada é verdadeiro, ou, pelo menos, é obscuro para nós" (οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον)[41].

Pirro não há de ser indiferente às concepções democritianas; pelo contrário! Ele saberá colher com muita acuidade da crítica aos sentidos –

[39] "(...) *plantear dudas respecto de la sensación como medio válido para obtener conocimiento*" (PAJÓN LEYRA, 2019, p. 6).

[40] SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.*, VII, 135.

[41] DK 68 A112.

que o alcança mediante Anaxarco – fundamentos importantes para a sua "gnosiologia niilista". Ciente da problemática das sensações tão bem articulada por Demócrito e seus seguidores, Pirro há de se manter na esteira da crítica da escola de Abdera ao pensar o estatuto epistemológico das sensações:

> As visões epistemológicas de Pirro também parecem ter estado intimamente conectadas tanto com a posição epistemológica específica adotada por Anaxarco quanto com a crítica aprofundada dos sentidos encontrada na tradição democritiana dominante. Se nos voltarmos primeiro para a avaliação de Demócrito sobre a confiabilidade dos sentidos, descobriremos que ele parece ter assumido a opinião de que eles quase nada podem nos dizer sobre a natureza real do mundo[42].

A constatação dessa férrea instabilidade sensória fez com que Demócrito atribuísse às nossas impressões a condição de meras convenções humanas, as quais refletem, em última instância, apenas a modo particular de cada homem perceber as coisas: "Por convenção o doce e por convenção o amargo, por convenção o quente e por convenção o frio, por convenção a cor; na verdade, apenas átomos e vazio" (νόμωι γλυκὺ καὶ νόμωι πικρόν, νόμωι θερμόν, νόμωι ψυχρόν, νόμῳ χροιή, ἐτεῆι δὲ ἄτομα καὶ κενόν)[43]. As sensações nos ocultam aquilo que só a razão pode nos comunicar: a verdadeira realidade encontra-se radicada nos átomos e no vazio – pensa Demócrito. Paradoxalmente, a despeito da teoria dos átomos e da confiança democritiana na razão (com as quais Pirro não se compromete), vemos brotar como fruto de uma consciência que se dá conta do abissal problema da cognoscibilidade das coisas, sentenças que aproximam Demócrito e seus adeptos dos antigos pirrônicos, posto que Demócrito chega a declarar que "a verdade jaz num abismo" (ἐν βυθῶι γὰρ ἡ ἀλήθεια), noção que levou a tradição doxográfica a escrever que, para ele, "todas as coisas

[42] "*Pyrrho's epistemological views also seem to have been closely connected with both the specific epistemological position espoused by Anaxarchus and the thoroughgoing critique of the senses found in the mainstream Democritean tradition. If we turn first to Democritus' assessment of the reliability of the senses, we find that he appears to have taken the view that they can tell us scarcely anything about the real nature of the world*" (BAILEY, 2002, p. 23).

[43] DK 68 B9.

estão envolvidas em trevas" (*omnia tenebris circumfusa esse*) e que é "obscuro" (ἄδηλον) qual dentre as nossas "impressões sensoriais" (αἴσθησεις) é "verdadeira ou falsa" (ἀληθῆ ἢ ψευδῆ)[44]. Acrescentemos, ainda, para coroar essa proximidade, a sentença de Metrodoro de Quíos, de tão cético teor quanto o mais exigente dos pirrônicos poderia requerer, quando diz: "Nenhum de nós conhece coisa alguma, nem mesmo isto, se conhecemos ou não conhecemos" (Οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο, πότερον οἴδαμεν ἢ οὐκ οἴδαμεν)[45].

De volta à passagem de Arístocles, desta vez de posse dos elementos da tradição democritiana que incidiram sobre Pirro, podemos considerar que é em função da maneira mutável e ambígua pela qual os objetos são percepcionados que, para Pirro, as πράγματα aparecem e parecem ser ἀδιάφορα, ἀστάθμητα e ἀνεπίκριτα, e, por essa razão, "nem nossas sensações nem nossas opiniões são verdadeiras ou falsas" (μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι). A recusa de Pirro em conferir um estatuto cognitivo às sensações, fundada na dramática instabilidade e na intensa variabilidade com que as coisas aparecem aos homens, indica que as sensações dos objetos, enquanto fenômenos, são instâncias condicionadas da experiência ou aparições submetidas às idiossincrasias humanas que não são dignas de serem consideradas *conhecimento*.

Contudo, não são apenas as "sensações" (αἴσθησις) que são rechaçadas por Pirro, também o são as "opiniões" (δόξαι). Mas o que isso nos diz? Em primeiro lugar, se há na sentença de Tímon o emprego das conjunções correlativas "μήτε ... μήτε" com o objetivo explícito de exemplificar que *nem* as sensações *nem* as opiniões podem ser consideradas verdadeiras ou falsas, então deve haver entre "sensação" e "opinião" diferenças de importância considerável. No uso filosófico tradicional, o termo δόξα – cujo *locus classicus* são as obras de Platão – designa algo "mais obscuro que o conhecimento" (γνώσεως μέν [...] σκοτωδέστερον) e "mais claro que a

[44] DK 68 B117; DK 59 A95; DK 68 A112.

[45] EUSEBIUS, *Praep. Evan.*, XIV, 19. O mesmo fragmento também foi preservado em letras latinas na obra *Acadêmicas*, de Cícero: "[...] *Chius Metrodorus initio libri qui est De natura 'nego, inquit, scire nos sciamusne aliquid an nihil sciamus, ne id ipsum quidem nescire aut scire scire nos, nec omnino sitne aliquid na nihil sit'*" (DK 70 B1).

ignorância" (ἀγνοίας δὲ φανότερον); isto é, δόξα denota algo "intermediário" (μεταξύ) entre o saber a insciência[46], muitas vezes associadas às crenças que se fundamentam na sensibilidade. Para os nossos propósitos argumentativos, o que de fato nos importa estabelecer é se a δόξα, que obviamente pode estar fundada nas percepções, também envolve o uso da razão.

Nossa suspeita é de que o sentido de δόξα aludido por Pirro também diga respeito às crenças ou conjecturas baseadas na razão. Para entendermos melhor este ponto, lembremos que as investigações físicas de Demócrito revelaram a fragilidade da experiência sensível, porém elas não abalaram, como ocorreu com diversos outros pré-socráticos, a sua confiança ingênua na razão[47]. A indulgência democritiana para com a razão é algo que Pirro não é capaz de endossar. Seu ceticismo recobre indistintamente o âmbito sensível e inteligível. Ele não exime a razão das críticas que dirige à sensação, motivo pelo qual o velho cético não se turba em incluir as opiniões, que para ele também abarcavam as elucubrações da razão, dentre as coisas que lhe parecem impossíveis de determinar a verdade ou a falsidade. A *sensação* de que o mel é doce, ou do que a grama é verde, desde que assumidas como realidades objetivas e não como aparências, são tão dogmáticas quanto a *opinião* – fundada na razão – de que a realidade é constituída por átomos e vazio, ou que existe uma causa primeira da qual todas as demais causas derivam.

Se as δόξαι estivessem estritamente circunscritas na esfera da sensibilidade não haveria nenhuma razão para que Pirro as tivesse incluído, junto com as sensações, no conjunto das coisas não suscetíveis à determinação. Ademais, se as declarações que comunicam sensações e opiniões estivessem restritas à sensibilidade, faria tanto sentido correlacioná-las e restringi-las a uma mesma categoria (à categoria das coisas incognoscíveis) quanto dizer que nem os cegos nem aqueles desprovidos de visão são

[46] PLATO, *The Republic*, 478c.

[47] Com a capacidade de síntese peculiar à sua escrita, Brochard nos diz que: "*Tout occupés de leurs recherches physiques, les premiers philosophes ont bientôt reconnu l'insuffisance de l'expérience sensible; mais leur confiance naïve dans la raison n'a pas été ébranlée*" (BROCHARD, 1887, p. 12).

capazes de enxergar. Efetivamente, é preciso dizer que Pirro considera as conjecturas da razão como meras opiniões, e não lhes outorga de nenhum modo o *status* de conhecimento; leia-se: hipóteses racionais tateiam às cegas o ser em nevoento Tártaro. No fundo, as teorias filosóficas especulativas, luminares da razão filosofante, são para Pirro vãs opiniões, e tais opiniões, junto com as sensações, não são nem verdadeiras nem falsas.

A filosofia de Pirro, então, perante a indissolúvel problemática da indeterminação das coisas em seu mostrar-se, enuncia "adogmaticamente" (ἀδοξάστος) – visto tratar-se de um *enunciar* proveniente de um πάθος fenomênico – quão profunda e radicalmente obscura parecer ser a experiência humana de mundo, dado que nem as nossas sensações nem as nossas opiniões dizem-nos a verdade ou a falsidade das coisas, donde advém a exortação pirroniana para que evitemos "confiar" (πιστεύειν) em tais frivolidades, porém busquemos nos manter, aconselha Pirro, "sem opinião" (ἀδοξάστους), "sem inclinações" (ἀκλινεῖς) e "sem hesitações" (ἀκραδάντους), "dizendo de cada coisa que ela não mais é do que não é, ou que é e não é, ou nem que é nem não é" (περὶ ἑνὸς ἑκάστου λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστίν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν ἢ οὔτε ἔστιν οὔτε οὐκ ἔστιν), instaurando, consequentemente, mesmo que não tenha empregado o termo de maneira literal, o princípio da "suspensão do juízo" (ἐποχή).

Muito embora não exista nenhuma evidência de que Pirro tenha utilizado o termo ἐποχή, é fácil notar que o princípio da suspensão do juízo, explicado por Sexto Empírico como "um estado de repouso do intelecto devido ao qual nem negamos nem afirmamos coisa alguma" (στάσις διανοίας δι' ἣν οὔτε αἴρομέν τι οὔτε τίθεμεν)[48], encontra-se presente na doutrina de Pirro, afinal, a recusa de conferir prevalência à afirmação ou à negação de algo (οὐ μᾶλλον ἔστίν ἢ οὐκ ἔστιν), de subscrever, nos moldes heraclitianos, o subsistir simultâneo dos contrários no mesmo (ἔστι καὶ

[48] SEXTUS EMPIRICUS, *PH*, I, 10.

οὐκ ἔστιν), ou ainda de endossar, seguindo as linhas do pensamento gorgiano, que nada é (οὔτε ἔστιν οὔτε οὐκ ἔστιν), traduz com exatidão uma postura de absoluta abstenção de julgamento.

Eis fundamentalmente o ceticismo de Pirro: uma postura que reconhece a realeza universal do fenômeno, que entende a temeridade de buscar transcendê-lo e abjura toda afirmação positiva sobre como realmente as coisas são. Enesidemo exprimiu-se com extrema correção ao dizer que "Pirro nada determina dogmaticamente [...], mas guia-se pelos fenômenos" (οὐδὲν ὁρίζειν τὸν Πύρρωνα δογματικῶς [...], τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν)[49]. Em verdade, apreender os aspectos estáveis e determinados das coisas, condição necessária de toda ciência, parece, na visão de Pirro, ultrapassar os limites impostos pela experiência fenomênica da qual os homens são dependentes; nesse sentido, os discursos dos homens, caso almejem renunciar à precipitação dogmática, não apenas devem fatalmente reconhecer e permanecer no domínio do aparecer, mas também precisam evitar, tanto quanto possível, a sedução e o fascínio do ser, porquanto a natureza última das coisas é para nós "obscura" (ἄδηλος), e, acerca dela, devemos suspender o juízo. Atingimos, pois, outro ponto nefrálgico da filosofia de Pirro, que é o caráter "efético" (ἐφεκτικός) do seu ceticismo, identificado, sobretudo, pelo completo esvaziamento da "positividade ajuizante", visto que o intelecto, devido ao grau de credibilidade ou incredibilidade dos discursos sobre as coisas que aparecem (se nos é permitido falar de Pirro em termos sextianos), entra em suspensão, nem afirmando nem negando coisa alguma. Certamente que esse estágio efético da filosofia de Pirro constitui apenas a etapa preparatória do que realmente representa o τέλος último da sua doutrina, que é a ἀταραξία; sendo esse o elemento para o qual tendem, segundo Tímon, aqueles que se dispõem de modo suspensivo, posto que por meio da ἐποχή os homens atingem "primeiro a ausência de fala, depois, a imperturbabilidade" (πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα δ' ἀταραξίαν), o que nos faz pensar a doutrina

[49] DL, IX, 106.

pirroniana também em termos de busca pela tranquilidade mediante indiferença e abstenção de julgamento[50].

IV. Os dilemas da cognoscibilidade da φύσις: uma abordagem pirrônica

A noção grega de φύσις é sem dúvida um dos conceitos mais relevantes para o pensamento filosófico inaugural e o seu subsequente desenvolvimento. Tendo como termo correlato na língua latina o substantivo *natura*, a palavra φύσις deriva do verbo φύω (criar, produzir, trazer à luz, tornar-se, etc.) e costuma ser traduzida por "natureza" – embora se saiba das limitações que essa acepção possui quando contrastada com o sentido originário de φύσις. Embora não seja nosso propósito empreender uma investigação exaustiva sobre o conceito de φύσις, devemos, todavia, para que seja possível ponderar a questão da sua cognoscibilidade, tornar minimamente inteligível tal conceito.

Ora, o que propriamente os primeiros filósofos tinham em mente quando discorriam sobre a φύσις? Quais noções semânticas fundamentais estão atreladas a esse conceito que a palavra "natureza" não revela? Em primeiro lugar, lembremos que a quase totalidade dos filósofos pré-socráticos escreveram obras intituladas de ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ com o intuito comum de explicar, à luz de um primeiro princípio, tanto a ordem estabelecida das coisas quanto à origem do mundo e dos entes em geral. Nesse contexto, a acepção de φύσις correspondia à de "crescimento" ou "brotação" do κόσμος enquanto totalidade, isto é, ela diz respeito ao aspecto de gênese e formação do universo enquanto conjunto do real. Em outros termos, φύσις queria designar o processo de florescimento de algo desde o seu nascimento até a sua plenitude, que não é senão a consideração de

[50] Devemos assinalar que os aspectos éticos da doutrina de Pirro são tão ou mais importantes que os aspectos gnosiológicos. Todavia, como o interesse deste trabalho concentra-se fundamentalmente neste e não naquele âmbito, não abordamos (nem abordaremos) a ética pirroniana, por mais que reconheçamos o lugar de suma importância que ela ocupa no interior da doutrina de Pirro.

tudo o que vem a ser na qualidade de uma unidade dinâmica de origem e desenvolvimento, germinação e florescimento, surgimento e expansão:

> Phýsis deve ser entendida dinamicamente como a constituição real de uma coisa, tal como é efetivada do início ao fim com todas as suas propriedades. Este é o significado que se encontra quase sempre que o termo phýsis é empregado nos escritos dos pré-socráticos. Nunca é empregado no sentido de algo estático, embora a ênfase possa estar ou na phýsis como origem, na phýsis como processo, ou na phýsis como resultado. Todos os três, naturalmente, estão integrados no significado original da palavra phýsis[51].

Dados os aspectos conceituais aludidos acima, parece-nos suficientemente claro que a noção de φύσις só pode ser entendida enquanto uma totalidade ativa que abarca os elementos de origem, processo e resultado, pois sendo a instância produtiva e constitutiva do κόσμος, φύσις representa a própria substância ou matéria-prima da qual o real é dialeticamente formado. A germinação da totalidade das coisas que são, das coisas que vêm a ser e se consumam, denotam, decerto, o caráter peculiar dessa "natureza" que tanto os primeiros filósofos se empenharam em investigar. Geratriz de tudo, devir inexaurível e plena efetivação; eis como devemos precipuamente entender a φύσις.

Mas de que modo, então – indagaria o cético pirrônico –, isso que designamos por φύσις pode ser apreendido pelo homem? Teríamos efetivamente as condições de extrair da experiência da germinação universal (da qual somos parte) o fundamento último da sua constituição? Como a filosofia da valorização do fenômeno, da problematização gnosiológica e da suspensão do juízo lidaria com tais indagações? Os pirrônicos dariam assentimento aos que advogam a favor da cognoscibilidade da φύσις? Para elucidar todas essas questões, precisamos, antes de mais nada, dissecar o caráter próprio da experiência humana de brotação cósmica, e, de modo

[51] "*Phusis must be understood dynamically as the real constitution of a thing as it is realized from beginning to end with all of its properities. This is the meaning one finds nearly every time the term phusis is employed in the writings of the pre-Socratics. It is never employed in the sense of something static, although the accent may be on either the phusis as origin, the phusis as process, or the phusis as result. All three, of course, are comprised in the original meaning of the word phusis*" (NADDAF, 2005, p. 15).

suplementar, nos apropriar dos princípios da tradição pirrônica que servem à inquirição do problema.

De início, aceitemos que a dimensão da φύσις com a qual os homens habitualmente se defrontam e interagem consiste, sobretudo, nisso que os antigos gregos denominavam de τά ὄντα, isto é, "os entes" ou "as coisas que existem" – considerados aqui como a totalidade de tudo que é[52]. Nesse domínio, podemos dizer que o conjunto dos entes perfaz todo o universo físico ordenado e está submetido à dinâmica de origem, processo e resultado que, via de regra, traduz rigorosamente a lógica cíclica das coisas que por natureza "vêm a ser" (γινόμενων) e "deixam de ser" (φθειρομένων)[53]. Em suma, a relação do homem com a φύσις se dá no horizonte a partir do qual (e no qual) os entes naturais encontram-se regidos por um implacável devir que faz com que eles surjam e desapareçam, venham à luz e ocultem-se, despontem e de novo voltem a sumir, perfazendo, desse modo, um movimento cíclico de des-velamento que possui, de um ponto de vista pirrônico, consequências gnosiológicas da mais alta importância.

Não só a φύσις "ama ocultar-se" (κρύπτεσθαι φυλεῖ), como dizia Heráclito[54], mas todo mostrar-se da φύσις é já ocultamento, pois os vestígios opacos e os rastros semivisíveis da sua presença são as únicas coisas que logramos entrever. Para que tal obscuridade da φύσις possa ser devidamente reconhecida, tomemos os dois principais instrumentos pelos quais os homens buscam atingir a sua cognoscibilidade, que são a *sensação* e o *pensamento*, e com isso atestemos a fragilidade e a insuficiência dessas faculdades no cumprimento de tal hercúlea tarefa. Tendo sido estabelecido

---

[52] A exortação para que admitamos tal entendimento sobre a φύσις funda-se no reconhecimento da existência de múltiplas doutrinas sobre os entes naturais desenvolvidas pelos φυσιολόγοι. Obviamente que à luz de algum "filósofo da natureza" em particular poderíamos elaborar noções distintas.

[53] Não abordaremos a antiga controvérsia entre os φυσιολόγοι acerca da unidade ou multiplicidade do princípio da φύσις. A problemática, reconstruída por Aristóteles em *Da Geração e Corrupção*, se instaura com a divergência entre aqueles que concebem que a geração de todas as coisas provém de uma unidade (πάντα ἐξ ἑνὸς γεννῶσιν) – noção que, segundo Aristóteles, conduz necessariamente à admissão de que "geração" (γένεσιν) é o mesmo que "alteração" (αλλοίσιν) e tudo que vem a ser sofre alteração; e aqueles que, por outro lado, concebem a multiplicidade do princípio, defendendo, por sua vez, que geração e alteração são distintos, uma vez que a geração e a corrupção das coisas ocorre quando elas "se unem" (συνιόντων) e "se dissolvem" (διαλυομένων). Para tal discussão ver os passos 314a1 e 314b1 da obra mencionada.

[54] DK 22 B123.

que nem a sensação e nem o pensamento podem garantir um conhecimento genuíno da φύσις, teremos, com efeito, "demonstrado" sua inapreensibilidade.

A via da sensibilidade (αἴσθησις) padece dos mesmos obstáculos que identificamos ao examinar a doutrina de Pirro; porém é possível, resgatando alguns argumentos da tradição cética posterior, ampliar ainda mais o fosso que separa as sensações do conhecimento. Decerto, quando pretendemos assumir uma postura cética em relação aos sentidos, não podemos prescindir dos famosos dez "modos" (τρόποι) de Enesidemo[55], cuja capacidade de solapar as supostas certezas das sensações são terrivelmente contundentes. Admitindo que os sentidos nos dão testemunho do que ocorre no mundo natural, resta-nos saber se as percepções que temos dessas entidades nos informam as suas verdadeiras características ou propriedades. Como veremos, a partir do exame dos modos de Enesidemo, seria temerário afirmar que sim.

Convém dizer, previamente, que não passaremos em revista todos os dez modos do cético de Cnossos (algo que demandaria um copioso desdobramento argumentativo), porém exploraremos, de forma estratégica, o quarto – visto que a via argumentativa desse tropo melhor contribui para os desígnios desta investigação[56]. Pois bem; o quarto tropo de Enesidemo é o tropo baseado nas "circunstâncias" (περιστάσεις), isto é, nas "disposições" ou "condições" (διαθέσεις) em virtude das quais nossas percepções dos objetos externos são consideravelmente alteradas. Com esse tropo em

[55] O termo τρόποι, como explica Sexto (*PH*, I, 36), também era empregado pela tradição cética como sinônimo de λόγοι (argumentos) ou τόποι (lugares). Eles foram metodicamente estruturados por Enesidemo numa obra intitulada *Esboços* (Ὑποτύπωσις) e tinham por finalidade precípua conduzir à suspensão do juízo. Os dez τρόποι da ἐποχή, como são conhecidos, nos foram preservados pelos registros de Aristocles de Messene, Fílon de Alexandria, Sexto Empírico e Diógenes Laércio. Contudo, esses registros diferem na estruturação dos argumentos, na quantidade, na ordem e nos exemplos apresentados. Dentre esses autores, as exposições mais ricas são sem dúvida as de Sexto e Diógenes.

[56] Sexto Empírico estabelece a ordem dos dez modos como se segue: "Eles são estes: primeiro, [o modo] sobre a variedade dos animais; segundo, acerca da diferença entre os seres humanos; terceiro, sobre as diferentes constituições dos órgãos dos sentidos; quarto, acerca das circunstâncias; quinto, sobre as posições, distâncias e lugares; sexto, acerca das misturas; sétimo, sobre as quantidades e as composições das coisas subjacentes; oitavo, o que parte da relatividade; nono, acerca dos encontros frequentes ou raros; décimo, sobre as condutas, costumes, leis, crenças míticas e suposições dogmáticas" (*PH*, I, 36-37).

particular, os céticos buscaram demonstrar que nós não possuímos nenhuma experiência dos entes sem que estejamos, em maior ou menor grau, sob o influxo de uma determinada disposição física ou mental que interfira diretamente nas percepções dos objetos. Em suma, nós não podemos experienciar a realidade manifesta de maneira absolutamente pura, isenta de idiossincrasias e livre de quaisquer inclinações, porquanto estamos sempre submetidos às circunstâncias físicas e mentais que modificam, umas mais outras menos, todas as percepções que possuímos dos objetos da experiência.

Para atestar a inevitabilidade do caráter circunstancial de toda experiência humana de mundo, Sexto Empírico elenca uma série de ocasiões em que o tropo das circunstâncias se evidencia, como no estado "segundo ou contrário à natureza" (κατὰ φύσιν ἢ παρὰ φύσιν); "no estar desperto ou no dormir" (ἐν τῷ ἐγρηγορέναι ἢ καθεύδειν); "de acordo com as idades" (παρὰ τὰς ἡλικίας); "com o que se move ou está em repouso" (παρὰ τὸ κινεῖσθαι ἢ ἠρεμεῖν); "conforme o odiar ou amar" (παρὰ τὸ μισεῖν ἢ φιλεῖν); "o estar faminto ou saciado" (παρὰ τὸ ἐνδεεῖς εἶναι ἢ κεκορεσμένους); "o estar embriagado ou sóbrio" (παρὰ τὸ μεθύειν ἢ νήφειν); "conforme as predisposições" (παρὰ τὰς προδιαθέσεις); "de acordo com o estado de coragem ou temor (παρὰ τὸ θαρρεῖν ἢ δεδιέναι); e, finalmente, "conforme se está afligido ou alegre" (παρὰ τὸ λυπεῖσθαι ἢ χαίρειν).

O raciocínio sextiano tem início com o contraste das experiências que temos em estado natural e não-natural, circunstâncias que, de acordo com Sexto, alteram nossas percepções sensíveis, pois "os que estão em delírio ou possuídos por uma divindade acreditam ouvir *daímones*, porém nós não" (οἱ μὲν φρενιτίζοντες καὶ οἱ θεοφορούμενοι δαιμόνων ἀκούειν

δοκοῦσιν, ἡμεῖς δὲ οὔ)[57]; do mesmo modo, esses que estão extasiados "dizem frequentemente perceber um aroma de estoraque[58], de incenso ou algo do tipo, e de muitas outras coisas, embora nós não consigamos percebê-las" (ἀποφορᾶς στύρακος ἢ λιβανωτοῦ ἤ τινος τοιούτου καὶ ἄλλων πλειόνων ἀντιλαμβάωεσται πολλάκις λέγουσιν, ἡμῶν μὴ αἰσθανομένων); e aqueles que padecem de alguma enfermidade – continua Sexto – também têm suas percepções modificadas: "a mesma água, tendo sido derramada em regiões inflamadas, parece estar em ebulição, mas para nós parece estar morna" (τὸ αὐτὸ ὕδωρ φλεγμαίνουσι μὲν τόποις ἐπιχυθὲν ζεστὸν εἶναι δοκεῖ, ἡμῖν δὲ χλιαρόν); "o mesmo manto parece laranja aos que têm hiposfagma[59], mas não a mim" (τὸ αὐτὸ ἱμάτιον τοῖς μὲν ὑπόσφαγμα ἔχουσι φαίνεται κιρρόν, ἐμοὶ δὲ οὔ); e "o mesmo mel parece-me doce, mas amargo aos ictéricos[60] (τὸ αὐτὸ μέλι ἐμοὶ μὲν φαίνεται γλυκύ, τοῖς δὲ ἰκτερικοῖς πικρόν). Também o estado de sono e de vigília dão origem a diferentes impressões, "pois o que se torna visível no sono não se nos mostra quando despertos, nem se nos mostra quando despertos o que se torna visível no sono" (ἐπεὶ ὡς καθ' ὕπνους φανταζόμεθα, οὐ φανταζόμεθα ἐγρηγορότες, οὐδὲ ὡς φανταζόμεθα ἐγρηγορότες, καὶ κατὰ τοὺς ὕπνους φανταζόμεθα)[61], de modo que "o ser" (τὸ εἶναι) ou "o não-ser" (τὸ μὴ εἶναι) das nossas impressões não é algo "absoluto" (ἁπλῶς), mas "relativo" (πρὸς τι), *i.e.*, relativo ao sono e vigília. Com relação às diferentes idades, Sexto assinala as anomalias perceptuais que elas provocam argumentando que "o mesmo

[57] Sexto emprega dois particípios precedidos de artigo na passagem: o primeiro, "φρενιτίζοντες", tem sua origem no verbo "φρενιτίζω", e significa "estar em delírio", "falar febrilmente"; o segundo, "θεοφορούμενοι", deriva de "θεοφορέω", cujas acepções mais comuns são "ser possuído por um deus" e "estar inspirado". Ambos os termos foram aqui desenvolvidos numa oração relativa, tendo em vista que a opção pelo uso de substantivos que pudessem capturar o sentido das expressões pareceu-nos mais problemática.

[58] Estoraque é um tipo planta exótica da qual se extrai uma resina aromática utilizada para a produção de bálsamos e incensos. É mencionada por autores como Heródoto, Aristóteles, Teofrasto, Plínio e outros.

[59] Derrame ocular.

[60] Quem sofre de icterícia.

[61] A estrutura da frase é: o que ocorre em A não ocorre em B, e o que ocorre em B não ocorre em A. Para traduzir o verbo "φανταζόμεθα" (forma média da primeira pessoa do plural do presente do indicativo *infectum* de "φαντάζω"), optamos pela alternância das acepções de "tornar visível" e "mostrar-se", no sentido de "formar uma imagem de algo", ou seja, "imaginar"; o que também nos autoriza a ler a frase como: "pois o que imaginamos no sono não imaginamos despertos, nem imaginamos quando despertos o que imaginamos no sono".

vento parece ser frio aos velhos, mas brando aos que estão em plena juventude (ὁ αὐτὸς ἀὴρ τοῖς μὲν γέρουσι ψυχρὸς εἶναι δοκεῖ τοῖς δὲ ἀκμάζουσιν εὔκρατος); assim como "a mesma cor parece fraca aos anciões, porém vívida aos que são jovens" (τὸ αὐτὸ χρῶμα τοῖς μὲν πρεσβυτέροις ἀμαυρὸν φαίνεται τοῖς δὲ ἀκμάζουσιν κατακορές); e que "o mesmo som parece suceder fraco ao primeiro, mas audível ao último" (φωνὴ [...] ἡ αὐτὴ τοῖς μὲν ἀμαυρὰ δοκεῖ τυγχάνειν τοῖς δ' ἐξάκουστος). O movimento e o repouso também são causas de diferenças perceptuais, pois "os objetos em repouso que vemos quando estamos parados parecem estar em movimento quando navegamos por eles" (ἑστῶτες ὁρῶμεν ἀτρεμοῦντα, ταῦτα παραπλέοντες κινεῖσθαι δοκοῦμεν). O amor e o ódio são causas, pois fazem os homens desejar certas coisas e repudiar outras, e até mesmo embotam nosso raciocínio, visto que "muitos que têm amantes feias, consideram-nas as mais belas" (πολλοὶ δὲ [...] ἐρωμένας αἰσχρὰς ἔχοντες ὡραιοτάτας αὐτὰς εἶναι δοκοῦσιν). Também a fome e a saciedade interferem em nossas percepções, porquanto "a mesma comida parece ser agradável aos famintos, mas desagradável aos saciados" (τὸ αὐτὸ ἔδεσμα τοῖς μὲν πεινῶσιν ἥδιστον εἶναι δοκεῖ τοῖς δὲ κεκορεσμένοις ἀηδές). Similarmente, a embriaguez e a sobriedade interferem em nossas experiências perceptuais, uma vez que "as coisas que parecem ser vergonhosas quando estamos sóbrios, não nos parecem vergonhosas quando estamos ébrios" (νήφοντες αἰσχρὰ εἶναι δοκοῦμεν, ταῦτα ἡμῖν μεθύουσιν οὐκ αἰσχρὰ φαίνεται). No medo e na coragem também se dão modificações importantes em nossas sensações, já que "a mesma coisa que parece ser espantosa e terrível ao covarde, de modo algum parece ser ao mais confiante" (τὸ αὐτὸ πρᾶγμα τῷ μὲν δειλῷ φοβερὸν καὶ δεινὸν εἶναι δοκεῖ, τῷ θαρραλεωτέρῳ δὲ οὐδαμῶς). Por fim, Sexto encerra sua profusa lista de circunstâncias em que se constata variação perceptual com os estados de alegria e tristeza, visto que "as mesmas coisas são odiosas aos aflitos, mas agradáveis aos felizes" (τὰ αὐτὰ πράγματα τοῖς μὲν λυπουμένοις ἐστὶν ἐπαχθῆ τοῖς δὲ χαίρουσιν ἡδέα)[62].

[62] Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *PH*, I, 100-111.

Todas as circunstâncias supramencionadas nada mais são do que a evidência translúcida das anomalias inerentes às nossas sensações. Essas alterações anímicas e somáticas instauram tamanha variabilidade na senso-percepção que a cognoscibilidade dos objetos externos por seu intermédio se torna fatalmente quimérica. O problema acerca do conhecimento dos objetos mediante nossas faculdades sensíveis é conduzido pelo tropo das circunstâncias até o ponto em que (diria o cético) não podemos senão reconhecer que não temos acesso às coisas tais como são em si mesmas, às verdadeiras propriedades dos objetos ou aos aspectos genuinamente constitutivos dos entes. A *aparência* é tudo que subtraímos das sensações. Afirmar o contrário, certamente, equivaleria a admitir que somos capazes de expurgar de nosso ser toda circunstância psicossomática que condiciona nossas percepções dos objetos, algo que implicaria anuir à absurda tese da possibilidade de se experienciar a realidade de maneira absolutamente pura.

No fundo, o que Sexto Empírico traz a lume com o tropo das circunstâncias não é substancialmente diferente da constatação protagórica da variabilidade das sensações, posto que Protágoras também compreendeu que as coisas são conforme aparecem a cada um individualmente, e o modo como elas nos aparecem depende necessariamente de como estamos dispostos. É essa compreensão que, grosso modo, subjaz à tese protagórica segundo a qual "o homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são" (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν)[63] – desde então o estandarte máximo do relativismo filosófico. Mas se o diagnóstico da instabilidade sensória levou o célebre sofista de Abdera ao reconhecimento do caráter relativo das impressões sensíveis, no pirronismo ele conduziu à suspensão do juízo. Sexto extrai da discrepância perceptual causada pelas diferentes circunstâncias humanas a conclusão de que a verdadeira natureza dos objetos é inacessível para nós – nós que jazemos encerrados nos domínios do fenômeno.

[63] PLATO, *Theaetetus*, 152a.

> Τοσαύτης οὖν οὔσης ἀνωμαλίας καὶ παρὰ τὰς διαθέσεις, καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἐν ταῖς διαθέσεσι τῶν ἀνθρώπων γινομένων, ὁποῖον μὲν ἕκαστον τῶν ὑποκειμένων ἑκαστῳ φαίνεται ῥᾴδιον ἴσως εἰπεῖν, ὁποῖον δὲ ἔστιν οὐκέτι, ἐπεὶ καὶ ἀνεπίκριτός ἐστιν ἡ ανωμαλία [...] ὥστε εἰσάγεται ἡ περὶ τῆς φύσεως τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων ἐποχὴ καὶ ὡς ἐπὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ.
>
> Havendo, pois, tamanha anomalia devido às disposições, e vindo os homens a estar, em muitos momentos, em diferentes disposições, é bastante fácil dizer como cada um dos objetos subjacentes se mostra a cada pessoa, mas de nenhum modo como o objeto é, visto que também a anomalia é indecidível [...] e assim também, por causa deste tropo, se introduz a suspensão do juízo acerca da natureza dos objetos externos subjacentes[64].

Todas as objeções céticas à tentativa de apreensão dos objetos externos por meio das sensações, reveladas aqui pelo tropo das circunstâncias, incidem também sobre o que chamamos de entes naturais, isto é, sobre a dimensão da φύσις da qual formamos nossa representação de mundo, com a qual interagimos e na qual existimos. Observado através de lentes pirrônicas, o problema da cognoscibilidade da φύσις pela via sensória parece reafirmar a lição timoniana do predomínio inexpugnável do fenômeno, instância da qual a presunção dogmática, agarrada à crença na possibilidade da transcendência fenomênica, não encontra maneiras de se desvencilhar – embora isso não impeça que sistemas e doutrinas inteiras sejam erguidas sobre alicerces de areia movediça. O mundo tal qual ele é não se vê com os olhos, pois o ver da φύσις é também um não-ver, assim como o ouvir é um não-ouvir, e o tocar, um não-tocar; para todos os sentidos *presença* e *ocultação* se mesclam numa unidade fenomênica epistemologicamente trágica, isto é, o abismo que separa o homem da cognoscibilidade do que subjaz aos entes que se mostram faz emergir a indeterminação que é peculiar à condição trágica do conhecer. Tragicidade essa que se funda no fracasso cognoscitivo do homem, posto tratar-se do único ser que almeja apreender a essência das coisas para as quais não há

[64] SEXTUS EMPIRICUS, *PH*, I, 112, 117.

olhos ou ouvidos que possam fazê-lo: donde se ergue a funesta ininteligibilidade que suscita no cético, porquanto entreviu o "naufrágio" da nau do saber, a perplexidade aporética da qual a ἐποχή é filha.

Deixemos, porém, a sensação de lado, e olhemos agora para a tão estimada via do "pensamento" (διάνοια), cujo poder de sondar os mistérios ocultos do real não permite abalar a confiança dos dogmáticos. "Se não podemos conhecer mediante as sensações as propriedades essenciais dos entes naturais, podemos, todavia, por meio do pensamento, conhecer os princípios dos quais os entes derivam!" – eis o que diria, com altivez e ingênuo otimismo, uma mente prenhe de vãs esperanças gnosiológicas. Não obstante, como havemos de demonstrar, os obstáculos intrínsecos à tentativa de apreender a φύσις em sua dimensão arcaica, quer dizer, de apreendê-la enquanto "princípio" (ἀρχή) da totalidade das coisas que são, mantêm-se tão insuperáveis quanto os que trouxemos à luz ao examinar a via da sensação. Ambas as trilhas padecem do mesmo malogro epistêmico.

Para instaurar a indecibilidade aporética que inviabiliza a defesa da apreensão da φύσις enquanto princípio, dispomos, sobretudo, do amplo arsenal argumentativo que nos foi legado pela tradição pirrônica. Todos esses argumentos, via de regra, podem ser entendidos como instrumentos por meio dos quais os antigos céticos gregos buscaram impugnar as pretensões epistêmicas dos dogmáticos e evidenciar a necessidade da suspensão do juízo. À vista disso, cabe-nos colher desse vasto oceano argumentativo a articulação dialética que, com concisão e clareza, melhor realize a tarefa de confutar a tese segundo a qual podemos conhecer a dimensão originária da φύσις, empreitada que, conforme concebemos, pode ser cumprida satisfatoriamente pela exploração de pelo menos um dos cinco tropos do cético Agripa[65].

Referimo-nos, aqui, ao τρόπος da "divergência" (διαφωνία), retratado por Sexto Empírico como o tropo mediante o qual descobrimos haver,

[65] Os cinco tropos de Agripa são apresentados por Sexto Empírico (*Hipotiposes Pirrônicas*, I, 164-177) e por Diógenes Laércio (*Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, 88-89).

acerca de qualquer assunto proposto, o que Sexto denominou de "disputa indecidível" (ἀνεπίκριτον στάσιν), isto é, uma controvérsia indirimível presente "na vida ordinária e entre os filósofos" (παρὰ τε τῷ βίῳ καὶ παρὰ τοῖς φιλοζόφοις) que nos impele – caso debrucemo-nos sobre o problema com o devido esmero – ao reconhecimento de que "não somos capazes de escolher ou rejeitar coisa alguma" (οὐ δυνάμενοι αἱρεῖσθαι τι ἢ ἀποδοκιμάζειν)[66]. Nas palavras de Diógenes Laércio[67], o tropo da διαφωνία revela com extrema clareza que toda questão proposta, seja ela examinada por filósofos ou não, "exibe grandiosíssimo conflito e plena confusão (πλείστης μάχης καὶ ταραχῆς πλῆρες ἀποδεικνύει), razão pela qual os céticos, como escreve Sexto, "terminam na suspensão do juízo" (καταλήγομεν εἰς ἐποχήν)[68].

O que o autor da "Suma do Pirronismo" esclarece com o tropo da διαφωνία nada mais é que o caráter radicalmente antagônico que pervade de modo generalizado as opiniões humanas. Na realidade, o olhar retrospectivo do médico-pirrônico, lançado desde a época helenística até a aurora do pensamento grego, visa fazer emergir a intensa dissenção histórica que sempre esteve presente *entre* e *no interior* das diferentes doutrinas filosóficas, cada uma das quais, em confronto com as doutrinas adversárias, via-se como a única filosofia verdadeira, legítima, autêntica, ao passo que denunciava as filosofias rivais como doutrina espúrias. Em suma, a διαφωνία filosófica é um traço tão peculiar da história das ideias que os céticos não poderiam concebê-la – como outrora observamos – "senão [como] a história do interminável conflito entre os diversos sistemas filosóficos"[69].

A observação feita por Oswaldo Porchat quanto a tal constatação cética é sem dúvida muito esclarecedora:

---

[66] SEXTUS EMPIRICUS, *PH*, I, 165.

[67] DL, IX, 88.

[68] *Ibidem*.

[69] Cf. PORTO, W. R. *Diaphonía e Isosthéneia: duas vias para epokhé*, 2019, p. 43.

> Não lhes era difícil, aos céticos, constatar o desacordo permanente entre as diferentes posições da filosofia dogmática da antigüidade, as recíprocas condenações e desmentidos, a infinita multiplicidade de suas opiniões inconciliáveis, a contestação incessante dos argumentos adversários. Polêmica secular e sempre renascente, que concernia, não apenas ao conteúdo material da Verdade procurada e pretensamente descoberta, mas à própria noção de verdade e à natureza do ou dos critérios válidos para estabelecê-la[70].

O desenrolar da história da filosofia é palco de infindável πόλεμος doutrinal. Digladiam-se as doutrinas filosóficas; devoram-se mutuamente; exibem nesse conflito inesgotável um assombroso espetáculo "filosofágico", o qual parece adiar a perspectiva de uma "concórdia" (συμφωνία) entre os diferentes sistemas filosóficos *ad kalendas graecas*. A perpetuação do desacordo é fruto da disparidade de pensamento e de sentimento humanos; é fruto, também, do conjunto das idiossincrasias que perfazem as individualidades, sendo a força motriz – junto das experiências biográficas – das muitas predileções que alimentam a imaginação e o pensamento. É daí que se pode deduzir o motivo de a especulação filosófica ter produzido, no intercâmbio das ideias que a impulsionam, as mais variadas hipóteses, teorias e teses acerca do mesmo objeto de inquirição, plasmando, dessa forma, o cenário conflituoso que inspiraria Sexto a rememorar os versos das *Fenícias* de Eurípides que dizem: "Se o justo e o sábio fossem para todos uma única e mesma coisa // não haveria entre os homens disputa contenciosa" (εἰ πᾶσιν ταὐτὸν καλὸν ἔφυ σοφόν θ' ἅμα // οὐκ ἦν ἂν ἀμφίλεκτος ἀνθρώποις ἔρις)[71].

Se concordarmos com Jonathan Barnes que "a profunda discordância era um fato filosófico"[72], e que a ambiguidade do λόγος é capaz de intensificar a διαφωνία entre os discursos contrários, então podemos esperar que a lide infinda das filosofias também recaia sobre a questão da apreensão do princípio da φύσις por meio do pensamento. No âmbito do originário,

---

[70] PORCHAT, 2007, p. 15.

[71] SEXTUS EMPIRICUS, *PH*, I, 86. O trecho corresponde aos versos 499-500 das *Fenícias* de Eurípides.

[72] "*Deep disagreement was a philosophical fact*" (BARNES, 1990, p. 3).

do que é primevo e fundamental, costuma-se recusar que os sentidos possam nos fornecer algum tipo de conhecimento de tão recôndita dimensão do real; por isso cabe ao "pensamento" (διάνοια) – livre das ilusões da sensação que, como diz Parmênides, apenas torna o homem cativo de "olhos sem direção" (ἄσκοπον ὄμμα) e de "ouvido e língua sibilante" (ἠχήεσσαν ἀκουήν καὶ γλῶσσαν)[73] – realizar a tarefa de desvelar o princípio a partir do qual todas as coisas que vieram e vêm a ser derivam. Ora, mas a quais resultados chegaram as especulações do intelecto que se dirigiram ao princípio da φύσις? O que os postulados da razão podem nos revelar sobre a ἀρχή do κόσμος?

Talvez não haja na História da Filosofia Antiga um melhor exemplo de διαφωνία do que aquele evidenciado pela investigação do princípio da φύσις. A primeira e mais óbvia constatação para quem se debruça sobre as especulações cosmogônicas dos primeiros filósofos e seus herdeiros é sem dúvida a profusão de diferentes ἀρχαί que, incompatíveis entre si, são propostos como fundamento ou origem de toda realidade. Mas o desacordo das cosmogonias não se manifesta apenas na multiplicidade de princípios distintos que são postulados. Na verdade, a primeira e mais importante oposição que se dá entre uma κοσμογονία e outra diz respeito ao modo particular como cada uma compreende a natureza do próprio princípio, pois os dogmáticos, como observa Sexto, divergem sobre se o princípio da φύσις é "material" (ὑλική) ou "eficiente" (δραστική), fazendo com que disso advenha, ainda no preâmbulo de inquirição sobre o princípio do mundo natural, uma profunda dissenção quanto à verdadeira natureza da ἀρχή.

Aludir a essa dicotomia inicial, todavia, serve apenas para esclarecer que da aceitação de uma ou outra forma de se conceber o princípio, origina-se, *pari passu*, uma verdadeira miríade de postulados sobre o primeiro princípio. Isso, por sua vez, nos leva a reconhecer que os rebentos que formam a διαφωνία mais visível e multiforme das teses opostas são frutos de uma διαφωνία inicial, como se os divergentes viessem a ser a

[73] DK, 28 B7.

partir da divergência que os antecede, formando, assim, um ciclo "diaphônico" do qual toda elucubração da razão é escrava. Temos diante de nós, então, a possibilidade de inspecionar, por um lado, as concepções daqueles que advogam pela "causa eficiente" (αἴτίον δραστικόν) como princípio; e, por outro, de examinar as concepções dos que admitem como princípio uma "causa material" (αἴτίον ὑλικόν). Ambas dão testemunho da inconciliável divergência doutrinal que denunciam os céticos, porém, tendo em vista que Sexto Empírico aproxima-se mais dos pré-socráticos por meio do exame daqueles que anuem ao princípio material (e é aí onde o tema do princípio do φύσις se mostra mais resplandecente), estrategicamente abdicaremos de nos ocupar da causa eficiente[74].

A dinâmica agonística que caracteriza a διαφωνία filosófica aparece na disputa sobre o princípio material da φύσις de forma intensa, sendo apresentada por Sexto Empírico pelo procedimento de enumeração dos diferentes postulados. A aguda discrepância dos dogmáticos sobre os princípios materiais, explorada pelos pirrônicos a fim de mostrar que tais princípios são "inapreensíveis" (ἀκατάληπτοι), ganhou os seguintes contornos na exposição sextiana: Ferécides de Siro "declarou ser terra o princípio de todas as coisas" (γῆν εἶπε τὴν πάντων εἶναι ἀρχήν); Tales de Mileto, "água" (ὕδωρ); Anaximandro, seu discípulo, "o ilimitado" (τὸ ἄπειρον); Anaxímenes e Diógenes de Apolônia, "ar" (ἀέρα); Hípaso de Metaponto, "fogo" (πῦρ); Xenófanes de Cólofon, "terra e água" (γῆν καὶ ὕδωρ); Oinópides de Quios, "fogo e ar" (πῦρ καὶ ἀέρα); Hípon de Régio, "fogo e água" (πῦρ καὶ ὕδωρ); Onomácrito, em sua obra *Orphica*, sustentou que o princípio era "fogo, água e terra" (πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν); Empédocles – bem como os estoicos – diziam ser "fogo, ar, água e terra" (πῦρ ἀέρα

[74] Entre os defensores da αἴτίον δραστικόν como princípio, identificada geralmente com a divindade, nota-se grande discrepância quanto à própria noção de deus que formulam, pois os dogmáticos não se põem de acordo sobre qual seja a "substância" (οὐσία), a "forma" (εἶδος) ou o "lugar" (τόπος) de habitação da divindade. Nos séculos helenísticos essa disputa ganhou contornos bem destacados: uns afirmaram que deus é corpo (estoicos e epicureus), outros que é incorpóreo (peripatéticos); uns que deus tem forma humana (estoicos e epicureus), e outros que não (peripatéticos); afirmaram ainda que deus está num certo lugar (estoicos), enquanto que outros não admitiram lugar algum (peripatéticos) – os epicureus dirão que no *intermundo*. Tendo em conta que entre os dogmáticos não há qualquer acordo quanto à substância, à forma ou ao lugar de morada da divindade, os céticos questionam a possibilidade de se formar uma noção apropriada de deus enquanto *causa eficiente*, pois essa noção está em irresolúvel disputa (Cf. *HP*, III, 3).

ὕδωρ γῆν); Aristóteles, "fogo, ar, água, terra e o corpo que se move em círculo"[75] (πῦρ ἀέρα ὕδωρ γῆν, τὸ κυκλοφορητικὸν); Demócrito e Epicuro, "átomos" (ἀτόμους); Anaxágoras de Clazômenas, "homeomerias" (ὁμοιομερείας); Diodoro, chamado Crono, "corpos mínimos e indivisíveis" (ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ σώματα); Heraclides Pôntico e Asclepíades de Bitínia, "massas homogêneas" (ἀνάρμους ὄγκους); os seguidores de Pitágoras, "os números" (τοῦς ἀριθμούς); os matemáticos, "os limites dos corpos" (τὰ πέρατα τῶν σωμάτων); Estratão, o físico, "as qualidades" (τὰς ποιότητας)[76].

A lógica do processo filosófico-autofágico é implacável. O movimento histórico da διαφωνία filosófica confirma a re-inauguração perpétua da polêmica que impele toda filosofia à desqualificação crítica das doutrinas precedentes. A reflexão sobre esse processo revela que cada filosofia, apoiada e submetida às conveniências e determinações peculiares à sua própria δύναμις criadora, rejeita e censura suas rivais, ao passo que se autoproclama, de forma exclusivista, a única filosofia que legitimamente apreendeu o princípio do real, que entreviu a estrutura fundamental do ser, que atingiu, em última instância, a ἀλήθεια. Como bem escreveu Porchat, "duas filosofias em contato são dois mundos que se enfrentam, visceralmente incompatíveis e ordenados sempre à negação um do outro"[77].

Por isso é natural que cada doutrina que se julgue detentora do graal do saber filosófico, compreenda a si mesma como a única portadora possível desse saber; afinal seria absurdo admitir que afirmações diametralmente opostas, feitas sobre o mesmo objeto disputado, possam ser igualmente verdadeiras. O princípio pensado na identidade consigo mesmo, seja ele uno ou múltiplo (ou mesmo uma unidade de contrários), é o que é. Se o princípio é "alfa", não pode ser "beta", e se é "beta", não pode ser "alfa". Assim, em cada nova tentativa de o pensamento instituir

[75] Trata-se da *quinta essentia* ou "éter" (αἰθήρ), elemento que, segundo Aristóteles, tanto preenchia a região do universo acima da esfera terrestre quanto formava as esferas celestes supralunares.

[76] SEXTUS EMPIRICUS, *PH*, III, 30-32.

[77] PORCHAT, 2006, p. 21.

um princípio para a φύσις, aproximando historicamente mundos doutrinais autônomos, excludentes e antagônicos, uma nova colisão de teorias e postulados vem a lume, ressaltando a polêmica incessante que é própria do movimento de mútua exclusão do conflito filosófico.

O golpe contra a razão é desferido pela própria razão. O pirronismo é a efetivação do processo de negativação do λόγος que é dialeticamente instrumentalizado com vista à instauração da indecibilidade irredutível e da perplexidade aporética. Dito de outra forma, o pirronismo é, grosso modo, uma "capacidade antitética" (δύναμις ἀντιθετική) que faz vir à luz terríveis antinomias[78]. No tropo da διαφωνία a racionalidade pirrônica se "negativa" na contraposição dialética que retira da História da Ideias os substratos antinômicos que fazem eclodir a divergência inconciliável. Lançando um postulado contra o outro, trazendo à tona a multiplicidade de princípios opostos que são aduzidos como origem da φύσις, o cético aponta para um conflito de natureza irresolúvel, cuja possibilidade de resolução por meio de um critério de verdade também recai numa disputa interminável sobre a própria validade do critério proposto[79]. Assim, a inviabilidade dos percursos possíveis para se atingir um conhecimento seguro do princípio, revela-se um traço característico da limitação cognoscitiva humana, para a qual o único "fármaco" termina sendo ou a quebra com as exigências da própria racionalidade enquanto instância basilar da demonstração (o que leva à adesão arbitrária e injustificada de uma asserção positiva), ou a abstenção total de toda afirmação tética.

O pirrônico, diante da proliferação exuberante das teorias especulativas concorrentes, as quais se consomem reciprocamente na desmesurada guerra doutrinal, restringe-se à contemplação efética dos dilemas filosóficos que se lhe apresentam, afastando-se, desse modo, do canto de sereia que conduz os homens à precipitação dogmática. Em suma, depois de ter posto em curso sua incisiva "capacidade de oposição"

[78] Para um exame mais detalhado da natureza do discurso pirrônico ver nosso texto *O autodesvanecimento do lógos: uma análise do caráter não-tético do pirronismo*, Sképsis, Vol. X, N. 19, p. 1-10, 2019.

[79] Sexto discute o problema do critério nas *Hipotiposes Pirrônicas* (II, 14-79) e também, de forma mais meticulosa, nos *Adversus Mathematicos* (VII, 25-445).

(δύναμις ἀντιθετικὴ), que consiste fundamentalmente em erigir antíteses contra as coisas que aparecem e as coisas que são pensadas, os céticos assumem perante as questões controvertidas uma postura suspensivo-aporética, visto que o "equilíbrio" (ἰσοσθένεια) percebido entre os "objetos opostos" (ἀντικειμένοις πράγμασι) impossibilitam-nos de qualquer adesão a uma ou outra doutrina momentaneamente sedutora.

Não é, portanto, nenhum voluntarismo ou pretensão tácita que impele o cético a problematizar a cognoscibilidade da φύσις (e tantas outras questões); porém são as próprias exigências de uma racionalidade crítica que simplesmente conduzem-no ao reconhecimento de que muitas coisas são obscuras aos olhos dos mortais. Οἱ σκεπτικοί, isto é, "os que observam", "que examinam", "que investigam", fazem da experiência sempre renovada da ἐποχή a fórmula vital da conservação da *busca* que tão bem os caracteriza – donde a consolidação triádica da σκέψις: "busca, aporia e suspensão do juízo" (ζήτησις, ἀπορία καὶ ἐποχή). Curiosamente, enquanto que o "repouso do intelecto" (στάσις διανοίας) aparenta ser para muitos algo contrário ao espírito da Filosofia, ocorre, porém, com tal atitude, o perfeito inverso do que se imagina, pois os σκεπτικοί, cientes de não serem σοφοί, perseguem justamente aquilo que não possuem, e nisso tornam-se consideravelmente mais próximos do que podemos chamar de φιλόσοφος, precisamente porque "os que amam a saberia" (οἱ φιλοσοφοί) – registre-se – têm por objeto do seu amor não aquilo que detêm em suas mãos, mas o que lhes escapa entre os dedos. Assim, não sendo nem ignorantes nem sábios, os σκεπτικοί trilham a senda da inquirição permanente, fazendo do λόγος a ferramenta de problematização gnosiológica com a qual fazem emergir as aporias que freiam os devaneios da razão – dilemas ante os quais os céticos não podem senão reconhecer a labiríntica complexidade e, com placidez, suspender o juízo.

Referências

ANNAS, Julia. *The morality of happiness*. New York: Oxford University Press, 1993.

ANNAS, Julia; BARNES, Jonathan. *The Modes of Scepticism*. Cambridge University Press, 1985.

ARISTOTLE. *On sophistical refutations*; *On coming-be and passing-away*; *On the cosmos*. Translated by E. S. Forster and D. J. Furley. Cambridge: Harvard University Press, 1955.

ATHENAEUS. *Deipnosophistae*. Translated by Charles Burton Gulick. Cambridge: Harvard University Press, vol. I, 1927.

BAILEY, Alan. *Sextus Empiricus and Pyrrhoean Scepticism*. New York: Oxford University Press, 2002.

BARNES, Jonathan. *The Toils of Scepticism*. New York: Cambridge University Press, 1990.

BETT, Richard. *Pyrrho, his antecedents, and his legacy*. New York: Oxford University Press, 2000.

BROCHARD, Victor. *Les Sceptiques Grecs*. Paris: Imprimerie Nationale, 1887.

BRUNSCHWIG, Jacques. *Papers in Hellenistic Philosophy*. Translated by Janet Lloyd. New York: Cambridge University Press, 1994.

CAIZZI, F. Decleva. *Pirrone Testemonianze*. Napoli: Bibliopolis, 1981.

CLEYMAN, Dee. *Timon of Phlius: Pyrrhonism into poetry*. Berlin/New York: Walter De Gruyter, 2009.

DAL PRA, Mario. *Lo Scetticismo Greco*. Bari: Editore Laterza, 1974.

DIOGENES LAERTIUS. Work in two volumes. *Lives of Eminent Philosophers*. Translated by R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, vol. I, 1959.

_____. Work in two volumes. *Lives of Eminent Philosophers*. Translated by R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, vol. II, 1925.

EUSEBIUS. *Die Praeparatio Evangelica*. Ed. Karl Mars und Édouard des Places. Berlim: Akademie-Verlak, teil II, 1983.

GAZZINELLI, Gabriela. *A Vida Cética de Pirro*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

HANKINSON, R. J. *The Sceptics*. New York: Routledge, 1995.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlim: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.

LONG, A. A. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. Berkeley: University of California Press, 1986.

LONG, A. A., SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

NADDAF, Gerard. *The Greek Concept of Nature*. New York: State University of New York Press, 2005.

PAJÓN LEYRA, Ignacio. *Anaxarco de Abdera: Adiaphoria y criterio de verdad en el umbral de la época helenística*. Brasília: Archai nº 27, 2019.

PORCHAT, Oswaldo. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

PORTO, Wesley Rennyer. *O autodesvanecimento do lógos: uma análise do caráter não-tético do pirronismo*. Sképsis, Vol. X, N. 19, p. 1-10, 2019.

_____. *Diaphonía e Isosthéneia: duas vias para a epokhé*. Lampejo, Vol. 8, nº 1, 2019.

P. OVIDII. *Opera omnia*. Londii: Curante et imprimente A. J. Valpy. vol. V, 1821.

PLATO. *The Republic*. Translated by Paul Shorey. Cambridge: Harvard University Press, vol. I, 1937.

_____. *Theaetetus, Sophist*. Translated by Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 1952.

SEXTUS EMPIRICUS. Work in four volumes. *Outlines of Pyrrhonism*. Translated by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, vol. I, 1976.

_____. Work in four volumes. *Against the Logicians*. Translated by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, vol. II, 1967.

_____. Work in four volumes. *Against the Physicists and Against the Ethicists*. Translated by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, vol. III, 1968.

_____. Work in four volumes. *Against the Professors*. Translated by R. G. Bury: Cambridge: Harvard University Press, vol. IV 1971.

STOPPER, M. R. *Schizzi Pirroniani*. *Phronesis* 28: 265–97, 1983.

STOUGH, Charlotte. *The Greek Skepticism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969.

3

Natureza:
uma questão antiga e sempre nova

Sérgio Wrublevski [1]

Introdução: A questão da natureza como questão fundamental.

No início do século XXI, a questão natureza nos traz questionamentos sempre urgentes, mas pouco claros em sua problematicidade. A irrupção recente da natureza na forma de um vírus provocou questionamentos e respostas em todos os mundos culturais, mostrando como os homens têm dificuldade em elucidar tais questões. Foram acionadas respostas que retomavam atitudes mágicas, pseudo-científicas, apocalípticas, cientificistas desta ou daquela matriz positiva, sem conseguir superar a mera diversidade metodológica, entre ciências positivas como biologia, medicina, economia, política, psicologia, pedagogia, etc. A falta de uma abordagem mais universal despertou inúmeros conflitos mal resolvidos, fazendo eclodir suspeitas de dominação guiada por egocentrismo, massificação, indiferença, numa palavra, desumanização consciente ou inconsciente. O esquecimento da questão essencial da natureza através da exacerbação unilateral do biologismo, da ansiedade de dominação dos mais fortes sobre os menos fortes, revela uma humanidade cada vez mais desenvolvida tecnologicamente e, ao mesmo tempo, cada vez mais desfocada de uma compreensão total e integral da vida e da existência humana no seu todo. Ao mesmo tempo, quanto maior a desfiguração do sentido total e integral,

1 Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: sergiowrublevski@gmail.com

tanto mais cresce a chance de uma dominação sem limites de homens sobre homens.

Especialmente povos jovens, como por ex., o povo brasileiro, se mostram despreparados para entender irrupções inesperadas da natureza – especialmente quando destrutivas – e isto por duas razões: ou porque estão por demais presos à positividade dos fatos interpretados sem experiência ampla da história e, então, reduzidos a retalhos de ciências ou motivações culturais modernas, ou porque já não se dão conta do que seja a dinâmica da natureza e da história, da qual fazem parte, mesmo sem conseguirem ocupar-se com a elucidação desta questão, ou estão apenas cultivando uma concepção dogmatizada oriunda de sua tradição.

Ambas as atitudes fazem parte de um lento e gradual esquecimento histórico da natureza realizado em nível mundial. Tal esquecimento nem sempre imperou de modo homogêneo na história, nas culturas e nas épocas da humanidade, e muito menos na forma como o desenvolvimento tecnológico nos tempos atuais entende de substituir uma interrogação essencial acerca da natureza, da história e da existência humana como tais. Tanto a cultura indo-europeia como a cultura indo-asiática e também a cultura de matriz africana foram fundadas através de uma extraordinária presença do que nós, homens ocidentais modernos, acenamos com o termo "natureza" sem conseguirmos pensar esta experiência fundamental da humanidade para além do que o termo "*natura*" conseguiu transmitir dentro dos limites da cultura romana. Enquanto nossa cultura ocidental moderna, oriunda de um esquecimento da questão natureza por mais de 20 séculos, esquecimento este exacerbado pela mentalidade tecnológica, só consegue ver a natureza como reserva de riqueza a ser explorada, a cultura asiática-japonesa preserva o monte Fuji como tesouro inalcançável e indisponível de todo o povo japonês, na esperança de assim dispor de um memorial capaz de recordar sempre de novo da experiência originária fontal de tal modo que não seja esquecida, usurpada ou desfigurada.

Nesta tentativa de sondar alguns aspectos da vigência da questão "natureza" na época contemporânea, talvez seja oportuno recordar o modo

como a questão natureza é pensada e também dissimulada na época moderna. Escolhemos refletir esta questão através do encontro reflexivo com a obra de Kant e Schelling.

1. Kant: a reverência e o domínio científico da natureza

Emmanuel Kant (1724-1804) foi reconhecido como um dos grandes e típicos pensadores da modernidade. No final do século XVIII, Kant faz a questão da natureza ser refletida no *medium* típico da modernidade, no *medium* da razão, como já Pascal e Leibnitz tinham feito, mas consciente de ter de guardar fidelidade à tradição metafísica de origem grego-europeia. Enquanto todo o pensar medieval se realizava centrado na relação do homem, enquanto criatura, com o Deus criador, e colocava ao homem a tarefa de conquistar a plenitude através do trabalho na finitude da criação, a experiência central da modernidade exigia desvelar todo o real a partir e nas relações com a Razão incondicional através do uso responsável que é dado ao homem realizar através da capacitação humana na sensibilidade, entendimento e razão.

Kant se movimenta dentro da grande tradição metafísica de proveniência grega-cristã. Para ele, Natureza e Razão formam duas grandezas, cada vez próprias, infinitas e inderiváveis uma da outra. Elas se distinguem uma em contraposição à outra, sem ser possível pensar um ente que seja unificador desta tensão diferenciadora. A Natureza é regida pelas leis dela mesma chamadas de "Leis da natureza", a Razão é regida pelas leis da Liberdade. Cada um destes reinos tem em si sua normatividade, sua autonomia, sua completude e delimitação.

Ao homem é dado mediar entre estes dois âmbitos, pois somente a ele cabe articular esta pertença na sua diversidade através de fundamentos próprios a cada âmbito. O homem deve agir como fenômeno da natureza, sem poder prescindir desta normatividade. Mas o homem é, ao mesmo tempo, de modo inexorável, um ente da Liberdade. Seus feitos devem ser,

ao mesmo tempo, um momento do nexo estrutural da natureza, mas, também, atos da Liberdade e da Razão. Ainda no século XX, Wittgenstein recordava que, mesmo se os homens tivessem acesso a todas as razões estruturais do conhecimento, não teriam ainda nenhum acesso à dinâmica da liberdade. O que é a natureza, não sabemos diretamente através de nossa relação sensível com ela, mas tão somente numa contraposição para com a Razão. E também a Razão não a conhecemos diretamente nela mesma e, sim, através da sua alteridade num contraponto com a natureza.

Deste modo, toda indagação da Metafísica em Kant está ramificada em duas dimensões. Estas se dirigem para um objeto disjuntivo, mantido na profundidade, objeto este que a questão metafísica mantinha em toda a tradição ocidental e que Kant denomina: Metafísica da natureza e Metafísica dos costumes.

O primeiro grande experimento, como o próprio Kant se expressa, de uma Metafísica da natureza, se realiza na Crítica da Razão Pura. A Metafísica não conjetura sobre as coisas elas mesmas (*Dinge an sich*), mas tem a ver originariamente com suas manifestações empíricas (aparescências – *Erscheinungen*) que ela pode sobre-determinar de dois modos: 1. Através do uso constitutivo dos puros conceitos de entendimento (Categorias), a razão (*Vernunft*) pode ter acesso a dados objetivos no espaço e tempo. É a apreensão do que conhecemos como "natureza". 2. A razão (*Vernunft*) pode conseguir acesso a concreções ideais-objetivas do incondicionado através do uso regulativo dos puros conceitos de razão (ideias transcendentais).

Numa anotação contida nas obras póstumas, Kant escreve que os princípios da Crítica da Razão Pura valem para a natureza em geral, mas não para uma natureza empiricamente determinada. Ontologicamente a natureza é dada para Kant a partir do simples Fato da Realidade (*Das blosse Faktum der Natur*). Isto significa que ela tem em si a necessidade da lei da natureza, mas não tem nenhuma necessidade de que ela seja simplesmente nem de que seja deste ou daquele modo. Tudo o que pertence à natureza, tem, então, este caráter fundamental de casualidade. Mas com

isto não conseguimos identificar nenhum fenômeno dentro de sua estrutura causa-efeito. No entanto, se identificamos um fato que, enquanto causa contém efeitos, seguem as consequências com necessidade inevitável.

O grande interesse da reflexão de Kant não está em salvar a natureza empiricamente dada, mas em resgatar as dimensões essenciais do homem inserido na tarefa do conhecimento. Com respeito ao conhecimento, o homem é formado de sensibilidade e entendimento (*Verstand*). Com respeito ao seu agir, o homem é uma composição de natureza e Razão. O homem recebe as leis do conhecimento através das categorias, que são puramente formais e nada contém de conteúdo, mas ajudam a realizar conhecimento na forma fundamental da sensibilidade. Igualmente, na dimensão do agir livre, o homem recebe as leis do seu agir apenas através da influência regulativa da Razão na concreção da experiência previamente dada de tal modo a ser realização plena de sentido.

Para Kant, o homem não conhece a partir de si mas somente através do que lhe é dado previamente. Sua natureza é chamada de sensibilidade (*Sinnlichkeit*) porque diz a capacidade de receber um sentido em diferentes graus de sensibilização. Esta atuação do entendimento diz a realização de uma ordem compreensiva que parte da sensibilidade mas a ultrapassa. O entendimento humano para Kant compreende somente numa forma derivada, ele é um "intelecto derivado" (*ectypus*), que permanece determinado por aquilo que é dado e pela cópia produtiva do que é dado. O compreender próprio e puro é somente possível ao intelecto arquetípico (*archetypus*). Assim, o objeto (*Gegenstand*) é sempre dado e visto pelo homem, e o conhecer é um re-conhecer a sua identidade numa ação de ver no interior do ente. É o que diz a palavra *Ein-sicht*, termo alemão que diz a visão para dentro do ente, a e-vidência, a visão clara e evidente. Este encontro com o totalmente outro na dinâmica do conhecer nada tem a ver com a recepção realizada pela sensação; diz, antes, a visão e recepção do que é, como é e como ele próprio é: é o que diz a palavra identidade.

Com isto Kant vislumbra a possibilidade de pensar de modo puro a natureza, e isto significa deixar que ela se revele na sua identidade acessível cada vez à compreensão produtiva-reflexiva do homem em todos os seus níveis de fundamentação, sem que haja mistura sem evidência com conceitos metafísicos. A fenomenologia entrevista por Kant quer convidar a ciência a ser uma decidida funcionalidade de pura revelação, sem negar ou desfigurar as diversas dimensões de espírito (*Geist*), nem misturá-las num substancialismo naturalista.

Pensar de modo puro no *medium* do espírito significa, então, libertar-se de todos os naturalismos. Somente quando entendimento e sensibilidade cooperam em igual modo, o espírito encontra seu verdadeiro equilíbrio e apreende as coisas no modo essencial de ser que é unicamente acessível ao homem. Ao mesmo tempo, este caráter de cientificidade terá de ser integrado ao "experimento homem" entendido como ser formado de sensibilidade e razão, natureza e liberdade. O "fenômeno homem" exigirá uma investigação da natureza em sua estrutura conjuntural, mas este projeto só não desfigurará a própria natureza e o próprio homem se o saber do homem guardar ao mesmo tempo a duplicidade do "ponto de vista", e isto significa, no exercício de todo saber, guardar a "consanguinidade" transcendental de leis naturais e leis da liberdade.

2. Schelling: a Natureza como descoberta do absoluto do mundo da natureza

Friedrich W. J. Schelling (1775-1854) faz parte de uma geração de pensadores e poetas que, refletindo as colocações kantianas e submetendo-as a uma crítica, vislumbram novas exigências que a questão natureza e Razão tem em conformidade com a experiência da verdade de uma nova época. Se pensadores como Pascal, Leibnitz e Kant trabalharam uma experiência da verdade que ficou conhecida como verdade transcendental, a geração de pensadores conhecida como idealismo alemão trabalhou a

questão da verdade como uma experiência transcendental ligada à descoberta da historicidade. Não se tratava apenas de colocar a questão espírito em oposição à natureza, mas de mostrar as possibilidades do espírito como desenvolvimento da natureza, num processo onde natureza e espírito emergem em sua gênese comum e de modo originário a partir do que Schelling chamará de Natureza na sua totalidade.

Kant está interessado em resgatar a vigência da concepção metafísica – contra os perigos do nominalismo – e, ao mesmo tempo, em tornar válido o trabalho das ciências positivas da natureza, com por ex., a física – contra as insuficiências do empirismo. Para Kant, o âmbito do conhecimento humano está preso ao mundo dos fenômenos. Participante do mundo sensível e inteligível, o homem só pode realizar o conhecimento dos fenômenos temporais através de conceitos que são produções derivadas das configurações puramente inteligíveis e eternas. O homem não tem acesso a estas configurações em si mesmas (*Urbilder*) mas somente às suas derivações (*Abbilder*). Enquanto as ideias provêm do supra-temporal, através das categorias provenientes da pura razão, o entendimento (*Verstand*) consegue realizar o mais elevado conhecimento disponível aos homens. O conhecimento da natureza realizado pelo entendimento conceitual do homem não pode ser uma mera reação das forças instintivas da natureza[2] mas uma medição e cálculo do dado da natureza segundo a possibilidade da experiência. Experiência diz aqui experimento. Neste contexto, Kant dá continuidade à Filosofia da Natureza (*Philosophia Naturalis*) como uma teoria racional que procede segundo razões fundamentais (*Gründe*) e consequências na linha de Tomás de Aquino, Alberto Magno, Newton e que possibilita o próprio calculismo das ciências naturais positivas.

Para a geração de Schelling – que incluía Giordano Bruno, Schiller, Goethe, Novalis, Hegel, Hölderlin, entre outros – a filosofia transcendental

2 Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme & Power of a Common-Wealth ecclesiasticall and Civill.* Cambridge University Press, 1996.

de Kant não conseguia apreender a Totalidade da Natureza e por isto permanecia refém da temporalidade da consciência humana, sempre centrada no eu factual do homem e na correspondente experiência factual realizada no tempo e espaço finitos do homem. A partir das intuições de Giordano Bruno, Schelling entendeu que o "eu" não pode ser, de maneira alguma, um ponto inicial, cabendo a ele o simples papel da "crista de uma onda dentro do oceano". Ao exercer as funções de sua consciência o homem estará apenas dando continuidade a um processo cósmico de bilhões de anos que o antecederam[3]. Conhecimentos que se fundam nas impressões corporais do homem não trazem a verdade atemporal. Para que o mundo do espírito não seja apenas uma antinomia ao mundo da natureza, o espírito deverá ser compreendido como desenvolvimento da Natureza, e esta deverá ser compreendida como manifestação do Espírito na totalidade. Infinitos sistemas de mundo são dados no universo, e este é o ponto de partida para uma filosofia genuína da Natureza e do homem. Tomar como ponto de partida o princípio que integra espírito humano e natureza, liberdade e necessidade, infinito e finito é a grande revolução na filosofia inaugurada pelo idealismo alemão.

Em 1797, Schelling, ao trabalhar a doutrina filosófica fundamental (*Wissenschaftslehre*), escreve *Idéias para uma filosofia da natureza*. A fundação do idealismo transcendental é realizada através da Filosofia da natureza.

Toda a filosofia moderna europeia, escreve Schelling, tem através de Descartes esta falta comum, de que a Natureza, embora seja usada[4] não existe como tal, e de que falta a ela o fundamento vivo. Por isto, a filosofia moderna se refugia na subjetividade e na abstração. Olhando para o passado recente, Schelling constata que "a filosofia teve de descer à profundidade da natureza para, a partir de lá, se elevar para as alturas do

3 Cf. F. W. J. Schelling, *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge.* Schriften von 1801-1804, WBG, 1981.

4 Descartes chama o homem o mestre e possessor da natureza (*maître e possesseur de la nature)* Cf. René Descartes, *Discours de la Méthode.* In: Oeuvres et Lettres, Gallimard, 1953.

espírito"[5]. Esta descida para a profundidade da natureza é caracterizada por Schelling como o "despotenciamento do eu transcendental".

Para compreender esta Natureza na sua totalidade convém aqui recordar os passos desta auto-descoberta da natureza, como tal, num processo que é, ao mesmo tempo, destruição fenomenológica ("despotenciamento") e redescoberta de dimensões mais originárias da consciência.

O ponto de partida é de novo Kant. Para Kant o eu é tudo. Aqui deve-se distinguir 3 diferenciações da identidade egológica:

1. O eu transcendental puro como unidade da consciência, fundamento e supremo princípio do pensar como tal.
2. Eu como consciência da multiplicidade de estados e processos existentes em cada homem.
3. Eu como consciência de mim próprio enquanto sujeito de realizações de atos livres.

Com a geração de pensadores do assim chamado idealismo alemão inicia-se uma crítica e uma descoberta de níveis mais elevados de compreensão do eu e da consciência a partir e numa tentativa de superação da compreensão simplesmente dada do eu transcendental de Kant.

Fichte tenta sistematizar a compreensão kantiana do eu integrando o aspecto da liberdade. O eu, segundo ele, não existe em si mas só é propriamente como gestação (*Setzung*) do eu em confronto com o não-eu para ser ele próprio, por si mesmo, auto-consciência livremente conquistada. O que não é conquista livre pelo eu ele próprio, não é nenhum eu. O eu apenas é na medida em que se coloca como absolutamente livre.[6]

Schelling inverte a colocação kantiana. O eu transcendental não é tudo. Antes, tudo é eu no sentido de auto-produção, auto-gênese de si próprio. Cada homem age egoisticamente no sentido de seu ego, mas, ao mesmo tempo, contra seu verdadeiro ego, contra o que ele é propriamente. Este si próprio é sem limites, absoluto. O si-próprio não é nem

5 F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Schriften von 1813-1830, WBG, 1976.

6 J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Philosophische Bibliothek, Meiner Verlag, Hamburg, 1997.

dado pela natureza nem simplesmente conquistado. O si-próprio surge da experiência comum de todos com todos os homens, diz a identidade do pequeno eu com o eu maior, com o grande eu oriundo da experiência essencial do nós, da nosidade como instância essencial que guia o processo de humanização de toda a humanidade.

Schelling amplia e eleva essencialmente a colocação kantiana e fichtiana retomando a inspiração de Baruch Spinoza. Deus, ou seja, Natureza (*Deus sive natura*). A Natureza ou Deus não se deixa apreender como fenômeno no interior do mundo (deuses gregos) nem como o absoluto em oposição ao mundo (Deus criador na Idade Média), nem como objetividade da natureza em si. Deus ou Absoluto diz para Schelling antes a unidade do absoluto e do mundo como concreta metafísica numa realização cada vez singular, finita e infinita. O Deus absoluto na sua unidade com o mundo e a história no homem deverá ser pensado como o artista que necessita ser criador do mundo e através do mundo em cada tempo e lugar.

Aqui é importante realçar a diferença entre a consciência da natureza e a auto-consciência, quando esta aprende a colocar-se no ponto de partida absoluto da natureza ela própria. Schelling distingue, entre consciência, auto-consciência e a condição de possibilidade de ambos. O homem participa da consciência da natureza como também ocorre com cada coisa na natureza. Nesta estruturação de consciência todos os seres sofrem e interagem com todos. Mas somente ao homem é dado realizar o instante da auto-consciência que realiza no presente uma relação com o passado e com o futuro. Enquanto a consciência pertence ao eu empírico, a liberdade está relacionada ao eu absoluto. Consciência surge ligada a uma atuação, a um objeto, a partir do qual se dá uma resistência, um retorno para si mesmo. Por isto a fonte da auto-consciência não está numa ligação com um ente real ou ideal e sim com o querer. A auto-consciência, como uma determinação não apenas da filosofia teorética mas da filosofia prática, é o princípio de toda a filosofia. No querer absoluto o espírito se torna imediatamente límpida apreensão (*inne*) de si próprio, ele tem uma evidência (*Anschauung*) intelectual de si próprio. Schelling explicita esta relação com

o outro da natureza em si próprio quando escreve: "A auto-consciência é o conceito de uma identidade originária na duplicidade de um Sujeito-objeto, e tão somente através do ato absoluto da autoconsciência surge o eu".[7]

A insistência de Schelling na necessidade de não delimitar nossa concepção da natureza a isto que pode ser usado por instrumentos tecnológicos e objetivado por métodos científicos significa em verdade uma revolução no questionamento moderno da natureza e que nos possibilita entender a crise ecológica de um modo muito mais abrangente do que o faz o homem interessado em preservar a natureza externa para preservar a si mesmo. Sem colocar no questionamento acerca da natureza a questão da verdade da existência humana enraizada no processo da natureza e da história, o cuidado pela natureza serve apenas para mascarar as desfigurações da humanidade moderna, uma "ecologia de espinafre" na expressão de Joseph Beuys.[8]

Com sua indagação da natureza e do homem a partir do sentido absoluto que cada homem na sua singularidade terá de realizar, fica determinado o que é uma das mais extraordinárias experiências da verdade que o homem tem de realizar: o homem participa há bilhões de anos desta gênese misteriosa do universo que transcende tudo o que já foi alcançado, e que, ao mesmo tempo, permanece enraizada na memória imemorável de todo o percurso.

A revolução empreendida por Schelling na relação do homem para com a natureza foi trabalhada em duas direções contrapostas e, ao mesmo tempo, profundamente inovadoras. De um lado, Schelling toma distância do modo tradicional de compreender a natureza guiado por um conceito já fixo de essência, entendido como uma inteligibilidade eterna, imóvel e

7 F. W. J. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*. In: Schriften von 1799-1801, WBG, 1982.

8 O princípio de trabalho da ecologia não tem sido compreendido na profundidade necessária". O princípio de trabalho capaz de levar tudo à sua grandeza é: "Todo homem é um artista". Também a ciência e tecnologia são modulações desta perfilação inecessante que o homem realiza com a natureza para vislumbrar a sua mais própria identidade. "Ciência é uma ramificação da arte. Pois originariamente a arte é para o homem religião e figuração, estética e tecnologia". Joseph Beuys, *Reden über das eigene Land*. Deutschland. C. Bertelsmann Verlag, München, 1985, p. 55. Documente nº 1 Achberger Verlagsanstalt, 1977, Verlag Geisteswissenschaftliche Dokumentation, p. 17.

já previamente dada. De outro lado, segundo Schelling, o homem está inexoravelmente enraizado na natureza e terá de desvelar esta pertença a esta natureza prévia num processo histórico onde o Ser (*Seyn*) se mostra cada vez numa exigência desveladora sem que o homem possa colocá-lo num calculismo ou numa teoria.

Neste embate histórico do eu com o não-eu (natureza), o homem não dispõe de uma essência, mas também não está refém de uma compreensão da natureza de modo meramente instintivo (*Naturtrieb*). Enraizado inexoravelmente na luta pela sua gênese, o homem terá cada vez de discernir o seu devir em confronto com a dualidade da natureza, acessível na sua gênese originária através do embate dialético entre o que na tradição grega[9] é nomeado com os conceitos "limitação" (*péras*) e "infinito" (*ápeiron*). A reflexão criativa não é outra dinâmica do que a concreção da natureza como concreção desta polaridade. Neste processo as duas ações se limitam em sua mútua efetivação, gerando assim um efeito comunitário. Trata-se de uma têmpera na circulação efetiva destes dois momentos, a qual guarda a proximidade do real originário sem qualquer dogmatismo do eu ou da factualidade do real. Neste embate finito/infinito, resume Schelling, "o eu não é outro do que um produzir-se numa gênese do real, portanto esta constante duplicidade do produzir sem limites e do intuir limitante"[10].

O ponto de partida para Schelling é de que a natureza realiza uma unidade de todos os seres com todos os seres deixando desabrochar cada ente na sua melhor gênese. O homem é participante desta dinâmica de transcendência com todos os seres, mas não consegue realizar esta unidade e diversidade num bom acerto, como a natureza realiza. Na tentativa de aprender com a natureza, o homem necessitou criar conceitos como eu, não-eu (outro), espírito, harmonia, razão, história racional, etc., mas o homem necessita, para além do seu empenho, sempre de novo da natureza

9 Platão, *Filebos,* 23 c-d. Werke in acht Baenden, siebter Band, WBD, 1972.

10 F. W. J. Schelling, *Erster Enwurf eines Systems der Naturphilosophie*. In: Schriften von 1799-1801, WBD, 1982, p. 351.

em tudo o que ele faz, como um poder que lhe ajuda a reintegrar toda a unidade perdida e a desvelar todos os enigmas em todos os seres numa conjuntura total.

Por esta razão surgiu uma filosofia da natureza entendida como sistematização da atuação histórica da natureza na tentativa de dizer ao homem como se dá a vigência da pura natureza na existência humana. Uma das experiências mais típicas que o homem realizou na história de sua convivência com a natureza foi ter percebido que o poder da natureza não se dá com pleno êxito quando a presença da natureza torna-se fraca e se enfraquece por falta de conhecimentos dos elementos que integram esta convivência criativa entre homem e natureza. A perda do contato originário com o poder da natureza acontece de múltiplos modos. A atuação da natureza se enfraquece quando o homem identifica o poder da natureza tão somente como algo aterrador, ou já domesticado parcialmente, ou ainda a ser progressivamente controlado pelo homem. Uma vez perdido o acesso ao poder originário da natureza, cindido agora no passado, no presente ou no futuro, a natureza passa a ser entendida como um poder irracional e amedrontador, como uma vivência romântica ou utilitária no presente ou como uma utopia romântica no futuro. Em todas estas apreensões unilaterais encontramos uma compreensão do homem aquém da experiência total e totalizante da natureza. A recusa de uma apreensão unilateral (sentimental, mecanicista, matemática ou científica-natural) da natureza recorda de que uma apreensão desligada do todo ameaça colocar em perigo a natureza e o próprio homem na sua integralidade.

Isto significa, positivamente, que na convivência do homem com a natureza ele poderá ampliar em grande medida o poder do seu conhecimento, mas isto de maneira sustentável. Mas o que seria a estruturação da sustentabilidade total? Para Schelling não se trata de imaginar um caminho de exploração constante da natureza a qualquer preço, mas trata-se de um processo de crescimento e discernimento de todas as dimensões, nas quais se dá o relacionamento homem e natureza. Este processo deverá ater-se a este embate criativo sob a condição de realizar uma experiência

total e totalizante, trabalhando numa disponibilidade sem fundo, abissal e integrando com esta abertura este saber do qual não se tem nenhum controle, cada concreção da existência como transfiguração da finitude, como realização mais cuidadosa de sua finitude/infinitude. Este saber acolhedor do inesperado para além de todo o saber e capaz de dar ao saber uma têmpera toda própria é chamado de "produção no *medium* da arte". A arte, escreve Schelling, "reflete a atividade consciente como determinada através da atividade sem consciência de tal modo que nela a atividade sem consciência atua através da atividade consciente até a plena identidade com ela. Nisto experimentamos a doação (*Gunst*) da natureza"[11]. Continua Schelling: "Este idêntico não sujeito à mutação, ao qual nenhuma consciência tem acesso e que somente brilha a partir do produto, é para quem justamente o produz, o que é o destino para o agente, i.e., uma força violenta escura e desconhecida, que atua através de nosso agir livre sem o nosso saber e até contra nossa vontade; ela não realiza metas representadas; assim é o incompreensível, que é sem o acréscimo da liberdade e de certo modo contra a liberdade, no qual eternamente se subtrai o que está unido naquela produção"[12]. Trata-se, portanto, da existência de todo homem pensada não a partir de uma estética elitista de uns poucos artistas geniais, mas como caminho de cada homem a partir deste potencial inconsciente e conquistado em sua criatividade concrescente e transformadora. A atividade criativa transforma homem e natureza, deixando ser cada concreção a partir desta unidade que movimenta toda a gênese de cada ser na dinâmica absoluta infinita.

O que seria esta inconsciência produtiva? É a experiência do silêncio, do nada que tudo cria em seu acerto e genuína concreção da unidade e diferença. Toda genuína intuição na filosofia como na arte deverá ser exercitada a partir desta proveniência. Nesta gênese, filosofia se torna intuição poética, oriunda da experiência fontal do divino que integra consciência e

11 F. W. J. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*. In: Schriften von 1799-1801, WBD, 1982, p. 615.

12 F. W. J. Schelling, *op. cit*. 615/616

não-consciência. “Atividade consciente e sem consciência devem ser absolutamente unidade no produto da arte, justamente como eles são também no produto orgânico, mas eles devem ser unidade de outro modo, ambos devem ser uno para o próprio eu”[13].

Diante de toda a banalidade das repetições que fazemos com as possibilidades tecnológicas e que chamamos de “arte”, ficamos surpresos diante desta convocação de Schelling para cada homem poder atingir a “objetividade” da produção artística que todo o saber não consegue, mas que para além de todo o saber pode dar-se por força do puro vigor do que os gregos chamavam de *Physis*, uma deidade sem nome. “Isto que está para o agir livre num progresso infinito, se torna na arte um presente, real num finito, objetivo”[14]. Para a filosofia este toque do absoluto é cada vez o serviço mais difícil, impossível de ser produzido e retido, e, ao mesmo tempo o supremo serviço que o filósofo tem a realizar. O fazer do filósofo deverá resistir contra a corrente do óbvio para preparar um caminho que é de todo o homem, e que acena para uma extraordinária transformação da humanidade, transformação que é trabalhada na escuta do silêncio criativo da existência individual com o toque instantâneo da força originária da natureza. É desta tarefa que fala Schelling quando escreve: “A arte seria a estruturação única, verdadeira e eterna (*organon*) ao mesmo tempo, e assim o documento da filosofia, o qual anuncia sempre e continuamente de modo novo o que a filosofia não consegue apresentar exteriormente, ou seja, o sem-consciência no agir, e produzir sua identidade originária com o consciente. A arte é por isso para o filósofo o supremo”[15].

Referências:

BEUYS, Joseph. *Reden über das eigene Land*. Deutschland. C. Bertelsmann Verlag, München, 1985, p. 55.

13 F. W. J. Schelling, *op. cit.*, p. 614.

14 F. W. J. Schelling, *op. cit.*, p. 614.

15 F. W. J. Schelling, op. cit. 349.

DESCARTES, René. *Discours de la Méthode*. In: Oeuvres et Lettres, Gallimard, 1953.

FICHTE, J. G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.* Philosophische Bibliothek, Meiner Verlag, Hamburg, 1997.

HOBBES, Thomas. *Leviathan, or the Matter, Forme & Power of a Common-Wealth ecclesiasticall and Civill.* Cambridge University Press, 1996.

MARQUARD, O. *Trans*zendentaler *Idealismus Romantische Naturphilosophie Psychoanalyse*, Verlag fur Philosophie Dinter, Koln, 1987.

PLATÃO. *Filebos*. Werke in acht Baenden, siebter Band, WBD, 1972.

RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 6 Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1984.

ROMBACH, H. *Substanz System, Struktur II,* Verlag Karl Alber, Freiburg, 1966.

SCHELLING, F. W. J. *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge.* Schriften von 1801-1804, WBG, 1981.

_____. *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Schriften von 1813-1830, WBG, 1976.

_____. *System des transcendentalen Idealismus*. Schriften von 1799-1801, WBG, 1982.

_____. *Erster Enwurf eines Systems der Naturphilosophie*. Schriften von 1799-1801, WBD, 1982.

4

Platão e Aristóteles: do homem em convergência com o λόγος

Ray Renan Silva Santos [1]

O presente texto é uma reflexão a partir de Platão e Aristóteles. A articulação desta reflexão se dá mediante um tema, a saber: do homem em convergência com o λόγος. Não se trata, como haveria de se supor, de um estudo comparativo, em que o propósito seria o de mostrar as similitudes e distinções entre as perspectivas platônica e aristotélica referente à noção de "λόγος". Em vez disso, o texto se desdobra a partir da temática ora referida e, persistindo no desdobramento desta temática, propõe-se a pensar o que de radicalmente filosófico fora pensado por esses dois pensadores. Para tanto, partimos de uma questão fundamental, a qual principia, desenvolve e conclui a nossa reflexão: que é o homem?

A pergunta pelo que é o homem (ὁ ἄνθρωπος) implica necessariamente a pergunta referente ao seu modo próprio de ser, o qual é compreendido como alma (ψυχή) em convergência com uma razão (λόγος) que lhe é inerente. É sob esta perspectiva, por exemplo, que o homem vem a ser compreendido como vivente racional. Todavia, uma tal caracterização, do ponto de vista filosófico, precisa ser referida ao princípio que a norteia – daí a necessidade de pensar uma unidade essencial e sempre já antecipada entre o homem e o real. Assim, a pergunta pelo que é o homem nunca se articula de modo isolado e exclusivo. Para respondermos a esta

[1] Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: ray-renan@hotmail.com

pergunta, impõe-se para nós uma outra pergunta, sem a qual não é possível nem perguntarmos nem respondermos ao que seja o homem: que é o real?

A pergunta pelo que é o real corresponde àquela concernente ao que é o princípio (ἀρχή) enquanto aquilo desde o que todas as coisas se realizam e aparecem em sua dinâmica de realização e aparecimento, incluindo-se aí o homem – o vivente que, a partir do λόγος que lhe é próprio, pode pensar o princípio em questão em uma congenitura consigo mesmo. Todo o nosso percurso aqui vem a se desenvolver, portanto, a partir deste pensamento que pensa a unidade de si mesmo com o seu princípio.

I. Platão[2]

I.1. *Crátilo* 399c – Homem, o vivente que vê

Que é o homem? Filosoficamente, esta pergunta precisa, já de antemão, diferenciar-se do modo de perguntar dos outros saberes. Assim, embora esta mesma pergunta possa ser colocada por diversos saberes, cumpre-nos saber o que está em questão quando a filosofia a coloca. Sendo o saber filosófico aquele que pensa e diz a totalidade de todas as coisas a partir de um princípio unitário e gerador de tudo o que é múltiplo, afigurasse-nos que o seu modo de perguntar já é proveniente de um tal princípio. Isto nos revela algo de estranho e enigmático, a saber: que o modo de perguntar da filosofia parte de um princípio orientador que se faz presente tanto no perguntar quanto no responder, de modo a vigorar em seu ponto de partida, em seu percurso e em sua chegada. É que a filosofia impõe, para aquele que se propõe a pensar filosoficamente, que já se parta de dentro dela mesma.

[2] Este capítulo completo é dividido em duas partes: I. Platão e II. Aristóteles. Excepcionalmente a primeira parte – que concerne à interpretação da filosofia platônica – faz parte de um trabalho maior, o qual ainda se encontra em desenvolvimento. A sequência em que se encontra a presente seção – sua organização e desenvolvimento argumentativo – muito provavelmente será diluída e reorganizada no mencionado trabalho maior, de sorte que alguns tópicos que aqui foram desenvolvidos de maneira breve, posteriormente ganharão maior atenção.

Este *partir de dentro* da filosofia caracteriza um *introduzir-se* nela a partir dela. Por isto, quando a filosofia pergunta pelo *que é* o que quer que seja, é fundamental que saibamos *o que* aí está em questão, isto é, o que se quer saber quando uma tal pergunta é colocada. Nossa pergunta, aqui e agora, retomemo-la: que é o homem? Visto que, como dissemos, é necessário tanto perguntar quanto responder de dentro da filosofia, introduzamo-nos nela a partir de um filósofo; no caso, a partir de Platão. Deixemo-nos conduzir, inicialmente, por uma resposta de Platão, a fim de que possamos constituir o nosso próprio percurso.

> É o seguinte: o nome Anthropos significa que, ao contrário dos animais que não examinam o que vêem, nem o analisam nem o contemplam, o homem, ao mesmo tempo que vê – pois é isso, justamente, que quer dizer *opôpe* - contempla e raciocina[3] o que viu. Por isso, dentre todos os animais é o homem o único justamente denominado Anthropos, ou seja, *anathrôn ha ópôpe*, o que contempla o que vê. (*Crátilo* 399c)

Está em questão o significado originário da palavra "homem", que remete à palavra grega "ἄνθρωπος". Quando falamos de "significado originário", isto não remete apenas à origem da palavra, mas também *à origem do homem*. Não "origem" no sentido da designação de um "começo" que aponte, por exemplo, para um processo e uma "evolução"; não tem a ver com a "pré-história" de um vivente que no decorrer do tempo veio a ser "homem". Em vez disso, origem diz aqui ἀρχή – princípio de tudo o que é e há, em sua possibilidade de ser e em seu vir a ser. Este princípio, vigorando de um tal modo em todas as coisas, manifesta-se no homem como o elemento que o diferencia dos outros animais. Esta diferenciação já está no homem antes mesmo de ele vir a se diferenciar, pois ela é a possibilidade sem a qual o homem não vem a ser o que ele é.

---

[3] Na tradução que estamos a usar (PLATÃO. *Teeteto* e *Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1988, p. 123), em vez de "raciocina", consta "analisa". O verbo em questão é "λογίζομαι". A fim de preservar o radical em correspondência direta com "λόγος", fizemos esta sutil alteração. A alteração se deve ao desfecho de nosso percurso, o qual a todo instante irá trabalhar a partir dos sentidos de λόγος, razão, racionalidade, racional, raciocínio, etc.

A primeira parte da sentença já nos é suficiente para um primeiro exercício de interpretação. Ela nos diz que pela palavra "homem" (ἄνθρωπος), deve-se entender que, diferentemente dos outros animais, que *não examinam o que veem*, o homem é o vivente que vê e que, simultaneamente a tal ver, contempla e raciocina o que viu. O verbo no grego para "examinar" é ἐπισκοπέω, e designa a experiência de considerar, inspecionar, refletir com cuidado. Em sua origem, o verbo ἐπισκοπέω é constituído de "ἐπί", significando *sobre*, *em cima de*, + "σκοπέω", no sentido de *contemplar*, *observar*, *ater-se*, *tomar cuidado*. Este último sentido é evidenciado mediante o adjetivo "σκοπός", que significa *observador*, *guardião*, *protetor*, *vigilante, espião*[4]. Em todo caso, seja em que sentido for empregado o adjetivo, necessariamente irá convergir para uma certa atividade que requer cuidado, argúcia, atenção. Este exercício, por sua vez, em relação a todos os animais, compete única e exclusivamente ao homem. Trata-se de um exercício que consiste em ver o que se viu, em perceber o que se percebeu. É o ver do ver, o perceber do perceber. Aos demais animais só é dado o mero ver; não podem, portanto, ver que viram, pois não possuem uma faculdade que lhes permita *examinar* o que foi visto.

Na sentença há, ainda, uma ambiguidade dos sentidos de "examinar" e "ver", pois tais não se referem apenas à atividade intelectiva que demanda conhecimento e sabedoria, embora esta seja a principal e mais elevada característica que distinga o homem dos outros viventes[5]. Contudo, há um modo *imediato* de examinar o que se vê, o qual já sempre atravessa o homem como o seu modo próprio de viver. Assim, o homem

[4] Por exemplo: *Odisseia,* Canto XVI, vv. 364-66: "Dias // e dias nossos *espiões* [σκοποὶ] permaneceram // em cumes sibilantes, sempre". Ainda na *Odisseia,* Canto XXII, vv. 154-56 (fala de Telêmaco): "Eu mesmo, pai, sou responsável, mais ninguém: // me descuidei e apenas encostei a porta do tálamo. O *espião* [σκοπὸς] dos procos foi mais hábil" (HOMERO. *Odisseia*. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014).

[5] É ainda necessário compreender que o "ver" que irrompe no homem não é mero ver sobretudo porque é acompanhado de raciocínio. Ora, o raciocínio faz com que o ver não seja identificado apenas com o ver de cunho fisiológico; antes, com o próprio ver fisiológico coabita um ver intelectivo, raciocinativo. É que o raciocínio humano não se dá somente a partir do que é visto com os olhos da visão. Mesmo no caso de uma pessoa cega, um mundo para ela se mostra, pois nela a capacidade de raciocinar também vigora. É possível, com isto, pressupor duas esferas do ver: uma sempre vigente, na qual o homem já está sempre imerso; outra que corresponde a uma intensificação da primeira e que já não se identifica tão-só com o ver *físico*, mas é o transcender desse ver físico com vistas a um ver *metafísico*. Donde o homem poder "ver" (isto é, *pensar*) o invisível.

nunca percepciona os fenômenos como meros fenômenos, mas sempre a partir de um sentido, de um horizonte de sentido que lhe comunica um mundo. Trata-se do mundo da predicação, em que as coisas aparecem em e a partir de um lugar, e tal lugar *lhe diz algo*, *lhe comunica algo*, de maneira a interagir com ele e, assim, constituir uma *relação*. De súbito e naturalmente, o homem é aí tomado, atravessado por um mundo repleto de sentido. A este sentido, por seu turno, podemos chamar de λόγος – o elemento que faz do homem o que ele é e que o realiza; que vigora como possibilidade de todas as suas realizações. A vigência deste λόγος é tão radical que não importam as condições em que o homem esteja inserido; sua inserção só pode se dar à medida que tal λόγος já se deu como possibilidade de qualquer ação, razão pela qual a experiência da vida humana é essencialmente distinta da dos demais animais. Trata-se de uma experiência de intimidade já sempre vigente com a condição invisível que lhe concede visão: "Toda visão não vê apenas o visível. Vê também o invisível, para poder simplesmente ver alguma coisa"[6].

O invisível coabita tudo o que é visível. Mas nas realizações do que é visível o invisível não finda. Antes, é a condição para que novas visibilidades possam se realizar. Compreender o invisível no visível implica compreender que, se o homem é o vivente que vê, isto a que chamamos de "visão" não pode ser reduzido a um fenômeno meramente físico. É somente por um princípio extrafísico que tudo o que é físico vem a se realizar em sua φύσις. Porquanto simultaneamente a todo ver o homem contempla e raciocina, é necessário compreender a contemplação e o raciocínio para além do âmbito tão-só e simplesmente da sensação e, assim, para além do âmbito físico. É que a toda realização sensível já se antepôs a presença essencial e inteligível, de modo que o sensível-visível copertence ao inteligível-invisível. A esta presença inteligível, que é essencialmente invisível e condição de toda e qualquer visão, Platão chama de "εἶδος" ou "ἰδέα".

[6] LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Idea = Doação de ser*. In: *Filosofia Grega – Uma Introdução*. Teresópolis: Daimon Editora Ltda, 2010a, p. 210.

Como vivente racional, o homem se caracteriza por nunca deixar de usar, em algum nível e de algum modo, a razão. Mas quando falamos que ele "usa" a razão, pela sedução da linguagem podemos incorrer no equívoco de conceber que ele determina, mediante seu arbítrio, um tal uso, como se ele fosse a causa do uso. Longe de assim o ser, é a própria razão como capacidade intrínseca ao homem que já sempre se lhe antecipou e, assim, já sempre também lhe realizou como tal, isto é, como vivente racional. É por isto que a palavra "homem" deve poder nos dizer que, diferentemente dos outros animais, o homem, de conformidade com a sua natureza própria e peculiar, não apenas vê, mas examina o que vê. É que o próprio ver *já é*, de algum modo, um examinar, visto que este modo de realização diz respeito à condição racional que corresponde ao homem. Contudo, sendo a racionalidade a condição da qual o homem não pode fugir, é necessário supor que há graus de intensificação dessa racionalidade, uma vez que os homens se distinguem entre si: uns, por exemplo, dedicam-se incessante e verdadeiramente à filosofia, outros veem nisso um desperdício de tempo. Esse grupo de homens que vê a busca pelo saber como um desperdício de tempo não se configura como "um grupo de homens não-racionais". Faz-se necessário compreender que todos os homens, por serem homens, são necessariamente racionais.

A racionalidade não designa apenas a busca estrita pelo saber; antes, ela perpassa e constitui toda e qualquer experiência do homem[7]. É por esta razão que o "ver" que desponta no homem não pode nunca ser um mero ver; com efeito, tal ver se dá sempre como e a partir de um λόγος que faz aparecer o mundo e tudo o que há nele. O homem olha para o céu e, embora não possua conhecimentos de astronomia, percebe o céu *como* céu.

[7] Há que se considerar, assim, dois âmbitos da racionalidade: um ordinário e outro extraordinário. O essencial, contudo, consiste em compreender que o extraordinário já sempre está no ordinário e, de algum modo, o ordinário já sempre coparticipa do extraordinário. Disto se segue que todos os homens já sempre estão a participar de um λόγος, para virem a ser o que são e como são. Na abertura do livro A de sua *Metafísica*, Aristóteles expressa essa natureza racional e inerente ao homem do seguinte modo: "Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações. De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente da sua utilidade e amam, acima de todas, a sensação da visão" (*Metph.*, A. 1, 980a).

Este "como" designa o horizonte de sentido a partir do qual a visão humana se constitui. Quando dizemos "visão humana", é preciso compreender o próprio homem, pois este é o vivente que vê e para o qual o mundo e as coisas aparecem *como tais*. No exemplo do céu, suponhamos que avistemos um avião a sobrevoar o céu; a refletir no céu, o sol; mediante a luz solar, além do próprio avião, podemos enxergar nuvens, estrelas, pássaros, etc. O céu, portanto, nos aparece a partir de um horizonte de visão e de perspectiva mediante o qual todo um mundo vem a fazer sentido para nós, o qual vem a possuir, em verdade, uma pluralidade de sentidos que variam de acordo com as diversas visões que podem contemplar um tal fenômeno. Esta anteposição de sentido na vida humana é a anteposição do λόγος, que é a anteposição de uma *forma originária* (εἶδος, ἰδέα), a qual se manifesta em suas experiências mais ordinárias possíveis. Todavia, ocorre também de o homem ser perpassado por experiências extraordinárias. Uma delas é a experiência da filosofia – saber a partir do qual nada do que aqui articulamos poderia ser articulado.

A experiência filosófica é a experiência a partir da qual desponta tanto o dito do diálogo *Crátilo* evocado por nós, como também nossa interpretação do dito em questão. Sob a vigência desta experiência, somos conduzidos a intensificar o nosso modo de viver, o que significa: somos conduzidos a ter uma experiência intensificadora do λόγος que nos é inerente. Se recapitularmos a passagem em questão, veremos que ela nos diz que o homem, "ao mesmo tempo que vê [...], contempla e raciocina o que viu". *Contemplar* (ἀναθρέω) e *raciocinar* (λογίζομαι) correspondem, pois, a uma capacidade própria ao homem, a qual pode despontar *ao mesmo tempo que/simultaneamente* ("ἅμα") o/ao ver. Esta simultaneidade configura um sobressalto, uma transcendência do ver, que pode ser, como vimos, o ver corriqueiro e ordinário, mas também o excepcional e extraordinário.

Na esfera do extraordinário, o homem intensifica a *razão* (λόγος) mediante o *raciocínio* (λογισμός) levado à sua plenitude. Aqui, o homem vem a consumar a sua essência racional de modo mais pleno. Por meio de um

raciocínio de causa ("αἰτίας λογισμῷ")[8], o homem pode regressar, isto é, *rememorar* a sua essência, a fim de constituir um *conhecimento* (ἐπιστήμη) tanto de si próprio quanto da totalidade de todas as coisas. Tal conhecimento se torna possível à medida que o homem contempla e raciocina o que viu e, em contemplando e raciocinando, pode ver a essência originária que lhe possibilitou ver. Como, porém? Ultrapassando o âmbito da aparência, em que os fenômenos não nos causam qualquer admiração e espanto, e contemplando e raciocinando a essência, condição originária a partir da qual todo o mundo do devir vem a se tornar visível.

Para que possa contemplar e raciocinar a essência de todas as coisas, o homem precisa ser provocado e convocado a pensar. Só poderá sê-lo, contudo, à medida que for perpassado e atravessado por um πάθος que lhe espante e, assim, venha a lhe despertar para o que há de essencial. Este *espanto* caracteriza um sobressalto a partir do qual o homem é tanto despertado para a condição na qual já sempre estava (aparência) quanto para a condição que possibilita todo aparecimento possível (essência)[9]. Ao se espantar, o homem se espanta com essência e aparência e com o quanto não sabia nem de uma nem de outra. A partir daí, insistindo e persistindo no elemento que lhe causa espanto, poderá exercer o pensamento em convergência com a condição desde a qual o próprio pensamento se dá. O pensamento, por sua vez, só pode se dar de modo próprio, razão pela qual se faz necessário um cultivo próprio de um percurso próprio com vistas a uma conquista própria. Desde uma tal necessidade, o homem vem a se constituir como um próprio, isto é, como uma identidade de si mesmo em consonância com a sua essência. Aqui se evidencia, portanto, a diferença que vige em toda identidade. Para poder vir a ser uma identidade em sentido pleno, o homem só poderá fazê-lo a partir de uma união originária com o princípio sem o qual ele nada vem a ser. Trata-se de um ímpeto que brota na alma e que a convoca a tornar-se *um* com o elemento que lhe é

[8] Cf. *Mênon* 98a, em que se fala que, para que se possa ultrapassar a opinião verdadeira a fim de que se chegue ao conhecimento, impõe-se para o homem a tarefa de exercer o "raciocínio de causa" (αἰτίας λογισμῷ).

[9] Trataremos melhor deste tema do espanto na Parte II deste capítulo, seção concernente a Aristóteles.

congênere. Para tanto, isto é, para que possa trilhar este caminho de conquista de sua própria identidade, o homem precisará, como alma que é, exercitar a alma através do pensamento.

Pôr-se a caminho do pensamento significa pôr-se a caminho de uma conquista, de uma constante retomada desta conquista. Constitui para o homem uma conquista de uma possibilidade de vir a ser o que ele é. Mas o que o homem é? É o vivente que pode racionar ao mesmo tempo que vê. Nisto está também o poder racionar o que viu remetendo à origem invisível de tudo o que é visível. A conquista do pensamento, por dizer respeito a uma conquista própria àquele que se propõe a pensar, remete àquilo a que Platão chama de "diálogo da alma consigo própria"[10]. Trata-se do modo a partir do qual a alma vem a se reconduzir à sua essência e, assim, a *re*memorar e *re*conhecer o que há de mais íntimo em si própria. O "si próprio" da alma é, pois, reconduzido ao seu elemento essencial, sem o qual o homem não vem a se realizar em qualquer âmbito que seja. Dialogando consigo própria, a alma vem a pensar e a reconhecer o que a possibilita se realizar de um tal modo.

I.2. *Crátilo* 387a – Da relação entre homem e natureza

Seja pensando ou deixando de pensar, seja coparticipando da essência cônscia de uma tal coparticipação ou sem disto possuir qualquer conhecimento, o elemento primitivo-originário já sempre se antecipou como a possibilidade mesma a partir da qual o homem vem a agir e a interagir no mundo. Evidencia-se, em qualquer ação da vida humana, o vigor deste elemento, que no diálogo *Crátilo* é alusivamente referido sob o nome de "natureza":

> Logo, as ações se realizam segundo sua própria natureza, não conforme a opinião que dela fizermos. Por exemplo: se quisermos cortar alguma coisa, poderemos fazê-lo como bem entendermos ou com o que for do nosso agrado?

[10] Cf. *Teeteto* 189e-190a; *O sofista* 263e.

> Não será cortando cada objeto como quer a natureza que ele seja cortado e com o instrumento apropriado para cortar, que o cortaremos certo e realizaremos corretamente a operação, e se quisermos proceder contra a natureza, falharemos de todo e nada conseguiremos? (*Crátilo* 387a)

Antes de tudo, a passagem fala das *ações* (πράξεις). É fundamental atentar para esse âmbito das ações, pois ele diz respeito ao modo a partir do qual o homem vem a se realizar. Sem as ações, o homem não se torna homem, razão pela qual elas, por mais corriqueiras e habituais que sejam, exprimem algo de fundamental e essencial. É este fundamental-essencial o elemento condutor e realizador das ações. Trata-se, portanto, de um parâmetro, de uma medida a partir da qual as ações podem se realizar. Esta medida é a *natureza* (φύσις), pois, diz-nos a passagem, "as ações se realizam segundo sua própria natureza". Mas o que é natureza?

Quando falamos hoje de "natureza", dificilmente conseguimos abarcar o sentido propriamente grego da palavra. Isto se deve a certa concepção científico-moderna que concebe a natureza (objeto), de um lado, e o homem (sujeito), de outro; ou ainda, que compreende natureza em correspondência apenas com os fenômenos físicos, sensíveis, materiais, empíricos. No mundo grego, φύσις diz a totalidade de tudo o que há em sua dinâmica de eclosão; de tudo o que há de sensível e visível; de tudo o que há de inteligível e invisível[11]. Esta totalidade de sensível-visível e inteligível-invisível é trazida à luz por Heráclito: "Natureza ama ocultar-se" (B123)[12]. Quando se lê que a natureza "ama" (φιλεῖ), é preciso compreender devidamente o "amor" (φιλία) que aí está em questão. Amor, na passagem em questão, diz o ímpeto sempre vigente e incessante de tudo o

[11] Para uma caracterização lapidar do sentido de "φύσις" no mundo grego, tomemos por referência as seguintes palavras de Emmanuel Carneiro Leão: "O que significa φύσις? É o substantivo abstrato do verbo φύ-ω que diz: surgir, brotar, emergir: Os romanos traduziram com o verbo nasci (nascer), o que os gregos designavam com outro radical, a saber, γεν - (γίγνομαι - γυνή - γενεά - γένεσις). Daí a tradução de φύσις por natureza, a natureza. Mesmo no período helenista, um grego entendia por φύσις o universo de todas as realizações subsistentes por si mesmas, de tudo que, de alguma maneira, é enquanto e na medida em que se realiza por si mesmo: a saber, o mundo no sentido da totalidade dos astros, a terra, a matéria, as plantas, os animais, os homens, os deuses" (LEÃO, Emmanuel Carneiro. *O Problema Filosófico da Lógica em Aristóteles*. In: *Filosofia Grega – Uma Introdução*. Teresópolis: Daimon Editora Ltda, 2010a, p. 235-36.

[12] HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Tradução, estudo e comentários de Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 129.

que, desde si mesmo, realiza-se e retorna, de imediato, para novas realizações. Trata-se do amor mais espontâneo e mais natural, pois é o amor da natureza, o qual já sempre aconteceu, está acontecendo e virá a acontecer. Contudo, como acontecimento de amor inesgotável de sua dinâmica de realização, a natureza o faz à medida que *se oculta*. É que, sendo o todo de todas as coisas, a natureza não diz respeito apenas ao que se mostra; ela é o todo enquanto o que se mostra e se oculta, *simultaneamente*.

Todas as coisas vêm a ser, antes de tudo, a partir de um movimento natural, o qual é a condição donde todo artifício criativo se torna possível. A natureza, sendo o lugar e a hora de todas as realizações, é o princípio ao qual o homem tem de ouvir para vir a ser o que ele pode ser. Assim, todo e qualquer âmbito do aprendizado e da educação humana corresponde a um ímpeto natural. Isto nos mostra Demócrito mediante as seguintes palavras: "A natureza e a educação são semelhantes. Pois a educação transforma o homem, mas através desta transformação, ela cria uma segunda natureza" (B33)[13]. Toda e qualquer transformação exprime o transformar da natureza enquanto gênese e, por esta razão, as transformações, à medida que advêm da natureza, jamais deixam de sê-la, mas vêm a se diferenciar dela e com ela preservando uma mesmidade unitária. Que todas as coisas venham a ser segundo a natureza, isto significa: nada há que esteja fora dela; tudo vem a se consumar nela e por ela.

Esta breve digressão nos serviu para não lermos as palavras de Platão de maneira desatenta. Com isto, podemos agora regressar à passagem do *Crátilo*. Em contrapartida às ações que se realizam "segundo a natureza", temos o que é conforme a uma mera *opinião* (δόξα)[14] que fazemos delas.

---

[13] DIELS, Hermann. *Demokritos*. In: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. *Griechisch und Deutsch*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903, p. 417.

[14] É sempre pertinente recordarmos uma distinção fundamental que perpassa a filosofia platônica, a saber: a distinção entre *opinião* (δόξα) e *conhecimento* (ἐπιστήμη), sendo a primeira correspondente à *aparência*, ao passo que a segunda em consonância com a *essência*. Mas aqui também é ainda fundamental remetermos a uma distinção entre *opinião*, *opinião verdadeira* e *conhecimento*. A opinião verdadeira (ou correta), assim como o conhecimento, remete, em algum nível e sob certo aspecto, à essência. Embora não constitua conhecimento, devido ao seu modo próprio de operar – que consiste, por exemplo, em emitir um juízo verdadeiro sem poder explicar as razões pelas quais tal juízo é verdadeiro –, ocorre de haver nela uma correspondência com a verdade e, portanto, a opinião verdadeira caracteriza um elemento *intermediário* (μεταξὺ) entre *conhecimento* (ἐπιστήμη) e *ignorância* (ἀμαθία). Contudo, na passagem que estamos a interpretar do *Crátilo* (387a) não se fala de "opinião verdadeira", mas tão-só e simplesmente

De imediato, por meio de uma leitura apressada, poder-se-ia supor que o que é por natureza se contrapõe ao que é exercido pelo homem. Mas a passagem nos fala da *opinião* humana, e não de tudo o que é do âmbito do juízo humano. É que a opinião não constitui *conhecimento* (ἐπιστήμη) e, por ser assim, não possui uma correspondência profunda com o que é essencialmente natural.

O essencialmente natural é o naturalmente essencial. Isto nos leva a uma identificação entre *natureza* (φύσις) e *essência* (οὐσία), de modo que a natureza de que fala Platão exprime uma congenitura entre essência e homem. O homem, assim, só é homem a partir desta essência, a qual, naturalmente (isto é, espontaneamente, desde sempre), já está presente em sua alma. E é esta presença da essência na alma humana que lhe possibilita realizar as suas ações. Impõe-se para o homem a necessidade de *re*conhecer o elemento que lhe possibilita ser o que ele é, de modo a se apartar da mera aparência e se aproximar de sua essência. A passagem supracitada nos convoca a pensar esta essência, na medida em que nos diz o que vige por trás e no instante mesmo das ações humanas. Trata-se do elemento não-humano que vigora a todo instante no próprio humano. Para se realizar como humano, o homem o faz sempre a partir de uma força, de um princípio, de um parâmetro. Tal parâmetro é o que lhe permite realizar uma ação de tal e qual maneira, e não de outra. Evidencia-se, mediante o reconhecimento deste parâmetro, uma *harmonia*, uma *convergência*. São as ações que se realizam em harmonia com o seu princípio, de modo a convergir com ele. Para tanto, este princípio já sempre se antecipou para o homem como o elemento sem o qual nenhuma ação pode se realizar. Mesmo no caso de o homem ser acometido por uma desmedida, a ponto de se desvirtuar do princípio, só poderá fazê-lo com referência ao próprio princípio. O princípio vigora em uma *anteposição*, a qual possibilita o pôr-

---

de "opinião", o que, a nosso ver, constitui uma diferença essencial. Esta diferença se evidencia, aliás, mediante o passo 387b, quando é utilizado o exemplo do "queimar". Aqui, fala-se que tal atividade não poderá ser exercida mediante "qualquer opinião", mas "segundo a correta" (κατὰ τὴν ὀρθήν). Para uma compreensão mais aprofundada do tema em questão, conferir *Mênon* 97b-98a, *O Banquete* 202a e *A República* 506c; para uma problematização do tema, conferir, por exemplo, *Teeteto* 170c171a, 187b-209d (aqui, especificamente, há uma longa discussão acerca da opinião verdadeira, do conhecimento e da opinião falsa).

se de toda posição, de toda ação e de toda realização. É assim que o homem vem a agir e a interagir desde e com a natureza, correspondendo à essência primitivo-originária de todas as realizações. Esta essência é a *luz* (φῶς) que perpassa toda a *natureza* (φύσις) como elemento sem o qual o homem não pode se realizar. Está em questão, portanto, a essência luminosa e *eidética* de toda a natureza humana em suas realizações desde e como visões que possibilitam toda e qualquer aparecimento.

Foi-nos fornecido por Platão o cortar como exemplo de ação que se harmoniza e converge com a natureza. Assim, para que essa atividade seja exercida, o homem não pode simplesmente, como que a partir de seu querer e bel prazer, *achar*, isto é, *opinar* que pode exercê-la mediante o seu arbítrio. Sob a determinação desse arbítrio, o homem realiza tudo a partir de *desmedida*; em conformidade com a natureza, o homem realiza tudo a partir de uma *medida*.[15] Trata-se da medida *segundo a natureza* (κατὰ τὴν φύσιν) e da desmedida *contra a natureza* (παρὰ φύσιν). Se o cortar não for realizado de forma tal que chegue à medida e à proporção correta e adequada, mostrar-se-á como incorreto e inadequado e, por conseguinte, como desarmônico e divergente. Pois bem: desarmônico e divergente com referência ao quê? Ao princípio, que é parâmetro e medida a partir da qual a mesma atividade seria realizada de modo harmônico e convergente. A despeito de o cortar ser uma atividade ordinária, que faz parte da esfera mais comum do humano, sua realização se dá a partir de um âmbito extraordinário, o qual não é de cunho sensível e visível, mas é a condição para que o sensível e o visível possam se realizar e, assim, *aparecer* de tal e qual modo. É o aparecimento de uma realização que provém de um *mistério originário* e sempre vigente em todo e qualquer desempenho da vida humana.

[15] Isto nos leva a uma constatação assaz pertinente acerca do conjunto dos diálogos platônicos, os quais nos apresentam uma coerência de concepção *ontoepistemológica*. Tal coerência demonstra uma convergência entre o princípio de que parte a filosofia platônica e o que resulta da admissão deste princípio. Por isto, "a análise dos textos releva que é muito mais plausível que a rejeição do valor do saber humano assente no rigor da exigência do saber infalível do que no perfil psicológico ou ético do homem" (SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão. A ontoepistemologia dos diálogos socráticos. Tomo I*. 2º edição. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 13). O "saber infalível" em questão faz referência, pois, à dimensão de anterioridade a partir da qual o homem vem a agir e, com isto, a constituir o próprio saber (particular) de maneira a concordar com o saber de todo saber (universal).

O exemplo da atividade de cortar poderá e deverá ser compreendido de maneira mais ampla. Por meio do exemplo, podemos ampliar o horizonte de compreensão e estendê-la para a esfera das ações humanas em geral. Digamos, as atividades humanas em geral constituem uma harmonia e uma convergência, que também se caracterizam como *transcendência*. O homem a todo instante se realiza mediante uma tal transcendência, pois ele não é mero animal; antes, é o animal racional – aquele que age e interage sempre a partir de um λόγος que se manifesta de múltiplos modos e em múltiplas atividades, desde as mais corriqueiras e ordinárias às mais elevadas e extraordinárias. Este λόγος, por seu turno, caracteriza uma visão sempre presente na vida humana, visto que o homem, como vimos, é o vivente que vê e para o qual o mundo aparece como tal.

Seja sua atividade ordinária, seja extraordinária, um λόγος já sempre despontou no homem para que ele possa vir a se realizar. A isto chamamos, pois, de *transcendência*, pois consiste em um modo de ser que transcende a mera animalidade e dá lugar às diversas realizações que constituem o próprio mundo, isto é, tornam o mundo visível, compreensível, passível de comunicação, de interpretação, de transposição dessas interpretações nas vivências sociais. Contudo, para que possamos compreender melhor o conteúdo em questão, tomemos por referência o próprio verbo "transcender", que vem do latim *transcendere*. Em sua formação, contém a preposição *trans*, no sentido de *além de*, *através*, + *scandere*, significando *escalar*, *subir*, *elevar*. Transcender é o ato de *elevar através, escalar/subir além*...

No nosso exemplo em questão, o vivente que se eleva é o homem. Mas, para que possa se elevar, ele somente pode fazê-lo *através de*, *por meio de*. A pergunta que se nos impõe agora é: *através de quê, por meio de quê* o homem vem a se elevar? A resposta a esta pergunta está contida ainda na passagem supra do *Crátilo*. Se toda elevação é *através/por meio* de algo, ao tomarmos como exemplo o cortar, veremos que tal atividade é realizada, originariamente, por meio da *natureza* e, consequentemente,

com o devido instrumento que possibilite ao homem chegar ao almejado fim que torne essa atividade plena. Dessa forma, uma ação é conduzida a seu fim à medida que também em seu meio e em seu início há um princípio condutor e possibilitador de sua realização. Este princípio é a unidade a partir da qual se constituem as realizações de passado, presente e futuro. É que tanto outrora como agora e no porvir, as realizações temporais fazem-se ver sob a ótica de um λόγος que no homem se manifesta e que, em se manifestando nele, vem a reunir tudo em harmonia e convergência, acontecimento, por sua vez, que somente para o homem torna-se visível.

Poder-se-ia objetar o que foi dito tomando por base o fato de que nem sempre as ações humanas se realizam sob uma medida que exprime harmonia e convergência. Evidentemente que sim, mas isto não constitui uma objeção; antes, indica o modo de ser do homem, que é mortal, finito e faltante por excelência e, assim, está sujeito a errâncias. Sua característica fundamental, denominada de racional, não diz um estado, mas um processo, isto é, não diz uma fixação, mas uma conquista. Donde lermos no diálogo *Protágoras* que ao homem não é possível *ser*, mas apenas *vir a ser* virtuoso[16]. É que a virtuosidade implica um constante exercício de conquista da virtude. Contudo, a virtude não pode jamais ser apreendida de todo, por coincidir com o mistério essencial da natureza que, mostrando-se, ao mesmo tempo se oculta. Ao homem é dada a possibilidade de desvelar este mistério somente a partir de um constante retorno ao próprio mistério. Portanto, assim como o mistério jamais vem a se evidenciar de todo, também o homem jamais vem a se realizar de todo. Sua plenitude está na busca, no percurso, na constância deste percurso.

Uma tal constância de percurso se refere à constância de intensificação da racionalidade; refere-se, assim, à intensificação de uma realização por meio do pensamento. Por meio dela, o homem vem, cada vez mais, a evidenciar o mistério da natureza *como* mistério. É o sentido das palavras de Heráclito em seu fr. B112: “Bem-pensar é a maior virtude, e sabedoria

[16] Cf. *Protágoras* 344e.

dizer coisas verdadeiras e agir de acordo com a natureza, escutando-a"[17]. Bem-pensar designa o modo a partir do qual o homem intensifica o seu λόγος, a sua racionalidade. Para tanto, só poderá fazê-lo de conformidade com a natureza (κατὰ φύσιν), que é o princípio sem o qual o homem não vem a ser o que é. Como modo de intensificação por excelência do homem, *pensar* (σωφρονεῖν) é *a maior virtude* (ἀρετὴ μεγίστη), pois caracteriza uma experiência de realização que torna o homem pleno. Trata-se de uma plenitude de conquista daquilo que lhe é mais próprio, mais íntimo, mais profundo. O que vem a ser isto no homem senão o pensamento? É por poder pensar que o homem se diferencia radicalmente dos outros viventes. Mas o poder-pensar, por si só, não é suficiente, porquanto diz respeito a uma capacidade; impõe-se para ele a necessidade de consumar esta capacidade de tal maneira que seja possível reconhecê-la como tal e, com isto, remeter à sua origem. Este exercício, por sua vez, implica um exercício de *escuta*.

O agir de acordo com a natureza consiste, antes de tudo, em escutar a própria natureza. Só aí o homem poderá dizer "coisas verdadeiras", porque estará em consonância com a própria verdade, que é a própria natureza. A natureza da verdade é a verdade da natureza. Mas natureza, vimos, *ama ocultar-se*. O que a natureza vem a ocultar? Ela oculta a verdade de si própria, que não se deixa ver mediante a ótica das coisas visíveis. Para compreender a verdade oculta da natureza, faz-se necessário fitar o oculto, e isto o homem não poderá fazer com o olhar meramente físico, pois "A harmonia invisível é mais forte do que a visível" (B54)[18]. Donde a necessidade de pensar, pois só através do pensamento o homem pode se avizinhar da esfera oculta e invisível. Uma vez que ele se proponha a percorrer o oculto-invisível, poderá também coparticipar da harmonia oculta-invisível e, assim, escutá-la e agir de conformidade com ela. Nisto se firma uma unidade entre *pensar*, *dizer* e *fazer*, que corresponde à unidade entre

[17] HERÁCLITO, op. cit., p. 129.

[18] *Fragmentos*. In: *Os pensadores originários – Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublevski. Petrópolis: Editora Vozes, 2017, p. 85.

virtude, *sabedoria* e *natureza*. Se pensar é a maior virtude, a sabedoria é dizer a verdade da natureza e, por conseguinte, agir a partir e de acordo com a própria natureza, tudo isto por meio de um exercício de escuta.

I.3. Alma e pensamento

Agir de conformidade com a sua natureza essencial e, ainda, em uma escuta atenta a ela, exige do homem um pôr-se a todo instante a caminho do pensamento. Para tanto, o homem deve fazê-lo sendo o que ele é e que não pode deixar de ser: uma unidade entre corpo e alma. A sua parte, porém, que é mais elevada é a alma, porquanto ela é a *causa* de o próprio corpo estar em movimento e, assim, é a causa de sua vida, como podemos constatar no *Crátilo* (399d-e): "... quando ela está presente ao corpo é a causa da vida, por conferir-lhe a faculdade de respirar e de refrescar-se (*anapsychon*)", e isto é de uma maneira tal que "do momento em que essa força refrescante abandona o corpo, ele perece e morre".[19] Uma vez que a parte mais essencial do homem coincide com a alma, faz-se necessário cultivar as capacidades da alma a fim de não se deixar corromper pelo que o corpo tem a oferecer como desvirtuamento da alma em sua trilha do pensamento, a qual torna possível uma aproximação do homem com a sua essência. Esta aproximação com a essência, por sua vez, implica um distanciamento da aparência, o que, dito de outro modo, significa: trata-se de uma aproximação pela alma simultaneamente a um distanciamento do corpo como aquele meio pelo qual só é possível chegar à aparência. Por meio desta atividade, o homem poderá se *re*conduzir à sua morada própria, a qual é essencialmente pura e, assim sendo, requer o exercício do

[19] Doravante, em *Crátilo* 400a-b, é ainda de fundamental relevância constatar a intrínseca união entre alma e natureza. A alma é aí compreendida como o que mantém e movimenta a natureza. Assim como as almas particulares mantêm e movimentam os corpos particulares, também a alma, tomada em seu todo, mantém e movimenta a totalidade da natureza. Esta concepção remete inicialmente a Anaxágoras, como nos é indicado no interlóquio de Sócrates com Hermógenes: "E não estás com Anaxágoras, quando afirma que é a alma ou o entendimento o primeiro mantenedor e regulador da natureza?" (400a). Tal concepção nos é evidenciada quando da recorrência ao parentesco entre as próprias palavras "φύσις" e "ψυχή": "Poderias, então, designar, admiravelmente como physéchen essa força que movimenta e mantém (*échei*) a natureza (*physis*), denominação que pode muito bem ser arredondada para psique" (400b).

pensamento puro. É que a essência só pode ser captada em conformidade com aquilo que se identifica com ela em uma união primitivo-originária. Isto que apresenta uma *identidade* com a essência é a alma – único meio de exercer o pensamento que pensa a essência que lhe é congênere. Donde a radical e decisiva pergunta de Sócrates a Símias no diálogo *Fédon*:

> E não alcançará semelhante objetivo da maneira mais pura quem se aproximar de cada coisa só com o pensamento, sem arrastar para a reflexão a vista ou qualquer outro sentido, nem associá-los a seu raciocínio, porém valendo-se do pensamento puro, esforçar-se por apreender a realidade de cada coisa em sua maior pureza, apartado, quanto possível, da vista e do ouvido, e, por assim dizer, de todo o corpo, por ser o corpo fautor de perturbação para a alma e impedi-la de alcançar a verdade e o pensamento, sempre que a ele se associa? (*Fédon* 65e-66a)

Nosso percurso nos mostrou que o homem é o vivente que, simultaneamente ao ver, contempla e raciocina o que viu. Analisamos, ainda, que do ver em questão há dois sentidos: um que diz o modo ordinário da racionalidade do homem, outro que diz o modo extraordinário dessa racionalidade. Quando na passagem supra do *Fédon* se fala de *pensamento* (διάνοια) e *raciocínio* (λογισμός), o raciocínio em questão se refere ao do "pensamento puro", que designa o único modo a partir do qual a realidade essencial (isto é, a *verdade* – ἀλήθεια) pode ser apreendida. Cumpre, *ad hoc*, uma tarefa, a maior das tarefas: a abdicação da condição meramente corpórea e dos prazeres que tal condição proporciona em detrimento da elevação da alma em correspondência com o pensamento e o raciocínio que a realiza como tal. Portanto, a tarefa de abdicação que aí se impõe é a tarefa por excelência do filósofo: a de morrer e de estar morto. Isto nos mostra Platão com palavras primorosas também no *Fédon* (64a): "Embora os homens não o percebam, é possível que todos os que se dedicam verdadeiramente à Filosofia a nada mais aspirem do que a morrer e estarem mortos". O essencial, entretanto, está no significado próprio da "morte" a que se propõe e pela qual se deixa conduzir o filósofo. Trata-se da morte

que aperfeiçoa a vida; da morte mediante a qual se torna possível a experiência mais própria, mais íntima e mais profunda da vida. Morrer para viver e viver para morrer é o modo mais autêntico de o homem vir a se realizar como homem. Mas para compreender esta morte, faz-se necessário *partir* da própria morte em questão. Caso contrário, estaremos somente a falar, mas não a experienciar a morte. É por isto que quando Sócrates se refere ao filósofo como aquele que se exercita morrendo e estando morto, Símias, um de seus interlocutores, intervém com risos e diz que, de fato, as pessoas em geral concordariam com Sócrates quanto ao objetivo máximo do filósofo: o de morrer e de estar morto. Essa morte, contudo, estaria a fazer referência à concepção habitual do senso comum, que julga que os filósofos não aproveitam suficiente e devidamente a vida e, por isto, os próprios filósofos não mereceriam outra coisa senão a morte. Sócrates lhe responde que eles diriam a *verdade*, porém sem saber a que se refere essa morte e aos meios para alcançá-la[20]. Disto se nos evidencia a necessidade de convergência entre aquilo que se diz e aquilo que é feito. O filósofo, como aquele que diz o que é a vida a partir da morte e vice-versa, só poderá fazê-lo à medida que ele próprio vive a morte da vida e a vida da morte.

Ao morrer estando em vida, o filósofo se exercita finita e mortalmente. Mas isto ele faz por meio de um princípio norteador, o qual é infinito e imortal. Trata-se da finitude concretizada a partir da infinitude de todas as coisas. Morrer a todo instante para viver a todo instante – nisto consiste a realização máxima de todo mortal. A morte implica a vida da vida, isto é, a vida mortal em correspondência com a vida imortal. É na morte e pela morte que se consuma o pensamento, porquanto é o pensamento o elemento imortal que vigora no vivente mortal. Está em questão a congenitura entre o homem e a divindade. Tal congenitura exprime a similitude da alma humana com o divino. Isto nos é dito por Platão com as seguintes palavras: "...um deus deu a cada um de nós um *daimon*, aquilo

[20] "E só diriam a verdade, Símias, com exceção do que se refere a estarem cientes desse ponto, pois, de fato, não sabem de que modo o verdadeiro filósofo deseja a morte, nem como pode vir a alcançá-la" (*Fédon* 64b).

que dizemos habitar no alto do nosso corpo – e dizemo-lo muito correctamente – e nos eleva desde a terra até àquilo que é nosso congénere no céu, porque somos uma planta celeste e não terrena" (*Timeu* 90a). Fala-nos a passagem de *deus*, *daimon*, *homem*, *terra* e *céu*. O δαίμων é a força que há em todo mortal como possibilidade de *re*condução à sua morada própria, que é essencialmente celeste. Mas como mortal que é, o homem se caracteriza como *médium,* como *intermediário* (μεταξύ) entre a terra e o céu, entre o que há de perecível e imperecível. Precisa, portanto, ater-se ao que é celeste, a fim de que compreenda tanto o que há de celeste quanto o que há de terrestre. O homem só pode se constituir como *médium*, como *intermediário* entre o que há de celeste e terrestre devido ao δαίμων que nele habita, pois é este δαίμων, antes de tudo, que se caracteriza como elemento intermediário entre o divino e o humano[21]. Enquanto não despertar para o δαίμων que habita em si, o homem achar-se-á perdido em relação a si próprio e ao princípio que o constitui, de modo a viver somente o que é terreno sem mesmo conhecer o terreno como tal. Isto porque ele vive na esfera sensível sem atentar para a sua origem inteligível e, assim, desconhece tanto a própria aparência na qual já está sempre imerso quanto a essência da qual provém a aparência[22].

[21] Veja-se, por exemplo, a caracterização de Ἔρως como um δαίμων n'*O Banquete* 202e, quando Diotima diz que se trata de "Um grande demônio [δαίμων], Sócrates; e, como tudo o que é demoníaco, elo intermediário entre os deuses e os mortais". Esta caracterização de Ἔρως como *demoníaco* e do demoníaco, por seu turno, como "intermediário entre deuses e mortais" (μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ), corrobora o raciocínio de acordo com o qual o homem, na medida em que se faz intermédio, somente pode fazê-lo em correspondência com a força demoníaca que lhe é própria e que faz intermediação com a finitude de si próprio e a infinitude divina. O modo próprio a partir do qual o homem pode vir a constituir a plenitude de sua finitude está em poder corresponder à infinitude e, a partir disto, empenhar-se com vistas a manter-se e intensificar-se como *intermediário* (μεταξύ) entre a sua própria mortalidade e a imortalidade, entre a sabedoria e a ignorância.

[22] Ou seja, a não contemplação do âmbito inteligível implica a não contemplação do âmbito sensível, porquanto não se vê as formas invisíveis presentes nas coisas visíveis. Neste sentido, diz-nos Platão n'*A República* (Livro V 479e): "Por conseguinte, dos que contemplam a multiplicidade de coisas belas, sem verem a beleza em si, nem serem capazes de seguir outra pessoa que os conduza até junto dela, e sem verem a justiça, e tudo da mesma maneira — desses, diremos que têm opiniões sobre tudo, mas não conhecem nada daquilo sobre que as emitem". E também na mesma direção, diz-nos Plotino: "Como porém falar sobre as belezas sensíveis não era possível aos que nem as tiveram visto nem as tiveram apreendido como tais, esses ficam como cegos de nascimento; e da mesma maneira não é possível falar sobre as belezas das ocupações e a dos conhecimentos e a das outras coisas tais a quem as não tenha acolhido, nem sobre a virtude se fantasia como é belo o aspecto da justiça e da temperança, e nem a vespertina luz nem a matutina deste modo belas" (I.6.4).

I.4. Εἶδος καὶ μέθεξις: forma originária e coparticipação

Despertar o δαίμων que há em si implica despertar para a vida que só é possível no supremo exercício de sua finitude: morrendo e estando morto. Trata-se do despertar no espantar-se com o mistério originário de todas as coisas, o qual, por intermédio do δαίμων, evidencia-se *como* mistério e, com isto, provoca e convoca o homem ao pensamento. Tal mistério, por sua vez, diz respeito àquilo que Platão chama de *ideia* ou *forma,* o que no grego, já dissemos, diz-se "εἶδος" ou "ἰδέα".

Pela palavra "εἶδος", compreende-se *forma originária*. Forma, aqui, é originária porque dá origem às coisas tornando-as *visíveis*[23]. Εἶδος, como forma originária, não pode ser compreendida como coisa, como forma física, como algo a que possamos fazer referência tal como fazemos com as coisas do mundo físico. Como forma originária, εἶδος é a forma de toda a multiplicidade de formas materiais e visíveis e, por isso, é a essência imaterial e invisível que possibilita a visão de qualquer materialidade. Assim, sua manifestação não pode ser pensada sob a ótica de uma manifestação de um fenômeno físico. Não se pode apontar para uma ideia; não se pode referenciar o "início" do seu surgimento espaço-temporalmente. É que ideia não se localiza em espaço algum, nem se desdobra em tempo qualquer, embora em todo espaço e em qualquer tempo sua presença já tenha sempre se antecipado[24].

Aquele parâmetro a partir do qual o homem realiza as suas ações, o qual lhe permite fazer isto ou aquilo *segundo a natureza* (κατὰ τὴν φύσιν) – tal como vimos no *Crátilo* –, é nomeado por Platão de "εἶδος". Tomemos

[23] "Em contraste com o fluxo incessante dos fenômenos, que entram e saem do campo de nossa visão, as idéias seriam as estruturas que, invisíveis, dariam visibilidade tanto à visão, como a suas visões" (LEÃO, op. cit., p. 194).

[24] Fundamental, nesta linha de interpretação que aqui seguimos, é o que nos diz Mário Ferreira dos Santos: "Por um vício natural do espírito humano, cujo esquema tem uma base muito mais profunda na nossa experiência vital, tendemos, naturalmente, a substancializar as coisas, para dar-lhes uma firmeza que as sustente. É natural que, por um pensamento filosoficamente incipiente, procurassem alguns dar às formas uma substancialidade qualquer, mesmo de grau intensistamente fraco, considerando-as, assim, como algo com uma estrutura ôntica limitada. Daí a necessidade de colocá-las em um lugar, o que já revela debilidade filosófica. Jamais o pensamento platônico se pode confundir com esse pensamento vulgar. Considerar como tal a concepção de Platão, é um modo de caricaturizar a sua filosofia" (SANTOS, Mário Ferreira dos. *Filosofia da Crise*. São Paulo: É Realizações Editora, 2017, p. 86-87).

por referência, agora, uma passagem do diálogo *Parmênides*, decisiva para a compreensão da assim chamada "teoria das formas". Diz-nos Platão que "estas formas permanecem na Natureza como paradigmas[25], e as outras coisas parecem-se com elas e são semelhanças delas; e a participação das outras coisas nas formas não é senão assimilarem-se a elas" (*Parmênides* 132d). Assim, *as formas* (τὰ εἴδη), permanecendo na *natureza* (φύσις) como *paradigmas* (παραδείγματα), caracterizam a causa, o princípio a partir do qual o homem vê as coisas de tal e qual modo[26]. São, portanto, o elemento sem o qual não há qualquer realização humana. E como as realizações humanas dizem respeito a um *ver* – pois o homem é o vivente que vê e, ao mesmo tempo que vê, contempla e raciona o que viu –, sem as formas o mundo e as coisas não aparecem, não se fazem visíveis. Se, como vimos, um λόγος já sempre se deu para que o homem se constitua como vivente racional, isto se deve à presença do mistério originário das formas, que já sempre se antecipou na vida de todo mortal. Cumpre ao mortal o *re*conhecimento deste mistério como mistério, a fim de que possa se *re*conduzir e *coparticipar* deste mistério *sabendo* de uma tal coparticipação. O que significa, porém, esta coparticipação?

No grego, "coparticipação" se diz "μέθεξις". A palavra vem do verbo "μετέχω", que é constituído pela preposição "μετά", no sentido de *com*, *junto com*, *junto a*, + "ἔχω", no sentido de *ter*, *possuir*, *manter*, *conter*, *segurar*. Donde μέθεξις nos dizer *coparticipação*, *consanguinidade*, *compartilhamento*, de maneira que "coparticipar" poderá traduzir "μετέχω"

[25] Na tradução consta "modelos"; no original consta "παραδείγματα". Optamos por "paradigmas" (Platão. *Parmênides*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 42).

[26] Cf., nesta direção, *Fédon* 100d: "...é só pela beleza em si que as coisas belas são belas". Por outro lado, é necessário também compreender que, para Platão, a forma ou ideia mais elevada coincide com a do Bem, tal como constatamos n'*A República* 505a: "... já me ouviste afirmar com frequência que a ideia do bem é a mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e as outras virtudes se tomam úteis e valiosas". O acréscimo que ocorre no mesmo passo em questão é de todo fundamental, pois nos diz que "não conhecemos suficientemente essa ideia" – daí por que a designarmos, aqui e ali em nosso texto, de *mistério originário*. Apesar de ideia dizer respeito à origem de nossas visibilidades e realizações, o aprendizado fundamental sobre sua presença misteriosa nos deixa Platão no passo 517b-c d'*A República*: "Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública". Aquilo que é primeiro e originário, por ser do âmbito do mistério, só poderá ser percebido por último.

designando as realizações do âmbito sensível que tomam parte do âmbito essencialmente inteligível das formas. Os objetos sensíveis, por *coparticiparem* das formas inteligíveis, realizam-se à medida que as *imitam*. As realizações da esfera sensível-visível só podem assim se concretizar porque coparticipam da esfera inteligível-invisível, razão pela qual uma coparticipação já sempre aconteceu, para que o mundo, as coisas, o homem se realizem. Este mistério sempre presente das formas originárias na natureza é o que possibilita ao homem agir de conformidade com a natureza (κατὰ τὴν φύσιν) e, assim, corresponder a um princípio que lhe é congênito e que perpassa todos os âmbitos de sua experiência.

A correspondência ao *princípio eidético* é o que caracteriza o homem como vivente racional. Por isto, para lançar-se e constituir-se no mundo como tal, o homem precisa já ter sempre correspondido e coparticipado deste princípio, de modo a rememorá-lo, *segundo a natureza*, em todas as suas ações e realizações. Tendo em vista o fato de que os homens, em geral, não se dão conta deste princípio como aquilo desde o que eles agem ou deixam de agir, faz-se necessário pressupor que haja níveis, isto é, graus de intensidade de correspondência, de coparticipação e de reminiscência. Tais níveis e graus se situam entre os horizontes de saber e não-saber. A plenitude da vida humana consistirá, assim, no exercício de sua finitude como e a partir da reminiscência em coparticipação com o que é divino.

II. Aristóteles

II.1. Da alma humana em convergência com o λόγος

No Livro I, capítulo 9 da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles nos fala de dois modos a partir dos quais o homem vem a ser feliz: um é o da "sorte", em que o homem é como que "presenteado" pelos deuses; outro diz respeito ao exercício e ao aprendizado da virtude, em que o homem se empenha incessantemente para obter um tal fim almejado. Conquanto a nossa presente investigação não seja sobre a felicidade e a virtude, interessa-nos

sobremaneira o complemento que Aristóteles fornece a esses dois possíveis modos de felicidade. Leiamos, portanto, o que ele escreve: "Pois se é melhor ser feliz assim do que por sorte, é razoável que seja desta maneira, já que as coisas naturais são por natureza de modo melhor possível, e igualmente as coisas que procedem de uma arte ou de qualquer causa e principalmente da melhor" (*Eth. Nic.* I.9, 1099b)[27]. No e pelo esforço, o homem vem a conquistar a sua possibilidade e, assim, vem a conquistar a *virtude* (ἀρετή) – modo de realização que diz excelência, plenitude, exitosidade. Isto é bom e belo e, por ser assim, se assemelha, se identifica com as coisas divinas.

O elemento divino diz o modo extraordinário de ser e de se realizar no qual o homem se insere. No próprio modo ordinário em que o homem se encontra, já está a vigência da possibilidade extraordinária. Por isto diz Aristóteles que "tudo que ocorre segundo a natureza é naturalmente tão bom quanto pode ser". Segundo a natureza, isto é, κατὰ φύσιν, diz aqui em conformidade, em consonância com a natureza. Natureza é o ponto de partida, o ponto de vigência e ponto de chegada do homem. Nela, a partir dela e com ela, o homem se constitui, leva a cabo a sua possibilidade de ser e, assim, cria, produz, faz.

Criar, produzir, fazer – isto tudo diz "τέχνη", a atividade a partir da qual o homem se realiza[28]. A criação, por sua vez, só pode provir do lugar e da hora em que o homem já sempre está: a natureza. No contexto da sentença que foi evocada, as coisas que são boas se identificam com a sua proveniência natural, porquanto é a natureza o lugar donde emergem as próprias coisas boas. E em que consiste isto que é bom senão na própria criação? Por isto, na complementação da passagem, Aristóteles diz que o

[27] Doravante, todas as citações das obras de Aristóteles que aparecerem entre parênteses terão as abreviaturas em latim: *Eth. Nic.*= *Ética a Nicômaco*; *Ph. = Física*; *Metph. = Metafísica*; *De An. = De anima.*

[28] "... a *techne* fala da tipologia em que o homem vem a ser homem. É na *techne* que o homem alcança as condições de pro-duzir alguma coisa de si mesmo, elevando-se à dimensão de seu mundo. Esta com-petência de produzir não se restringe apenas à elaboração artesanal e industrial. Estende-se também à elaboração da arte em sentido estrito. Por isso, como competência, a *techne* não se limita nem ao técnico, seja mecânico, elétrico ou eletrônico, nem ao manual do artesanato. Refere-se a toda dinâmica de produzir como tal" (LEÃO, Emmanuel Carneiro. *O problema da 'Poética' de Aristóteles*. In: *Aprendendo a Pensar II*. Teresópolis: Daimon Editora Ltda, 2010b, p. 147)

mesmo acontece em relação às coisas que procedem da arte. A expressão agora é "κατὰ τέχνην". Designa as coisas que estão em conformidade com a arte, que são geradas segundo a arte, que provêm da arte. Toda arte, enquanto empenho de criação, é um movimento natural, espontâneo, isto é, próprio à dinâmica de geração da natureza. Para compreendermos esta relação necessária entre natureza (φύσις) e arte (τέχνη), convém-nos remeter à conhecida passagem da *Física* de Aristóteles: "Em geral, a arte [τέχνη] perfaz certas coisas que a natureza [φύσις] é incapaz de elaborar e a imita [μιμεῖται]" (*Ph.* II.8, 199a15-19)[29]. Enquanto gênese de todas as coisas, a natureza é também gênese de todo fazer humano, concebido, por sua vez, como "τέχνη". Isto que a τέχνη imita é, pois, a dinâmica de geração da φύσις. Mas enquanto imitação (μίμησις), a τέχνη não é "cópia" da natureza, mas exprime um movimento de inauguração, à medida que, correspondendo à φύσις, leva a cabo o que a φύσις, por si só, não é capaz de gerar.

Quando se diz "arte", no sentido da "τέχνη", deve-se também poder ler "homem", pois a arte é a atividade própria do homem. Assim, porque se trata de uma atividade que se confunde com a sua gênese (natureza), faz-se necessário compreender a relação sempre já vigente entre homem e natureza. O homem não precisa ir ao encontro da natureza para com ela se relacionar; antes, em todo desempenho da vida humana a natureza já sempre se deu, já sempre aconteceu como possibilidade desse desempenho. E isto por uma razão muito simples, mas de difícil compreensão: é que o homem *é* também natureza, tanto quanto a natureza *é* homem. Natureza – o lugar e a hora do homem.

Perguntemos, novamente e sempre: que é o homem? A resposta a uma tal pergunta jamais cessa de advir, pois quando dizemos o que propriamente é o homem, o fazemos de modo a dizer a sua gênese, isto é, o seu elemento primitivo-originário. Isto que é primitivo-originário o acompanha em qualquer desempenho da vida. Tal é a radicalidade deste

[29] Alteramos, na tradução, "técnica" por "arte" (ARISTÓTELES. *Física I-II*. Prefácio, tradução, introdução e comentário de Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 58).

elemento que, antes mesmo de o homem consumá-lo e levá-lo à plenitude, já se encontra sob a sua vigência, isto é, já sempre conduzido por este elemento. Mas que elemento é este? O que é isto que, antes de ser, já é, no homem, como possibilidade de vir a ser? Em sua *Ética a Nicômaco* (I. 7, 1098a), Aristóteles se refere a este elemento nos dizendo que "a função do homem é uma atividade da alma por via da razão e conforme a ela". A passagem é decisiva para a caracterização do homem enquanto tal. A atividade do homem que o realiza propriamente, que o torna pleno, que o aperfeiçoa – é a atividade concernente à *alma* (ψυχή) em consonância com a *razão* (λόγος).

"Razão", no contexto ora apresentado, é um nome para designar aquilo que caracteriza o homem como vivente racional. Aristóteles está a falar do próprio *ato* (ἐνέργεια) da razão, o que nos leva à compreensão de que a *capacidade* (δύναμις) não é apenas o que caracteriza e distingue o homem dos outros viventes. Ele é caracterizado e diferenciado tanto pela capacidade quanto pela atividade, mas sobretudo pela atividade, pois esta, inclusive, é o que lhe permite saber que sabe; é o que lhe permite saber que há algo para saber. Mas para saber que há algo para saber, o homem precisa perceber a sua *falta*, a sua *carência* de saber. Se o homem não se der conta de uma tal carência, jamais virá a realizar o saber, jamais consumará a possibilidade de saber que lhe é intrínseca. Com efeito, é mediante uma inserção em um tal saber que o homem vem a se dar conta da própria finitude. Habitual e ordinariamente, o homem não pensa a si próprio como finito. O fato de ele ser finito não implica o pensar dessa finitude, mas a *possibilidade* deste pensar. Assim, quando nos referimos à razão como o elemento que conduz a alma e que a realiza de maneira excelsa, podemos compreender a razão em dois sentidos: um que corresponde à possibilidade de sua realização; outro que corresponde à própria realização. Não se trata de *duas razões*, mas de *uma só* que se desdobra de modo *diferenciado*. Por conseguinte, não significa que a não realização máxima da razão – aquela que eleva maximamente a alma –

implique o não exercício da razão. Antes, o que está em questão é um determinado exercício, isto é, *o exercício supremo da razão*. Contudo, razão é o elemento a partir do qual o homem é o que ele é, pelo que já se encontra sempre conduzido por ela. Sempre já conduzido por razão, o homem vem a corresponder a uma tal razão mediante modos e intensidades distintas.

Do que dissemos, segue-se a compreensão segundo a qual há dois modos de realização do λόγος no homem: um que diz respeito ao modo *ordinário* de ser do homem; outro que diz respeito ao seu modo *extraordinário* de ser. Acerca dos dois modos de que estamos a tratar, diz-nos Aristóteles: "Resta, então, a atividade vital do elemento racional do homem; uma parte deste é dotada de razão no sentido de ser obediente a ela, e a outra no sentido de possuir a razão e de pensar" (*Eth. Nic.*, I.7, 1098a). Obedecer à razão exprime uma atividade já sempre vigente e operante no homem. Esse "obedecer" não é semelhante a quando um filho recebe uma ordem de um pai e, com isso, vem a obedecê-lo; não é como quando um professor dá ordens aos seus alunos para que estes façam silêncio. Nos exemplos que fornecemos – de pai e filho, de professor e alunos –, há algo em comum: ambos ocorrem de um vivente em relação a outro(s); de um vivente que conduz outro(s). No caso da razão, porém, é diferente, porquanto a razão *não é* um vivente, *não é* um homem; antes, *está* no homem. Mas o modo de a razão estar no homem é tão radical que *sempre já está nele*. Trata-se de uma constante presentificação da razão no homem, assim como uma constante presentificação do homem como vivente racional.

Porque homem, então razão. Isto o distingue essencialmente dos outros viventes. Conquanto o homem não esteja cônscio deste elemento racional, ainda assim ele continua a atuar, pois se trata do seu modo próprio de ser. Não há como fugir desta condição. Uma coisa é isto, outra coisa é fazer com que a razão se faça ver *como tal*. Isto já implica o pensamento, e então o homem já não apenas "obedece" à razão no sentido de ser tão-só por ela conduzido, mas obedece à medida que está em seu poder também vê-la, percebê-la como tal, trazê-la à luz e dizer a gênese de seu modo

de ser. Obedecer e pensar – estas são duas atividades que caracterizam graus distintos do λόγος no homem.

O "obedecer" caracteriza uma espontaneidade ordinária na qual o homem já está sempre imerso e desde a qual ele já sempre age e interage no mundo. A maioria dos homens obedece à razão, no sentido de que por ela vivem e sobrevivem sem mesmo saber de uma tal vivência e sobrevivência. Por exemplo, quando o homem *vê* algo – já sempre vê a partir de um modo específico, singular, modo este que, por si só, já o distingue dos outros viventes. Assim, quando ele vê um cachorro sobre a calçada, um λόγος antecipador de sentido já lhe evidencia *o que é cachorro*, *o que significa* este *estar sobre* e *o que é calçada*. Mas o cachorro, estando sobre a calçada, não sabe nem que ele próprio é cachorro, nem o que é estar sobre, nem o que é calçada. O que permite ao homem emitir um tal juízo – "O cachorro está sobre a calçada" – é o elemento racional que lhe é intrínseco em seu modo mais espontâneo.

Já o "pensar", atividade que não é mero obedecer a esta espécie de "pura espontaneidade", caracteriza um desdobramento, uma atualização do elemento espontâneo por meio de um empenho, de uma busca, a qual só se dá a partir de uma inquietação, de uma tensão com o modo espontâneo já sempre vigente. Visto que o pensar é o elemento que distingue o homem dos outros viventes de uma maneira mais radical, o seu irromper se dá de modo tensional com o mero percepcionar. Para expressar esta característica fundamental do homem, o pitagórico e pré-socrático Alcmeão de Cróton nos diz o seguinte: "O homem se difere dos demais viventes por ser o único que pensa, ao passo que os demais percepcionam, mas não pensam" (fr. B1)[30]. Tal possibilidade de pensar precisa, contudo, ser cultivada, para só então o homem vir a exercê-la e se realizar maximamente como tal. Cumpre ao homem exercer o pensamento somente na medida em que já despertou para a dimensão essencial de si mesmo em convergência com o λόγος que lhe é próprio, motivo por que o pensar se

[30] DIELS, Hermann. *Alkmaion*. In: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. *Griechisch und Deutsch*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912, p. 135.

caracteriza como ato a partir do qual se realiza um cultivo para novas possibilidades de pensar. Só é possível pensar pensando, como só é possível fazer o que quer que seja fazendo: "... o pensamento é ato. E do ato deriva a potência, e é por isso que os homens conhecem as coisas fazendo-as" (*Metph.*, Θ.9, 1051a-31-33). O homem, em seu pensar e em seu fazer, parte de uma experiência circular, a qual, em sua intensificação e aperfeiçoamento, exige uma retomada de algo que já se deu.

O desabrochar do pensar não diz uma "contraposição" ao elemento espontâneo; ao invés, exprime uma *intensificação* desta mesma espontaneidade; portanto, trata-se da *mesmidade* do λόγος em sua dinâmica de *diferenciação*[31]. Há de se compreender, com isto, a espontaneidade em conformidade com os dois modos de realização do λόγος, sendo um modo mais acessível, mais comum e mais fácil, ao passo que outro mais abstruso, mais incomum e mais difícil.

II.2. Similitude e unidade entre a inteligência e o inteligível

Sob a força do pensamento, o homem exerce o elemento racional de modo mais elevado. Não deixa de "obedecer" à razão em sua forma mais espontânea, mas agora tanto obedece quanto *pensa*. Como, porém, vem a pensar? Dissemos, impõe-se para ele um esforço, um empenho de ultrapassar a vivência meramente obediente. Mas este movimento não se dá *ex nihilo*; não é gerado tão-só e unicamente pelo homem, de sorte que não é oriundo de seu arbítrio. Como, pois? No livro III do *De anima*, ao se referir à parte da alma pela qual ela vem a *conhecer* (γινώσκειν) e *pensar* (φρονεῖν), Aristóteles nos chama a atenção para o seguinte:

[31] Em consonância com esta concepção que articulamos a partir da passagem da *Ética a Nicômaco,* em que se distingue dois modos de manifestação do λόγος, há de se verificar o que nos diz Aristóteles em sua *Poética* (1448b): "...conhecer apraz não apenas aos filósofos, mas, de modo semelhante, também aos outros homens, ainda que participem disso em menor grau. Pois sentem prazer ao observar as imagens e, uma vez reunidos, aprendem a contemplar e a elaborar raciocínios [*syllogízesthai*] sobre o que é cada coisa, e dirão, por exemplo, que este é tal como aquele" (ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2017).

> É preciso, portanto, que <esta parte da alma> seja impassível, embora capaz de receber a forma, e que seja, em potência, como a forma, mas não ela mesma. A inteligência deve relacionar-se com os objectos inteligíveis[32] do mesmo modo que a faculdade perceptiva se relaciona com os sensíveis. (*De An.*, III.4, 429a15-19).

Está em questão um grau de similitude da *forma* (εἶδος) com a *inteligência* (νοῦς). A forma (aquilo que a inteligência capta) possui uma consanguinidade com a inteligência (aquilo que se realiza em virtude da forma). A similitude da forma com a inteligência é o que viabiliza a inteligência ser inteligência de forma e a forma ser forma para inteligência. Caso contrário, isto é, caso não haja essa similitude, como o homem poderá entender o que quer que seja? Pelo fato de a inteligência se referir a um elemento diferente de si próprio, necessita que esta diferença seja, simultaneamente, similitude. Tal similitude, no homem, achar-se-á em sua alma. A alma humana é em *potência* (δύναμις) semelhante à forma a ser captada; esta captação, por seu turno, consuma-se pela inteligência. Donde a alma ser uma inteligência em potência e, assim, assemelhar-se, também em potência, ao que é inteligível.

Está ao alcance do homem elevar a alma ao seu elemento essencial à medida que coparticipa de um tal elemento de maneira a convergir com ele. Trata-se de uma convergência que só pode advir de uma divergência, a qual é o ponto de partida para que o homem desperte para um tal modo de realização. Tudo o que no homem converge com seu elemento essencial provém, inicialmente, de uma divergência com este mesmo elemento. Assim, quando o homem somente obedece ao modo mais espontâneo e ordinário da razão, converge com esse modo, mas diverge do modo mais elevado e mais intensificado. E é a partir desta divergência – a qual precisa atentar para si própria como tal – que irrompe a convergência. Heráclito nos convoca a pensar esta tensão de elementos contrários com as seguintes palavras: "O contrário em tensão é convergente; da divergência dos

[32] Alteramos, respectivamente, "entendimento" e "entendíveis" para "inteligência" e "inteligíveis".

contrários, a mais bela harmonia" (B8)[33]. Se é possível falar da *mais bela harmonia*, decerto isto se dá em função de uma capacidade de o homem poder *ver* e, assim, *coparticipar* desta mais bela harmonia. A harmonia em questão é a harmonia do λόγος, o qual, sendo princípio, possibilita e realiza todas as coisas[34].

Na passagem supracitada de Aristóteles, lemos que a parte da alma que recepciona a forma a fim de realizar a inteligência, precisa, para tanto, ser *impassível* (ἀπαθὲς). A que se deve o uso deste termo? Ele faz referência a uma exclusividade que essa parte da alma possui em relação à sua capacidade. A capacidade que concerne a pensar e a entender possui uma correspondência direta em relação àquilo que pode lhe afetar. Assim, as coisas do âmbito sensível não afetam essa parte da alma, de modo que ela é *impassível* no que diz respeito a tais fenômenos[35]. Apenas as coisas do âmbito inteligível é que coincidirão com a parte da alma que pensa e entende, isto é, que raciocina e leva o seu λόγος à plenitude da realização.

Há, portanto, dois elementos que caracterizam a inteligência da alma: um diz respeito ao fato de ela ser *impassível*; outro concerne ao fato de a sua capacidade ser *semelhante* à forma que é entendível. Esta dupla caracterização da alma – *impassível* e *semelhante* – evidencia uma união de tensão necessária para que o homem desperte para o âmbito extraordinário da realidade, o qual lhe possibilita pensar a si próprio como vivente mortal. Esta união de tensão de que falamos é aquela mesma que abarca divergência e convergência em uma simultaneidade a partir da qual irrompe *a mais bela harmonia*. E o que haverá de ser, para o homem, a mais bela harmonia senão aquela em que ele consegue realizar o seu elemento próprio, o mais próprio de todos – o pensar? É também nesta e a partir desta mais bela harmonia que o homem vem a ser propriamente livre, porquanto não apenas "obedece" ao modo já sempre operante do λόγος,

[33] HERÁCLITO, 2017, op. cit., p. 73.

[34] Cf. fr. B1.

[35] Este termo, a saber, "ἀπαθὲς", também é usado por Plotino (I.2.) para dizer que é necessário "o imortal e incorruptível ser impassível [ἀπαθὲς]". Donde se segue que, tal como o imortal e incorruptível necessita ser impassível, assim também ocorre com a capacidade que o apreende.

como vimos na passagem da *Ética*, mas sobretudo possui este λόγος e, em possuindo, vem a pensar.

O homem vem a ser livre à medida que exerce aquilo que lhe é *mais próprio*, *mais íntimo*, *mais essencial*. Isto que lhe é mais essencial é o λόγος como concretização da capacidade de pensar. Como se trata de uma capacidade, diz respeito, assim, a uma *possibilidade*. Mas esta possibilidade não se contrapõe à *realidade*; antes, consiste na própria realidade em sua possibilidade. É que toda realidade, para ser realidade, precisa ser desde e como uma *possibilidade real*; e toda possibilidade, para ser possibilidade, precisa ser desde e como uma *realidade possível*. Portanto, a possibilidade de pensar não diz respeito a um elemento que é contrário à realização do pensar; em vez disso, a realização do pensar é a realização de uma possibilidade real, na qual o homem precisa insistir e persistir, para que ela venha a se realizar em seu modo mais pleno e supremo.

Vimos, para que a alma realize o seu λόγος como pensamento, necessita sair do âmbito meramente obediente, embora este âmbito também se configure como correspondente ao λόγος, o que caracteriza dois modos de realização tanto do λόγος quanto da alma. Mas alma – o que é isto? Tomemos por referência uma definição que Aristóteles nos concede. Diz-nos ele: "A alma é, em primeiríssimo lugar, aquilo pelo qual vivemos, percepcionamos e pensamos[36]; ela será, consequentemente, certa definição e forma" (*De An.*, II.2, 414a12-14). Se a alma é isto pelo que vivemos, percepcionamos e pensamos, nada há que possa ser considerado fora do âmbito da alma. A alma, assim, diz o meio no e a partir do qual todas as coisas se fazem visíveis. O que quer que se faça ver, só se faz ver a partir da alma, a qual é lugar e hora de toda visão, de toda perspectiva, de todo sentido que venha à luz.

Sob este ponto de vista, compreendemos agora, de maneira mais clara, a passagem da *Ética* segundo a qual há dois modos de realização da

[36] Na tradução que estamos a utilizar (ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, p. 67.), em vez de "pensamos", consta "discorremos". Optamos pelo verbo "pensar", o qual, a nosso ver, traduz melhor o verbo da passagem original do grego: διάνοέομαι (na passagem, ele está sendo empregado na primeira pessoa do plural do presente do indicativo: διανοούμεθα).

alma que correspondem a dois modos de realização do λόγος: a alma que *obedece* a um λόγος já sempre vigente e a alma que *pensa* em conformidade com um λόγος que precisa ser buscado mediante esforço. A passagem do tratado *De anima* pode ser articulada e relaciona diretamente com a da *Ética,* de maneira a nos evidenciar tal relação a partir do seguinte raciocínio: a alma, no âmbito apenas do *viver* e do *percepcionar*, permanece naquele modo de *obediência*; mas quando passa a *viver*, a *percepcionar* e a *pensar*, já não se caracteriza apenas como obediente, pois participa de um λόγος que a realiza de modo mais pleno. No âmbito do viver e do percepcionar, as percepções sensíveis se identificam com os próprios objetos perceptivelmente sensíveis; no âmbito do pensar, quando o homem exercita uma tal atividade, o pensar se identifica com os objetos inteligíveis. A alma, portanto, vem a se identificar com o *sensível* e com o *inteligível* conforme às suas capacidades de *percepcionar* e *entender*, as quais evidenciam um λόγος que se manifesta em ambos os âmbitos.

Visto que a alma percepciona o sensível e apreende e entende o inteligível, fica claro que ela é o meio pelo qual todas as coisas aparecem e se fazem visíveis, pois o sensível e o inteligível exprimem a totalidade de tudo o que há: um diz respeito aos fenômenos que podem ser percebidos pelos sentidos; outro diz respeito aos objetos que podem ser apreendidos intelectualmente. Os âmbitos sensível e inteligível constituem o todo de todas as coisas e, por isto, se a alma corresponde a ambos os âmbitos, significa que ela possui uma *similitude* com eles, de tal sorte que possa, de algum modo, *sê-los*. Esta similitude é evocada por Aristóteles de maneira sintética e lapidar no início do capítulo 8 do livro III do *De anima* (431b20): "Agora, resumindo o que foi dito a respeito da alma, digamos novamente que a alma de certo modo é todos os seres". Na passagem em questão, a alma de que fala Aristóteles é excepcionalmente a do homem, pois é a alma humana que participa de "todos os seres", à medida que pode percebê-los no âmbito sensível e entendê-los no âmbito inteligível. Ora, para que possa perceber o sensível e entender o inteligível, a alma deve se assemelhar a estas duas esferas. Mas este assemelhar-se ocorre como e partir de um

diferenciar-se, pois a alma não é *igual* às esferas sensível e inteligível; antes, por conter em si própria, em *potência*, o sensível e o inteligível, poderá sê-los mediante uma identificação *real*, a qual só se consuma desde uma identificação *possível*.

É fundamental que atentemos para a expressão "de certo modo", usada na passagem acima. Por meio dela, podemos compreender a similitude da alma em relação a todos os seres em esferas sensível e inteligível numa correspondência com a possibilidade real de a alma ser aquilo que virá a perceber e entender. Antes de a alma realizar essa possibilidade, de algum modo *já é* isso que virá a ser, pois só pode vir a ser à medida que o faz *a partir* mesmo da *possibilidade*, a qual, se não fosse *real*, não poderia se *realizar*. Isto implica, em certa medida, uma anterioridade do ato em relação à potência, pois tudo o que vem a ser, só pode vir a ser desde e como um movimento ativo[37]. A alma é todos os seres tanto em *potência* (δύναμις) quanto em *ato* (ἐνέργεια), isto é, tanto em *possibilidade* quanto em *realidade*. Se determinados atos só são desde a potência, a potência também só é desde o ato. Donde todo ato ser, *de algum modo*, um ato em potência, assim como toda potência ser potência em ato.

Portanto, quando lemos que a alma "é", de algum modo, todos os seres, precisamos compreender a que faz referência este "ser" do "é". Ela não é enquanto uma coisa dada, acabada ou pré-constituída; em lugar disso, ela *é* somente à medida em que constantemente *vem a ser*. E visto que todos os seres constantemente vêm a ser para se atualizarem e consumarem uma potência de ser, a alma humana também o faz, mas de um modo mais próprio e diferenciado. Sua constante retomada da potência em ato implica a constante retomada de seu modo de se realizar, de algum modo, sendo todos os seres. A alma humana exerce, assim, uma função *intermediária* entre todos os seres, de maneira a reunir todos os seres em

[37] Sobre este ponto, é fundamental remetermos ao livro Θ, capítulo 8 da *Metafísica* (1049b35-1050a1), no qual Aristóteles explica em que sentido toda potência remete a uma anterioridade do ato: "Mas dado que – como demonstramos nos livros sobre o movimento – do que advém algo já adveio, e, em geral, do que se move algo já se moveu, é necessário que também quem aprende uma ciência, de algum modo já a possua em parte. Então, com isso fica evidente que o ato, também nesse sentido, ou seja, segundo a geração e o tempo é anterior à potência".

si própria. Trata-se do meio pelo qual se constitui a unidade de toda multiplicidade, a qual só é possível a partir de um λόγος reunidor de toda dispersão.

A alma é todos os seres porque todos os serem só vêm à presença por meio do seu λόγος. Por consequência, a sua característica essencial consiste em uma *identidade* com todos os seres, a qual só pode se realizar mediante uma *diferença* em relação aos outros seres. Quando falamos de "identidade", esta pressupõe *relação*, pois é na relação entre elementos diversos que se torna possível a identificação destes mesmos elementos uns com os outros. Toda relação é entre um ou mais elementos e outro(s). No caso da alma humana, sua relação já sempre despontou com todos os seres devido ao λόγος reunidor que lhe é intrínseco. Trata-se da *potência* de reunir sensível e inteligível em *ato*.

Sensível e inteligível, portanto, já estão sempre reunidos em potência; no instante súbito do exercício dessa potência, a alma os reúne em um ato transformador mediante o qual ela própria pode perceber e entender aquilo que já carregara consigo. É neste sentido que Aristóteles nos diz que "A faculdade perceptiva e a faculdade científica da alma são, em potência, os seus objectos, isto é: a última, o cientificamente cognoscível; a primeira, o sensível" (*De An*., III.8, 431b-20). Esta similitude entre a potência de perceber e o sensível, bem como a potência de entender e o inteligível, configura uma *unidade* de *mesmidade* e *diferença* sem a qual o mundo e as coisas não podem ser percebidos e entendidos. Em última instância, a inteligência, quando exercida, por ser consanguínea do inteligível ao qual ela se direciona, vem a ser inteligência de si própria. É o que nos revela Aristóteles em sua *Metafísica:* "A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível" *(*Λ.7, 1072b20-22). Também nesta mesma direção caminha Plotino, quando em sua *Quinta Enéada* profere as seguintes palavras: "Portanto um só será todas as coisas: inteligência, ato de pensar, o inteligível. Se então o ato de pensar de si é o inteligível, e o inteligível é a mesma [inteligência], portanto esta

pensará a si mesma" (V. 3. 5.). Está em questão a unidade entre νοῦς – inteligência que se constitui desde o ato de pensar o inteligível –, νόησις – a consumação do ato de pensar – e τὸ νοητόν – o inteligível para o qual o pensamento se volta para poder constituir a inteligência. Faz-se necessário, assim, compreender o *um* (ἓν) na diferenciação de si mesmo, de modo a evidenciá-lo como múltiplo e, assim, como o *todo* (πάντα) de todas as coisas[38].

O essencial da potência de perceber ou de entender consiste em seu constante retorno em ato. Apenas este insistente retorno é o que permite à alma *ser* todos os seres à medida que *vem a ser*. Só pode ser de tal e qual modo à medida que vem a ser; mas só pode vir a ser à medida que, de algum modo, *já é*.[39] Para que venha a ser aquilo que, de algum modo, já é, faz-se necessário que a sua potência se caracterize como uma harmonia de tensão com o ato, por meio da qual o possível se transforma em real. Isto porque aquilo que, de algum modo, já é, pode não vir a ser, caso a potência não venha a se mover em direção ao fim em relação ao qual ela é potência. Por isto, no livro Θ.8 de sua *Metafísica* (1050b10), Aristóteles nos dirá o seguinte: "De fato, o que não tem potência de ser não pode existir em parte alguma, enquanto tudo o que tem potência pode também não existir em ato. Portanto, o que tem potência para ser pode ser e também pode não ser: a mesma coisa tem a possibilidade de ser e de não ser". O fato de o homem, por exemplo, ser potencialmente inteligente não implica que ele realize uma tal inteligência em ato; já a potencialidade da percepção sensível é sempre e necessariamente realizada, porquanto exprime uma atividade imediata da qual todos os animais participam: "É que a percepção dos sensíveis próprios é sempre verdadeira; mais, ela pertence a todos os animais" (*De An.*, I. 3, 427b-10).

No caso da potencialidade da inteligência (νοῦς), a sua realização requer um esforço mais visceral, pois não se trata de uma percepção

[38] Cf., nesta mesma direção, o fr. B1 de Heráclito, em que se traz à luz o um do todo e o todo do um: "...ἓν πάντα εἶναί [...tudo é um]".

[39] A nota anterior é indispensável para a compreensão deste argumento que estamos a desenvolver.

ordinária e imediata, mas de uma apreensão extraordinária e paciente. Por isto que no livro A da *Metafísica*, ao se referir à percepção sensível, Aristóteles nos diz que ela "é comum a todos e, por ser fácil, não é sabedoria[40]" (*Metph.*, A. 2, 982a10). A sabedoria (σοφία) possui relação com o empenho necessário à realização da inteligência (νοῦς), o qual, por sua vez, só pode se realizar porque se identifica, em potência, com o inteligível. Contudo, sabedoria – como isto vem a se constituir?

A sabedoria é a ciência suprema; e suprema porque primeira; e primeira porque se identifica com os elementos mais primaciais do todo de todas as coisas. Pela palavra σοφία, diz Aristóteles, "todos entendem a pesquisa das causas primeiras e dos princípios" (*Metph.*, A. 1, 981b25). No âmbito tão-só e simplesmente da sensibilidade, a sabedoria não se constitui, porque aí não se tem acesso a isto a que Aristóteles nomeia de "causas primeiras" e "princípios". A sensibilidade, em verdade, é derivada, é uma consequência deste elemento primitivo-originário, o qual, sendo causa e princípio, atravessa início, meio e fim de qualquer acontecimento. Habitualmente, porém, o homem só lida com os fenômenos tardios e imediatos, os quais, como vimos, dizem respeito às percepções sensíveis e, por coincidirem com tal esfera, configuram-se como *fáceis*.

A "facilidade" está na própria vigência do hábito, da vivência ordinária e comum. Para a formação da sabedoria requer-se, contudo, uma investigação "das causas primeiras" (περὶ τὰ πρῶτα αἴτια) "e dos princípios" (καὶ τὰς ἀρχὰς)[41], de modo que a sabedoria constitui um

[40] A edição que estamos a utilizar traduz "σοφία" por "sapiência". Fizemos esta alteração para preservar a tradução já convencional de "σοφία" por "sabedoria", de maneira a fazer com que outras passagens do nosso texto em que tal palavra apareceu (por exemplo, o fr. B123 de Heráclito, já na primeira seção concernente a Platão) mantivesse esta harmonia e convergência textuais.

[41] A abordagem do que são propriamente estas "causas primeiras e princípios" não constitui o escopo do presente trabalho. Isso demandaria todo um estudo direcionado ao tema em questão – o que não daria para realizarmos neste exíguo espaço. Em todo caso, contentemo-nos, por ora, com uma passagem da *Metafísica*: "Com efeito, dizemos conhecer algo quando pensamos conhecer a causa primeira. Ora, as causas são entendidas em quatro diferentes sentidos. (1) Num primeiro sentido, dizemos que causa é a substância e a essência. De fato, o porquê das coisas se reduz, em última análise, à forma e o primeiro porquê é, justamente, uma causa e um princípio; (2) num segundo sentido, dizemos que causa é a matéria e o substrato; (3) num terceiro sentido, dizemos que causa é o princípio do movimento; (4) num quarto sentido, dizemos que a causa é o oposto do último sentido, ou seja, é o fim e o bem: de fato, este é o fim da geração e de todo movimento" (*Metph.*, A.3, 983a-25-30).

distanciamento da vivência habitual com vistas a uma *aproximação* da esfera primordial. Tal esfera, por seu turno, embora se caracterize como a mais "distante" para o homem, é ao mesmo tempo a mais "próxima", visto que exprime os elementos sem os quais o homem não pode vir a se constituir. Estes elementos, compreendidos como causas primeiras e princípios, correspondem ao que há de universal em cada acontecimento e em cada homem particular.

II.3. O homem e a filosofia

A dificuldade de apreensão de um tal conteúdo reside precisamente na razão de ele ser universal, como nos orienta Aristóteles: "E as coisas mais universais são, para os homens, exatamente as mais difíceis de conhecer por serem as mais distantes das apreensões sensíveis" (*Metph.*, A. 2, 982a25). A razão de tal conteúdo se nos revelar como de difícil acesso se encontra no próprio modo como nos conduzimos ordinariamente. Nosso modo ordinário de condução é atravessado pelas percepções sensíveis. Já sempre nos encontramos sob a vigência dessas percepções, porquanto elas não requerem nenhum esforço elevado de nossa parte para que se constituam; antes, constituem-se desde uma espontaneidade habitual que é concedida a todos os viventes. É claro que, no caso do homem, mesmo as suas percepções sensíveis mais ordinárias já se diferenciam das percepções sensíveis dos outros animais. É que o homem é o vivente no qual já sempre vigora um λόγος. Este λόγος, como vimos, desdobra-se em duas esferas: uma sensível e outra inteligível. Na esfera sensível, em que se faz uso das faculdades sensíveis, o homem já sempre se encontra sob a vigência de um horizonte de sentido, o qual sempre lhe mostra o mundo e as coisas dotados de predicação e atribuição. Essa esfera, contudo, não é suficiente para constituir a σοφία; esta se configura como uma ultrapassagem, como uma transcendência em relação à esfera meramente sensível. Como, porém, o homem vem a despertar para uma tal esfera e, assim, exercer esta transcendência a caminho da sabedoria?

Pôr-se a caminho da sabedoria requer um exercício, um empenho, uma experiência transformadora. Para que uma tal transformação aconteça, o homem precisa ser tomado e perpassado por algo. Este "algo" é, pois, o que desperta o homem e que o permite saber que há algo para saber. Trata-se de um πάθος (afecção, afeto), o qual é nomeado por Platão de τὸ θαυμάζειν ("o espantar-se", "o admirar-se"), para se referir ao modo de ser do filósofo. Diz-nos Platão que "este é o verdadeiro πάθος do filósofo, o espantar-se", de maneira que "não tem outro princípio a filosofia" (*Teeteto* 155d). Princípio diz aí ἀρχὴ. Como pensar este princípio? Trata-se do princípio da filosofia e do filósofo, simultaneamente. O filósofo só se constitui desde a filosofia; a filosofia só se realiza desde o filósofo. Na constituição do filósofo e na realização da filosofia vigora o *princípio* (ἀρχὴ) como o elemento sem o qual não há ambos. Este princípio é também o que faz com que filósofo e filosofia sejam *um* em meio às *diferenciações* filosóficas de cada filosofia.

O diferenciar-se do filosofar, que é um diferenciar-se da filosofia e do filósofo, implica um diferenciar-se do princípio, o qual se manifesta como um πάθος: o espantar-se. Por conseguinte, é este espantar-se o acontecimento que vem a despertar o homem e, assim, a fazer com que ele se ponha a caminho da sabedoria. O espanto de que estamos a falar não é no sentido *físico*, como quando nos espantamos com um grande estrondo; não é o espanto de quando alguém arremessa um objeto em nossa porta e somos pegos de surpresa. Antes, o espanto que é próprio ao filósofo é de cunho *metafísico* – uma afecção que lhe sobrevém, que o toma e, assim, o provoca e o convoca a pensar o que até então se resguardava no recôndito de sua alma apenas como uma possibilidade. Mas o homem, sendo provocado e convocado a pensar, o é com vistas ao próprio princípio que lhe possibilitou se espantar de um tal modo. Por isto, o espantar-se, como característica do despertar do homem para o âmbito extraordinário de todas as coisas, não é um mero sentimento, porquanto a parte do homem que aí é espantada e despertada é a *alma*. Assim, o πάθος a que se faz referência na passagem de Platão é um πάθος que desponta na alma, razão pela qual

não se trata de um sentimento "físico", pelo que também não corresponde a uma mera percepção sensível; ao invés, coincide com uma capacidade inteligível que é intrínseca à alma humana: a capacidade de ser afetado por um espanto de modo tal que, neste espanto, seja possível atentar para uma provocação que convoca ao pensamento originário. Só a partir disso se torna possível ao homem pôr-se a caminho da sabedoria. Pôr-se a caminho da sabedoria caracteriza um modo de o homem insistir e persistir em um tal espanto.

É em sua *Metafísica* que Aristóteles vem a retomar este tema do espanto: "De fato, os homens começaram a filosofar, agora como no princípio, por causa do espantar-se[42]" (*Metph.*, A. 2, 982b15). Vê-se novamente a referência ao termo "princípio" (ἀρχὴ) para assegurar que o que está em questão é a força que atravessa início, meio e fim de qualquer acontecimento. Portanto, seja "agora como no princípio", o princípio continua a vigorar em seu diferenciar-se de si. Esta diferenciação se evidencia mediante o espantar-se dos homens e seu pôr-se a caminho da *sabedoria* (σοφία). Trata-se da vigência do princípio em seus múltiplos modos de manifestação em consonância com os múltiplos modos de os homens serem atravessados pela afecção do espantar-se. E, apesar desses múltiplos modos, os homens são levados a *um* só caminho: o caminho da sabedoria. Mas afinal de contas, *sabedoria* – o que é isto?

"O espantar-se", vimos, é a afecção própria ao filósofo. O filósofo, por sua vez, é o homem que insiste e persiste nesta afecção, neste espantar-se. Por conseguinte, poderemos chamar a um tal modo de realização de *amor* (φιλία), o qual só poderá ser amor à sabedoria (σοφία); donde, portanto, filosofia (φιλοσοφία). Quando Aristóteles fala de "sabedoria", deve-se poder ler também "filosofia". Esta sabedoria, por sua vez, constitui uma ciência/conhecimento (ἐπιστήμη) cujo fim reside na própria busca, isto é,

[42] Na tradução consta "por causa da admiração". Alteramos, contudo, o termo "admiração" para "espantar-se", a fim de conservar a reflexão referente à passagem anterior de Platão, na qual a expressão "τὸ θαυμάζειν" fora traduzida por "o espantar-se". Além disso, na passagem de Aristóteles, assim como na de Platão, consta o verbo substantivado ("τὸ θαυμάζειν"). Também para a tradução de "ἀρχὴ" constava "origem", em vez de "princípio". A alteração também ocorreu para preservarmos a reflexão a partir de uma só tradução.

no próprio saber e no próprio conhecer. É neste sentido que Aristóteles diz que "o saber e o conhecer cujo fim é o próprio saber e o próprio conhecer encontram-se sobretudo na ciência do que é maximamente cognoscível" (*Metph.,* A. 2, 982a-b). Uma das características fundamentais da filosofia é o fato de ela ser a ciência cujo fim é ela própria. Isto significa: a sua realização é desde si com vistas a si. Mas aqui é preciso ter cuidado, pois não se trata de ela "não dialogar" com outras ciências; não tem a ver com ela ser uma ciência "introspectiva", "fechada", "ensimesmada" em um "mundo" que não corresponde ao das outras ciências. Não. O "fim" da filosofia é ela própria sobretudo porque, *agora como no princípio*, sua realização é o saber e o conhecer, tão-só e simplesmente. Não se pode querer que a filosofia seja algo além deste saber e conhecer. Quaisquer tentativas nesse sentido haverão de se configurar como uma rebelião, como uma desmedida (ὕβρις)! Quem assim tentar, nada mais fará que intentar contra a integridade originária do modo de realização da filosofia. Por consequência, só poderá fazê-lo estando *de fora*, jamais *de dentro* da filosofia.

Filosofia – a ciência cujo fim é saber e conhecer; ela aí permanece; para aí ela sempre retorna, pois é também daí que ela brota. O início, o meio e o fim da filosofia estão no filosofar, o que quer dizer: estão no saber e no conhecer. E saber e conhecer *o quê*? Como tal, a filosofia é ciência do que é "maximamente cognoscível". E o que poderá ser maximamente cognoscível? Responde-nos Aristóteles: "Ora, maximamente cognoscíveis são os primeiros princípios e as causas; de fato, por eles e a partir deles se conhecem todas as outras coisas, enquanto, ao contrário, eles não se conhecem por meio das coisas que lhes estão sujeitas" (*Metph.*, A. 2, 982b1-4). A ciência que investiga as causas primeiras e os princípios deve dizer o que é primordial a partir do primordial. O vigor de sua linguagem está na proximidade com este elemento primordial, o qual é a condição donde a própria linguagem se realiza. Filosofia, assim, é o dizer de princípio desde princípio. E visto que todas as coisas vêm a ser a partir deste princípio, torna-se evidente que todas as outras ciências dele dependem para se

constituírem como tais. Necessária e essencial é a compreensão de "todas as outras coisas" em uma relação de sujeição e copertencimento aos primeiros princípios e causas.

Tudo provém destes primeiros princípios e causas, motivo pelo qual, conhecendo os primeiros princípios e causas, torna-se possível conhecer todas as coisas. Mas não se trata de conhecer todas as coisas em sua especificidade; antes, o que está em questão é a universalidade dos primeiros princípios e causas em seu vigor que perpassa toda e qualquer particularidade. É por isto que, para caracterizar o que seja o *sábio* (σοφός) – e o sábio, aqui, diz respeito ao filósofo –, Aristóteles nos dirá o seguinte: "Consideremos, em primeiro lugar, que o sábio conheça todas as coisas, enquanto isso é possível, mas não que ele tenha ciência de cada coisa individualmente considerada" (*Metph.*, A. 2, 982a7-9). O modo de ser "sábio" não concerne a um estado fixo ao qual se chega; ao invés, diz respeito a um constante vir a ser e, assim, a uma constante retomada de realização por meio da qual o homem percorre o todo de todas as coisas em correspondência à força universal de tudo o que é particular. É também neste sentido que nos diz Heráclito, referindo-se ao modo de ser dos "amantes da sabedoria" (φιλοσόφους): "É bem necessário investigar muitas coisas para os homens serem amantes da sabedoria" (B35)[43]. Ora, compete a esta investigação das muitas coisas a concretização do saber filosófico como aquele mediante o qual se evidencia a gênese de tudo o que se realiza.

É fundamental compreender que a primazia da filosofia não está em ela ser determinada de uma tal maneira pelo "querer" do homem; é o homem, em verdade, que é conduzido a reconhecê-la como ciência primeira, à medida que, propondo-se à investigação da totalidade de todas as coisas mediante o que há de primitivo-originário, não poderá fazê-lo senão já a partir da ciência que por excelência lhe possibilita articular um tal conteúdo. É que o âmbito inteligível – precisamente esta dimensão primitivo-originária –, para se fazer visível *como* inteligível, necessita que haja uma correspondência, uma identificação com a capacidade inteligível da alma.

[43] HERÁCLITO, 2012, p. 161.

Esta capacidade inteligível consiste na possibilidade de realização da sabedoria, e esta sabedoria, levada à sua plenitude, é a filosofia.

A identidade entre o âmbito inteligível, a potência e o ato por meio do qual a alma entende o inteligível – é isto, e somente isto, o que caracteriza a realização da filosofia como ciência primeira. Filosofia compreendida como ciência primeira significa: ela é a ciência das ciências, o saber dos saberes, pois se realiza desde o princípio de todos os princípios. Ora, se a filosofia é a ciência que diz o princípio de todos os princípios e, com isto, configura-se como ciência das ciências, segue-se daí que, assim como os princípios derivados estão submetidos ao princípio primeiro, também as ciências derivadas estão submetidas à ciência primeira. No exercício da filosofia, o homem também vem a se elevar à altura da mesma, de maneira a se tornar mais próximo do que é primeiro e, assim, vir a exercer propriamente a sua liberdade. Trata-se da liberdade na e a partir da qual o homem vem a ser tão livre quanto a ciência a que se dedica, porquanto aqui é estabelecida uma união originária entre a liberdade humana e a liberdade do saber filosófico[44]. Assim, é mediante o cultivo de sua potência inteligível e, portanto, da realização desta potência em uma identidade com o princípio inteligível, que o homem vem a levar à plenitude a sua própria alma e o λόγος que há nela e que é ela.

Referências

ARISTÓTELES. Ética a Nicômacos. *Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.*

_____. Física I-II. *Prefácio, tradução, introdução e comentário de Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.*

_____. Metafísica. Volume II. *Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 2º edição. São Paulo: Edições Loyola, 2005.*

[44] "... é evidente que, como chamamos livre o homem que é fim para si mesmo e não está submetido a outros, assim só esta ciência, dentre todas as outras, é chamada livre, pois só ela é fim para si mesma" (*Metph.*, A. 2, 982b25).

_____. Poética. *Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2017, 2º edição.*

_____. Sobre a alma. *Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.*

DIELS, Hermann. Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. *Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903.*

_____. Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. *Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912.*

HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Tradução, estudo e comentários de Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

_____. *Fragmentos*. In: *Os pensadores originários – Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublevski. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

HOMERO. Odisseia. *Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014.*

LEÃO, Emmanuel Carneiro. Filosofia Grega – Uma Introdução. *Teresópolis: Daimon Editora Ltda, 2010a.*

_____. Aprendendo a Pensar II. *Teresópolis: Daimon Editora Ltda, 2010b.*

PLATÃO. *A República*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

_____. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2011.

_____. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/Edições Loyola, 2001.

_____. *O Banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2018.

_____. *Parmênides*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

_____. *Protágoras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2002.

_____. *Teeteto* e *Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1988.

_____. *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.

PLOTINO. *Primeira Enéada*. Tradução, introdução e notas de José Rodrigues Seabra Filho e Juvino Alves Maia Junior. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2014.

_____. *Quinta Enéada*. Tradução, introdução e notas de José Rodrigues Seabra Filho e Juvino Alves Maia Junior. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2018.

SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão. A ontoepistemologia dos diálogos socráticos. Tomo I*. 2º edição. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SANTOS, Mário Ferreira dos. Filosofia da Crise. *São Paulo: É Realizações Editora, 2017.*

5

Metafísica e a questão da repetição em Kierkegaard

Eduardo da Silveira Campos [1]

> *...definição de "metafísica" [de Voltaire]: "É um cego, com olhos vendados, num quarto escuro, procurando um gato preto...que não está lá". Seja quem seja, apenas o autor da blague não imaginou é que o cego em tão pretas condições pode não achar o gato, que pensa que busca, mas topar resultado mais importante – para lá da tacteada concentração. (João Guimarães Rosa)*

Na obra *O Conceito de angústia*, de Haufniensis (pseudônimo de Kierkegaard), o conceito de *passagem*[2] [*Übergang*] é colocado em questão. Haufniensis – que pressupõe a *angústia* como o sentido da realidade da liberdade que se abre para qualquer travessia possível – aponta para o equívoco do uso do termo *mediação*, dizendo que a *repetição* (movimento de *transcendência*) acolhe a circularidade do instante do existir humano, enquanto o conceito hegeliano de *mediação* permanece engastado nas pressuposições da Lógica. A dialética da razão, como pressuposto do pensamento, prevê uma linearidade temporal que não contempla a subtaneidade do salto capaz de romper com o tempo linear – irrupção que

1 Professor de Filosofia. Doutor em Filosofia pela UFRJ. Pesquisador de Pós-Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisador de Pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Pesquisador do Laboratório de Estudos e Pesquisas em Psicopatologia e Subjetividade do IPUB/UFRJ e Professor Colaborador do IFEN. Endereço de correio eletrônico: eduardodascampos@gmail.com

2 KIERKEGAARD, 2013a, p. 87.

pode colocar a vida, novamente, em um movimento de-cisivo. Esse "novamente" é a *repetição para diante* enquanto acolhida da dinâmica vital que acede a uma outra realidade como na primeira vez. O salto que põe *ideia em movimento* na *repetição*, ou próprio salto como o aspecto desse vislumbre existencial, é o movimento inopinado que a metafísica perde sob os ditames da Lógica. Tomando como base as obras *O Conceito de angústia* e *A Repetição* de Kierkegaard, veremos como a *re-petição* é o *interesse* da vida, mas, ao mesmo tempo, é a realidade frente à qual a meta-física fracassa quando ousa efetuar logicamente a *passagem*.

A ideia em movimento

A noção de *ideia em movimento* dá o tom de toda obra *A Repetição*, de Constantin Constantius (pseudônimo de Kierkegaard). O autor dialoga com toda a tradição filosófica forjada por uma metafísica estática, trazendo, a contrapelo, movimento à *ideia*; a transcendência *na* imanência da vida como o caráter de uma meta-física dinâmica. A *ideia* não é alguma coisa estática, atravessando *permanentemente* a história como conteúdo ideal ou de qualquer mundividência. A *ideia*, nessa metafísica dinâmica, é o instante de um lance que surpreende a vida, trazendo-lhe o vislumbre de uma nova *forma*.

O itinerário da escrita de Constantius passa: pela objeção à interpretação dominante de sua época acerca da *reminiscência* em Platão; pela recusa ao movimento na dialética hegeliana, que acusa de ser apenas um pseudomovimento; pelo drama amoroso do Jovem poeta com sua amada, que lhe serve de situação exemplar para o sentido do movimento da *ideia* na *repetição*; pelo experimento de uma repetição factual (imanente) através de um retorno a Berlim – até chegar à tragédia de Jó como experiência exemplar para aquilo que chamará de "nova filosofia" ou "repetição para diante"[3]. A *ideia em movimento* atravessa todo o escrito, bem como o próprio escritor, Constantin Constantius, porque ele fala de suas memórias

[3] Id., 2009a, p. 32.

com o Jovem poeta e de sua ida a Berlim, colocando-se na questão da experiência do pensamento a respeito da *repetição*.

Para mostrar o parentesco com *Temor e tremor*, ele retoma, logo no início de *A Repetição*, o problema dos eleatas – a mesma questão que Johannes *de silentio* havia usado para finalizar o texto da *fé* de Abraão –, formando assim uma espécie de *continuum* umbilical entre duas obras irmãs. Seu abre-alas argumentativo contra a tese dos eleatas é a performance lacônica de Diógenes, *o cínico*, o qual não usou palavra alguma para refutar o pensamento do imobilismo, apenas "se limitou a andar para frente e para trás, com o que achava tê-los suficientemente refutado"[4]. A marcha silenciosa de Diógenes para frente e para trás parece que se opunha especialmente à tese de Zenão: "O móvel nem no espaço em que está se move, nem naquele em que não está" [5].

A oposição frontal contra a *representação* do espaço feita por Zenão – espaço que não comporta qualquer movimento –, é contraditada logo na primeira página de *A Repetição*, pelas pisadas do "cínico" que atingem o espaço vital que se abre *in concreto* como *existência*. O espaço que toca os pés de Diógenes não é simplesmente o espaço de um chão duro de terra, onde se deslocam as gentes ou cresce a relva. Ele pisa em uma abertura onde a *ideia se move* como *possibilidade* de súbita realização. Nesse espaço aberto, a *ideia* está forjando-se, vindo a ser, crescendo juntamente com o real, *in concreto*, na dinâmica de um concrescimento vital. Esse espaço, antes de ser geográfico, é existencial.

A repetição para trás e para frente

As direções distintas, apresentadas por Constantius logo na primeira página, não se referem à linha reta da geometria, pois como já havia advertido Heráclito: a rota para cima e para baixo é uma e a mesma[6], de

[4] Id., ibid., p. 31.
[5] LAÉRTIOS, D., 2008, XI, p. 72.
[6] HIPÓLITO, *Refutação*, IX, 10.

modo que esse *mesmo* não é simplesmente o igual. Se a linha reta da geometria fosse o crivo para o filosofar em torno da possibilidade de uma *repetição*, o caminho para trás ou para diante seriam radicalmente diferentes. A "rota" indicada por Heráclito é curva, formando um círculo que anela o mesmo *no* outro.

Constantius marca, para além da distinção de uma linha geométrico-geográfica, uma distinção de sentido existencial que se dá no paradoxo do *instante* como ocorrência da colisão entre eternidade e tempo[7]. Não sendo nem tempo nem a eternidade, o *instante* é a plenitude do tempo que se precipita na temporalidade, fazendo recomeçar a vida sob uma nova *história* que se inicia subitamente. A precipitação desse tempo transcende a temporalidade imanente dando à história um novo destino, um novo caminho e um novo caminhar. O *instante* é a linha atópica e aguda que corta subitamente a linearidade do tempo, mudando a direção da temporalidade, inaugurando assim um novo sentido de tempo para a existência.

Esse novo sentido trazido abrupta e sutilmente pelo *instante* lança a existência para frente, no devir da vida, antes fixada no passado ideal do revir, como rememoração[8]. No revir da "repetição para trás"[9] toda recordação é o reconhecimento de algo idealmente esperado; no devir da "repetição para diante" toda recordação é o acometimento de algo inesperado. Nesse inesperado há riso, graça, alegria. Eis o motivo que leva Constantius a conferir aos sentimentos de ser "amante infeliz" e "amante feliz", respectivamente, os modos de "repetição para trás" e "repetição para diante".

No fragmento a seguir são introduzidos esses dois movimentos diametralmente opostos: o primeiro refere-se ao sentido grego de *reminiscência* ou *recordação*; o segundo, propriamente à *repetição* ("a

---

[7] "O instante é aquela ambiguidade em que o tempo e a eternidade se tocam mutuamente" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 94).

8 Nesse ponto aparece a crítica de Haufniensis ao platonismo quanto ao conceito de *instante*. O pseudônimo de Kierkegaard diz que, apesar de ter cunhado o conceito, o instante no *Parmênides* de Platão ainda é uma "abstração atomística que não fica esclarecida" (Id., ibid., 2013a, p. 89).

9 Id., 2009a, p. 32.

nova filosofia"), o cerne de toda obra, que tem como desfecho lapidar a trágica existência de Jó. Acerca desses movimentos, Constantius diz:

> ... repetição é uma expressão decisiva para aquilo que era recordação entre os gregos. Tal como estes ensinavam que todo conhecer é um recordar, também a nova filosofia ensinará que a vida é toda ela uma repetição... Repetição e recordação são o mesmo movimento, apenas em direção oposta; aquilo que se recorda, foi, repete-se para trás; enquanto a repetição propriamente dita é recordada para diante. Deste modo, a repetição, se é possível, faz o homem feliz, ao passo que a recordação o faz infeliz, isto designadamente sob condição de que ele a si mesmo conceda tempo para viver e não trate de encontrar logo no momento do seu nascimento um pretexto para se esgueirar outra vez da vida, por exemplo, ter-se esquecido de alguma coisa[10].

Constantin Contantius, ao levantar-se contra o sentido da *recordação* grega, ergue-se combatendo, na verdade, um platonismo ao modo hegeliano, ou seja, que tende a "se esgueirar', a sair da vida, como quem se livra da existência, abstraindo-se sob a égide da razão; de tal maneira que a recordação torna-se a forma por meio da qual a realidade é tragada pela idealidade: a subsunção do real ao ideal. O abstrair-se da realidade na idealidade é o motor desse movimento para trás que se mostra ao "se esgueirar" da existência à procura de algo do passado que precisaria ser lembrado.

O refugo diante da existência denota ausência de uma *nova* possibilidade e, por conseguinte, o aparecimento do tédio que se revela na vida que apenas pode voltar igualmente ao que era, como um ato que reatualiza a possibilidade única dada pelo revir (*reminiscência*). Na caricatura do Platão de Hegel desenhada por Constantius parece subsistir uma forma decrépita de se conhecer o real que, desprovida de uma nova possibilidade, vê-se à mercê das velhas coisas que se dispunham na idealidade da reflexão. A caducidade da idealidade envelhece a própria vida ao retirar dela gradualmente a jovialidade de seu por vir (ir para diante!), que se dá sempre abrindo novas possibilidades de dizer o real, isto é, de idealidade.

10 Id., ibid., p. 32.

Na decrepitude da "recordação para trás", a *linguagem* retrai-se diante da contumácia de uma língua ideal açambarcadora do real. Fitando a barca do real, de onde pulula a vida, a idealidade apenas olha longinquamente como um farol para fazer lembrar à realidade desgarrada o lugar de onde saiu e para onde sempre deverá voltar. Para Kierkegaard, essa luz que corta a realidade, orientando sempre o seu destino, é desinteressada, pois perdeu a tensão paradoxal que coloca a relação entre o dizer e a vida, entre a idealidade e a realidade. A *recordação* como "repetição para trás" parece indicar essa impossibilidade de ir ao encontro da própria existência, para, desde si mesma, crescer e aparecer no dizer de um dito que se recria sob o viço de uma nova *linguagem*.

Essa impossibilidade de dizer de forma criadora leva à nostalgia do velho, fazendo, nas palavras de Constantius, o "homem infeliz". A dor pela velha casa retira o homem de sua sempre nova casa que se move com ele nas pegadas de sua peregrina existência. A peregrinação pelo campo existencial coloca a cada vez, i.e., a cada passo, o imperativo de um abandono ao lado do aparecer subitamente belo da possibilidade. Com clareza e simplicidade, Kobayashi Issa, um poeta japonês do século XVIII, revela algures em seu singelo *haikai* um espanto com o surgimento de uma possibilidade inesperada: "Na velha casa que abandonei as cerejeiras estão em flor". Não é simplesmente na velha casa que a cerejeiras florescem, mas é na velha casa abandonada, deixada para trás. Desta, a possibilidade pode irromper, vir a ser, nascer sob a florescência de um novo *ver*. O decisivo para a irrupção do *instante* é o deixamento do abandono. O homem só pode viver para diante, repetindo-se, à medida que pode morrer para trás. Nesse sentido existencial, da morte nasce a *vida* que *sabe* morrer diuturnamente a própria morte.

A fim de mostrar a decomposição dessa decrepitude, reportemo-nos aos *Diapsalmatas* de *Ou-Ou*, que revela, através de diversas imagens, a experiência da "repetição para trás", esgueirando-se dos *riscos* que assomam na existência:

> O meu pesar é o meu castelo senhorial, erguido como um ninho de águia no cume da montanha entre as nuvens; ninguém consegue tomá-lo de assalto. Lanço-me daí em voo sobre a realidade e agarro a minha presa; mas não fico em baixo, trago a minha presa para a casa, e é ela a imagem que eu entreteço nas tapeçarias do meu castelo. Vivo então como um defunto. Mergulho tudo o que é vivido no baptismo do esquecimento até à eternidade da recordação. Tudo o que é finito e casual é esquecido e eliminado. Sento-me então pensativo, como um velho de cabelos brancos, e explico as imagens em voz branda, quase em murmúrio, e ao meu lado senta-se uma criança à escuta, embora de tudo ela se lembre, antes de eu o contar[11].

Salta aos olhos, logo na primeira linha, antes de qualquer esforço interpretativo, uma paráfrase do primeiro capítulo do livro do profeta Obadias acerca da presunção humana[12]. Esta gera no velho uma melancolia, nascendo do tédio da mesmice do "ninho" estável, estagnado, ou poderíamos dizer, da velha casa da idealidade. Diz o escritor dos *Diapsalmatas*: "ninguém consegue tomá-lo de assalto", nenhuma *possibilidade* vem de assalto, de chofre, como um ladrão sem avisar, para tomar, tirar de súbito um "pesar" que lhe pesa como o peso imanente da repetição de uma ideia nababesca, pesada, desprovida da lépida e jovial forma vital de uma pobreza essencial.

Do alto da idealidade, o velho avista a realidade e desce para detê-la, voltando logo para os domínios de onde saiu a fim de "entretecê-la", tecê-la entre os fios *já* tecidos da idealidade. "Entretecer" a realidade nas "tapeçarias do castelo" é a submissão do real ao ideal, o rebaixamento da realidade e sua posterior inscrição no epitáfio do idealismo. Depois de executar o movimento, resigna-se, dizendo: "Vivo então como um defunto". Sem a vitalidade que surge de assalto, quando se percorre o campo da existência, mas apenas se atirando da ideia ao real, para em seguida erguê-lo novamente ao ideal, passa-se consigo somente a recordação de um morto que reconduz à morte tudo o que toca, porque falta-lhe a "força vital

11 Id., 2013b, p. 78.

12 "A arrogância de teu coração te enganou, a ti que moras nas fendas do rochedo, tendo as alturas como habitação, que dizes em teu coração: 'Quem me fará descer à terra?'. Quando te elevares como uma águia e teu ninho for colocado entre as estrelas, eu daí te precipitaria, oráculo de Iahweh" (OBADIAS 1, 3-4).

para matar essa morte e a transformar em vida"[13]. Matar a morte é o movimento de um súbito abandono.

Apesar de Constantin Constantius afirmar que há movimento na "repetição para trás", ao modo da recordação grega, a imagem acima evoca uma melancolia que nasce do tédio em torno de uma repetição que retorna sempre igual ao que era na esfera da idealidade. Nessa atmosfera de peso e pesar, a alma parece estar fixada, em fixação, fissurada pelos momentos da dialética da razão. Essa alma é "consciência absoluta". Se, para Hegel, a "consciência absoluta" é a realidade da "liberdade absoluta", em Kierkegaard, às avessas, essa consciência revelaria tão somente uma forma de agrilhoamento, posta sob um peso intransponível, a saber, o próprio peso da consciência. Nesse sentido, o movimento de "repetição para trás" da reminiscência grega flutua – na esfera da "consciência absoluta", ou seja, ao modo hegeliano – entre o mobilismo e o imobilismo, haja vista que a "consciência absoluta" imobiliza, idealiza, estagnando, matando tudo que toca; obviamente, se ela mata não é porque seja fraca, mas porque é forte demais. O imobilismo decorre do peso insuportável de ser infalível, absoluta. O "pesar" dessa melancolia que torna o "homem infeliz" é o próprio peso da força, soçobrando sob o poder da consciência. O pesar que Constantius identifica entre os modernos é a *mediação* sopesada pelo domínio da "consciência absoluta": "A repetição é propriamente aquilo a que por erro se chamou de mediação"[14].

O velho moribundo dos *Diapsalmatas* mergulha todo o "vivido no baptismo" – imergindo no Rio Lete, no esquecimento – para depois emergir da "eternidade da recordação". Ele aparece, assim, como medianeiro que liga, na posse de uma certa ideia, através de uma linha contínua, o passado ao devir. O velho é o liame entre o passado e a "criança", ou seja, entre o passado e a possibilidade de se conhecer no presente. É ele quem puxa a corda da "recordação para trás", mantendo de forma esticada a *imanência* da linearidade moderna. O idealismo é o esforço para manter a

13 KIERKEGAARD, 2013b, p. 38.

14 Id., 2009a, p. 50.

imanência da *mediação* que liga, como ponte ininterrupta, uma existência anterior à posterior. Não mais acerca do idealismo de Hegel, mas agora sobre a *filosofia primeira* de Aristóteles, Vigilius Haufniensis continuará tratando da questão da *imanência* n'*O Conceito de angústia*. Contrariamente ao filosofar da *primeira ética*, Haufniensis apresenta aquilo que chama de *secunda philosophia*, um pensamento cuja "essência é a transcendência" (repetição!). Ele diz:

> Se se quiser agora abstrair daquela ambiguidade a denominação, e compreender por πρώτη φιλοσοφία a totalidade científica que se poderia chamar de pagã, cuja essência é a imanência ou, dito em grego, a reminiscência, e por *secunda philosophia* compreender aquela cuja essência é a transcendência[15].

A essência de toda a tradição metafísica é a "imanência", i.e., a *reflexão* imanente a si mesma. Se a essência da metafísica tem como marca essa "imanência", a possibilidade da *passagem*16 teria a *reflexão* como sua única mediadora. Contudo, essa mediação prescinde do *interesse* da existência que transcende, trazendo à luz, subitamente, aquilo que a *reflexão* não é capaz de ultrapassar. Dessa forma, a *reflexão* é desinteressada, desapaixonada, e encalha no *inter-esse* que não consegue sentir. É essa impossibilidade de sentir que não a deixa transigir com o sentimento que toca na liberdade da *angústia*. A tradição metafísica não se angustia.

A metafísica "fracassa"[17], *encalhando*[18] no *inter-esse*, na *repetição*, e é nesta que se dá a "realidade efetiva" como experiência singularizante da *angústia*. A *mediação* moderna se esquiva da singularidade para refugiar-se no "castelo senhorial" – o *universal* – que planifica tudo com a plaina niveladora da "consciência absoluta". A planificação universal retira o homem de seu *statu nascendi*, de seu nascer sempre singular, único; e, ao

15 Id., 2013a, p. 23.

16 Trata-se da categoria moderna de *passagem* [alem. *Übergang*/ dinam. *Overgang*].

17 "...a repetição é o *interesse* da metafísica, e ao mesmo tempo, o interesse face ao qual a metafísica fracassa" (Id., 2009a, p. 51).

18 "Na realidade efetiva todo o interesse da subjetividade vem à tona, e então a Metafísica encalha" (Id., 2013a, p. 20).

retirá-lo de sua natividade, falsifica-se a sua linhagem existencial. O aplainamento do singular pelo universal legitima a falsificação da existência, pois toma-se o ideal como real.

As proposições avalizadas pelo idealismo tornam-se um decalque do *espírito*, uma letra sem *sopro*, um mero letreiro. Nos *Diapsalmatas,* uma passagem mostra a ironia em torno de um dizer filosófico fora de ocasião (do *instante*), um dizer acochambrado pela *mediação*: "O que os filósofos dizem sobre a realidade é amiúde tão enganoso como quando se lê no letreiro de uma loja de velharias: aqui engoma-se. Quem trouxesse roupa para mandar engomar ver-se-ia então ludibriado; porque era meramente o letreiro que estava à venda"[19].

A *mediação* – ou *síntese* – promovida pela "razão" é experiência sem *instante*: experimento; corpo sem *espírito*: máquina; letra sem *palavra*: letreiro; língua sem *linguagem*: linguística. Toda a expressão da *mediação* refere-se a um jogo de dispersão que afasta o homem de seu lugar realmente lúdico e feliz, a *linguagem*. Só nessa há di-versão, i.e., o pulso da mudança de direção, cujo brincar segue sempre acompanhado da con-versão para um novo dizer.

Na "repetição" pretendida pela *mediação* ocorre a redução do movimento ao estacionamento do "momento", apesar de continuar considerando, ao menos na especulação, a dinâmica da mudança. Esse "momento" se mostra em uma imagem que aparece na parte final de *É preciso duvidar de tudo*, de Johannes Climacus. O "momento" mobilizado artificial e isoladamente pela *reflexão* é descrito por esse autor como sendo um "monte de pedra":

> Na realidade como tal, não há nenhuma repetição. Não que haja uma diversidade infinita, de modo algum. Se tudo no mundo fosse absolutamente igual, não haveria nenhuma repetição na realidade, porque ela só é no momento. Se o mundo, em vez de ser a beleza, fosse um monte de pedra de dimensão e formato uniformes, ainda não haveria repetição. Eu veria a cada momento,

19 Id., 2013b, p. 63.

> por toda eternidade, um bloco de pedra, mas se era o mesmo que antes havia visto, não seria a questão[20].

A igualdade promovida pela *mediação* da reflexão congela a realidade em um "momento" estanque, chamado por Johannes Climacus de "bloco de pedra". Dessa forma, a repetição pretendida pela *reflexão* joga com uma sucessão eterna de momentos do mesmo "bloco de pedra". A "pedra" vista no momento é sempre igual. No "mesmo" da *mediação* não há *outro*, somente o mesmo enquanto igual. Além disso, quando Climacus apresenta a imagem do "bloco de pedra", para falar do vício da *mediação*, no sentido de isolamento tanto da realidade quanto da idealidade, ele propõe que façamos uma experiência de pensamento onde o tempo pudesse estar abolido. Com efeito, mostra que não apenas na *mediação*, operada pela Lógica, o movimento está abolido, mas igualmente o tempo; e, por conseguinte, mostra lateralmente como o tempo é decisivo para a *repetição*. Só no *instante* aparece o *outro* rompendo do *mesmo* de antes. A *repetição* é sempre um *outro*ra, um passado que traz sempre a diferença de um *outro* tempo.

A experiência de tédio da eternidade aparece como uma espécie de *ser* sem *devir*. O tédio de um momento eterno, promovido pela reflexão, vive um descompasso com a vida, um desacordo existencial. O mal-estar desse desacordo é o tédio que surge da reflexão. No céu da reflexão, Deus é um falsário que coloca tudo em desconcerto, porque chama de real a idealidade, o mero expurgo da razão. O tédio é o desassossego que nasce da pretensão idealista da "consciência absoluta". Deste céu, onde habita o Deus falsário, foge o Cristo grego de Caeiro saltando para a *existência*, para poder enfim viver, novamente, a realidade telúrica de uma divina *repetição*.

No "bloco de pedras" da *mediação* "tudo é falso, tudo em desacordo com flores, árvores e pedras". No céu da reflexão, nos domínios do "castelo senhorial" do velho moribundo, o homem tem de "estar sempre sério e de

20 Id., 2003, p. 117.

vez em quando de se tornar outra vez homem e subir para cruz e estar sempre a morrer..."[21]. O "de vez em quando" é o passe de mágica, o artifício da reflexão, a tentativa da mediação "tornar" aquilo que, de uma vez por todas, não pode se *tornar* coisa alguma, por ser sempre o *já* tornado – um "bloco de pedras" da Lógica. Na "redenção" da mediação não há *repetição*, somente uma remissão, uma esmola dada para remir o cativo da "razão absoluta".

Ora, que a mobilização exercida pela reflexão, na *mediação*, seja algo artificialmente realizado, entende-se facilmente; mas porque dizemos que ela é além de tudo a promotora de um isolamento que conduz tudo a tal artificialidade? É Johannes Climacus que discorrerá sobre uma resposta à questão, mostrando que a artificialidade moderna, o *desinteresse*, nasce, cresce da ablação do *ser* do seio do *entre* – eis aí o isolamento que decorre do apartamento da consciência de um decisivo e vital *interesse*.

Tendo sido isoladas as partes opostas pela dialética da razão, a *reflexão* inclina-se para discernir um cerne que já não possui *ser*, meneando a cabeça com deferência ora para um polo ora para o outro, de acordo com sua preferência epocal. A partir do texto de Johannes Climacus sobre "O que é duvidar" e sobre "Como deve ser definida a existência para que seja possível duvidar?" queremos destacar não exatamente a dúvida, que vem a ser a questão fundamental do texto de Climacus, mas a existência da *repetição* como abertura para a *realidade* da dúvida na *consciência*. A *mediação* da dúvida pela "consciência absoluta" coloca apenas a *possibilidade* da dúvida, mas não a dúvida propriamente dita.

A dúvida, o *interesse* e paradoxo da *repetição*

Johannes Climacus afirma que na *imediatidade* (realidade) tomada isoladamente tudo é verdadeiro. De outra parte, a *mediatidade* (idealidade) é igualmente verdadeira ao ser considerada de modo isolado. Separadas assim pelo fosso do desinteresse ambas se encontram distantes

21 PESSOA, 1986, p. 209.

da realidade da dúvida. Climacus mostra, através da existência da criança – que ainda não entrou na dimensão da linguagem –, o que seria uma experiência em que a imediatidade se encontra como polo isolado. Para a criança todas as coisas são verdadeiras, porque seu estreitamento com a *realidade* não ganhou a distância que sempre se coloca com o advento da linguagem e, por isso, não há entre si mesma e a imediatidade qualquer diferença.

A metafísica, por outro lado, é a relação estabelecida com a *idealidade* considerada isoladamente, como no caso daquele velho moribundo de *Ou-Ou* que detém o real cativo na idealidade; o que poderia ser uma forma de ser criança às avessas. Assim como na realidade imediata da criança tudo é verdadeiro, na idealidade imediata da metafísica tudo é verdadeiro. Na criança, a *linguagem* ainda não interveio; e no velho metafísico ainda não irrompeu a *vida*. O velho foi a criança que experimentou o surgimento da linguagem, mas logo que percebeu o descompasso que havia entre a vida e a linguagem, ou seja, entre a realidade e a idealidade, optara pela reclusão na caducidade recôndita da idealidade. A reclusão do velho metafísico começa na infância e sua ermitania na linguagem tornou-se a ingenuidade de uma língua ideal incapaz de articular-se ao real.

O afastamento ideal da metafísica, da relação com a realidade, é um feito da *reflexão*. Esta realiza uma separação entre a idealidade e a realidade. Nesse pensamento que sempre se inclina para um lado, preterindo o outro, existe apenas a *possibilidade da relação*, mas não a relação propriamente dita. Segundo Johannes Climacus, a *consciência* é a dimensão onde se dá a *relação*: a reflexão é a *possibilidade* da relação, a *consciência* é a relação cuja forma primeira é a *contradição*.

Até aqui parece que Johannes Climacus fala da *consciência* ao modo hegeliano, pois ele usa o termo *consciência*. Contudo, ele parece mostrar, afastando-se do mestre, que tal *consciência*, que se relaciona com a dúvida de modo próprio, e não apenas como uma possibilidade ideal, só pode duvidar mesmo quando não desfaz a *contradição* que acomete quem está

tomado por dúvida. Porque não é a dúvida metódica que leva à contradição, mas a súbita contradição é dúvida instalada. A *consciência*, em contradição, não *medeia* os termos que geram a dúvida, mas apenas suporta a tensão dessa contradição em dúvida, aguardando que a *passagem* aconteça por pura "liberdade histórica"[22], nos termos de Kierkegaard, por *salto*. O que realiza a travessia na dúvida não é o entendimento, mas o salto que desfaz a dúvida mediante a fé. Esse salto é o *ver* de um crer que prescinde das garantias do entendimento. Impotente, a *consciência* apenas suporta irresoluta a contradição da dúvida. Aliás, ela não apenas não pode desfazer a dúvida que lhe afeta, como ela mesma, a *consciência*, é a contradição – que conduz à dúvida – já posta, im-posta.

Climacus, valendo-se dos termos da Lógica[23] afirma que esta "contradição é o ser da consciência e sua essência"[24]. Se trouxéssemos à baila a experiência de *Temor e tremor*, ou até mesmo a linguagem de Climacus em sua outra obra (*Migalhas filosóficas,* 2008), seria possível dizer que o *paradoxo* é o ser da consciência e sua essência. A Lógica chama de "contradição" um *paradoxo* que é constitutivo da existência. A palavra "contradição" seria apenas a maneira como a consciência acusaria a presença simultânea de termos contrários, duas *doxai* conflitantes. Mas a consciência já é o próprio conflito do *paradoxo* constitutivo da existência, a vida em sua paradoxalidade originária, o *meio* do *inter*-esse da *ex*-istência. A *consciência* (*espírito*) é nascida do paradoxo. Este é um rasgo que se abre na existência à margem da "consciência absoluta", relativizando seu poderio, infirmando-a ao longo da via de sua viagem experiencial. O fosso que se abre de súbito expõe razão ao abismo do real, sentindo o desconhecido que julgava conhecer. Como se daria a dinâmica desse encontro? Climacus diz que esse encontro apresenta uma *duplicidade*, como segue:

22 KIERKEGAARD, 2013a, p. 88

23 O pseudônimo de Kierkegaard, Johannes Climacus, é um Hegel que encontrou na consciência não uma equação resolutiva tipicamente hegeliana, mas a solução irresoluta: o corte que surge com o *paradoxo* desconcertando, invadindo decisivamente a consciência. Ele é assim um hegeliano que deu um passo atrás e se escandalizou, porque o passo adiante é o *salto* da fé, a *passagem* efetivada em liberdade.

24 Id., 2003, p. 110.

> A imediatidade é a realidade, a consciência é a contradição. No momento em que enuncio a realidade, surge a contradição, pois o que eu digo é a idealidade... A possibilidade da dúvida situa-se na consciência, cuja natureza é uma contradição, que é produzida por uma duplicidade e, ela mesma, produz uma duplicidade[25].

O surgimento da contradição ocorre quando a idealidade enuncia a realidade, porque o que ela diz é a idealidade que já foi acerca de uma realidade que está se dando – eis a contradição que permeia o conceito de *repetição*. Assim está posto não somente uma mera duplicidade, que se mostra na enunciação de uma "idealidade que já foi", mas também da "realidade que já foi". A "dupla contradição" aparece tendo em vista que "a idealidade não pode, de acordo com o seu conceito, ter sido, e tampouco a realidade, segundo o seu conceito"[26]; leia-se "conceito" – no qual se dá a "contradição" – como conceito da Lógica, porque, para Haufniensis, na Lógica não há possibilidade de devir: "Na Lógica, nenhum movimento deverá *vir a ser*; porque a Lógica é, e todo o Lógico apenas é, e essa impotência do Lógico é a passagem da Lógica ao devir, onde a existência e a realidade aparecem"[27].

Da mesma forma ocorre com Jó no desfecho de *A Repetição*. Quando a "existência e a realidade aparecem", trazendo consigo o motor do movimento, a Lógica se cala[28]. Contudo, quando "existência e realidade aparecem" para a Lógica, a *reflexão* intervém com os préstimos da *mediação*, estagnando o devir na substancialidade do *é*, separando, isolando os polos a fim de poder controlar as partes estanques, fora de relação. Dessa forma, não há lugar para a dúvida, porque esta só pode nascer do *devir* instaurador da duplicidade paradoxal, o conflito essencial da *consciência*, do *espírito* da dúvida[29].

---

25 Id., ibid., p. 108.

26 Id., ibid., p. 108.

27 Id., 2013a. p. 15.

28 Id., 2009a, p. 123.

29 Na passagem a seguir, Climacus deslinda o interior da dúvida nas formas da *reflexão* e da *consciência*: "...é daí que provém que as determinações da reflexão sejam sempre dicotômicas. Assim, as determinações seguintes: idealidade e realidade, alma e corpo, conhecer – o verdadeiro, querer – o bem, amar – o belo, Deus e o mundo, etc. – são

Quando Climacus afirma que a "reflexão é a possibilidade da relação", ele está dizendo, de uma outra forma, que a "reflexão" é *desinteressada*; a "consciência", por sua vez, é a relação estabelecida, ou seja, o *interesse*. Aqui é possível perceber o que Constantius quer dizer ao afirmar que "a repetição é o interesse da metafísica, e, ao mesmo tempo, o interesse face ao qual a metafísica fracassa"[30]. A *repetição* é para a metafísica, simultaneamente, sua pulsão (*interesse*) e sua pusilanimidade (*desinteresse*). A meta-física começa, de súbito, com um impulso advindo do *salto* que só pode ser explicado pela circularidade posta pelo próprio *salto*. Entretanto, ela se escandaliza com a condição de um *salto* que não pode ser explicado por outra coisa a não ser por si mesmo.

Na verdade, a consciência absoluta não se *escandaliza*, porque surge insidiosamente um humor pusilânime que a acossa para *refletir* por fora do círculo, desfazendo-o, contornando o *instante*. Segundo Haufniensis, este pôr-se fora do círculo é uma artimanha, um mito elaborado pela razão com o intuito de dar conta da irrupção gratuita do salto, já que o considera apenas como algo tacanho, fruto de uma narrativa menor, "mítica". Ao colocar-se fora do círculo, a Lógica "inventa um mito que nega o salto e explana o círculo como uma linha reta, e aí tudo se passa naturalmente"31. A saída da circularidade já é, ela mesma, a própria *queda* instituidora da linearidade cronológica, concomitantemente, ao desfazimento da possibilidade de *repetição*; visto que o ponto inicial da reta jamais encontrará o seu ponto final, configurando assim uma impossibilidade de recomeçar de *outro* modo pela circularidade da *repetição*. Esta linha reta emite a nota moderna de uma corda só.

---

determinações da reflexão. Na reflexão elas se tocam mutuamente, de tal modo que uma relação torna-se possível. As determinações da consciência, ao contrário, são tricotômicas, o que a língua também demonstra, pois quando digo: eu tomo consciência *desta impressão sensorial*, eu formulo uma tríade. A consciência é espírito e, notavelmente, no mundo espiritual a divisão de uma unidade sempre produz três, jamais duas unidades... Caso não houvesse nada mais do que dicotomias, não haveria a dúvida; pois a possibilidade da dúvida consiste justamente neste terceiro, que coloca os dois em relação recíproca. Portanto, não se poderia dizer que a reflexão engendra a dúvida, a menos que se quisesse utilizar uma inversão... A dúvida surge quando uma relação se estabelece entre dois elementos; mas para que isso aconteça é preciso que os dois existam, enquanto, porém, a dúvida, como uma expressão mais elevada, os precede, não os sucede" (KIERKEGAARD. 2003, p. 112-113).

30 Id., 2009a, p. 51.

31 Id., 2013a, p. 35.

A explanação do círculo em linha reta é a origem do pensamento dicotômico existente entre idealidade e realidade. Aceitando isso, mas, ao mesmo tempo, vendo a precariedade do exercício da *reflexão*, Climacus afirma que quando "a idealidade e a realidade entram em contato nasce a repetição"[32], porque já saíram de seu isolamento, desinteressado. Do seu ponto de vista, ele vê o acontecimento da *relação* que coloca a *repetição* a partir da polaridade: idealidade e realidade. Isto é: Climacus vê o *meio* da relação, mas o percebe insinuado através dos *polos* da relação. Constantius, por sua vez, vê a *relação* propriamente dita *a partir* da própria relação. Por esse motivo, observando a *coisa* desde a relação, Constantius afirma que este fenômeno (a repetição) traz à luz a realidade – a "repetição é a realidade"[33]. Que isso quer dizer?

A "realidade" enquanto objeto que aparece fixo, duro, imóvel (ou móvel) imediatamente à frente, contraposto, diante do homem que a vê, não é a *realidade*; nem mesmo a ideia que este faz disso que vê como objeto, contemplando-o como sendo a realidade, é a *idealidade*. Quem vê dessa maneira vê *reflexivamente*, colocando-se fora de uma relação que sempre já rebentou do ventre da *realidade*, ou melhor, da *repetição*; porque é a *repetição que faz a realidade aparecer*, *ela é a própria realidade refulgindo como na primeira vez*. Por isso, ele diz: "a repetição é a realidade" – a *realidade* da *coisa*-realidade, inclusive, a *realidade* da *coisa*-idealidade, poderíamos assim completar a afirmação.

A *repetição* é a dinâmica de um luzir – o abismo do qual surge o *humano* como relacionamento indissociável entre realidade e idealidade. Antes, pela via da *reflexão*, a idealidade aparecia em sua contradição com a realidade, porque a forma de se dizer (idealidade) a realidade da existência, no presente, ou seja, da existência que deveio, é a mesma forma usada para acusar, dizer a presença de algo que teve sua existência no passado. Configura-se, assim, segundo Johannes Climacus, a "contradição", porque

32 Id., 2003, p. 117.

33 Id., 2009a, p. 33.

aquilo que fora dito de uma realidade anterior não poderia servir para dizer a realidade posterior que veio a ser. Dessa forma, a idealidade está sendo subentendida conforme a sua concepção Lógica, que inventa uma linguagem artificial capaz de expulsar do *é* (idealidade) o seu *devir* existencial (realidade).

Constantius, ao falar de uma *ideia em movimento*, traz para o interior da experiência da *repetição* a idealidade nascendo do movimento porvindouro da realidade, concebendo-se em um íntimo dar-se mútuo. Trata-se de um *instante* que se finca em um solo, em um sítio, dando a *fazenda* da idealidade com a realidade, ou a *fazenda* da idealidade *na* realidade –: a idealidade fazendo a realidade e a realidade fazendo a idealidade. A *fazenda* contínua, a contínua *refazenda* da idealidade *na* realidade, é a alma da *repetição*. O nome da dimensão humana, que hegelianamente Climacus chamou de *consciência* (cons-ciente, ciente-com), é o que Haufniensis chama de *angústia*: "realidade da liberdade como possibilidade para a possibilidade"[34]. *Consciência* é o modo moderno e estático de dizer: *possibilidade para possibilidade*. A *angústia* é o modo existencial que se articula diretamente com a noção de *ideia em movimento* na *repetição*. A *consciência* é a cristalização da *possibilidade* (-ciência) para *possibilidade* (con-). Noutros termos: é a cristalização da idealidade (-ciência) como efetivação e produção da realidade (cons-). Nessa direção descendente, a idealidade para ser *com* imprime na realidade a sua *vontade*.

É o que ocorre na Ética, que, segundo Haufniensis, é uma "ciência ideal" que deseja "introduzir a idealidade na realidade efetiva"[35], imprimindo na realidade, portanto, de cima para baixo, a sua idealidade. Nesta impera a imanência da língua metafísica que subordina a realidade à idealidade. De outro modo, Haufniensis chamará de *nova Ética* aquela que realiza o movimento *não* "de cima para baixo, mas de baixo para cima"[36].

34 Id., 2013a, p. 45.

35 Id., ibid., p. 18.

36 Id., ibid., p. 23.

O movimento de "baixo para cima" é o vir à luz desde existência, concretizando, forjando, realizando vividamente a *ideia*.

O movimento de *repetição para diante*, i.e., o modo como a realidade na liberdade da angústia se altera vindo a ser novamente, só é possível porque o homem não é nem idealidade e nem realidade, mas, sim, aquilo que se entreabre em seu meio como *possibilidade para a possibilidade*. Fogel, analisando o conceito de angústia, acena para esse entreaberto da *liberdade* onde a realidade pode *aparecer*: "'A realidade da liberdade' diz o mesmo que 'possibilidade para possibilidade', pois possibilidade para possibilidade é o modo como realidade da liberdade aparece, isto é, se faz, se concretiza ou se realiza"[37]. A "repetição é a realidade" que aparece *livremente* como "possibilidade para possibilidade", ou seja, para além de qualquer realismo, idealismo, objetivismo. A "repetição é realidade" que aparece em um *pathos*, que se mostra *sendo capaz de uma possibilidade*. A repetição *faz* a realidade acontecer.

Essa mudança de direção, da *realidade efetiva* para a *ideia* – "de baixo para cima" –, não indica uma mera inversão. Quando muda a direção, recupera-se no movimento ascendente de *ideação* a dimensão perdida, ou seja, o movimento de realização da realidade. No elevar-se da "realidade à idealidade"[38] retoma-se a essencial dimensão existencial da vida desde onde a *ideia* se encontra *em movimento*. A *ideia em movimento* é a dinâmica porvindoura da pregnância do real. Ela, então, cresce *pari passu*, concresce desde o ventre da *terra* solapando a vontade de concretizar-se *in abstracto* da metafísica. A ascendência súbita da idealidade *pari passu* com a realidade é o que Haufniensis chama de "*transcendência* ou a repetição"[39].

A subitaneidade do salto ascendente transcende a natureza imanente de um "estado de coisas" posto pela reflexão, ou seja, o *salto* transcende a própria reflexão. Na imanência da reflexão não há movimento; só na

37 FOGEL, 2015, p. 18.

38 KIERKEGAARD, 2013a, p. 19.

39 Id., ibid., p. 23.

repetição ocorre *mudança/passagem* para uma outra possibilidade de ser, existir. É o que diz Constantius nas seguintes linhas: "... a filosofia moderna não faz movimento nenhum, em geral faz apenas alarido, faz *relevação* [*Aufhebung*], e se por acaso faz algum movimento, este permanece sempre na imanência, ao passo que a repetição é e permanecerá transcendência"[40]. Quando Constantius afirma que não há movimento, mas, sim, "alarido", ele quer mostrar que o movimento em Hegel é apenas um circunlóquio em torno do próprio léxico da Lógica, melhor ainda, um solipsismo de uma língua só, um solilóquio lógico. Não há outra possibilidade para além do necessitarismo da própria Lógica; sendo assim, não há *liberdade*. O necessitarismo da dialética da razão em torno de si mesma, sua autossuficiência no controle do real, impossibilita um arejamento renovador. A *mediação* metafísica é a *imanência* da Lógica, a *passagem* que só se efetiva por intermédio da ponte da razão.

Só há movimento onde há liberdade para ser *outra* possibilidade. O autismo da Lógica é a imanência onde soçobra a realidade produzida pela metafísica. A mobilidade enquanto agitação, abalo, deslocamento, "circum-navegação" não incide, para Kierkegaard, sobre qualquer movimento. Na verdade, o molejo da dança conceitual hegeliana, o frenesi da ciência, o movimento dos corpos no modelo da mecânica newtoniana – todos juntos indicam apenas inércia, estagnação vital. O movimento em Kierkegaard refere-se a uma *mudança* de-cisiva de natureza, qualidade, estado, dimensão.

Em *A Repetição*, o movimento de transcendência é *instante* de travessia, mudança radical, alteração de registro, atmosfera [*Stemning*], elevação do homem acima de si, do "eu". Isto é confirmado por Constantius: "Sou capaz de circum-navegar, mas não sou capaz de elevar-me acima de mim mesmo"[41]. A superação metafísica em Kierkegaard é o abandono de um si mesmo imanente a si mesmo, quer dizer, começa em um si

40 Id., 2009a., p. 91.

41 Id., ibid., p. 91.

mesmo que, *de repente*, se abre para além de si, trazendo consigo um *outro* irrompido, transfigurado.

Não devemos entender o movimento da *repetição* como a oscilação, o abalo, o agito de uma reedição. Não. Só há movimento quando a subitaneidade do *instante* abre a *passagem* para uma outra e nova *possibilidade*. No autismo da Lógica não há *outro*, mas apenas o ensimesmamento fossilizado de uma espécie inerte, hirta, porque enclausurada no desinteresse da *mediação*. A imanência é a clausura em uma única possibilidade, da qual a Lógica não consegue sair. A lucidez da reflexão, a luz que não se apaga por um instante sequer, mantém em seu poderio imperturbável uma idealidade que jamais se deixa perder no desatino obscuro da realidade da *repetição*. Essa saúde lúcida de uma razão sempre a luzir, e que não se deixa toldar pela noite, a permanência contumaz na sobriedade trazida por esse luzeiro é, para o jovem poeta de *A Repetição*, uma verdadeira "perturbação mental". Ele diagnostica isso exatamente em Constantius, o autor de *A Repetição*.

Constantius propusera ao jovem poeta uma forma de retirá-lo de sua dramática melancolia em torno da impossibilidade de possuir sua amada, uma donzela. Apesar de Constantius dar-se conta da insuficiência da Lógica hegeliana, ele mesmo não consegue fazer o movimento transcendente e, por essa razão, mantém-se *constantemente* no lamaçal de onde jamais consegue sair. Sua "perturbação mental" deve-se à contumácia acerca da possibilidade única trazida pela reflexão; e vemos isso quando propõe uma saída para o jovem poeta pela via estratégica da razão, em verdade, pelos estratagemas lógicos elaborados por ele mesmo com o objetivo de fazer o jovem esquecê-lo. O auxílio trazido pelo luzeiro da reflexão pretende resolver, a partir dos domínios da consciência, a desdita das paixões humanas. É essa pretensão que leva o jovem poeta a acusá-lo de "perturbado mental":

> ...não será uma espécie de perturbação mental ter a tal ponto subjugado sob o frio regimento da reflexão todas as paixões, todas as emoções, todas as disposições de espírito! Não será perturbação mental ser normal dessa maneira,

> somente ideia, nada de um ser humano, nada de igual às outras pessoas, flexíveis e transigentes, perdidas e perdendo-se! Não será perturbação mental estar assim sempre desperto, sempre consciente, nunca na obscuridade ou absorto![42]

A cura para sua "perturbação mental" é uma certa dose de desatino, escuridão. Nesta, uma transparência deixa a realidade trespassada mostrar seu abismo, deixando vir à luz o fundo escuro de uma outra possibilidade capaz de ofuscar a idealidade da reflexão. Somente aí, nessa aporia, no limite trazido pelo obscuro, como que a caminho de Damasco, que a *reflexão* pode saltar para além de si mesma –: dá-se, então, a *passagem* de *transcendência*, o "absorto" *salto*. O jovem poeta identifica que o excesso de consciência, de clareza e discernimento, ou seja, ser "normal" de acordo com os parâmetros da psicopatologia moderna, configuraria, na verdade, doença, "perturbação mental". O excesso de higidez da consciência produz justamente o seu contrário: morbidez, deficiência contraída do escrúpulo da eficiência – olho fusco pelo excesso de luz. Ser "somente ideia, nada de ser humano" está falando de um pensamento cuja *forma* é representação. Trata-se de um pensamento que não *sente*, que está sem pulso, sem *coração*, sem vida. A *ideia em movimento* é ideia viva, vivaz. Quando Constantius, como observador obsessivo do jovem poeta, afirma que nele a *ideia está em movimento*, ele fala dessa vivacidade do pensamento desde onde pode surgir uma *passagem*. O pensamento enquanto representação já é a *passagem* artificialmente realizada, constituída, consumida, ou melhor, um passado contínuo que deseja permanecer em um *rigor mortis* indecomponível.

A luz metafísica dessa idealidade estanque, que ilumina uma realidade igualmente estanque, só *se sabe permanente,* fechada em si, portanto, *imanente*. Mas é somente quando *se sabe de repente*, *transcendente*, que

42 Id., ibid., p. 94.

vem à luz a penumbra de um novo começo, não menos começo que o primeiro, apenas *outro* primeiro, advindo de um gesto que é nada, do *nada – fiat lux*.

Referências

BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Antigo e Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.

FOGEL, Gilvan. *Homem, realidade, interpretação***.** Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.

HERÁCLITO. (s/d). *Os filósofos pré-socráticos*. Trad. de Gerd Bornheim (org.), São Paulo: Editora Cultrix, 1968.

LAÉRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2ª ed. trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

KIERKEGAARD, Søren. *A Repetição*. Trad. de José Miranda Justo, Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009a.

_____. *É preciso duvidar de tudo*. Trad. de Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Valls, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Migalhas filosóficas – ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Valls, 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *O Conceito de angústia*. Trad. de Álvaro Valls, Petrópolis: Vozes, 2013a.

_____. *Ou-Ou – primeira parte*. Trad. de Elisabete de Sousa, Lisboa: Relógio D'água, 2013b.

_____. *Temor e tremor*. Trad. de Elisabete de Sousa, Lisboa: Relógio D'água, 2009b.

PESSOA, Fernando. *Obras completas – obra poética*. V. único, Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1986.

6

Gênese e Formação:
o arcaico sob os vieses helênico e germano-romântico

André Felipe Gonçalves Correia [1]

Σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ.
[*Sábio é aquele que muito sabe por natureza.*]
(Píndaro, *Ode Olímpica* 2, v. 86)

I. Na sétima estrofe da elegia *Pão e vinho*, escrita na virada do séc. XVIII para o séc. XIX, Hölderlin, sob os auspícios da Grécia arcaica, trazia à tona uma questão desde há muito silenciada, qual seja: "Para que poetas em tempo de indigência [*Wozu Dichter in dürftiger Zeit*]?"[2]. Mas a que se deve e em que medida se dá tal silêncio? E mais, por que essa questão é relevante para a conjuntura atual, mergulhada em crises das mais variadas?

De maneira sucinta, poder-se-ia responder à primeira indagação mediante a asserção de que o silêncio se deve a um ensurdecimento do homem hodierno para com a "medida" (μέτρον) da finitude, e que tal descaso e incapacidade se dá à medida que vigora uma subversão do papel originário do poeta e da destinação humana. De modo geral, o elemento poético é tratado e detratado como uma esfericidade à qual compete o lúdico e o sentimental, o recreativo e o meramente subjetivo. Desde já, contudo, advertimos que não é a partir desse τόπος corrente que se insere

[1] Doutorando em filosofia pela UFRJ. Bolsista CNPq. Contato: felgorreia@hotmail.com

[2] HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kleine Stuttgarter Ausgabe*. Edição de Friedrich Beissner, Stuttgart Kohlhammer, 1958, vol. 2, p. 94.

o questionamento acima. Não. Poesia, em sentido nascente, se refere ao núcleo duro da gênese do Ocidente na Grécia, de Homero a Platão. O poeta, destarte, é aquele que cumpre, a partir de um apelo poético-primacial, aquilo que cabe ao sacerdote e ao filósofo, a saber: cultivar o comum e o próprio de um povo e de seus concidadãos, ou, em acepção mais vasta, o enlace entre universal e particular – de uma época e de todas as épocas – sob uma óptica de mútua inserção, tanto em acepção orgânica quanto em acepção ontológica, tal como veremos ao longo do texto. É o que corrobora o documento intitulado *O mais antigo programa-sistema do idealismo alemão*, elaborado conjuntamente por Hölderlin, Hegel e Schelling (ex-seminaristas de Tübingen), em 1797, no qual é erigida a demanda de uma recondução à poesia arcaica no seio mesmo da Modernidade, porquanto apreendida como o núcleo exemplar do qual o homem pode produzir e operar a partir de um caráter reunidor e livre: "A poesia adquire, dessa maneira, uma dignidade superior ao, no fim, novamente se converter naquilo que fora no início – *mestra da humanidade*"[3].

Avancemos à segunda indagação e tentemos fazer com que de seu desdobramento alguma luz seja lançada sobre a primeira. O documento supra se inicia com uma advertência: "[–] Uma ética [*Eine Ethik*]"[4]. Ou seja, o poético, em última e primeiríssima instância, diz respeito a um primado ético. Ética aqui tampouco evoca o sentido corrente de tabelas e registros vigentes em um πάθος cultural, e muito menos em um códex qualquer. Ética, em sentido próprio, remonta à morada do humano, à sua habitação – o ἦθος grego. Com isso se está a dizer que a destinação do homem apenas se lhe advém mediante o exercício do habitar, isto é, no cultivo de um modo de ser, na produção e operação daquilo que lhe compete. Mas uma tal destinação não se encontra de modo algum dada – embora já sempre em curso na trajetória de um indivíduo e de uma comunidade –, ela, no máximo, se nos insinua em meio a um leque de

[3] Id., *O mais antigo programa-sistema do idealismo alemão*. Trad. de André Felipe Gonçalves Correia, *Revista Ítaca* (nº 34 – edição bilíngue), 2019, p. 227.

[4] Id., Ibid., p. 225.

solicitações e acenos poéticos. Assim, escreve Hölderlin no hino tardio *Em ameno anil*, de 1823: "Pleno de méritos, mas é *poeticamente* que o homem *habita* esta terra"[5].

Do grego ποίησις, em que "o radical *poi* é o radical do fazer"[6], poesia comporta o sentido do fazer criativo em meio às indicações de possibilidades históricas que acometem o homem, de modo que toda e qualquer realização humana já é sempre um tipo de habitação poética, exprime, por conseguinte, uma junta produtiva da qual e com a qual o homem emerge como estrutura de sentido, como um destino – conforme o fr. B119 (DK) de Heráclito, rudimento da παιδεία poético-arcaica: "O *êthos* do homem: o *daímon*"[7]. Entendamos o grego δαίμων, tal como observa Charles Kahn na tradução do mesmo fragmento[8], a partir da riqueza semântica do termo, o qual reúne as acepções de "guia", "divindade" e "fortuna" (para os louros ou para a ruína), ou seja, de seguimento do qual brota o atuar humano – sua poética. Uma morada adequada, por seu turno, é aquela que segue e atende ao καιρός (tempo certo, momento oportuno) de sua medida. É o que nos diz Hesíodo, em *Trabalhos e dias* (v. 694): "Atenta às medidas [μέτρα]: e oportunidade [καιρὸς] é o melhor em tudo"[9]. Sentença da qual Píndaro, mais de dois séculos depois, se utiliza em sua *Ode Olímpica 13* (vv. 47-8), valendo-se, contudo, de um acréscimo decisivo: "Mas existe *em cada coisa* uma medida [μέτρον]: observar o oportuno [καιρὸς] é melhor"[10]. A atenção para com o específico de cada momento – o qual sempre está posto como que em uma encruzilhada, da qual variadas indicações e relações são divisadas – é decisivo para o exercício do habitar poético.

---

[5] Id., *Sämtliche Werke: Kleine Stuttgarter Ausgabe*. Edição de Friedrich Beissner. Stuttgart Kohlhammer, 1958, vol. 2, p. 372. Grifo nosso.

[6] GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia.* Trad. de Ivone C. Benedette. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 119.

[7] HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Trad. de Alexandre Costa, São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 117.

[8] Cf. KAHN, Charles. *A arte e o pensamento de Heráclito*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 408-9.

[9] HESÍODO. *Trabalhos e dias.* Trad. de Christian Werner. São Paulo: Hedra (edição bilíngue), 2013, p. 77. Obs.: Essa sentença comporta a mais antiga aparição da qual se tem notícia do termo καιρός.

[10] PÍNDARO. *Epinícios e Fragmentos*. Trad. de Roosevelt Rocha. Curitiba: Kotter Editorial, 2018, p.148. Grifo nosso.

II. Ora, poder-se-ia perguntar, mas onde se insere a relevância disso tudo em meio às crises atuais, das quais o leque da indigência cresce sem cessar? E por que se nos afiguraria como necessário uma retomada do pensamento e do modo de vida da Grécia arcaica? A rigor, uma tal recondução seria impossível e indecorosa. O retorno em pauta evoca o retorno ao qual também os gregos se lançaram, de modo que neles se encontra o modelo histórico de um ἦθος que extrapola a história enquanto momento específico, ou seja, enquanto data, de modo que não se trata de uma espécie de nostalgia da poesia e da filosofia, ou mesmo da religião e da política, que lá vigoraram, mas sim de uma postura originária para com a própria vida e finitude. É o que nos diz Winckelmann, ao afirmar que "o único caminho para nos tornarmos grandes e, se possível, inimitáveis, é a imitação dos antigos"[11]. Originalidade e imitação cumprem aqui uma identidade, ou seja, aquilo que os gregos têm de grandioso, especialmente em sua gênese arcaica, concerne à mimese que se verifica em seu "impulso de formação" (*Bildungstrieb*), o qual, de todo apartado de uma razão analítica (de cisão e corte), imita em sua forma o sem-forma da formação. Com isso se está a dizer que o homem só pode se formar adequadamente mediante o empenho que atende ao chamado do sem-forma, o qual sempre se lhe entreabre em sua conjuntura própria, tanto em sentido coletivo quanto particular, assim como na mútua imbricação de ambos. Daí é que pode advir um "destino adequado", porquanto realiza uma conformidade ao μέτρον que cabe ao horizonte em pauta. Entretanto, a despeito do tom obscuro que assume todo discurso empenhado em acolher e expor o que é radical na experiência de constituição humana, é possível avançar até um certo clareamento, se a paciência for nosso guia. E isso também se aplica à própria destinação do homem. Conforme nos diz Hölderlin, no texto *O ponto de vista a partir do qual temos de enxergar a Antiguidade*, de 1799:

> De fato, há uma diferença se aquele impulso de formação [*Bildungstrieb*] opera *cegamente*, ou, *com consciência*, se ele sabe *de onde provém e para onde*

[11] WINCKELMANN, J. Johann. *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*. Stuttgart: Reclam Verlag, 2013, p. 29.

> *se volta*, pois este é o único erro dos homens: que seu impulso de formação se perca, sobretudo que tome uma direção enganosa, ou que malogre no *torrão que lhe é próprio*, ou ainda, caso ele tenha achado esse, que permaneça parado na metade do caminho, no meio daquilo que deveria conduzi-lo à *sua meta*.[12]

O texto está a tratar do lugar do moderno e das possibilidades de sua gênese, os quais só se deixam contemplar a partir daquilo que fora herdado dos helenos. O "impulso de formação" em pauta refere-se ao elã histórico-ontológico que lhe compete, o qual precisa, simultaneamente, voltar-se à formação dos antigos e dela desvencilhar-se. A forma dos antigos, assim, tem de ser acolhida em sua nascividade, isto é, no sem-forma do qual emerge e floresce. Em um primeiro nível, tal elã significa aqui a dinâmica de emergência criativa concernente à inauguração de uma cultura ou época, e também de um indivíduo – vistos sob uma óptica orgânica de parte e todo. Para esses, nunca há um caminho já trilhado, o que lhes exige a *formação de um caminho a ser trilhado*, residindo aí – na "sua meta" – um nível de destinação poética. O outro nível reside na *proveniência da qual advém uma formação*, isto é, no "torrão que lhe é próprio". Curioso, contudo, é que nem sua meta nem sua proveniência estão pré-configuradas. Operar "com consciência", como diz o texto, nos remonta justamente à firmeza e atenção para com o oportuno que se insinua em cada medida; e uma medida diz o vigor de constituição do próprio impulso de formação, no sentido de que nos encaminha à propulsão da qual pode advir uma forma própria e oportuna, a qual, por sua vez, se dispõe no transcurso de uma aprendizagem poética de produzir a medida que se é – conforme a célebre formulação de Píndaro, na *Ode Pítica 2* (v. 73): "Sejas tal qual és, tu que aprendeste [Γένοι᾽ οἷος ἐσσὶ μαθών]"[13]. Esse ser que se é corre sempre o risco de perder-se, como diz Hölderlin na citação acima, de modo que não é algo que se tem, mas que se conquista via aprendizagem. É isso o que diz o verbo grego μανθάνω, cuja força semântica reúne

[12] HÖLDERLIN, Friedrich. *O ponto de vista a partir do qual temos de enxergar a Antiguidade*. Trad. de André Felipe Gonçalves Correia, *Revista Pólemos* (vol. 7, nº 14 – edição bilíngue), 2018, p. 202-3. Grifo nosso.

[13] PÍNDARO, op. cit., p. 171.

os sentidos de "aprender", "apreender" e "compreender", os quais, corriqueiramente, são tomados como captação de conteúdo, que encontra-se, por sua vez, pronto para ser transmitido. O verbo grego, contudo, também resguarda os sentidos de "experimentar" e "experienciar", e mesmo de "vivenciar"[14], de maneira que não se trata de uma emissão de conteúdo, à qual corresponder-se-ia mediante análise objetiva. Não. A aprendizagem do que se é se dá a partir do μέτρον que é dado ao humano, o qual se lhe dispõe como a possibilidade que é a sua, e, enquanto possibilidade, assinala-se na vivência do vivente como um aceno daquilo ao qual ele pode lançar-se. Lançamento esse de risco, pois a atividade de atender a uma proveniência só volta-se à sua meta própria à medida que a aprendizagem se mostrar adequada à vivência em questão, à experiência e ao esforço em pauta. É o oportuno da medida que sinaliza ao homem o cumprimento de sua destinação, e apenas nessa conjuntura de acenos, própria a toda vivência histórica, é que se dispõe a conquista do καιρός.

A cega operatividade de que fala Hölderlin diz respeito, de um lado, à tentativa de assegurar o conteúdo da aprendizagem do que se é por intermédio de tabelas e gráficos (objetivamente, portanto), e, de outro, à obstinação de querer determinar-se a si mesmo unicamente a partir de um capricho individual (logo, subjetivamente). É o que nos diz Heráclito no fr. B40 (DK), em relação ao tipo de aprendizagem que toma por suficiente o eruditismo e o cientificismo: "Muito aprendizado [πολυμαθίη] não ensina a compreensão"[15]. E em relação ao voluntarismo para com a medida de um destino (seja de um homem, de uma nação inteira ou de uma época), nos diz o fr. B17 (DK): "A maioria dos homens [πολλοί] não pensa tais coisas como as encontram, nem reconhece o que experimentam

[14] Direcionamentos tais que se encontram reunidos no verbo alemão *erfahren*, do qual se utilizara Hölderlin para traduzir o grego μανθάνω, na sua tradução da respectiva ode pindárica. Cf. HÖLDERLIN, *Kl StA*, vol. 5, p. 74.

[15] HERÁCLITO. *Os fragmentos*. In: *A arte e o pensamento de Heráclito*. Trad. Charles Kahn. São Paulo: Paulus, 2009, p. 65. O fragmento é direcionado aos mais insignes homens de conhecimento da época, à guisa de Pitágoras, Xenófanes e Hecateu. Entretanto, mais do que diretamente a esses, a crítica se volta à influência que suas doutrinas exerciam sobre o público mais vasto (incapaz de um crivo adequado), de modo a se converterem, no máximo, em mero acúmulo de informação (polimatia). É o que se verifica nos vários fragmentos em que Heráclito fala da "massa" (πολλοί), enquanto tipologia da objetivação. A esse respeito, cf. KAHN, op. cit., p. 142-3.

[μαθόντες], mas acredita em suas próprias opiniões"[16]. A compreensão e o reconhecimento do que cabe ao homem quando pende para a objetivação ou para a subjetivação perde a anterioridade reunidora da qual esses polos podem se firmar como polos. Essa lógica de decomposição (ανάλυσις), que se instaura por intermédio de binômios substanciais, cinde a mútua pressuposição dos opostos, de modo que, em sua ossatura, os mais faustosos dos casos apenas promovem um equilíbrio dessa oposição, concedendo um pouco a um e um pouco a outro, ao passo que no mais das vezes leva em conta um independentemente do outro, ou um sobrepujando-se ao outro. Esse tipo de esquemática, vigente não apenas nas operações da lógica, se inflama – justamente em função dessa e de sua repercussão na tradição enquanto "arte do bem pensar" – no exercício político-econômico, nos projetos da tecnociência, nas veredas da moralidade, etc. Mas assim muito se afasta daquilo que compete ao homem, isto é, de sua composição originária e de sua experiência autêntica. Algo que se patenteia nos momentos de indigência e de crise, tal como é o nosso.

Todo esse entorno, em última instância, está a colocar uma única questão, a saber: "O que é o homem?". Assim como ele não pode ser abarcado em sua completude mediante categorias como objetivo *e* subjetivo, também não pode ser apreendido mediante categorias como corpo *e* mente, matéria *e* espírito, ou mesmo todo *e* parte, etc. Todas essas têm como pressuposto o conectivo *e* (∧), isto é, a cisão como ponto de partida. O primado do "princípio de não-contradição" (¬ [α ∧ ¬ α]), que rege toda a engrenagem da lógica clássica (que é a nossa!), se nos apresenta como insuficiente para se pensar o homem (e o real!), precisamente porque nele e através dele não se atinge nada de radical, nada de inaugural, nada de originário, a despeito de sua funcionalidade, tal como se verifica nos diversos níveis das relações humanas. É o que observa Hölderlin, no fragmento *Juízo e Ser*, de 1795, ao dizer que "no conceito de separação já reside o

[16] Id., Ibid., p. 60. Essa outra extremidade dos πολλοί, enquanto tipologia do meramente privado e disperso (ιδιώτης – donde "idiota", em português), é chamada no fr. B2 (DK) de ιδία φρόνησις (pensamento particular). Trataremos desse fragmento mais à frente.

conceito de relação mútua", e, por conseguinte, "a necessária pressuposição de um todo"[17]. Com isso não se está a asseverar a mera anterioridade "de um todo [*eines Ganzen*]" – via a hierarquia binominal todo/parte, e nem, supondo esse feitio, a contraposição crítica, isto é, parte/todo –, mas sim a concordância no seio de toda discordância, isto é, a mútua pressuposição em uma *composição primeva*, pois, indaga o fragmento *O devir no fenecer*, de 1799, "como a dissolução poderia ser sentida sem unificação [*Vereinigung*]"[18]?

É dessa exigência que parte e se mostra toda poesia e filosofia do período arcaico (assim como as nuances de sua continuidade no período clássico), à época em que não havia distinção e corte (ανάλυσις) entre ambas (salvo na expressão, se admitirmos as tônicas imagética e teorética, respectivamente, e ainda assim com certa ressalva[19]) – pois os gregos, como diz o *Hipérion*, "jamais teriam sido um povo filosófico sem poesia [*Dichtung*]"[20]. Entretanto, reiteremos, o atendimento a essa anterioridade primeva não é uma prerrogativa dessa datação histórica, pois trata-se daquilo que é próprio a todas as épocas; a diferença está no caráter reunidor que a poética grega imprimiu à questão da destinação humana: ainda não imperava a rigorosa necessidade de análise, de corte e de separação. É a essa Antiguidade que Hölderlin e seus coevos românticos aspiram, tal como expressam as palavras entusiásticas de Friedrich Schlegel: "A Antiguidade encanecida tornar-se-á de novo viva"[21], assim como as de Novalis,

---

[17] HÖLDERLIN, Friedrich. *Juízo e Ser*. Trad. de André Felipe Gonçalves Correia, *Revista Ítaca* (nº 32 – edição bilíngue), 2018, p. 181.

[18] Id., *O devir no fenecer*. Trad. de André Felipe Gonçalves Correia, *Revista Trágica* (vol. 13, nº 2 – edição bilíngue), 2020, p. 171.

[19] Conforme atenta Schiller, em *Cartas sobre a educação estética do homem* (carta VI): "Naqueles dias do belo despertar das forças espirituais, os sentidos e o espírito não tinham ainda domínios *rigorosamente* separados" (SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem numa série de cartas*. Trad. de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002, p. 36). Grifo nosso.

[20] HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kleine Stuttgarter Ausgabe*. Edição de Friedrich Beissner. Stuttgart Kohlhammer, 1958, vol. 3, p. 84. É importante atentar aqui para a amplitude semântica do termo alemão *Dichtung* (poesia). Seu étimo é o verbo *dichten*, em que o sentido de "poetar" se vincula aos sentidos de "compor", "reunir", "inteirar".

[21] SCHLEGEL, Friedrich. *Conversa sobre a* poesia. Trad. de Victor-Pierre Stirnimann. São Paulo, Iluminuras, 1994, p. 52.

que evocam-na como demanda do *Zeitgeist*: "O princípio de não-contradição está mesmo irremediavelmente perdido"[22]. Mas a questão persevera: "O que é o homem?". Sem essa meditação não se pode cogitar a tarefa de uma época, sobretudo de uma tal marcada pela crise de seu proceder. Toda indigência cresce a partir do descaso, da soberba e da impaciência para com o homem.

Atentemos ainda para o seguinte: o acabamento da humanidade não diz respeito a escatologia alguma, seja nos moldes de uma ἐκπύρωσις estoica (de conflagração e renovação do ciclo cósmico), seja nos moldes de um ἀποκάλυψις cristão (de fim da história e do tempo); tampouco trata-se de uma linha progressiva que comporta a promessa de um estado isento de esforço constitutivo. O acabamento aqui se dá antes no cumprimento daquilo que um homem ou uma época, ou um povo, pode poder, isto é, no atendimento e seguimento que fermenta um modo de ser cada vez mais maduro, cada vez mais perpassado pelo empenho de sua atividade. Conforme anota Novalis: "A eternidade é realizada temporalmente, ainda que o tempo contradiga a eternidade"[23]. Para aquém da contradição, isto é, visto de modo mais fundo, tempo diz aqui a eternidade *in status nascendi*, como instante inaugural. A completude do homem dá testemunho de si em sua incompletude, de modo que encerra a falta de encerramento, e isso significa que pleno é o homem (ou época, ou povo) que segue e semeia a atividade pela própria atividade, que, portanto, acolhe sua finitude sem avidez e sem lamento, porquanto solícito à atividade de um destino, isto é, às possibilidades de ação que se lhe apresentam como as mais firmes de seguimento.

III. Esse envolvimento na vida humana pode ser melhor visualizado sob a óptica do orgânico, no sentido de que, originariamente, parte e todo coabitam como unidade, de modo que qualquer movimento que se dê isoladamente ou em comunhão (valendo-se aqui metodicamente de uma

[22] NOVALIS. *Pólen.* Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2001, fr. 26, p. 53.

[23] Id., "Fichte Studien". In: *Novalis Schriften*, v. 2. Stuttgart Kohlhammer Verlag, 1960, p. 566.

cisão) já pressupõe um e outro, e, portanto, repercute em ambos. Tal viés orgânico, por conseguinte, também assume uma postura ética, conforme desenvolvido anteriormente, uma vez que o pressuposto do habitar, do ἦθος, evoca justamente uma δύναμις das relações no seio de todo impulso de formação, de toda condição de possibilidade. Uma tal organicidade, contudo, nunca assume as feições de um maquinário qualquer, em que a propulsão das partes e do todo advém não dele mesmo, mas sim de um impulso externo (como é o caso de um relógio, que necessita de bateria ou de corda). Porém, quando se trata da organicidade do destino humano, tampouco nos servem as feições dos organismos biológicos (nos quais a propulsão se dá internamente), dado que nesses sua formação vigora numa estrutura de "conformidade a fins" (*Zweckmäßigkeit*) – tal como formulara Kant[24]. A "força formativa" do corpo natural exerce, de fato, uma mútua dependência entre todo e parte de modo autônomo, mas o faz de maneira por demais determinada e, de certo modo, pré-configurada, a despeito das vicissitudes que podem advir no seu percurso formativo. O poético que atua nessas estruturas se nos apresenta de modo menos radical do que no da experiência propriamente humana. Pois de que modo poder-se-ia determinar a finalidade do homem?

Retomemos e pensemos aqui a partir da diretriz ética de *O mais antigo programa-sistema do idealismo alemão*. Lá é dito o seguinte: "Naturalmente, a primeira ideia é a representação *de mim mesmo* como um ser absolutamente livre. Com o ser livre, autoconsciente, desponta ao mesmo tempo um *mundo* inteiro – a partir do nada –; a única *criação* verdadeira e concebível *a partir do nada*"[25]. O projeto ético dos três estudantes de Tübingen tem por pano de fundo as teorias de Fichte e de Schiller, que

[24] Segundo o §65 da *Crítica da faculdade de julgar*: "Em tal produto da natureza, cada parte, que existe *graças* a todas as demais, é pensada também como existindo *em função das demais* e do todo, isto é, como instrumento (órgão)", porém, continua Kant, o encadeamento causal do corpo natural "se conserta por si mesmo, por assim dizer, quando está estragado", diferentemente do relógio, p.ex., que não é organizado *conforme a fins* desde si mesmo, de modo que, conclui, "um ser organizado não é, portanto, uma mera máquina, já que esta tem apenas força *movente*, ao passo que ele tem força *formativa*" (KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2018, p. 269).

[25] HÖLDERLIN, op. cit., p. 225. Grifos do original.

visam a transferir aquela estrutura interna de "conformidade a fins" da natureza orgânica à esfera político-cultural. Esse tipo de transposição, portanto, intenta tornar "natural" a dimensão da vida social – à guisa do organismo vivo, em que o todo, desde seu impulso autoformativo, se forma das relações recíprocas das partes –, na qual o homem livre agiria universal e racionalmente, isto é, em uma "comunidade conforme a fins"[26], uma vez que "a natureza aponta-nos o caminho a ser percorrido na criação moral"[27], na teia das relações. O indivíduo livre, assim, pode elevar-se como totalidade, desde que sua liberdade não seja expressão meramente particular. É nesse sentido que diz ainda *O mais antigo programa-sistema*: "Da natureza venho à *obra do homem*"[28]. Entretanto, nesse projeto de educação da cultura, caro à época e movido de certo modo pelos ideais da recente Revolução Francesa, a destinação humana adquire um tom por demais racional e ideal em relação à natureza, e isso em função de sua conformidade a fins.

Esse prisma ético, de um lado, está intimamente atrelado à experiência social grega, porém, no que tange à consideração da natureza, da qual aquela não pode se desvencilhar, dela se distancia. E é precisamente nessa esfera natural que reside a acepção originária da liberdade e da finalidade do homem. Um grego diria que seu ἦθος e seu δαίμων, conforme vimos no fr. B119 (DK) de Heráclito, despontam a partir da φύσις (*natura*, em latim), vocábulo tal que não se limita ao sentido moderno de natureza, articulado sob os vieses mineral, vegetal e animal, uma vez que abarca *também* toda operatividade e engenho humanos, seja nas artes, na ciência, na política, na moralidade, etc. O termo só pode ser encarado como natureza na medida em que nos remeter ao "impulso originário" de toda inauguração de sentido, ou seja, à *nascividade* enquanto tal. É isso o que nos diz o étimo φύω (nascer, brotar, aparecer). Tal como toda palavra fundamental das primeiras civilizações, o termo φύσις advém da vivência agrícola – por sua

[26] FICHTE, J. G. *O destino do erudito*. Trad. Ricardo Barbosa. São Paulo: Editora Hedra, 2014, p. 38.

[27] SCHILLER, op. cit., (carta VII), p. 43.

[28] HÖLDERLIN, op. cit., p. 226.

vez, já perpassada pelo cultivo da experiência mítico-religiosa, igualmente comum a todos os povos –, para daí se impor como princípio do real – ἀρχή[29]. E tal como desenvolvido mais acima, essa ambiência primária (*arcaica!*) está aquém de toda cisão e contradição, eixos tais que despontam tardiamente via análise (corte).

Tomemos como exemplo lapidar dessa composição arcaica a formulação do fr. B123 (DK) de Heráclito: "Natureza ama ocultar-se"[30]. No original consta o seguinte: "φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ". O verbo φιλέω (amar) aponta para a tensão harmoniosa que opera no seio do nascer, isto é, na gênese do real (e, portanto, também na do homem). Todo desempenho de irrupção, de exposição de forma, nasce à medida que se retrai e se acoberta, isto é, à medida que dá mostras do sem-forma em sua formação. O resguardo do oculto no aparente é o pressuposto de uma "criação absolutamente livre e a partir do nada" (reconfigurando e radicalizando a passagem supra de *O mais antigo programa-sistema*), e com isso se acentua o seguinte: a realidade do real se dá *na* realização, a qual, por conseguinte, só pode estar "em conformidade" ao seu *vácuo ontológico*. O trabalho criador, assim, se despoja de conformidades a fins, ao menos nesse nível do *arcaico* (para fins de compreensão, façamos novamente o uso metodológico de cisões), ao passo que, em outro nível, nos apresenta a possibilidade de cultivo e de aperfeiçoamento de uma indicação poética, a qual – com vistas à intensificação de sua forma (de seu destino, de sua "meta"), conforme diz Hölderlin em *O ponto de vista a partir do qual temos de enxergar a Antiguidade* – atende ao seu "*impulso originário*, que se projeta para *formar o não-formado*, para aperfeiçoar o *natural originário* [*Ursprüngliche Natürliche*]"[31]. Esse impulso originário diz respeito à poética própria que se insinua como convite para a realização, de modo

[29] Conforme escreve o helenista Ordep Serra: "No ponto de partida, encontra-se a ideia de um processo que tem a ver com o sentido básico do verbo *phyeîn* (nascer, crescer, desenvolver-se), resultando em conferir à *physis* o significado de 'aparição, manifestação das coisas'; daí se avançou, mais tarde, rumo à concepção de 'um poder que produz essa manifestação'" (SERRA, Ordep. "Invenção de Orfeu e Comentários". In: *Hinos Órficos: Pefumes*. Tradução, introdução, comentários e notas Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2015, p. 375).

[30] HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Trad. de Alexandre Costa, São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 121.

[31] HÖLDERLIN, op. cit., p. 202. Grifo nosso.

que o aperfeiçoamento em questão pressupõe o esforço e a atenção para com a "natureza originária" (a φύσις), a qual, na tautocronia de indicar e ocultar, solicita um acolhimento do oportuno no impulso de formação, ou seja, daquilo que é oferecido como condição de possibilidade de uma tal temporalização histórica, conforme dissera Novalis supra. É a partir do e sobre o tempo vivo da realização histórica – *do vácuo e do elã ontológico da* φύσις – que escreve Schleiermacher, em sua contribuição à revista fundadora do Primeiro Romantismo Alemão, a *Athenäum*: "*Keine Poesie, keine Wirklichkeit*"[32].

IV. Os primeiros românticos do *círculo de Iena*, como F. Schlegel, Novalis e Schleiermacher, assim como o próprio Hölderlin, mesmo não fazendo parte diretamente desse círculo, nunca propuseram um sistema filosófico nos moldes de Fichte e de Hegel, e isso não se deve à falta de capacidade daqueles, mas sim a um profundo cultivo da experiência grega originária. O acabamento do humano aponta sempre para o seu inacabamento, para o seu caráter de *fragmento da eternidade*. Inacabamento é seu ser[33]. Nesse sentido, à pergunta "O que é o homem?", um grego responderia prontamente que o homem é aquele cujo modo de ser é o da finitude. Conforme diz Píndaro, na formulação memorável da *Ode Pítica 8* (vv. 95-6): "Efêmeros: o que é alguém? O que não é alguém? Sonho de uma sombra é o ser humano [ἄνθρωπος]"[34].

Essa passagem corrobora a definição heraclítica de φύσις. Todo elã de formação humana é sonho. E sonho aqui diz propriamente o horizonte limítrofe em que se dispõem as peripécias históricas. Basta um alarido um pouco mais alto para que o sonho se acabe e a sombra se evidencie. É isso o que um clima de pandemia, como é o nosso, explicita. De um lado, a

[32] SCHLEIERMACHER, Friedrich. "Athenäums-Fragmente" (fr. 350). In: *Athenäums-Fragmente und andere Schriften*. Berliner Ausgabe, Holzinger Verlag, 2016, p. 226. Tradução: "Sem poesia não há realidade alguma".

[33] Conforme escreve Luiz Costa Lima, acerca da propulsão romântica: "Inacabado, o fragmento aponta para o Livro que nunca se acaba de escrever; que, por isso, sempre se retoma e sempre se adia" (LIMA, L. C. *Limites da voz: Montaigne, Schlegel*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993, p. 202).

[34] PÍNDARO, op. cit., p. 218.

fragilidade humana se inflama, a qual frequentemente passa despercebida em função da soberba e da falta de atenção para com a medida do oportuno, de um outro, porém, rebenta a solicitação de atendimento ao cultivo do oportuno e à intensificação do sonho (no indivíduo, no coletivo e/ou numa época), sob pena de um despertar para aquilo que seria o catastrófico da sombra (suas variegadas formas de desalento e incúria advindas da ausência de sentido da nascividade, de sua gratuidade). A sombra, sob o prisma ontológico, diz o vácuo do qual irrompe o elã do sonho, o qual, enquanto força metafórica, reúne toda a poética do real *na presença de sua ausência*. A liberdade que aí vigora – partindo da deixa supra de *O mais antigo programa-sistema* – se dá à medida que o humano se deixa assolar pela poesia que é a sua. Liberdade, portanto, nada tem a ver com mero voluntarismo, mas sim com *poder escolher as possibilidades que escolhem o homem*, conforme o oportuno (καιρός) – ou, diria um grego, tal como diz Heráclito nos fragmentos B1 e B112 (DK): κατὰ φύσιν ("em conformidade com a natureza"). A poesia, o brotar da φύσις, dessarte, não é posse do homem, embora nela se dê a realização do humano (do real).

É importante acentuar que tal conformidade caminha na esteira de uma composição originária (no *ato único* de *pôr-se com o outro* das tensões sonho/sombra, aparecer/ocultar-se), a qual se oferece sem consultar o homem. A dinâmica natural aqui é a da *doação*. Isso significa que o modo de seu irromper só se apresenta como possível de se "aprender e experimentar" (μανθάνω) se e na medida em que um tal *dom* dá mostras da possibilidade de acolhimento e seguimento. O destino no humano, assim, se dá a partir da atenção e da paciência para com o que lhe é *dado* enquanto possibilidade destinatória. Esse prisma poderia ser denominado de *dom da natureza*. Mas como isso ocorre? Recorramos à *Ode Olímpica 9* (vv. 100-104), de Píndaro: "O natural [φυᾷ] é potentíssimo em tudo. Muitos humanos com ensinadas [διδακταῖς] virtudes glória anseiam conquistar, mas, sem o deus [θεοῦ], silenciada cada coisa não é o que há de pior"[35].

[35] PÍNDARO, op. cit., p. 131.

A passagem diz que é melhor silenciar aquilo que foi feito sem a ajuda do deus, isto é, mediante mero didatismo, porquanto não herdado por natureza. Curioso aqui é a consanguinidade entre φύσις e θεός (deus). A experiência arcaica dos gregos sempre fora perpassada pela questão do divino, sobretudo até Platão. O deus da passagem refere-se ao prisma (ou aos prismas, dada a conjuntura politeísta dos helenos) a partir do qual é possível o nascimento de uma atividade oportuna, equivale, por conseguinte, a uma espécie de dádiva natural. Não se trata, obviamente, de herança genética, seja molecular, ecológica ou populacional, e muito menos de herança social, política, econômica, etc. – tudo isso vem depois –, mas sim daquilo que é doado "a partir do nada" (*aus dem Nichts* – valendo-se novamente da deixa de *O mais antigo programa-sistema*), como estreme doação, da qual e unicamente da qual um homem, um povo ou uma época pode se tornar o que sua experiência mais íntima indica como sua destinação. Não adianta, portanto, ensinar didaticamente o manejo de um destino, de um percurso ou habilidade qualquer, que não se abriu como horizonte próprio, sob pena de completo malogro (devido à impossibilidade de realização) ou de ineficácia no seguimento (porquanto inoportuno). A realização dessa doação, contudo, desponta a partir de uma conquista, uma vez que não está simplesmente dada. Trata-se de um dom que tem de ser tomado e apropriado poeticamente, isto é, na dinâmica de realização[36]. Todavia, poder-se-ia perguntar, ora, mas quem é que doa? O que é que doa? Doa para quê? Resposta: ninguém, nada e para nada, respectivamente. Isso significa que *não cabe perguntar de onde advém essa doação e nem para onde ela se encaminha*. O importante é não se deixar desviar para além da experiência de constituição finita. O sumo desvio, diria um grego, se passa no anseio de se adiantar à esfera da qual se pode partir, isto é, de dominar o prisma correspondente à φύσις ou ao θεός;

[36] Conforme diz Píndaro, na *Ode Nemeia 1* (vv. 25-6): "As artes de diferentes homens são diferentes, mas é preciso em retas vias *marchando lutar* segundo sua natureza" (Id., Ibid., p. 246). Grifo nosso. Aquilo que é próprio ("diferente") tem de ser conquistado, é o que concatena a expressão "lutar marchando", pois revela o natural enquanto dinâmica de conquista, e não como benesse.

portanto, de querer mais do que pode poder, mais do que é dado, culminando no delírio de querer ser critério absoluto – ὕβρις (desmedida, excesso, soberba). Assim, diz Píndaro na *Ode Pítica 3* (vv. 61-62): "Por uma vida imortal, minh'alma, não anseies e esgota o praticável recurso"[37]. O humano se faz per*feito* à medida que per*corre* e per*faz* a medida (μέτρον) de seu horizonte poético, isto é, de sua per*formática* ou "recurso praticável". O papel originário do poeta se dá na recondução do homem ao homem, isto é, ao *mistério da doação*[38], sobretudo em tempos de indigência, nos quais o desvio e o oco da finitude se inflamam. Acerca desse mistério, nos diz o *Hipérion*: "*Eu não pergunto mais* onde está. Estava no mundo, pode retornar a ele. Está nele agora, apenas bem oculto. *Eu não pergunto mais* o que é; eu o vi, eu o conheci"[39]. A questão que se impõe agora é a seguinte: ora, mas por que não cabe tal pergunta?

V. Em jogo está, agora e sempre, o *arcaico* (de ἀρχή*:* princípio). Não apenas no sentido do imemoriável, longínquo e inefável (o "velho"), pois toda e qualquer atividade explicita precisamente o caráter inaugural do arcaico, isto é, o subitâneo de toda conjuntura poética, de toda realização do real (o "novo")[40]. Se fez até aqui um jogo com o período historiográfico da Grécia e o conteúdo filosófico de todos os tempos, assim como com a

[37] Id., Ibid., p. 177.

[38] Conforme observa Ordep Serra: "Mistério deve chamar-se o que só o silêncio sabe dizer" (SERRA, op. cit., p. 24). O termo advém do grego μυστήριον, por sua vez de μύειν (fechar, estar fechado). Em latim ficou *mutus*, donde o português "mudo".

[39] HÖLDERLIN, op. cit., p. 55. Grifo nosso.

[40] A esse respeito, caberia aqui uma passagem de Hölderlin, do texto *Penúltima versão (do Hipérion)*, na qual o poeta e pensador diz não ter interesse algum por "novidades" em sua obra, no sentido corriqueiro e atual (moderno-contemporâneo) de querer ser original em tudo e a todo custo. Diz o trecho: "Não anelava de feitio algum que ela fosse original. Originalidade é para nós [*modernos-contemporâneos*] novidade; e nada me é mais caro do que aquilo que é tão antigo, como o mundo. Para mim [*atento à experiência poético-arcaica*], originalidade é intensidade-interior, profundidade do coração e do espírito" (HÖLDERLIN, Friedrich. *Penúltima versão [do Hipérion]*. Trad. de André Felipe Gonçalves Correia. *Revista Húmus*, vol. 9, nº26, 2019, p. 268). "Originalidade" (*Originalität*), no segundo sentido, significa justamente o nascimento do "mundo" (*Welt*) enquanto contínua retomada do arcaico, e isso à medida que esse se oferece à apropriação, isto é, à sua própria inauguração em e como um próprio, em e como um homem/povo/época que parte do oportuno, do que lhe compete mais propriamente. A Grécia arcaica e clássica são exemplos disso, como se verifica nas obras dos poetas líricos e trágicos (e também em alguns filósofos), nas quais mitos tradicionais adquirem novos aspectos, e de um modo tal que as novas abordagens, à medida que se contrapõem à experiência comum, também a enriquecem, uma vez que retornam a ela por intermédio da apropriação.

postura poética da παιδεία e o sentido filosófico de poesia. Tal jogo, entretanto, não foi mera performance. Tentou-se, com isso, assinalar aquilo que os primeiros românticos alemães assinalaram, no caso, o exemplo de um momento histórico que, por sua vez, assinalara, de modo explícito, a radicalidade ontológica da poesia, algo patente e operante em todos os vieses de atuação dos helenos. Isso se verifica já na experiência épica de Homero e Hesíodo, os educadores κατ' ἐξοχήν de toda a Hélade, em cujas obras cabia sempre ao primeiro verso o reconhecimento de que o relato apresentado advinha das musas. O poeta, destarte, era aquele que atendia à *dádiva* de um tal relato. Todavia, como dizem as próprias musas na *Teogonia* (vv. 27-28): "Sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações"[41]. O artículo mítico visa a abarcar tanto os logros e compassos quanto os malogros e descompassos que acompanham o humano, posto que nem toda doação é benfazeja, ou ao menos não para esse ou aquele homem, povo ou época, nessa ou naquela circunstância, por mais atentos e pacientes que sejam. Os infortúnios não são apenas oriundos da inadequação ao oportuno. Tal é a conjuntura finita. Sina que vemos perseguir o destino de vários dos insignes heróis da Ilíada, da Odisseia, das tragédias, à guisa de Aquiles, Odisseu, Filoctetes, Ájax, que dão constante testemunho da insciência que acompanha o modo de ser finito, perante a qual não há "engenho" que venha a se sobrepor. Conforme as duras palavras do iambo de Semônides (fr. 1D): "O homem, em sua efemeridade, sem engenho, vive como os bichos, ignorando como o divino lhe definirá o rumo"[42].

VI. Retomemos e incrementemos a questão anterior: por que não cabe perguntar de onde advém e para onde segue tal doação? Até que ponto a ignorância e a insciência são incontornáveis? Para tanto, recorramos ao *Fedro*, de Platão, obra que desempenhara um papel de

[41] HESÍODO. *Teogonia*. Trad. de JAA Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 103.

[42] SEMÔNIDES. "Fragmentos". In: *Lírica grega, hoje*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 45.

primazia entre os autores do Primeiro Romantismo Alemão, e isso em função da composição pré-analítica de poesia e filosofia, ou seja, do liame arcaico entre mito e pensamento – μῦθος e λόγος[43]. O diálogo platônico pode ser encarado como uma espécie de concentração e culminância de toda a experiência grega desde Homero. Dele extrairemos algumas passagens que apresentem a questão do arcaico sob os vieses mítico e filosófico, assim como a partir do trânsito entre essas duas formas de acentuação. Fundamental aqui é atentar para isto: ambos dizem o mesmo e são os únicos empreendimentos aptos para expor a questão, uma vez que remontam à *aprendizagem da aprendizagem*, ou seja, à compreensão de que toda e qualquer operatividade só se dá porque já se deu, só se oferece porque já se ofereceu enquanto horizonte possível de realização. As demais atividades humanas, incluindo os mais avançados engenhos da tecnociência e das ciências particulares em geral, a despeito de sua inconteste funcionalidade, operam sem volver-se ao mistério da doação, posto que se articulam a partir da hipotética evidência de seus axiomas. O nível relativo de previsibilidade e antecipação turva e alimenta a nostalgia de um *estado primevo*. Mas esse nunca houve – a herança é "a partir do nada" (*aus dem Nichts*). Portanto, não veem que veem, não apreendem o seu próprio apreender. A prerrogativa do mito e da filosofia reside precisamente em ver o ver, em apreender o apreender – e veem e apreendem precisamente o mistério da nascividade, da φύσις. Isso significa que já se veem desde sempre inseridos no seguimento que se lhes impôs, portanto, já sempre nascidos. Nesse sentido, seria oportuno trazer a famosa formulação mítico-filosófica de Hegel, no prefácio de *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, de 1820: "*Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug*"[44]. Os olhos da sabedoria só veem porque já viram, ou seja, o saber do homem sempre

[43] Conforme a demanda de Friedrich Schlegel: "O que se pode fazer, enquanto filosofia e poesia estão separadas, está feito, perfeito e acabado. Portanto, é tempo de unificar as duas" (SCHLEGEL, Friedrich. *Conversa sobre a poesia*. Trad. de Victor-Pierre Stirnimann. São Paulo, Iluminuras, 1994, p. 158).

[44] HEGEL, G. W. F. *Werke: Band 7*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, p. 28. Tradução: "A coruja de Minerva só dá início ao seu voo com a irrupção do ocaso".

chega tarde demais, pois já sempre se encontra atuando e atendendo ao que lhe fora ofertado, e, quando se empenha por uma visão mais funda de sua proveniência, vê o que vê a *noctua* (coruja): noite e silêncio. Vejamos como isso se afigura no *Fedro*.

Principiemos pela exposição mítica. No passo 273e, diz Sócrates: "Não é em vista do falar e agir para os homens que deve penosamente aplicar-se o sábio, mas do *poder* (δύνασθαι) falar do que aos deuses é grato, e em tudo agir o quanto *possível* (δύναμιν) como lhes apraz"[45]. A passagem diz que a sabedoria se define pela obediência àquilo que os deuses ofertam, e não aos interesses dos homens. Isso significa que os homens sempre já estão inseridos em um direcionamento divino, tanto na fortuna quanto no infortúnio. A sábia aplicação, contudo, é aquela que se atém à medida do possível – à δύναμις. Tal medida se refere à recondução que o homem precisa empreender, qual seja: à condição de possibilidade do dom que se lhe oferece. Toda condução humana só se dá porque um horizonte de possibilidade se lhe abriu e se lhe insinuou, de sorte que voltar-se "aos homens" e não "aos deuses", como diz o trecho, significa ater-se ao que já se consumou e não ao seu vigor de constituição, isto é, à sua proveniência e aos caminhos de sua realização. Na conjuntura mítica, os deuses exprimem a esfericidade de toda e qualquer atividade, p. ex., quando a arte de um ferreiro é bem ou mal sucedida, isso se passa porque assim quis Hefesto, o deus metalúrgico; quando o êxito ou o fracasso acomete o negociante, tal se deu em função de Hermes, o deus do comércio; assim como a vitória ou a derrota de um aedo em uma competição dependiam de Apolo, deus da música[46]. Todavia, o que mais poderia ser dito acerca dos deuses?

Para um grego, o divino corresponde à instância que em tudo opera e atua e de tudo se aparta e se distancia; reúne a proximidade e a lonjura,

[45] PLATÃO. *Fedro*. Trad. de José Cavalcante de Sousa (edição bilíngue). São Paulo: Editora 34, 2016, p. 187. Grifo nosso.

[46] É necessário atentar aqui para o seguinte: o ferreiro, o negociante ou o aedo, enquanto tais, são aqueles para os quais a ação e a habilidade de construir ferramentas, de fazer negócio ou de musicar já se entreabriram como horizonte de conquista e de esforço.

a intimidade e o segredo[47]. As divindades, dessarte, apontam para o mistério da doação na dinâmica do humano. Não é necessário a experiência religiosa antiga para cultivar essa postura. Até porque, a rigor, seria impossível. O viés mítico, portanto, expressa aquilo que sempre já antecedeu o humano e unicamente no qual *pode* realizar-se sua humanidade (nesse ou naquele empreendimento de realização), de modo que uma tal anterioridade só *pode* se evidenciar no seu *posto de condição* (deste ou daquele proceder), isto é, na medida em que já se deu, pois *antes nada há* – "a coruja de Minerva só levanta voo depois do real já ter se realizado". Fundamental é apreender que, embora o mistério do divino nunca seja de todo clareado, também nunca é de todo obscurecido – tal como a concatenação de mostração e ocultação da φύσις. Poder-se-ia dizer, assim, que Platão herda e rearticula aquilo que rege o mundo de Homero (o núcleo da παιδεία grega): a tensão entre deuses e homens[48]. Por isso que, sobretudo no *Fedro*, é oportuno e cabível dizer que se dá a consumação da expressão arcaica principiada na *Ilíada* e na *Odisseia*. Nessas, o paradoxo do dom e do mistério se revela mais explicitamente nas múltiplas ocasiões em que homens piedosos recebem destinos tortuosos, ou, inversamente, quando homens de somenos fruem de sina jubilosa, à guisa de Agamémnon (honrado por Zeus para liderar a campanha de Troia, mas que, ao retornar da

[47] Conforme as palavras de Walter Otto: "Este é o grande prodígio da religião grega, digno de memória em todos os tempos: os remotos bem-aventurados são os sempre próximos, em tudo operantes; os sempre próximos são os remotos bem-aventurados. Não se dá uma coisa sem a outra. A inatingível lonjura faz ser o que é a proximidade do encontro" (OTTO, Walter. *Teofania*. Trad. de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p. 64). Patente já na *Ilíada* e na *Odisseia*, assim como em toda a poética grega, os deuses nunca aparecem aos mortais em seu aspecto original, mas sempre encobertos por um aspecto outro. Não cabe ao mortal ir além. É o que bem ilustram as mortes de Sêmele (cf. o prólogo de *As bacantes*, de Eurípedes) e de Ícaro (cf. *Metamorfoses*, vv. 183-235, de Ovídio). A primeira é fulminada por Zeus, ao solicitar-lhe, como prova de amor, que se lhe apresentasse sob seu aspecto original (como raio). O segundo é igualmente fulminado por aproximar-se em demasia de Hélios (sol), ao exceder o limite mortal.

[48] No que tange a esse nexo, embora não seja ocasião para o devido aprofundamento, faz-se necessário colocar aqui duas interrogações importantes. A primeira diz respeito à maneira pela qual poder-se-ia afirmar o sentido platônico de εἶδος e ἰδέα já em Homero, obviamente com as devidas ressalvas. A segunda, que parte da primeira, remete à questão dos binômios ontológicos em Homero e Platão. No caso do primeiro, em relação à separação e à mútua pressuposição entre deuses e homens; no caso do segundo, a mesma questão, porém concernente ao inteligível e ao sensível. Admitindo a pertinência desses apontamentos, aquilo que o próprio Platão diz de Heráclito, poderia ser aplicado também a ele mesmo. Conforme e extrapolando o passo 402a, do *Crátilo*: "Parece-me ver Heráclito a ensinar velhas máximas que já tinham sido ditas por Homero" (PLATÃO. "Crátilo". In: *Diálogos, vol. IX*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: UFPA ,1973, p. 144).

guerra, acaba assassinado pelas mãos de sua consorte e de seu primo, Clitemnestra e Egisto) e de Menelau (o mais inapto dos βασιλείς acaios, mas que, ao retornar da guerra, desfruta dos dons de seu palácio e do retorno de sua consorte, Helena), respectivamente. Não há critério que possa resguardar o homem de todo. Prudente é aquele que conserva a medida, isto é, o esforço que lhe cabe e que se lhe abre como possível, como próprio[49]. Platão chama essa recondução à esfericidade em que o humano sempre já se encontra, mas que precisa ser conquistada, de μνήμη (memória). O horizonte do oportuno, assim, se abre para aqueles que, diz Sócrates em 253a, "uma vez na pista, por si mesmos logram descobrir a natureza do deus [θεοῦ φύσιν] que lhes é próprio, à força de intensamente olharem na direção do deus, e quando o atingem pela memória [μνήμη] e por ele *se deixam possuir*, dele tomam os hábitos e as ocupações, *tanto quanto é possível* [δυνατὸν] a um homem ter de um deus"[50]. Memória aqui significa *rememoração ontológica*. E à medida que se evoca o aspecto do deus, também se evoca o inaudito do mesmo – o esquecimento, ou seja, o que sempre escapa –, de sorte que rememorar nunca diz uma atividade de posse, de domínio ou de mapeamento, mas sim uma apropriação que cresce e se intensifica "ao se deixar possuir pelo deus – tanto quanto for possível a um homem".

Passemos agora à exposição de acentuação filosófica. No passo 245d, diz Sócrates: "Princípio [ἀρχὴ] é algo não engendrado; pois de princípio é que necessariamente engendra-se tudo que é engendrado, enquanto ele próprio *de nada* se engendra"[51]. Princípio diz respeito ao que não é fundado por nada, logo, *não possui fundamento*, se dá "a partir do nada" (*aus dem Nichts*). O prisma do qual nasce uma atividade qualquer ou uma destinação própria corresponde a um envio súbito e gratuito. Por isso não

[49] E assim, em Arquíloco (fr. 130W): "Aos deuses, tudo é rotineiro. Amiúde aprumam o homem prostrado sobre a terra negra, amiúde derrubam contra o chão alguém que progredia, e os males se acumulam: por sua avidez de vida, vaga sem domar o próprio espírito" (ARQUÍLOCO. "Fragmentos". In: *Lírica grega, hoje*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 36).

[50] PLATÃO, op. cit., p. 99. Grifo nosso.

[51] Id., Ibid., p. 81. Grifo nosso.

cabe perguntar pelo fundamento. Lembremo-nos daquilo que Hölderlin chamara de *Ursprüngliche Natürliche* (natural originário). No alemão, o termo *Ursprung* (origem) é composto pelo prefixo *ur* (primordial, primeiro) e pelo substantivo *Sprung* (salto, pulo). Nascividade, assim, se dá enquanto salto primordial, imediato, súbito. O princípio regedor de toda condição e realização concatena, portanto, a tensão entre fundamento e ausência de fundamento – *o fundo é sem fundo*. Trata-se de um movimento despropositado e prenhe, uma vez que toda determinação advém ao retomar a força do indeterminado, de modo que uma tal retomada em nada corresponde a uma mera repetição, pois *nada* se repete – *tudo é simultaneamente novo e velho*. Nascimento e geração, enquanto realização do real, carregam consigo o hiato do que jamais nasceu ou fora gerado. Hiato tal que nada tem a ver com esterilidade, diz antes o esvaziamento de uma dinâmica de preenchimento – *o trans-bordar do sem-borda em toda borda* –, condição sem a qual nada haveria, pois, do contrário, seguir-se-ia apenas o preenchido e embotado. O viés mítico articula esse entorno mediante o termo Χάος. Conforme consta na *Teogonia* (v. 116): "Sim bem primeiro nasceu Caos"[52].

Caos diz o nascer em sua origem, a gênese do real. É o que nos revela o seu étimo, o verbo χάσκω (abrir-se, entreabrir-se). Assim, o salto de realização do real diz respeito ao advento da diferença no seio da identidade. Sentido esse resguardado na imagética do verbo grego, pois χάσκω significa "abrir o bico ou as fauces". Conforme escreve JAA Torrano: "A imagem evocada pelo nome *Khaos* é a de um bico (de ave) que se abre, fendendo-se em dois o que era um só"[53]. Sob essa óptica, caos diz respeito ao primado ontológico da fenda que se (re)inaugura em todo nascimento, pois *nada é*[54]. Assim, as variegadas linhagens de deuses e homens só germinam à

[52] HESÍODO, op. cit., p. 109.

[53] TORRANO, JAA. "O mundo como função das musas". In: *Teogonia*. São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 42.

[54] Atentemos para o que escreve Carneiro Leão: "A palavra 'caos' tem o mesmo radical do verbo *chasko*, que nos remete para a experiência de manter-se continuamente abrindo-se, de estar, portanto, sempre em aberto. Diz o hiato do ser, o abismo hiante da realidade que é, no sentido transitivo de fazer e realizar. Todo real se instala e se sustém num advento desta realidade que se abisma no hiato sem limites nem descriminações, sem ordens nem desordens

medida que retomam a passagem que abre o Caos. O salto coaduna inauguração e diferença enquanto gênese de princípio, ou seja, enquanto *dinâmica da identidade*. Salto implica, por conseguinte, um recuo à *fissura* – em sua dupla acepção: vácuo e elã – do impulso originário, ou seja, ao "não engendrado" *de e em* toda geração. Desta feita, todo movimento de diferenciação ao mesmo tempo inaugura e dinamiza a identidade. É o que diz Sócrates com o arremate de 245d: "Assim então é princípio [ἀρχὴ] de movimento o que a si mesmo se move"[55]. A tarefa aqui é ver nessa sentença a concatenação de tudo o que até aqui foi dito como *ato único*. Teçamos algumas considerações acerca disso.

VII. A certa altura de *Conversa sobre a poesia*, escreve Friedrich Schlegel: "Somente é um caos aquela confusão da qual pode surgir [*entspringen*] um mundo"[56]. De um lado, a passagem é uma paródia do sentido hodierno de caos, concebido como desordem; de outro, contudo, ela alberga o sentido arcaico de mundo. A experiência moderna se acostumara a separar κόσμος (mundo, ordem) e χάος (desordem) sem remeter à unicidade do ato que desempenham. Assim, a acepção de caos como "confusão", em verdade, aponta para a *com-fusão* do ato único que empreendem aqueles. Tal recíproca determinação, entretanto, não deve ser encarada como se ambos os polos estivessem constituídos cada um em seu extremo. Não. Como dito, a acepção grega de caos enquanto abertura pressupõe passagem e salto, isto é, uma dinâmica de diferenciação do mesmo ("o bico que se abre"). Mundo aqui não diz o meramente consequente, assim como caos não diz o meramente antecedente. É no salto (*Sprung*) que, a um tempo, mundo e caos cumprem o real em sua realização. O trecho supra deixa isso claro ao se utilizar do verbo *entspringen* (surgir, nascer), composto pelo prefixo *ent* (iniciar ou principiar algo) e pelo verbo *springen*

de todas as possibilidades e impossibilidades" (LEÃO, Emmanuel Carneiro. "Apresentação". In: *Investigações Filosóficas*. Trad. de Marcos G. Montagnoli, 6ª ed., Petrópolis: Vozes, 2009, p. 8).

[55] PLATÃO, op. cit., p. 81.

[56] SCHLEGEL, op. cit., p. 25.

(saltar), de maneira que *entspringen* significa "passar a existir, irromper, surgir". Salto, portanto, significa eclosão de mundo; e esse, enquanto κόσμος, circunscreve não apenas aquilo que os gregos chamaram de μακρόκοσμος (o Universo), mas também o μικρόκοσμος (o homem), e, por extensão, qualquer articulação organizada ou unidade de sentido[57].

A tensão (ou *com-fusão*) entre deuses e homens, no nascedouro do Ocidente, foi o norte privilegiado para expressar esse entorno, isto é, para visualizar o mundo em sua gênese. Coube à saga do Ocidente reconfigurar essa ossatura por intermédio de variadas figuras, incluindo a filosofia e a ciência, as quais nunca se desvencilharam do mito, salvo na apresentação, pois o que cabe ao mito é o que cabe ao pensamento, e vice-versa – *se bem lidos*[58]. O que está subscrito nesse norteamento – acentuemos – é o liame ontológico entre mortais e imortais, ou seja, a mútua imbricação de *realização* e *condição de realização*, respectivamente. Nas epopeias homéricas, tal entorno se evidencia na dependência recíproca entre homens e deuses. Não há atividade humana que não seja patrocinada – para a ascensão ou para a queda – por um deus. Em contrapartida, a esfericidade do humano compreende todo o interesse visado pelos deuses, todo o campo de efetivação do numinoso. Sob a perspectiva da religiosidade grega, ao menos em sua aplicação corriqueira, isto é, na vivência do homem comum, soaria como um sacrilégio admitir uma tal dependência dos deuses para com os mortais. Todavia, na própria experiência ordinária do culto tal dependência se verifica, quando, p. ex., nas ocasiões em que os deuses são honrados com oferendas, festividades e templos. Aí se admite, a um tempo, reverência e conservação do sagrado, isto é, temor e manutenção. A despeito da *anterioridade ontológica* dos deuses em relação aos homens, assim como

[57] Insira-se aqui todo o permeio que vai dos corpos celestes até às estruturas subatômicas e moleculares. A persistência renovada do encadeamento desses, isto é, sua "conformidade a fins", não lhes retira o salto e o dom de seu bordado ontológico.

[58] A nível de superfície, vale lembrar que o horizonte significativo do mito grego assume preponderância mesmo no léxico de ciências contemporâneas, como na astronomia (macrocósmica) e na psicanálise (microcósmica).

do Caos em relação aos demais sempiternos[59], é fundamental atentar para o que diz Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias* (v. 108) – a saber, de "como da mesma origem nasceram deuses e homens"[60]. Se nos ativermos ao Caos enquanto *abertura para o salto*, claro afigurar-se-nos-ia apreendê-lo a partir da tensão "origem e nascimento", e, tal como vem sendo desenvolvido, se igualmente tomarmos o Caos como o *nada criativo*, então, poderíamos seguir o que diz Heráclito, no fr. B30 (DK), acerca da gênese do mundo (κόσμος): "O cosmo, o mesmo para todos, *não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens*, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se"[61]. Entretanto, poder-se-ia perguntar, ora, mas quem determina as medidas? O próprio Heráclito nos responde mediante a formulação do fr. B124 (DK): "Das coisas lançadas ao acaso, a mais bela, o cosmo"[62]. Dizer que o mundo se constitui e se ordena à guisa de dados "lançados ao acaso" nos direciona precisamente às noções de abertura e salto, assim como às medidas que daí irrompem. A poética de um mundo é a sua própria constituição criativa, tudo aquilo que se vincula ao "de onde" e ao "para onde" advém tardiamente, pois toda proveniência e meta, originariamente, eclodem como salto, ou seja, como o súbito no qual o homem sempre já se encontra – como mundo, teia que aglutina particular, coletivo e epocal, de cada época e de todas as épocas. Saltando para o contexto do *Frühromantik* (Primeiro Romantismo), época em que o arcaico se chamava absoluto, fechemos com as seguintes palavras de Friedrich Schlegel: "O salto até

[59] A tarefa aqui é não se desviar em uma *anterioridade cronológica*, a qual é tardia e analítica, posto que pressupõe uma sucessão, isto é, um antes e um depois, ao passo que desmembrar o *ato único* da *anterioridade ontológica* se dá com vistas à compreensão.

[60] HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 29. O mesmo diz Píndaro, mais de dois séculos à frente, na *Ode Nemeia 6* (vv. 1-2): "Uma só a raça dos homens, uma só a dos deuses. E a partir de uma só mãe [ματρὸς] respiramos todos. Mas nos separa todo um distinto poder [δύναμις]" (PÍNDARO, op. cit., p. 270). A passagem acentua a identidade da diferença e a comunhão da distinção. Se pensarmos na referência à "mãe" como comportando o mesmo referencial de "Caos", então, é possível verificar na passagem a mesma estrutura ontológica que vem sendo percorrida.

[61] HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Trad. de Alexandre Costa, São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 61. Grifo nosso.

[62] Id., Ibid., p. 121.

aquilo que é perfeito e acabado permanecerá sempre infinito"[63], leia-se: aberto – perfeição e acabamento não obstruem imperfeição e inacabamento; trata-se de "fogo sempre vivo". O principial, assim, não diz apenas o que começa, mas também o que não precisa começar, pois já sempre começou; diz, por conseguinte, o que é dito uma única vez e que nunca cessa de ser dito, pois sempre é dito novamente. A palavra poética – que em sua autenticidade é a palavra filosófica, e vice-versa – funda o infundado como fundamento, comunica o incomunicável. Sua morada *excede e é sede* de toda fundação e comunicação.

VIII. O percurso do texto, até aqui, tentou desdobrar o elemento arcaico pensado a partir do alinhamento que vai de Homero a Platão, e daí para a conjuntura dos primeiros românticos. A pergunta que nos salta agora é a seguinte: e quanto a Aristóteles? A ressalva para com os limites da lógica, no que tange à pergunta pela origem, é a causa do enfoque acima. Decerto que a filosofia aristotélica não se reduz à silogística, todavia, a tônica de seu pensamento, incluindo a sua escritura, de todo apartada de recursos poéticos, deu ensejo a uma tradição que de algum modo se desvincula do espírito arcaico precedente, algo que já se verifica, em certa medida, em Platão, embora também se possa dizer que nele se dá uma consumação daquele espírito. Excetuando o horizonte romântico de crítica literária, o qual se vale da *Poética* de Aristóteles, sobretudo como parâmetro de contraposição, nada ou muito pouco dele se verifica na projeção romântica enquanto tal; diferentemente do que se passa com autores como Heráclito, Píndaro e Platão. Entretanto, seria oportuno estabelecer uma ponte por intermédio da qual poder-se-ia detectar no próprio Aristóteles o reconhecimento da insuficiência da lógica no que tange ao nexo histórico e ontológico do real, para que daí possamos nos dirigir, de maneira mais nomeada, à indigência de nossa própria formação. A ponte mencionada ocupar-se-á brevemente da interpretação que faz Aristóteles

[63] SCHLEGEL, Friedrich. *Conversa sobre a poesia.* Trad. de Victor-Pierre Stirnimann. São Paulo: Iluminuras, 1994, p. 30.

de Heráclito nos livros Γ e K da *Metafísica*, dada a posição estratégica de Heráclito para o fim em pauta.

Antes de tudo, é necessário dizer que o modo mediante o qual Aristóteles abarca Heráclito é ambíguo, e que precisamente aí se configura o essencial. O viés da acusação articula-se a partir da "educação lógica" necessária ao caminho cor*reto* do pensar, cujo primeiro princípio corresponde à fórmula da "não-contradição" (¬ [α ∧ ¬ α]), pois essa, escreve Aristóteles, "é naturalmente o ponto de partida de todos os outros axiomas"[64], o qual o pensamento heraclítico parece infringir. O outro viés, por seu turno, o isenta desse delito, pois supõe que não corresponde ao intento do pensador tal violação (K 5, 1062a), e que antes cabe aos discípulos indiretos na Ática (especialmente Crátilo [Γ 5, 1010a]) a difusão desse equívoco: "Com efeito, é impossível para qualquer pessoa supor que uma coisa é e não é – como alguns imaginam que Heráclito diz – pois o que um homem diz não representa necessariamente aquilo em que acredita"[65].

O primado lógico reivindicado por Aristóteles, entretanto, tal como o próprio reconhece, diz respeito, em última instância, a uma crença, mesmo que diga "a mais acertada das crenças"[66], e, assim concebido, enseja a crítica àqueles que "exigem uma razão [λόγον] para coisas que carecem de razão, visto que o princípio [ἀρχὴ] de uma demonstração não é uma questão de demonstração"[67]. A silogística, assim, não é superestimada, embora defendida em seus limites, quais sejam: aqueles atinentes à circunscrição e pressuposição do "princípio de não-contradição". Aqui se nos apresenta a possibilidade de sustentar a insustentabilidade da lógica a partir do próprio Aristóteles, o *mentor da lógica*. Com efeito, mediante a última citação, somos reconduzidos à ambiência do indemonstrável, isto

[64] ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2006, pp. 109-10. (Γ 3, 1005b). Note-se que aquilo que o tradutor chama de "educação lógica" refere-se ao conhecimento preliminar dos Αναλυτικών Πρότερων, parte integrante do *Órganon* em que se trata dos princípios e das figuras do raciocínio silogístico.

[65] Id., Ibid., p. 109. (Γ 3, 1005b).

[66] Id., Ibid., p. 124. (Γ 6, 1011b).

[67] Id., Ibid., p. 123. (Γ 6, 1011a).

é, à dádiva e mistério de toda e qualquer demonstração, de todo e qualquer axioma. E não é porque a lógica perante ele se cala que deve se calar a filosofia. É que na filosofia se dá justamente o contrário, ou seja, o risco e o esforço de falar o inaudito, sem o recurso da conversão de um no outro. As predicações que definem as polaridades devem ser lidas de maneira antepredicativa, isto é, sob um prisma reunidor de anterioridade.

Está em jogo, novamente, aquilo que não pode partir de coisa alguma, aquilo em tudo operante e de tudo escapando. A ênfase do projeto lógico de Aristóteles se desdobrou na tradição para além de seu próprio alcance, e sua imposição como o *reto pensar* se nos afigura ainda hoje como a ossatura espontânea do discurso e do pensamento, na qual se amparam os mecanismos mais basilares do humano, donde a gravidade pela qual passa todo empreendimento que se arrisca pela fala do inaudito, pois o êxito do filosófico nada tem a ver com demonstração e asseguramento, e justamente isso engendra em nós um profundo desconforto, dando a impressão de que se está a andar em *círculos*. É precisamente em função dessa sintomática que escreve Friedrich Schlegel, no fr. 43 da revista *Athenäum*: "A filosofia ainda caminha de modo por demais retilíneo, ela ainda não é cíclica o suficiente"[68]. Isso significa que aquilo que é próprio ao filosófico, como vimos, precisa empreender uma dinâmica de retorno na qual o principial se evidencia enquanto ἀρχή καί πέρας ("princípio e fim"), ou seja, enquanto infundado e fundado, ou, se se quiser, indemonstrável e demonstrável, indeterminado e determinado. Dito de outro modo, trata-se de reconhecer que o horizonte de realização do real remete, simultaneamente, ao *sem-sentido* e à *unidade de sentido* de que parte e que realiza[69].

---

[68] SCHLEGEL, Friedrich. *Fragmentos da Athenäum (acerca do filósofo e da filosofia)*. Trad. de André Felipe Gonçalves Correia. *Cadernos Zygmut Bauman* (vol. 10, nº 22 – edição bilíngue), 2020, p. 143.

[69] Os termos grifados devem ser compreendidos como um *único ato reunidor*, de sorte que correspondem aos referenciais míticos de χάος e de θεοί, ou, seguindo Aristóteles, à carência de λόγος e ao λόγος (que fora traduzido na citação acima por "razão"). Conviria aqui suscitar um trecho da *Metafísica* (A 2, 982b), em que, por intermédio da circularidade do θαυμάζω (espanto, admiração), Aristóteles reporta-se ao pressuposto do mistério como o nexo primário entre mito e saber: "Ora, aquele que hesita e se espanta [θαυμάζων] sente que é ignorante, de modo que, num certo sentido, o amante dos mitos [φιλόμυθος] é um amante da sabedoria [φιλόσοφός], uma vez que os mitos são compostos de coisas espantosas [θαυμασίων]" (ARISTÓTELES, op. cit., p. 48). Tradução levemente modificada.

Decisivo, contudo, é que aqui a tônica do paradoxo – que encontra em Heráclito o ápice antigo e o principal norte dos românticos – não exclui, mas inclui a operatividade lógica enquanto unidade de sentido possível para um certo leque de aplicabilidade, o equívoco se dá ao tomá-la como radical, definitiva, pois, conforme o próprio Aristóteles, o ponto de partida de uma demonstração não é uma questão de demonstração[70].

Esse modo cíclico do filosófico é exposto no fr. B103 (DK) de Heráclito a partir de uma riqueza incomparável de estilo e concisão: "Princípio e fim [ἀρχὴ καὶ πέρας] se reúnem na circunferência do círculo"[71]. O termo πέρας (borda, limite, determinação) aponta para a unidade de sentido que delimita e possibilita um exercício de realização, o qual, tal como deixa ver a imagética do círculo (diferentemente da imagem da linha reta), alberga em si mesmo o salto indemonstrável de todo princípio, cuja proveniência não cabe perguntar, tal como vimos no passo 245d do *Fedro*. A lógica, portanto, não pode desempenhar o papel de fôrma do pensamento, uma vez que ela não pode acessar uma série de concatenações do real, incluindo sobretudo aquilo que diz respeito à destinação histórico-ontológica do humano. Para isso é necessário pensar a partir do que evoca o λόγος.

Entendamos λόγος a partir do verbo λέγω, étimo cujo sentido primeiro significa "recolher", "reunir". Daí que advém o sentido posterior de "dizer", "falar", uma vez que todo discurso e fala só se articulam em meio a uma teia de relações, isto é, a partir de uma unidade de sentido, de cujo encadeamento pode advir uma pluralidade de indicações. É o que nos diz o fr. B2 (DK) de Heráclito: "Embora sendo o λόγος comum, a massa [πολλοί] vive como se tivesse um pensamento particular"[72]. O comum (ξυνός) diz respeito ao prisma reunidor, o qual pode ser apreendido por intermédio de uma vasta gama significativa, da unicidade ontológica de

---

[70] Cf. o texto *Heráclito e a aprendizagem do pensamento*, de Emmanuel Carneiro Leão (In: *Filosofia Grega – Uma* introdução. Teresópolis, RJ: Daimon Editora, 2010, pp. 119-148), na passagem que ocasiona o tema do aprisionamento e desprendimento da racionalidade mediante o relato de um hipotético encontro entre Heráclito e Aristóteles.

[71] HERÁCLITO. "Fragmentos". In: *Os pensadores originários*. Edição bilíngue com tradução de Emmanuel Carneiro Leão e de Sérgio Wrublewski. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p. 99.

[72] Id., *Fragmentos contextualizados*. Trad. de Alexandre Costa, São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 41.

todo ato de realização até às esferas macro e microscópicas do individual e do coletivo. Tal como vimos, esse entorno nos encaminha precisamente ao sentido primário de *dichten* (poetar), enquanto "compor", "reunir", "inteirar". Assim sendo, que composição nos compete? Que poética é a nossa em meio às projeções incipientes do tempo? Os gregos tinham como tecelagem reunidora o μῦθος. Sua παιδεία era toda perpassada pelo apelo poético. A mitologia fornecia solidez contra a dispersão, conforme consta em *Conversa sobre a poesia*: "Os poemas da Antiguidade unem-se todos, um com o outro, até se constituírem em partes e membros sempre maiores do todo; um se engrena no outro e, por todas as partes, é sempre um e o mesmo espírito diversamente expresso"[73]. Mesmo quando em desacordo com alguma nuance da tradição, era ainda do mito que se serviam; Píndaro e Platão são grandes exemplos disso. Mas e quanto a nós, modernos?

IX. Somos por excelência dispersos, múltiplos, variegados. Esse é um dos sintomas que a *globalização* acentuou, a qual, enquanto fenômeno recente, traz consigo uma série de novidades e experimentos, para bem e para mal, por assim dizer. Uma pandemia de proporção *global* era uma das consequências à espreita, sobretudo em função do ensurdecimento para com a composição de cada posicionamento relacional que vige em nossa formação. Até que ponto o que vivemos não é fruto de uma intensificação da *dispersão*, a despeito da vasta trama dos relacionamentos atuais, virtuais ou não? Outro sintoma da mesma propulsão se verifica no agravamento da *especialização*, igualmente para bem e para mal, na qual se explicita o desfalque do caráter reunidor, tal como é expresso na penúltima carta do *Hipérion*, conhecida como *Carta aos alemães*, os quais, nesse caso, representam uma metáfora de toda a Modernidade:

> Tu vês artesãos, mas nenhum homem, sacerdotes, mas nenhum homem, senhores e escravos, jovens e gente circunspecta, mas nenhum homem – não é

[73] SCHLEGEL, op. cit., p. 51.

> como um campo de batalha, onde mãos e braços, e todos os membros, encontram-se despedaçados um ao lado do outro, enquanto o sangue derramado da vida se desfaz na areia?[74]

O pontapé inicial de nosso texto se deu mediante uma passagem da elegia *Pão e vinho*, a qual questiona a necessidade de poetas em tempos de indigência. A partir daí, tentou-se encadear um modo de pensar o humano em sua destinação histórico-ontológica (*natural*) e de que maneira a poesia, enquanto instância primeira, se nos afigura contra toda e qualquer forma de esfacelamento do homem. O esforço a partir de agora tentará dar continuidade ao percurso por intermédio de alguns apontamentos acerca da recente crise de proporções globais que é a nossa.

Desde há muito que não emergia uma tal demanda de *união* entre os homens, isto é, de sentido para a *po-ética de habitação* que é a nossa, para o μέτρον do finito, mesmo que, no mais das vezes, sob as feições da dissimulação ou do desespero. Foi necessário uma catástrofe pandêmica para que atos e pensamentos a retomassem de maneira tão intensa e dramática. Como tal situação chegou até nós? Ou ainda, o que se nos abre como destinação agora? Há, decerto, múltiplos vieses mediante os quais poder-se-ia encaminhar tais questões, todavia, o mais urgente diz respeito à tônica daquela união. O que deve unir o humano neste exato momento? Ou melhor, o que já o uniu e já vige enquanto insinuação? A devida atenção para com esses quesitos é axial. Todo o segmento de cura que advirá – nos âmbitos da medicina e da tecnologia, da economia e da política, da psicologia e da cultura, etc. – necessita apreender o nexo reunidor de todas as épocas sob o aspecto de nossa própria época, de nossa própria *formação*. Em outros termos: que *unidade de sentido* despertara nesta virada pandêmica? Isto é, que aspecto adquire agora nosso λόγος? Pensemos a partir da prerrogativa mítica.

Para tanto, recoloquemos a questão inicial de nosso texto: "Para que poetas em tempos de indigência?", diz a elegia *Pão e vinho*. A indigência

[74] HÖLDERLIN, op. cit., p. 160.

nasce quando os deuses abandonam os homens. E isso passa a vigorar na medida em que a reverência para com os mesmos some do panorama, quando o πάθος da autonomia e da independência se arvora cegamente. Dito de outro modo: quando os numes se tornam obsoletos – *arcaicos* (no sentido corrente). *In summa*: quando *princípio* se torna uma questão de data e imerge no oblívio. Diz ainda a elegia:

> *Aber Freund! wir kommen zu spät. Zwar leben die Götter,*
> *Aber über dem Haupt droben in anderer Welt.*
> *Endlos wirken sie da und scheinen's wenig zu achten,*
> *Ob wir leben, so sehr schonen die Himmlischen uns.*
> *Denn nicht immer vermag ein schwaches Gefäß sie zu fassen,*
> *Nur zuzeiten erträgt die göttliche Fülle der Mensch.* [75]

Os retardatários somos nós, modernos, do *desencantamento do mundo* – valendo-se da expressão de Max Weber. Nossa razão não se conforma com mistérios, e os deuses desde há muito não mais habitam entre nós, tornaram-se seres *encantados*, próprios aos *cantos* e não à realidade. A elegia vê curiosamente a morte de Cristo como a última despedida numinosa, como um *canto de cisne*. O fulgor do divino em tudo operante está caduco, e quando não, de todo pervertido[76]. Novamente, não se trata de nostalgia religiosa, e muito menos uma tal de cunho institucional. Longe disso. A independência e a liberdade que sempre se buscou se inflamam cada vez mais em nossa ativa exigência de cientificidade e domínio da natureza[77], de sorte que os recursos que se impõem perante a conjuntura

[75] HÖLDERLIN, op. cit., p. 94. Tradução: "Mas amigo! Nós chegamos muito tarde. Com efeito, vivem os deuses,/ Porém, acima de nossa cabeça, supra, em outro mundo./ Sem fim, lá operam e parecem atentar menos/ Se vivemos, tanto nos resguardam os celestiais./ Pois nem sempre um fraco recipiente é capaz de comportá-los./ Apenas momentaneamente o homem suporta a plenitude divina."

[76] Com o afastamento dos deuses, escreve Heidegger, já não há sequer um "deus que reúna em si, visível e univocamente, as pessoas e as coisas e que, com base nessa reunião, articule a história do mundo e a estância humana nessa história" (HEIDEGGER, Martin. "Para que poetas?". In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, p. 309).

[77] Cuja contrapartida passiva, igualmente danosa e enganosa, reside na entrega ao desaparecimento do sagrado, isto é, ao anseio de redenção que dar-se-ia apenas no atendimento ao referido *canto de cisne* (via cisão), cuja indigência é tarefa do poeta denunciar. Conforme escreve Maurice Blanchot: "Assim, o poeta deve resistir à aspiração dos deuses que desapareceram e que o atraem para eles em seu desaparecimento (notadamente Cristo)" (BLANCHOT, Maurice. "O itinerário de Hölderlin". In: *O espaço literário*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 300).

pandêmica partem preponderantemente de um maquinário tardio, como p. ex. o empreendimento laboratorial da criação de vacinas. Esse horizonte de atuação não é o problema, muito pelo contrário, nele se aplica uma celeridade de resultados fundamental para a ultrapassagem de quadros de urgência. Todo o desafio reside no horizonte das consequências imprevisíveis que daí podem advir (ou mesmo das previsíveis, como é o caso da própria pandemia). É o mesmo cultivo da dispersão que engendra e se sobrepõe à crise. A trama global que nos cerca se retroalimenta continuamente do mais recente e atual, de sorte que a corrida da especialização nada matura, dada a velocidade com que tudo se torna obsoleto – só se vislumbra o poente e não o nascente que nele sempre já se deu. A pressa que move todo esse maquinário está por demais acentuada, e aquilo que poderia ser visto como união e força carrega o espectro de uma maior dispersão, principalmente porque o apelo de atuação dessas esferas derivadas passaram a se nos afigurar como instâncias primárias e autossuficientes. Nossa *deformação* cultural aí se patenteia. Nas mais faustosas ocasiões, salienta-se apenas a tônica canhestra do "filisteu da cultura/formação" (*Bildungsphilister*) – valendo-se do neologismo de Nietzsche. Trata-se daquilo para o qual adverte Píndaro, na *Ode Olímpica I* (v. 35), com fins de correção de um relato mítico tradicional: "É conveniente ao homem dizer sobre os deuses [δαιμόνων] belas palavras, pois menor é a culpa [αἰτία]"[78].

O cultivo do divino, na narrativa mítica, não pode se dar de qualquer jeito. O cuidado para com a tensão entre novo e velho, presença e ausência, é a métrica contra polarizações – contra a ὕβρις, cuja lógica vigente ecoa do seguinte modo: "O imemoriável está muito distante das demandas mais recentes, encontra-se, portanto, esvaziado e ausente, deixemo-lo para trás e ocupemo-nos com o futuro, nenhum retorno se faz necessário". A acuidade dispensada ao mito, reiteremos, é a mesma que deve advir no desempenho filosófico – *pois tratam (d)o mesmo*[79]. A incúria para com

[78] PÍNDARO, op. cit., p. 79.

[79] Em *O mais antigo programa-sistema*: "A mitologia tem de tornar-se filosófica, e o povo, racional, assim como a filosofia tem de tornar-se mitológica para fazer dos filósofos sensuais. A eterna *unidade* dominará, desta feita, entre nós" (HÖLDERLIN, op. cit., p. 227, grifo nosso). A passagem está a tratar (d)aquilo que o documento chama de

aquilo (de) que tratam, diz a passagem de Píndaro, é a αἰτία (causa, culpa, autoria) da qual pode advir uma catástrofe. Exemplos vivos de uma tal αἰτία concernem, partindo de tópicos ainda nebulosos, ao pontapé inicial da propagação do vírus, assim como aos motivos que fizeram com que uma divulgação internacional do caso tardasse, além, é claro, do entorno relativo à possível manipulação do mesmo antes de sua disseminação. Tratam-se de tópicos correntes que voltam-se, entretanto, para uma única direção: o ensurdecimento para com a medida da finitude. A falta de atendimento aos limites, embora os mesmos nunca estejam de todo delineados, quase sempre desemboca em descompassos. A passagem supra é oportuna e de grande perspicácia principalmente porque se utiliza do termo δαίμων ("destino" – para os louros ou para a ruína, tal como vimos) no plural, e não de θεός ("deus"); de sorte que as "belas palavras" exigidas no trato do divino, evocam a atenção para com a destinação humana em sua habitação *po-ética*[80]. Tem-se de ter em vista, tanto quanto for possível e exequível, cada repartição reunidora e suas respectivas medições – sua pluralidade e seu loteamento –, ou seja, cada unidade de sentido (λόγος) e suas direções; é o que se verifica no verbo δαίω (repartir, distribuir, lotear), étimo de δαίμων. Uma unidade destinatória, seja qual for sua proporção, não diz respeito a um mero desempenho isolado, embora só forneça testemunho de si por intermédio do intransferível, do *proprium*. A acepção de δαίμων enquanto destino, ademais, já pressupõe um outro sentido que está resguardado no próprio vocábulo, qual seja: o de *intermediário* entre deuses e homens. O choque que se dá no encontro

"mitologia da razão", que corresponderia ao horizonte salvífico da *formação cultural* na Modernidade, de vez que esse é um elemento central para se pensar qualquer epocalidade do humano. O projeto tinha por meta restituir a consanguinidade entre o campo da reflexão (geralmente cultivado por um público restrito) e o campo da imagem (veículo de disseminação popular), e isso por não haver, a rigor, reflexão sem imagem e imagem sem reflexão. Dos voos reflexivos tem de advir todo o mundo visível e ordinário, assim como da acentuação imagética, todo o nexo do invisível e extraordinário. O trecho precisa justamente a ultrapassagem da incompatibilidade entre a tendência direcionada à abstração, por parte do pensador, e a tendência voltada à sensibilidade, por parte do povo: "Assim, o esclarecido e o não-esclarecido têm de alcançar, por fim, a mão um do outro" (Id., ibid.). Nesses termos, a riqueza imagética do mito sensualiza o filosófico, ao passo que o rigor reflexivo da filosofia teoriza o mítico. Como uma tal reforma poderia ser empreendida? Ou, se já encontra-se em curso, que aspecto está a assumir?

[80] Lembremo-nos do que foi dito acerca da relação entre ἦθος e δαίμων no tópico I, formulado a partir do fr. B119 (DK) de Heráclito.

e passagem de um para o outro cumpre uma mútua *parição e aparição*, isto é, um único ato de realização. Conforme escreve Goethe, no vigésimo livro de *Poesia e Verdade*: "Esse elemento essencial, que parecia surgir em meio a todas as outras coisas, diferenciando-as, unindo-as, eu o chamava de 'demoníaco' [*Dämonische*], seguindo o exemplo dos antigos"[81].

X. Urge uma ativa paciência. Seria forçoso, assim, dar por encerrado o nosso percurso através do treno de Arquíloco (fr. 13W): "Fármaco com o poder da paciência, amigo, os deuses nos deram contra a perda amarga que alcança equilibradamente a todos. O cruor da chaga, outros lamentarão, tal qual nós lamentamos hoje"[82].

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. de Giovani Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *Metafísica*. Trad. de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2006.

ARQUÍLOCO. "Fragmentos". In: *Lírica grega, hoje*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2017.

BLANCHOT, Maurice. "O itinerário de Hölderlin". In: *O espaço literário*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

DUDEN. *Das Herkunftswörterbuch – Etymologie der deutschen Sprache*. Berlin: Dudenverlag, 2014.

EURÍPEDES. *As bacantes*. Tradução, introdução e comentário de Eudoro de Sousa. São Paulo: Ed. Hedra, 2010.

FICHTE, J. G. *O destino do erudito*. Trad. de Ricardo Barbosa. São Paulo: Editora Hedra, 2014.

[81] GOETHE, J. W. von. *Poesia e Verdade*. Trad. de Maurício Mendonça Cardoso. São Paulo: editora Unesp, 2017, p. 942.

[82] ARQUÍLOCO, op. cit., p. 32.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia.* Trad. de Ivone C. Benedette. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GOETHE, J. W. von. *Poesia e Verdade.* Trad. de Maurício Mendonça Cardoso. São Paulo: editora Unesp, 2017.

HEGEL, G. W. F. *Werke: Band 7*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.

HEIDEGGER, Martin. "Para que poetas?". In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

HERÁCLITO. "Fragmentos". In: *Os pensadores originários*. Edição bilíngue com tradução de Emmanuel Carneiro Leão e de Sérgio Wrublewski. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

_____. *Fragmentos contextualizados*. Trad. de Alexandre Costa, São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

_____. "Os fragmentos". In: *A arte e o pensamento de Heráclito*. Trad. de Charles Kahn/Alexandre S. Santi. São Paulo: Paulus, 2009.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Teogonia.* Trad. de JAA Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2011.

_____. *Trabalhos e dias.* Trad. de Christian Werner. São Paulo: Hedra (edição bilíngue), 2013.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kleine Stuttgarter Ausgabe*. Edição de F. Beissner, Stuttgart Kohlhammer, 1958.

_____. *Juízo e Ser*. Trad. de André Felipe Gonçalves Correia, *Revista Ítaca* (nº 32 – edição bilíngue), 2018.

_____. *O devir no fenecer*. Trad. de André Felipe Gonçalves Correia, *Revista Trágica* (vol. 13, nº 12 – edição bilíngue), 2020.

_____. *O mais antigo programa-sistema do idealismo alemão*. Trad. de André Felipe Gonçalves Correia, *Revista Ítaca* (nº 34 – edição bilíngue), 2019.

_____. *O ponto de vista a partir do qual temos de enxergar a Antiguidade*. Trad. de André Felipe Gonçalves Correia, *Revista Pólemos* (vol. 7, nº 14 – edição bilíngue), 2018.

_____. *Penúltima versão (do Hipérion)*. Trad. de André Felipe Gonçalves Correia. *Revista Húmus*, vol. 9, nº26, 2019.

KAHN, Charles. *A arte e o pensamento de Heráclito*. Trad. de Alexandre S. de Santi. São Paulo: Ed. Paulus, 2009.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. "Apresentação". In: *Investigações Filosóficas*. Trad. de Marcos G. Montagnoli, 6ª ed., Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. "Heráclito e a aprendizagem do pensamento". In: *Filosofia Grega – Uma* introdução. Teresópolis, RJ: Daimon Editora, 2010.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English lexikon*. Oxford: At the Claredon Press, 1996.

LIMA, Luiz Costa. *Limites da voz: Montaigne, Schlegel*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

NOVALIS. "Fichte Studien". In: *Novalis Schriften*, v.2. Stuttgart Kohlhammer Verlag, 1960.

_____. *Pólen*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2001.

OTTO, Walter. *Teofania*. Trad. de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. Trad. de Domingos Lucas Dias. São Paulo: Ed. 34, 2017.

PÍNDARO. *Epinícios e Fragmentos*. Trad. de Roosevelt Rocha. Curitiba: Kotter Editorial, 2018.

PLATÃO. "Crátilo". In: *Diálogos, vol. IX*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: UFPA ,1973.

_____. *Fedro*. Trad. de José Cavalcante de Sousa (edição bilíngue). São Paulo: Editora 34, 2016.

SCHILLER, Friedrich. *Cartas sobre a educação estética da humanidade*. Trad. de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1989.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. "Athenäums-Fragmente". In: *Athenäums-Fragmente und andere Schriften*. Berliner Ausgabe, Holzinger Verlag, 2016.

SCHLEGEL, Friedrich. *Conversa sobre a poesia*. Trad. de Victor-Pierre Stirnimann. São Paulo, Iluminuras, 1994.

_____. *Fragmentos da Athenäum (acerca do filósofo e da filosofia)*. Trad. de André Felipe Gonçalves Correia. *Cadernos Zygmut Bauman* (vol. 10, nº 22 – edição bilíngue), 2020.

SEMÔNIDES. "Fragmentos". In: *Lírica grega, hoje*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2017.

SERRA, Ordep. "Invenção de Orfeu e Comentários". In: *Hinos Órficos: Pefumes*. Tradução, introdução, comentários e notas Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2015.

TORRANO, JAA. "O mundo como função das musas". In: *Teogonia*. São Paulo: Iluminuras, 2011.

WINCKELMANN, J. Johann. *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*. Stuttgart: Reclam Verlag, 2013.

7

Indagar la naturaleza con los recursos del ser humano. Consideraciones metodológicas en *Fedón* y *Timeo*

Ivana Costa [1]

1. La phýsis y el Timeo

Al comienzo de su ensayo acerca de la comprensión de la naturaleza como divinidad femenina que ha de ser desvelada, Pierre Hadot recuerda que *phýsis* no designa originalmente a la totalidad de las cosas circundantes. Su núcleo semántico primario está ligado al verbo *phýesthai* (nacer, crecer, brotar), "tanto a su acción expresada por el verbo como a su resultado"[2]. *Phýsis* se emplea inicialmente en genitivo, porque alude al origen de algo o de alguien. Como algo derivado del crecimiento, *phýsis* puede significar también la constitución (de algo o de alguien), su configuración o apariencia, su posición, disposición o carácter[3]. En ámbito científico y filosófico, el término puede significar la fuerza originaria, o la esencia o sustancia – pero siempre en sentido relativo – y también, ya en sentido absoluto, la Naturaleza. Hadot recuerda también que debemos en gran medida a la sofística y la medicina hipocrática la ampliación de la palabra *phýsis* en este último sentido absoluto, que reaparece en Platón y sobre todo en Aristóteles.

[1] Universidad de Buenos Aires – Universidad Católica Argentina.

[2] HADOT, 2015, p. 40.

[3] LIDELL, SCOTT, JONES, 1968, p. 1964.

Es importante tener en cuenta esta advertencia cuando se analiza el tratamiento que da Platón a la indagación acerca del universo natural: son muy pocas las ocasiones en las que el término *phýsis* aparece en el *corpus platonicum* con este sentido absoluto. Se suele dar por supuesto que Platón, en el *Timeo*, habla de *phýsis* con el mismo significado que le damos hoy, como el conjunto de "todo lo que existe y que está determinado y armonizado en sus propias leyes"[4], sea visible o no. ¿Cómo no sería así, justamente en *Timeo*, el diálogo en el que se ofrece una exposición pormenorizada de la conformación del universo en general, con una cantidad de detalles muy específicos sobre múltiples aspectos de la vida natural? En este diálogo, sin embargo, nunca se habla de la Naturaleza: la palabra *phýsis* no tiene nunca este sentido salvo, tal vez, en una única ocurrencia por demás periférica. En el *Timeo*, *phýsis* aparece más de un centenar de veces, pero en la mayoría de ellas el término alude a la forma, constitución o estructura de algo[5]; o al curso razonable y esperable de las cosas[6]; o también a una especie o clase (aunque sea una clase que contiene un solo individuo)[7]. Sólo hacia el final, en *Timeo* 83e, refiriéndose a las diversas formaciones linfáticas, su morfología, etiología, y las patologías derivadas de esa conformación, menciona "las leyes de la naturaleza", aludiendo tal vez al mismo conjunto genérico del que se ocupan los estudios *Perì Phýseos*. Esos estudios que llevan a cabo pensadores presocráticos, como los que se mencionan en *Fedón* 96a y ss., y que en el contexto de ese diálogo se consideran insuficientes, porque no responden de manera

[4] Cf. *Diccionario de la Lengua Española*. Edición del Tricentenario. Actualización 2019.

[5] Entre otros muchos casos, *Timeo* 18c ("la naturaleza del hombre y de la mujer"), 20a ("por naturaleza y por educación"), 39e ("la naturaleza eterna", "la naturaleza del modelo"), 41e y 47a ("la naturaleza del todo"), 48b ("la naturaleza de fuego, agua, aire y tierra"), 68d ("la naturaleza humana y la divina") o 77a ("la naturaleza afín a la naturaleza humana"), 82c ("la naturaleza de la sangre"), 82d ("la naturaleza compacta de los huesos"), e incluso, 91b ("la naturaleza del pene").

[6] Por ejemplo, *Timeo*18a (gobernantes y gobernados "son amigos por naturaleza"), 30b ("visible por naturaleza"), 31a ("afines por naturaleza"), 41c (comportarse "según la naturaleza"), así como varios usos contrapuestos de las fórmulas *parà phýsin* y *katà phýsin* ("contra natura" y "por naturaleza") en 62b, 81e, 82a.

[7] Ocurrencias de este uso, en *Timeo* 38b y 39e ("la naturaleza eterna"), 58a ("la naturaleza no uniforme"), 62c ("la naturaleza de lo de abajo y la de lo de arriba"), 64b ("la naturaleza que se mueve con facilidad y con dificultad"), 74d ("la naturaleza de los tendones"), 80e ("la naturaleza del rojo"); 29d y 90c ("naturaleza humana"); pero también los casos en los que la especie o clase tiene un solo individuo, como *Timeo* 50b ("la naturaleza que recibe todos los cuerpos", es decir, el espacio) y 50d ("la naturaleza intermedia, el hijo", es decir el universo generado).

satisfactoria cuál es la causa de la generación y la corrupción. En este mismo sentido absoluto aparece *phýsis* en *Leyes* X, para sintetizar la posición de ciertos "sabios de ahora", no identificados con nombre como en *Fedón*, pero asociados al ateísmo materialista; son los que piensan que "las cosas más importantes y más bellas son producto de la naturaleza y el azar"[8].

Hadot analiza y comenta con cálida erudición distintas aproximaciones a la *phýsis*, en su significado absoluto, por parte de filósofos antiguos, tardo-antiguos, medievales y modernos, atendiendo particularmente a la noción de Naturaleza como misterio a develar, concentrándose en las múltiples referencias al velo, el ocultamiento, o las claves escondidas que ofrece la historia de las ideas, y a sus variopintas proyecciones iconográficas. Partiendo del fragmento de Heráclito *phýsei krýptesthai phílei*[9], su mirada se detiene en aquello que se vislumbra como secreto, tapado, disfrazado, y en la tarea de desvelamiento, entendida muchas veces también como vigilancia y protección de la cripta por sus genuinos guardianes. Puesto que esa tarea ya está hecha de manera magistral, me gustaría poner de relieve, en cambio, los múltiples modos por los cuales Platón, en el *Timeo*, trata de volver accesible, no velado, el conocimiento de diversos aspectos del universo natural, a la vez que señala con aguda mirada crítica los límites de la capacidad humana. En las páginas que siguen quisiera detenerme en el valor filosófico de las dificultades que Platón advierte respecto de nuestro conocimiento de los fenómenos naturales en *Fedón* 96a-100e. Luego voy a analizar algunas estrategias metodológicas a las que se acude en *Timeo*, estrategias cuyo valor a la vez crítico y constructivo suele quedar – más aun que la *phýsis* – velado, oculto, para la historia de la

[8] Véase *Leyes* 889a2-6. También la réplica del Ateniense: esos sabios identifican con la *phýsis* a la generación de las primeras cosas (889a 4) pero yerran acerca de qué es lo realmente primero (ubican allí a fuego, tierra, aire y agua) y entonces "aplican equivocadamente el nombre de naturaleza" (892b 8) a lo que no es "natural en grado sumo" (*diapheróntos phýsei*, 982c 5).

[9] 22 B 123 DK.

filosofía. Finalmente voy a considerar el valor que tiene, en el conjunto de esas estrategias, la fórmula *explicación verosímil* (*lógos eikós*)[10].

2. Las dificultades que plantea el conocimiento de la *phýsis*

Las principales dificultades que presenta el estudio del mundo natural aparecen problematizadas en algunos diálogos de madurez, mucho antes de acometer la tarea ciclópea del relato cosmológico y cosmogónico. La autobiografía intelectual que Platón pone en boca de Sócrates en *Fedón* 96a-100e advierte sobre varios temas de importancia, que serán retomados puntualmente en *Timeo;* sobre todo: (1) la insuficiencia de un enfoque exclusivamente mecanicista de las explicaciones causales; (2) nuestra relativa debilidad para conocer con certeza los fenómenos naturales complejos. El contexto del pasaje de *Fedón* es el siguiente: Sócrates propone argumentos en favor de la inmortalidad del alma, pero sus discípulos se muestran reticentes y formulan objeciones. Sócrates entiende que la tenacidad escéptica de Cebes obliga a reformular el punto de partida de toda indagación *perì phýseos*: "No es asunto sin importancia el que indagas, Cebes, ya que hace necesario un tratamiento completo de la cuestión relativa a la causa de la generación y la corrupción" (*Fd*. 95e7-96a1)[11]. A esta reflexión, resultado de una cavilación en silencio, sigue una evocación autobiográfica. En su juventud – dice Sócrates – él tuvo esa misma inquietud y creyó que "en lo que llaman investigación de la naturaleza (*perì phýseos historía*)" iba a encontrar "las causas (*aitíai*) de cada cosa: por qué se genera, por qué se destruye y por qué existe cada cosa" (cf. *Fd*. 95e8-96a10). Sus expectativas se vieron, sin embargo, frustradas.

> Sin embargo una vez oí a alguien leer un libro que, según dijo, era de Anaxágoras. Decía que, en realidad, es *intelecto* el responsable del orden cósmico y la causa de todas las cosas. Y me complací con este tipo de causa, y me pareció

[10] Agradezco al prof. M. Boeri, quien en diversos intercambios a propósito de su trabajo sobre el *Timeo*, me hizo ver que la mejor traducción para *lógos*, en este contexto, no es "discurso" sino "explicación".

[11] Aquí y en lo que sigue empleo la traducción del *Fedón* de A. Vigo (VIGO, 2009).

> que en cierto modo estaba bien eso de que el intelecto fuera la causa de todo. Y, si ese es el caso, consideré que, al llevar a cabo tal orden, el intelecto tenía que ordenar todas las cosas, *estableciendo cada una de ellas del mejor modo posible*. Consiguientemente, si se quiere hallar la causa por la cual cada cosa se genera, se destruye o existe, eso es lo que es preciso hallar respecto de cada cosa: el modo en que es mejor para ella existir o bien padecer o producir algún otro tipo <de acción>. Ahora bien, según este razonamiento, lo que a una persona le conviene examinar, tanto respecto de sí misma como respecto de las otras cosas, no es ninguna otra cosa sino *el mayor bien, es decir, lo mejor*... (*Fedón* 97b8-d, itálicas mías).

La que buscaba Sócrates en su juventud no era cualquier causa sino una que ordenara con inteligencia y según lo mejor. Debía dar cuenta, en efecto, de "lo mejor para cada cosa" y lo que es bueno en común para todas (*Fd*. 98a5-b3). En este sentido, Anaxágoras resultó desconcertante ya que en su libro no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas "aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas" (*Fd*. 98b9-c2). A continuación, Platón pone en boca de Sócrates una analogía:

> Y a mí me parecía que le ocurría exactamente lo mismo que a alguien que dijera que Sócrates hace todo lo que hace por medio del intelecto, y, luego, al intentar exponer las causas de cada cosa que hago, afirmara, en primer lugar, que la causa por la cual estoy ahora aquí es la siguiente: que mi cuerpo está compuesto de huesos y tendones, y que los huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, mientras que los tendones son capaces de contraerse y distenderse, y envuelven a los huesos junto con las carnes y la piel que los mantiene unidos. Entonces, puesto que los huesos se balancean en sus coyunturas, seguramente han de ser los tendones los que, al relajarse y tensarse, me hacen capaz de doblar ahora mis piernas, y ésta sería la causa por la que estoy sentado aquí, con las piernas dobladas. A la vez, respecto del hecho de que estemos dialogando, mencionaría otras causas del mismo tipo, aduciendo los sonidos de la voz, las corrientes de aire, las sensaciones acústicas y otras innumerables cosas de tal índole, pero descuidando mencionar las verdaderas causas, a saber: que dado que a los atenienses les pareció mejor condenarme, por eso mismo a mí también me pareció que era mejor, a mi vez, quedarme sentado aquí, y que era más justo permanecer y soportar la condena que ellos ordenaron. (*Fedón* 98c2-e5).

Quienes hacen investigación sobre la *phýsis* se conforman con esbozar condiciones materiales y mecánicas de ciertos fenómenos (huesos, tendones, la disposición de su aparato vocal), pero ellas no pueden aducirse como causas del ser o de los procesos de generación y corrupción, los cuales *involucran elección racional*. Sólo partiendo de este supuesto, el de la teleología de los procesos naturales, tiene sentido la analogía entre preguntar "por qué algo nace, por qué muere, por qué es" y preguntar "por qué Sócrates se quedó en prisión y no se fugó". Además, la descripción de las disposiciones materiales y mecánicas (huesos, tendones, etc.) serviría tanto para explicar por qué Sócrates permaneció en la prisión como para explicar su fuga; pero en la concepción platónica, un mismo factor no puede ser, en relación con lo mismo, *causa de cosas contrarias*: si la causa es lo mejor para cada cosa, no puede ser también causa de lo peor. Como criterio de orden, la causa es *la elección de lo mejor;* implica racionalidad, intelección, evaluación. Por lo tanto, si Sócrates se quedó y no huyó es porque consideró "que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena, cualquiera que sea, antes que huir y desertar" (*Fd.* 99a2-4). Por eso sería absurdo considerar que las meras condiciones (materiales y mecánicas) pudieran ser la causa verdadera de una acción inteligente.

Puesto que exige fundamentar qué es lo mejor para cada cosa y lo bueno para el conjunto, la *causa* que busca Sócrates en el *Fedón* no puede ser una mera explicación nominal, formal o definicional ni tampoco una suma de procesos mecánicos (huesos, tendones). Platón distingue entre condiciones necesarias y causa verdadera; pero esta distinción no debe confundirse con la que existe entre condiciones necesarias y suficientes: en la comparación de Sócrates, la verdadera causa es la decisión inteligente, sin embargo ella sola no es suficiente; tener huesos y tendones sigue siendo condición necesaria de estar sentado en prisión[12]. Del primer planteo del pasaje autobiográfico de *Fedón* resultan entonces (a) la oposición

[12] Sobre esta importante aclaración, véase SEDLEY, 1998, pp. 114-132.

entre una concepción teleológica y otra mecanicista de la causalidad natural, y (b) su integración en un esquema que organiza ambos tipos de causa de manera jerárquica y complementaria.

Dos observaciones sobre la analogía entre causas en la indagación sobre la *phýsis* y los motivos de la acción moral. La primera: la analogía entre causas del universo y motivos de la decisión humana puede resultar temeraria para un lector del siglo XXI, sin embargo a nivel lexical tiene sentido: el adjetivo *aítios* con genitivo significa "responsable de"; y dar la "causa" (*aitía*) de algo implica señalar lo que es responsable (*aítion*) de ese algo, por lo tanto, asignarle la responsabilidad (*aitía*) por ese algo. En el léxico jurídico de los siglos V y IV a.C., *aitía* es la acusación, es decir, el *lógos* que da cuenta del culpable o responsable (*aítion*) de un delito[13]. El término está atravesado por una historia semántica más vasta, pero el vocabulario de la causalidad hunde sus raíces en un compromiso moral y jurídico. La segunda: el término *aitía* tiene una variedad de significados. Como ilustra Gregory Vlastos,[14] *aitía* puede ser el antecedente temporal de un evento (el ataque ateniense a Sardes es *aitía* de la invasión persa), una suma de propiedades naturales (el bronce es *aitía* del peso excesivo de la estatua), un propósito (la salud es *aitía* de mis caminatas matinales), o una razón o explicación (la *aitía* de que el auto haya doblado es que la calle era contramano). Platón no aclara con qué sentido eminente emplea *aitía* en este pasaje; no especifica si *aitía* implica alguna clase de poder causal, el curso lógico de acción o si se trata simplemente de una explicación. David Sedley advierte que, aunque la interpretación de *aitía* como *explicación* "se ha vuelto tan popular", el motivo central que lleva al Sócrates del *Fedón* a buscar la *aitía* no pareciera ser el dar una descripción de mayor poder explicativo[15]. "No se puede negar – escribe Sedley – que la explicación de algo juega un papel crucial en la búsqueda de la causa de ese algo"; pero contra

[13] Sobre el tratamiento que hace aquí Platón de la causalidad, véase VIGO, 2009, pp. 140-141, sus notas *ad locum* y la nota complementaria de p. 249.

[14] Véase VLASTOS, 1969, pp. 291-325.

[15] SEDLEY, 1998, p, 122.

la idea de que las causas tienen aquí una función primordialmente epistemológica, reivindica que ellas "constituyen una categoría ontológica antes que epistemológica".

La segunda dificultad – la humana debilidad para conocer con certeza los fenómenos naturales complejos – aparece a continuación en la autobiografía intelectual narrada en el *Fedón*. Decepcionado por la indagación *perì phýseos* de Anaxágoras, Sócrates inició una "segunda navegación" para arribar, ahora sí, al resultado buscado, esto es, "la verdad de las cosas", a su causa. El plan b[16] de Sócrates consiste en partir de *lógoi*: enunciados o explicaciones que se ponen como hipótesis. La presentación del plan b trae otra analogía de notable relevancia.

> Pues bien, después de esas <experiencias>, y puesto que había fracasado en mi examen de las cosas existentes –continuó Sócrates -, me pareció que debía precaverme de que no me sucediera lo que les sucede a los que contemplan y examinan el sol durante un eclipse. Pues algunos se echan a perder los ojos, a menos que examina su imagen en el agua o en alguna otra <cosa> de ese tipo. También yo pensé algo así y temí que pudiera cegar completamente mi alma, si miraba hacia las cosas con los ojos e intentaba captarlas por medio de cada una de las percepciones. Me pareció, entonces, que convenía refugiarme en los enunciados [*lógoi*] y examinar en ellos la verdad de las cosas existentes. Pero probablemente el símil del que me estoy valiendo, en cierto modo, no resulta adecuado, ya que no admito en absoluto que el que examina las cosas existentes en los enunciados <las> examine en imágenes en mayor medida que el que <las> examina en los hechos. (*Fedón* 99d4-100a3).

El alejamiento de la filosofía natural de Anaxágoras implica abandonar "el examen de las cosas": afirmación un poco críptica que podemos entender como el abandono del procedimiento de establecimiento de causas partiendo de la observación empírica, que se mostró insuficiente para encontrar causas en sentido estricto[17]. En lugar de ese tipo de indagación,

[16] MARTINELLI TEMPESTA, 2003, pp. 123-125 muestra, con una cantidad de ejemplos, el uso proverbial, no metafórico, de la expresión que indica el segundo mejor camino, que en este contexto resulta necesario dado el fracaso de la vía que se había tomado inicialmente. Véase la discusión en FERBER, 2020, pp. 2-4.

[17] Desarrollé esta interpretación de lo que implica, en este contexto, investigar en los hechos en COSTA, 2017, pp. 158-160.

Sócrates va a indagar partiendo de (refugiándose en) *lógoi*. Y así como los astrónomos que estudian un eclipse observan el sol en una imagen para no quedarse ciegos mirándolo de manera directa, él tampoco va a mirar a su objeto de manera directa sino a través de *lógoi* para no enceguecer su alma. Sócrates se apura a corregir la comparación: en realidad él no cree que por refugiarse en *lógoi* esté investigando *en imágenes en mayor medida* que quienes, como los astrónomos, observan los hechos. Investigar mediante *lógoi* no es hacerlo *más en imágenes* que quien investiga observando los hechos. Platón advierte que ambos tipos de investigación son *en imágenes*, tanto la que procede partiendo de *lógoi* como la que comienza por los hechos (*en érgois*)[18].

Es evidente que *investigar en los hechos* no alude al solo encuentro perceptivo con los objetos físicos; esos hechos (*érga*) no son simplemente los objetos físicos ni los particulares sino fenómenos observables que involucran diversos niveles de complejidad, y vínculos de causa y efecto. El astrónomo de la comparación no se limita a constatar la presencia del sol (el objeto físico) o su ocultamiento temporario (el hecho); al observar el eclipse en un reflejo intenta determinar la naturaleza de la sombra, entender de dónde proviene, cuánto dura ese estado, cuáles son sus efectos; trata de establecer cadenas causales, comparaciones con fenómenos análogos, hacer previsiones; todas funciones que escapan a lo meramente particular o inmediatamente factual. Sin embargo su método, *en érgois,* resulta en explicaciones causales insuficientes, lo que lleva, en un plan b, a los *lógoi*. Con este nuevo punto de partida, Sócrates vuelve a "tomar impulso", y así, *poniendo como base* (*hypotíthemi*) en cada caso la explicación (*lógos*) que juzga como "la más fuerte", asume como verdaderas las cosas

[18] Argumenté en favor de esta interpretación en COSTA, 2017, pp. 151-162; en contra, véase FERBER, 2020, pp. 8-10, quien sintetiza dos actitudes al respecto, la interpretación standard (los *lógoi* ofrecen ellos también, no menos que los reflejos, un conocimiento a través de imágenes) y la no-standard (los *lógoi* no proveen un conocimiento de imágenes). En diálogo epistolar sobre este tema, el prof. Ferber me advirtió sobre el siguiente comentario de CROMBIE, 1963, p. 157: Sócrates "en rigor no estaba volviéndose desde las realidades hacia sus imágenes, sino desde una clase de imágenes hacia otra". Para Crombie, los *lógoi* entendidos como imágenes recién se vuelven imágenes de realidades diferentes de las *eikasiai* cuando se las purifica de sus inconsistencias por medio del método hipotético que avanza eliminando errores. Por mi parte, entiendo que los *lógoi* son *imágenes mentales* no sensibles, esto es, representaciones inteligibles.

que concuerdan con esa explicación (relativa a la causa o a cualquier otra cosa) y como no verdaderas las que no concuerdan[19].

El *lógos* más fuerte alude, según Sócrates, a "lo mismo que digo siempre"; se trata de volver "nuevamente a aquellos <ejemplos> tan famosos" y partir de ellos "suponiendo (*hypotíthemi*) que existe algo bello, ello mismo y por sí mismo, y algo bueno y algo grande, y todas las demás cosas <de ese tipo>"; así se llega a concluir que "si hay alguna otra cosa bella al margen de lo bello mismo, no podría ser bella por ninguna otra cosa que por participar de eso que es bello <por sí mismo>". Es decir, el punto de partida son las Formas o Ideas, "lo que siempre una y otra vez y también en la conversación no he dejado de exponer". Así, Platón vincula su propia postulación de realidades en sí con el tipo de discusión filosófica que mantenía Sócrates con sus amigos y vecinos. La referencia a ejemplos famosos tantas veces repetidos (que sin embargo no encontramos repetidos antes de este diálogo), busca trazar una continuidad entre la búsqueda de clarificaciones y de razones en el plano ético, de inspiración socrática, con la propia búsqueda de Platón, ontológica (y metafísica), de la causa verdadera, de "la verdad de las cosas", o de la respuesta a por qué algo nace, por qué muere, por qué es. La metodología que introduce la segunda navegación permite afirmar que la causa que hace que las cosas bellas sean bellas es lo Bello en sí (la Idea de Belleza). Esta afirmación, "la más segura", pende de una hipótesis: *existe lo Bello en sí.* Es decir, la aproximación a la verdad acerca de las causas más básicas y fundamentales del universo natural no tiene certeza apodíctica, es sólo la explicación "más segura", depende del correcto uso de hipótesis, las cuales deben ponerse a prueba con diferentes métodos de contrastación[20], y Platón la entiende como un despliegue de la filosofía moral socrática. Sin embargo, su desarrollo más

[19] Cf. *Fd.* 100a.

[20] Sobre los diferentes procedimientos que se describen en *Fedón* para poner a prueba las hipótesis (el llamado "método hipotético") y sobre el vínculo entre ellos, el arribo a "algo suficiente" y el uso de hipótesis en *República* VI y VII, véase VIGO, 2009, pp. 135-137 y pp. 249-250.

acabado no se encuentra en este diálogo sino en el *Timeo*, donde se retoma la distinción entre causa teleológica y condiciones materiales[21].

3. Observaciones metodológicas en *Timeo*

En el relato de Timeo acerca del universo, su nacimiento, su organización y el funcionamiento ordenado de sus partes animadas e inanimadas, se ponen en juego gran cantidad de estrategias metodológicas diversas – como diverso y por demás heterogéneo es el conjunto de realidades y fenómenos de los que deben dar cuenta – pero aunadas por un criterio común, del cual se nos advierte a poco de comenzar la monumental exposición. Este criterio común es el del *lógos* (*o mûthos eikós*), la explicación verosímil, que se establece a poco de comenzar, ya que el principio debe estar articulado "de acuerdo con la naturaleza" (*katà phýsin*). Pero incluso antes de que Timeo llegue a enmarcar el alcance epistémico de su propio *lógos*, procede ya con pautas metódicas para alcanzar, por deducción o derivación, que el universo fue generado. Para eso, Timeo propone tres axiomas[22]; (1) el primero distingue "lo que es siempre y no deviene", inmutable, que se comprende "por la inteligencia mediante el razonamiento", de "lo que siempre deviene pero nunca es", captable "por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional"[23]. (2) El segundo afirma que "todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa"; y el tercer axioma (3) establece que:

> cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello. Pero aquello cuya forma y cualidad hayan sido

[21] La distinción causal de *Fedón* regresa, con mayor sutileza, en *Timeo* 46c7-e6 y en 68e6-69a5, donde se recuerda que existen "dos tipos de causas: uno necesario, el otro, divino" y se insiste en la importancia de estudiarlas a ambas: "con el fin de alcanzar la felicidad hay que buscar lo divino en todas partes, en la medida en que nos lo permita nuestra naturaleza", asimismo "lo necesario debe ser investigado por aquello [lo divino], puesto que debemos pensar que *sin la necesidad no es posible comprender la causa divina, nuestro único objeto de esfuerzo, ni captarla ni participar en alguna medida de ella*" (itálicas mías).

[22] Véase RUNIA, 1997, pp. 101-107.

[23] Aquí y en lo que sigue empleo la traducción del Timeo de F. Lisi (LISI, 1992), con ínfimas modificaciones.

> conformadas por medio de la observación de lo generado, con un modelo generado, no será bello. (*Tim.* 28a6-b1).

La respuesta a la pregunta si el universo "siempre ha sido, sin comienzo de la generación, o se generó y tuvo algún inicio" se puede derivar del primer axioma: "Es generado, pues es visible y tangible y tiene un cuerpo y tales cosas son todas sensibles y lo sensible, captado por la opinión unida a la sensación, se mostró generado y engendrado" (28b7-c1). El segundo axioma indica que debe haber un productor, una causa, aunque sus características no son fáciles de hallar. Habrán de derivarse, no obstante, del tercer axioma, al que se le añade un dato perceptivo que a juicio de Timeo es "claro" para todos:

> Si este cosmos es sin duda bello y el demiurgo bueno, es manifiesto que estaba mirando el [paradigma] eterno. Pero si se trata de lo que ni siquiera es lícito decir a nadie, al generado. Para cualquiera es sin duda claro que [estaba mirando] al eterno, pues el [cosmos] es la más bella de las cosas generadas y el [demiurgo] es la mejor de las causas. Por ello, engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable. Si esto es así, es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo. (*Tim.* 29a2-b2).

A partir de los tres axiomas, y con el añadido de un dato perceptible y manifiesto, se derivan tres conclusiones de importancia capital: el mundo es generado, la causa productora es buena e inteligente, y finalmente: el mundo es imagen de un paradigma eterno[24]. Al llegar a esta última conclusión, que se califica como "de total necesidad", Timeo se detiene a precisar los límites de su exposición y el alcance epistémico de todo lo que sigue. "Las explicaciones – advierte – están emparentadas con aquellas cosas de las cuales son intérpretes" (29b5). Prosigue con una analogía:

[24] Una estrategia metodológica análoga se va a reiterar más adelante, en *Tim.* 53c y ss., cuando se describa el origen de los cuerpos derivando la composición de sus partículas elementales de unos pocos axiomas geométricos a los que se añaden algunos datos perceptivos. Un "*lógos* extraño" que sin embargo los interlocutores de Timeo, por su educación, pueden seguir.

> Así, pues, <las explicaciones> de lo que es estable, firme y evidente con la ayuda del intelecto, son estables e infalibles, no deben carecer de nada de cuanto conviene que posean las explicaciones irrefutables e invulnerables. En cambio, las <explicaciones> de lo que fue asemejado a aquello [el paradigma], por ser una imagen, deben ser proporcionalmente verosímiles a aquellas <explicaciones>: lo que el ser es al devenir, es la verdad a la convicción. (*Tim.* 29b5-c3).

Timeo prescribe cómo deben ser los *lógoi* acerca de la naturaleza del universo, cómo deben buscar asemejarse al ideal de verdad sin perder, proporcionalmente, valor cognoscitivo, a pesar de que sólo pueden brindar verosimilitud. Es más: "habrá que contentarse si proporcionamos <explicaciones> que no sean menos verosímiles" que otras (*Tim.* 29c5-7). Como Sócrates, que buscaba refugio en los *lógoi* más sólidos poniéndolos como hipótesis, aquí también se advierte que en algunos temas, "acerca de los dioses o la generación del universo", no queda otro remedio que depositar nuestra confianza en un saber menos exacto porque tanto quien formula explicaciones como la audiencia, "los jueces"[25], somos humanos, "de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato verosímil y no busquemos más allá" (*Tim.* 29d1-3).

El excurso metodológico no descarta la posibilidad de alcanzar *lógoi* irrefutables e invencibles, pero queda claro que ese tipo de explicaciones sólo cabe a lo que se mantiene siempre idéntico, imperturbable en su perfección matemática. Que este tipo de *lógos* irrefutable es alguna clase de explicación matemática parece confirmarse más adelante cuando, tras explicar el mecanismo de la visión, Timeo declara cuál es la finalidad por la que dios nos la obsequió:

> para que la observación de las revoluciones de la inteligencia en el cielo nos permitiera aplicarlas a las de nuestro entendimiento, que le son afines, tanto

[25] Sobre la analogía jurídica y sobre la relevancia del *lógos/mûthos eikós* en la oratoria forense, donde se emplea con el valor de "expectativa razonable", véase GAGARIN, 2002, p. 29 y *passim*: en ese contexto, agrega, el argumento *eikós* "se suele aplicar en cuestiones de hecho de las que no tenemos pruebas directas (testigo presencial) o cuando éstas son dudosas".

> como pueden serlo las convulsionadas a las imperturbables, y para que ordenáramos nuestras revoluciones errantes por medio del aprendizaje profundo de aquellas, *y de la participación en la corrección natural de su aritmética* y de la imitación de las revoluciones completamente estables del dios. (*Tim*. 47b5-c4, itálicas mías).

Las revoluciones de la inteligencia, divinas, completamente estables, paradigmáticas se rigen por una *recta aritmética* cuyo conocimiento e imitación permite incluso ordenar nuestras propias revoluciones fisiológicas errabundas. La visión nos fue otorgada como herramienta capaz de darnos una primera intuición de realidades de perfección matemática, cuyo mecanismo debe ser todavía investigado y calculado en nuestro beneficio. El resto de los sentidos nos fueron otorgados con la misma finalidad; y también el lenguaje que "contribuye en mayor medida a lo mismo" (47c3-5). Es legítimo inferir que quien llegue al conocimiento de estos cálculos aritméticos habrá alcanzado un *lógos* irrefutable, acorde con la "corrección natural" de las revoluciones divinas; sin embargo, desde el punto de vista de las capacidades cognitivas en juego, esta operación se mantiene en los límites de las posibilidades humanas, involucrando cálculo (*lógos*) e imágenes (*mimḗmata*), tal como la describe Timeo:

> Describir las danzas de estos astros, las conjunciones de unos con otros, las retrogradaciones y los avances de sus órbitas sobre sí mismas, qué dioses se unen entre ellos y cuantos se oponen, cuáles pasan de ellos por delante de otros y en qué tiempos cada uno se nos oculta y al aparecer de nuevo provocan temor y envían señales de lo que ocurrirá a los que no son capaces de calcular, *sería un esfuerzo vano* habar de todo esto *sin representaciones visuales*. (*Tim*. 40c4-d3, itálicas mías).

El conocimiento empírico, incluso la captación espontánea de la visión, juegan un papel relevante en la medida en que "ninguna de las explicaciones que hoy se dan acerca del universo (*hoi nûn lógoi perì toû pantòs*) se hubiese dado jamás si no viéramos los astros, el sol o el cielo" (*Tim*. 47a2-4). La visión ha permitido reconocer solsticios y equinoccios,

elaborar la noción de tiempo, inspiró la invención del número, la investigación acerca de la naturaleza del universo y la filosofía (*Tim*. 47a4-b1). El cálculo, por supuesto, implica inteligencia. En todo caso, los recursos cognitivos que presenta Timeo son los mismos, y jerarquizados de igual manera, que en el *Fedón*: accedemos a imágenes visuales, que resultan necesarias aunque insuficientes para un conocimiento de causas, a las cuales se arriba con *lógoi* "más seguros", puestos como hipótesis.

El *lógos eikós* puede verse entonces como una estrategia metodológica de doble faz: por un lado fija un límite a la pretensión humana de conocerlo todo con el mismo grado de certidumbre, y por otro, es una invitación a elaborar hipótesis cada vez mejores y esforzarse en ese intento. Proceder con explicaciones verosímiles, en lo que hace al establecimiento de las causas de los fenómenos naturales, parece consistir precisamente en la formulación de hipótesis que armonicen entre sí, que conformen explicaciones cada vez más rectas y lógicamente necesarias[26], o que eventualmente puedan ser reemplazadas, al cabo de una competencia amistosa, por hipótesis mejores[27]. Hay algo, sin embargo, que está por fuera del *élenchos* deportivo y amigable, fuera del *lógos eikós*, y es la teleología del todo:

> Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y esté universo. Es bueno y el bueno nunca anida ninguna envidia acerca de nada. Al carecer de ésta, quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo. *Haríamos muy bien en aceptar de hombres inteligentes este principio importantísimo del devenir y del mundo*. (*Tim*. 29d7-30a2; itálicas mías).

[26] A manera de ejemplo, véanse las referencias a la elaboración y admisión de hipótesis (*hypothésis, hypotíthemi* y *títhemi*) en *Tim*. 53d5, 54a5-6, 55e4, 61d3, 63b1; también a la manera de describir la fusión entre diferentes hipótesis como un esfuerzo por "armonizar" (53e5) o "denominar de manera verosímil" (62a4). Igualmente, a las expresiones que, en paralelo, invocan el tipo de explicación lograda como "relato verosímil y necesario" (53d5-6), "verosímil y recto" (56b3-5), o el resultado alcanzado "muy verosímilmente" (56d1), o las "opiniones verosímiles" (59c8-d1) que corroboran una tesis.

[27] El cuestionamiento de un postulado, su refutación o su reemplazo por otra hipótesis mejor no aparece como una derrota del saber sino, al contrario, como un desafío colaborativo; véase, como ejemplo, la reflexión, en *Tim*. 54a1-5, a propósito de los triángulos elementales postulados como elementos de las partículas de fuego, agua, aire y tierra: "El que eventualmente esté en condiciones de afirmar que el triángulo por el escogido es el más bello para la composición de los elementos, impondrá su opinión, puesto que no es un adversario sino un amigo". Véase también 54b1-2 (el premio amistoso para quien logre desentrañar el por qué) y 55c7-d3 (las dudas razonables y opiniones diferentes que podrían presentarse).

La finalidad, este principio supremo (*archḗ kyriotátē*), no deriva de otro axioma, ni se compara con los ya postulados, ni surge de una formulación hipotética; simplemente se lo acepta "de hombres sapientísimos". El verbo que traduce "aceptar", *apodéchomai*, se usa en diálogos tempranos y medios, en el marco del *dialégesthai* socrático, para dar cuenta de la aceptación, la conformidad y la renuncia a ulteriores revisiones. La teleología del conjunto no se aprehende racionalmente sino que se adopta, como una especie de ley moral heredada, cuya esencia se desconoce y sin embargo se acepta respetuosamente.

4. Platón y los velos de la naturaleza

Cuenta Pierre Hadot en el prólogo de *El velo de Isis* que la idea de recorrer la imagen de la Naturaleza como ámbito oculto, secreto lo acompañó durante décadas. Veinte años antes de dar a conocer su ensayo en Gallimard, publicó un estudio sobre el *lógos eikós* del *Timeo* al que abordó desde esta misma perspectiva[28]. El *Timeo* es para Hadot un Génesis no sólo porque narra la generación del universo sino en cuanto a su género literario: Platón lo presenta como "una historia santa", un "libro de generaciones", cuyos dos relatos – el de la Atlántida y el cosmogónico – se entregan como ofrenda de hospitalidad en el marco de las fiestas Panateneas. A su juicio, el carácter *eikós* de la exposición física de Timeo no tiene mayor incumbencia metodológica sino literaria: la verosimilitud es una nota central de la poética y no debería entenderse "con el sentido peyorativo" que tiene la más cuestionada noción de *mímēsis*. Con la inspiración de grandes poemas teogónicos y cosmológicos, de Hesíodo, Jenófanes y Parménides[29], Platón elabora un relato que no es copia o imagen sino auténtica ficción, es decir, el resultado de un esfuerzo de la imaginación. En él, apela a todos los recursos formales (la estructura de principio, medio y

[28] Véase HADOT, 1983, pp. 113-133.

[29] Una idea que Hadot toma de CORNFORD, 1937, p. 30 (véase HADOT, 1983: 119).

fin del relato) e imaginativos (metáforas, personificaciones) para "fingir el nacimiento del dios cósmico". Es que, por otra parte, "el relato del nacimiento del universo no es un fin en sí mismo" sino que está allí "para explicar el nacimiento del ser humano y sobre todo el de Atenas".[30] El *lógos eikós* del *Timeo* se vuelve en gran medida responsable de la proyección, en la tradición occidental, del motivo de la representación del cosmos como un poema y del poema como cosmos. Hadot retoma una afirmación de Timeo – uno podría dedicarse en vida al género de los mitos verosímiles como un juego moderado y prudente para descansar de los discursos sobre los seres eternos[31] –, y sugiere que Platón, con ironía, nos hace ver que la física expuesta en el diálogo "es un juego".

Esta interpretación del *lógos eikós* en clave estrictamente poética conduce a esta conclusión global sobre el diálogo, que es la que está en la base de *El velo de Isis*. "El *Timeo* – escribe allí Hadot – es un poema, una especie de juego artístico"[32]. Esta lectura, y su clara impronta neoplatónica[33], no parece haber sido la de Aristóteles, quien cita en sus escritos al *Timeo* más que a cualquier otro diálogo de Platón. La vehemencia con la que Aristóteles continuó durante décadas discutiendo una cantidad de tesis físicas, cosmológicas, psicológicas expuestas allí parece indicar, con seguridad, que no las consideró una ironía o un juego. Tampoco Plutarco, en sus reflexiones acerca del alma cósmica. Ni Galeno. Ni Cicerón. Es cierto que la tradición neoplatónica y la judeo-cristiana, aunadas por la funcionalidad de la lectura en clave alegórica, conforman un importante contrapeso en la historia de la recepción del diálogo. En todo caso, podemos objetar al supuesto inicial de esa lectura que la vinculación de la noción de verosimilitud con la poética no es exclusiva ni forzosa. Los usos de *eikós* aparecen ligados originalmente más bien a la producción de *lógoi* en ámbito retórico, historiográfico y forense, es decir, a la elaboración de

[30] HADOT, 1983, p. 115.

[31] Véase *Tim.* 59c5-d2.

[32] HADOT, 2015, p. 262 y 268.

[33] Véase HADOT, 2015, p. 272 y también BRISSON, 2000, pp. 209-218.

narrativas de sucesos reales. Sostiene W. K. C. Guthrie que *tò eikós* es una "invención" de los antiguos maestros de retórica sicilianos[34]. En su análisis de la expresión *hos eikós* en Tucídides, H. D. Westlake señala que el participio neutro *eikós* (con o sin verbo *ésti*, para indicar que algo es "verosímil", "probable", etc.) se vuelve muy común en la segunda mitad del siglo V a.C. El término "ocurre con mayor frecuencia en la oratoria antigua, donde la mayoría de los argumentos están fundados en la probabilidad, es común también en otras de la prosa literaria, y no es infrecuente en la tragedia y en la comedia"[35]. La prosa literaria incluye diferentes textos de tipo científico, como los escritos hipocráticos, en los que *eikós* es frecuente para indicar probabilidad[36]. Sobre la huella del análisis de E. Howald[37], Thomas Johansen ofrece otra clave para leer esta palabra en el *Timeo*: tal como "el término se utiliza habitualmente en la retórica forense para esa clase de argumento que, a diferencia de los que se fundan en el testimonio de un testigo, sólo puede establecer su conclusión con verosimilitud"[38]. En ámbito forense, el término en sus dos usos fundamentales (como "probable" y "verosímil" o para indicar, con *hos eikós*, que una cierta conclusión es razonable o natural) está ligado a la búsqueda de respuestas a preguntas del tipo *¿quién mató a Fulano?* En la retórica política o histórica, en respuesta a cuestiones del tipo *¿por qué el ejército griego decidió atacar Sardes?* Y en la literatura hipocrática, para dar con la solución a *¿por qué la bilis del paciente está de color negro?*

A mi juicio, la disposición de Timeo frente a las explicaciones que tiene por delante se parece más a la de este otro tipo de logógrafos, y a sus preguntas, que a la de un poeta inspirado que echa a volar su imaginación para develar los secretos de una divinidad esquiva. En parte por lo que ya dicho en estas páginas: porque Timeo nunca se refiere a la Naturaleza, sino

---

[34] GUTHRIE, 1971, p. 187. Cf. también, sobre los usos de *eikós* en Antifonte, SOLMSEN, 1931, p. 53 y GAGARIN, 2002, p. 29.

[35] WESTLAKE, 1958, p. 447.

[36] Véase el breve tratado *Sobre los aires, aguas y lugares*, donde el término ocurre dieciséis veces.

[37] HOWALD, 1922, p. 70 y ss.

[38] JOHANSEN, 2006, p. 52.

que avanza a través de exposiciones parciales y de acerca de una *phýsis* en sentido relativo (la naturaleza *de algo*). Y porque si hay algún denominador común que aúna a todo lo que hay, incluso a las divinidades y al dios creador, eso es la finalidad, el principio teleológico; sin embargo, como hemos visto, a juicio de Platón, o de Timeo, este "principio importantísimo" no puede ser conocido por un *lógos eikós*, sino que se lo recibe de hombres sapientísimos y se lo acepta con bonhomía[39].

Platón, no obstante, hace un aporte significativo a la historia semántica de la palabra, al introducirla en la fórmula *lógos eikós* para dar cuenta con ella de sus reparos metodológicos y epistemológicos. En este sentido, su perspectiva sí parece registrar cambios. En *Fedón*, luego de ser refutada una tesis, la que afirma que el alma es como una armonía musical, Simias aducía haberla adquirido

> sin demostración, en virtud de cierta verosimilitud (*metà eikótos*) y pertinencia, que es también la razón por la cual cree <en ella> la mayor parte de la gente <que la admite>. Pero yo estoy consciente de que los argumentos que producen sus demostraciones a través de verosimilitud (*dià tôn eikótōn*) son embaucadores, y si uno no los vigila muy bien, engañan por completo, tanto en la geometría como en el resto de los asuntos. (*Fedón* 98d1-5).

Paralelamente admitía Simias que otra de las tesis, la que compara el funcionamiento del alma con el mecanismo de la reminiscencia, era "digna de ser aceptada" por haber sido desarrollada "por medio de una hipótesis" (*di' hypothéseōs*). El camino que va del *Fedón* al Timeo, en lo que hace al interés en el análisis de los fenómenos naturales, es también un camino que reivindica ciertos procedimientos de formulación de hipótesis, cuyo resultado acaso nunca tenga la exactitud de un razonamiento matemático, pero que mediante la vigilancia epistémica de diferentes hipótesis colaborativas en discusión, puede alcanzar explicaciones razonables y a veces, correctas. Este tipo de explicaciones son las que se denominan ahora lógos

[39] En *Leyes* X 888e, *eikós* se emplea irónicamente en relación al tipo de sabiduría que tienen los falsos sabios, justamente antes de referir su concepción de la Naturaleza (en sentido absoluto), que va a ser corregida por el Ateniense: "Sin duda es probable (*eikós*) que hombres sabios hablen correctamente".

verosímil, con el que Platón revela su reconocimiento de que el conocimiento racional de los fenómenos tiene ciertos límites y también su confianza en que con inteligencia y buen uso de las facultades (perceptivas, lógico-lingüísticas) es posible elaborar explicaciones y alcanzar conclusiones acerca de fenómenos, hechos y procesos de los cuales no hay testigos ni evidencia directa, pero acerca de cuya *phýsis* todavía queda mucho por indagar.

Referencias

BRISSON, L. *Le discours comme univers et l'univers comme discours*, *en Lectures de Platon*. París: Vrin, pp. 209-218, 2000.

COSTA, I. *Conoscere attraverso immagini*, en *Per la rinascita del pensiero critico: il contributo degli antichi,* A. Fermani, G. Lucchetta, M. Migliori y F. Eustacchi (eds.). Milano: Mimesis, pp. 151-162, 2017.

CROMBIE, I. M. *An Examination of Plato's Doctrines vol. 2: Plato on Knowledge and Reality*. Londres: 1963.

FERBER, R. *Second Sailing towards Immortality and God - On Plato's Phaedo*, 99e4-100a3, with an Outlook on Descartes' *Meditations*, AT VII, 67", en *Mnemosyne,* pp. 1-30, 2020.

GAGARIN, M. *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists.* Texas: University of Texas Press, 2002.

GUTHRIE, W.K.C. *Les Sophistes*. Cambridge: C. University Press, 1971.

HADOT, P. *Physique et poésie dans le Timée de Platon*. Revue de Théologie et de Philosophie 113 (1983), pp. 113-133, 1983.

HADOT, P. *El velo de Isis* (traducción de María Cucurella Miguel de *Le voiled'Isis*, Gallimard, 2004). Barcelona: Alpha Decay, 2015.

JOHANSEN, T. K. *Plato's Natural Philosophy. A Study of the* Timaeus-Critias. Cambridge: 2006. Ivana Costa | 229

LIDELL, H.G., SCOTT, R, JONES, H.S. *A Greek-English Lexicon*, with a new edition by H. S. Jones. Oxford: Clarendon Press, 1968.

LISI, F. Platón, Timeo (traducción, introducción y notas de F. L.), en Platón Diálogos vol. VII. Madrid: Gredos, 1992.

MARTINELLI TEMPESTA, S. *Sul significato di deuteros plous nel Fedone di Platone*, en M. Bonazzi y F. Trabattoni (eds.), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*. Milán: pp. 89-125, 2003.

RUNIA, D. *The Literary and Philosophical Status of Timaeus' Proemium*, en T. Calvo y L. Brisson (eds.), *Interpreting the* Timaeus-Critias. *Proceedings of the IV Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia, pp. 101-118, 1997.

SEDLEY, D. *Platonic Causes*, en *Phronesis* 43.2, pp. 114-132, 1998.

VIGO, A. Platón, *Fedón* (traducción con notas e introducción). Buenos Aires: Colihue, 2009.

VLASTOS, G. *Reasons and causes in the Phaedo*, en *The Philosophical Review* 78, pp. 291-325, 1969.

WESTLAKE, H. D. *ΩΣ ΕΙΚΟΣ in Thucydides*, en *Hermes* 86.4, pp. 447-452, 1958.

LIDELL, H.G., SCOTT, R, JONES, H.S. *A Greek-English Lexicon*, with a new edition by H.S. Jones, Oxford, Clarendon Press, 1968.

8

Rhetorical Turn e a Análise Tópico-Epistêmica na Filosofia de Nietzsche

Narbal de Marsillac [1]

Em geral, quando pensamos nos recentes movimentos de revitalização das teorias da argumentação e da antiga arte da persuasão presente nas reflexões de autores como Habermas, Perelman, Toulmin ou mesmo Derrida, costumamos localizar o início desse movimento, que ficou conhecido como *viragem retórica (Rhetorical Turn),* nas décadas de 1950 e 1960. De fato, Retórica e Filosofia de 1952 e Tratado da Argumentação: A Nova Retórica de 1958, ambos de Chaim Perelman (o segundo em coautoria com Lucie Olbrechts-Tyteca) e Tópica e Jurisprudência de 1953 de Theodor Viehweg e, finalmente, Os Usos do Argumento também de 1958 de Stephen Toulmin, são todos bons exemplos e parecem não deixar dúvida alguma sobre quando essa reparadigmatização da filosofia teve início. Mas a verdade é que, bem antes, Nietzsche, ainda muito jovem, havia já postulado a inexistência de uma linguagem natural não retórica[2]. A proposta aqui é acompanhar essa recuperação da retórica antiga que, pela primeira vez, aparece nas reflexões daquele que pretendeu filosofar com o martelo e que parece inaugurar, muito antes do que se previu, a relegitimação da reflexão retórica. Em Nietzsche, esta será usada contra a própria retórica irremediavelmente ínsita na linguagem, como quem

[1] Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba - UFPB e Presidente da Sociedade Brasileira de Retórica - SBR (2019/2020).

[2] NIETZSCHE, 1995, p. 44.

alerta sobre os perigos da *sedução das palavras*[3]. A hipótese aqui defendida, principalmente inspirada nas reflexões de Casares (2002), é que, mais do que um mero *desvio episódico*, como defendeu Lacque-Labarthe (1971), esse método de usar a retórica contra a retórica ou, como chamaríamos, de *análise retórica* ou aqui *tópico-epistêmica*, parece delinear todas as reflexões nietzscheanas até o fim de sua vida. Assim, a recusa da metafísica e do essencialismo, a exposição dos pressupostos ideológicos dos discursos dos filósofos, a defesa do caráter trópico e metafórico inafastável da própria linguagem, o uso de metáforas geniais, de analogias, de metonímias e de um discurso poético-filosófico e, sobretudo, a modéstia própria de quem reconhece permanentemente o caráter inevitavelmente retórico ou *impróprio* do que diz, consistiriam naquilo que mais claramente caracterizam suas extraordinárias contribuições para a história do pensamento humano.

Ou seja, a concepção de retórica e de seu papel constitutivo fundamental da própria linguagem, como ele a vê, apesar de não aparecer mais nas obras tardias, exerce uma poderosa influência nas reflexões do pensador e poeta alemão e na forma como desenvolve sua escrita. Consistindo essa ausência posterior de referência à retórica muito mais em *retórica da supressão da retórica* do que propriamente num abandono de um saber juvenil que entusiasmara o filólogo.

> A dedicação do jovem Nietzsche ao tema das relações entre retórica e linguagem não foi puramente ocasional, mas deixou uma marca duradoura em sua meditação ulterior acerca das relações entre metafísica e linguagem.[4]

Desta forma, o esforço em superar a metafísica e sua pretensão incondicionada[5] virá aliada a uma nova compreensão retórica da linguagem que vê como metafórica e, neste sentido, imprópria, a origem de todos os conceitos do discurso racional. Toda filosofia nietzscheana

[3] NIETZSCHE, 1986, p. 31.

[4] CASARES, 2002, p. 9.

[5] NIETZSCHE, 2015, p. 16.

pode ser vista, assim, como uma permanente análise retórica dos discursos na qual se procura desvelar as estratégias argumentativas, o caráter tópico-problemático dos pontos de partida e as figuras ou tropos utilizados no processo persuasivo. Mais ainda, Nietzsche parece procurar explicitar o que Foucault, mais tarde, chamaria de *episteme* ou *ideologia de fundo*[6], o que ousamos chamar aqui de análise *tópico-epistêmica* que será melhor explicitada em seguida, mas que, desde já, configura-se numa interessante chave de leitura da reflexão nietzscheana em geral e atesta, de forma consistente, aquilo que Casares defende: mais do que episódico, o desvio operado pela retórica no pensamento de Nietzsche é de fato permanente e, portanto, a sua tese segundo a qual *a linguagem é retórica* nunca foi abandonada ou desprivilegiada em suas reflexões. Na verdade, consiste justamente na *episteme* nietzscheana fundamental: todo dizer tético é retórico e enquanto tal pode e deve ser contestado[7]. E é justamente aqui que a reflexão nietzscheana mostra toda sua força: pensar é visto como pensar pressupostos (*tópicos*) e pensar pressupostos demanda pensar os pressupostos do próprio pensar e assim por diante, fazendo legítima a reflexão ou o saber que é capaz de revisitar-se permanentemente a si mesmo e, com isso, rever as condições fundamentais que o possibilitaram[8]. Ou seja, desvelar o caráter injustificado dos pressupostos impensados do pensar tradicional, desautorizando discursos que veem, por exemplo, a verdade como algo superior e a ciência como melhor que a arte, sem atentar para os instintos estéticos reprimidos pela razão que fazem do próprio conhecimento um valor moral inconfesso.

Assim, partindo do conceito de retórica mais tradicional e de como o pensador alemão a compreende, veremos como há um *giro retórico* (*rhetorical turn*) em seu pensamento que, em geral, é historicamente

[6] FOUCAULT, 2000.

[7] Ou, como quis também Foucault, "meu discurso, longe de determinar o lugar de onde fala, evita o solo em que se poderia apoiar" (2000, p. 233).

[8] O que vai levar Machado a sustentar que "o que interessa a Nietzsche é realizar uma crítica radical do conhecimento racional" (1999, p. 7).

localizado quase 100 anos depois. Isso se dá muito em virtude de seus próprios comentadores sequer conhecerem essas reflexões ou mesmo a valorizarem devidamente. Como se o desprezo que a retórica recebeu no contexto iluminista e positivista tivesse influenciado também o apreço e a atenção de seus leitores para esses textos de sua juventude, com algumas exceções, naturalmente[9]. Procuraremos também expor as relações, aqui vistas como inevitáveis, entre retórica e análise retórica ou argumentativa e como, especificamente em Nietzsche, essa análise deve ser compreendida como *tópico-epistêmica* e que é fruto de um desvio retórico permanente e determinante em sua filosofia.

A Retórica tradicional e Nietzscheana

É comum defender-se que a retórica surge na Sicília, no ano de 467 a.C, quando os que tiveram suas terras expropriadas por dois tiranos passaram a lutar para reaverem seus bens espoliados depois da deposição desses péssimos governantes, o que gerou uma infinidade de processos e a demanda por profissionais que seriam capazes de apresentar, de forma clara e eficiente, o pleito diante dos tribunais. Daí Barthes sustentar que a retórica surge em virtude da insatisfação com um determinado *status quo* aliada a um processo de propriedade[10]. Consistiria, portanto, no uso discursivo eficaz que *faz fazer fazendo crer*[11]. Conheceu três fases históricas: a técnica, relacionada ainda ao seu surgimento e seu vínculo ao processo de racionalização do próprio processo judicial; a sofística, quando seu ensino se torna imperioso para possibilitar aos cidadãos a adequada capacidade discursiva que o processo político-deliberativo exige; e, finalmente, a filosófica, quando, notadamente com Platão que teria cunhado o termo *rhetoriké*[12] e que, com ele, usa-se de um expediente

[9] Cf. LOPES, 2006, p. 38.

[10] 1970, p. 173.

[11] REBOUL, 2004, p. 15.

[12] SCHIAPPA, 1999, p. 40; KENNEDY, 1994, p. 3.

retórico, a *distinguo,* para se distanciar da retórica tradicionalmente praticada pelos sofistas de sua época[13], mas que não consegue evitar, malgrado sua famosa comparação da retórica com a culinária e sua função exclusiva de adular os ouvintes[14], que seu discípulo Aristóteles a levasse a sério e escrevesse um tratado genial sobre essa que ele considerava uma *tekné* ou arte (1959).

Outra forma de contar essa história é partir individualmente dos *rectores* e suas ideias sobre a arte da persuasão, tais como Córax e Tísias, Protágoras, Górgias, Hípias, Demóstenes, Isócrates, Platão, Aristóteles, Teophrastus e Agostinho[15] ou ainda dos conceitos trabalhados ao longo da extensa história da retórica. Para os fins do presente texto, cremos ser interessante frisar melhor algumas definições de retórica e qual o seu impacto na reflexão nietzscheana sobre o tema.

De Córax e Tísias, Nietzsche apreende a retórica enquanto *peithous dêmiourgós,* ou seja, enquanto *criadora de persuasão*[16] e de Górgias e Isócrates, enquanto *peithous epistême* ou *ciência da persuasão*[17]. Segundo conhecida definição de Aristóteles, *a retórica é a arte de encontrar em cada contexto concreto o que é mais persuasivo*[18], mas para Nietzsche, retórica não é nem ciência ou conhecimento (*epistême*) nem arte ou *tekné,* mas força ou poder. Mais precisamente, a retórica aparece como poder-discorrer, um *eu légein* ou um *dizer bem*[19]. Fortemente influenciado pelas pesquisas de Gerber (1871), Nietzsche a vê como a essência mesma da linguagem[20]. Ensina Nietzsche:

---

[13] SCHIAPPA, 1991, p. 42; PERELMAN, 2002, p. 467.

[14] PLATÃO, 1966, 463b; JARRAT, 1991; NIETZSCHE, 1995, p. 31.

[15] Cf. TIMMERMAN & SCHIAPPA, 2010.

[16] NIETZSCHE, 1995, p. 30.

[17] NIETZSCHE, 1995, p. 31.

[18] ARISTÓTELES, 1959, p. 24.

[19] Já mais recentemente, Kennedy a definiu como: "a arte cívica do discurso público como ele se desenvolveu nas assembléias deliberativas, cortes judiciais e outras ocasiões formais sob um governo constitucional nas cidades gregas, especialmente na democracia ateniense" (1994, p. 3).

[20] Entendida como "resultado de artes puramente retóricas" (NIETZSCHE, 1995, p. 44).

> A força que Aristóteles chama retórica, que é a força de deslindar e de fazer valer, para cada coisa, o que é eficaz e impressiona, essa força é ao mesmo tempo a essência da linguagem: esta reporta-se tão pouco como a retórica ao verdadeiro, à essência das coisas; não quer instruir, mas transmitir a outrem uma emoção e uma apreensão subjetiva. O homem que forma a linguagem não apreende coisas ou processos, mas excitações: não restitui sensações mas somente cópias das sensações. A sensação que é suscitada por uma excitação nervosa não apreende a própria coisa: essa sensação é figurada no exterior por uma imagem (...). A essência plena das coisas nunca é apreendida. As nossas expressões verbais nunca esperam que a nossa percepção e a nossa experiência nos tenham fornecido sobre a coisa um conhecimento exaustivo e, de algum modo, respeitável. Produzem-se uma vez que a sensação é sentida. Em lugar da coisa, a sensação só apreende uma marca. É o primeiro ponto de vista: a linguagem é retórica porque apenas quer transmitir uma dóxa, e não uma *epistême*.[21]

O simples fato de Nietzsche nunca ter desmentido essa tese de sua juventude já seria motivo suficiente para desconfiarmos que ela persistiria pressuposta nos seus trabalhos futuros como uma retórica silenciosa e subterrânea. Uma retórica estrategicamente suprimida enquanto tal. Uma retórica que se recusa a revelar-se e, desta forma, pretende manter seu poder corrosivo próprio da ferrugem que grassa às escuras e mina, sem ser percebida, o bom funcionamento dos motores. A retórica nietzscheana da supressão da retórica colapsa, de forma clandestina, toda possibilidade de se sustentar um saber definitivo por partir do pressuposto do caráter retórico de todo dizer e, neste sentido, da possibilidade permanente de se apontar a fragilidade e paroquialidade de seus pontos de partida.

O Giro Retórico e a Pós-Modernidade[22]

Não se pretende aqui esgotar esse tema ou propor uma única abordagem de como o pluralismo é marca inerente e caracterizador dos

[21] NIETZSCHE, 1995, p. 45-46.

[22] Os três primeiros parágrafos sobre pós-modernidade apareceram primeiramente, com alguns acréscimos, no artigo Direitos Humanos e Retórica Pós-Moderna, in: Revista Brasileira de Direito, v. 13, n. 3, pp. 318-341, 2017.

tempos pós-modernos, líquidos e globalizados[23], mas o que chamamos, em geral, por giro ou virada retórica (*rhetorical turn*) do pensamento contemporâneo[24] é resultado da coexistência crescente de teses diferentes e muitas vezes antagônicas sobre um mesmo assunto que ficou muito bem delineada na definição de *pós-moderno* enquanto *descrença em metanarrativas* de Lyotard (2004). Em linhas gerais, entendemos por esse período histórico recente uma miríade de concepções contemporâneas, artísticas e filosóficas, com características razoavelmente comuns, representadas por teóricos, em geral, leitores de Nietzsche, como o próprio Lyotard, Bataille, Derrida e Vattimo, entre outros. Para Habermas, Nietzsche é mesmo o que chama de *ponto de inflexão* e que demarca nossa entrada na Pós-Modernidade[25]. Nas reflexões de Vattimo, o que caracteriza esse recente estilo de pensar reside nas marcas estética e retórica de toda reflexão e, por conseguinte, da perda de coercibilidade do mundo e de sua positividade que mostra, cada vez mais, sua indigência[26] e, por conseguinte, a fragilidade de toda pretensão transhistórica e transcultural. A fala sempre depende de uma perspectiva hermenêutica específica. Seu conceito de pós-modernidade está relacionado ao fato de vivermos numa sociedade de comunicação generalizada[27]. Pois é a veiculação *de numerosas culturas e de numerosos weltanschauugen* que aprimora e apura uma *sociedade transparente*[28]. Assim, o pluralismo se faz regra e as diferentes perspectivas tendem a coexistir num mesmo espaço social e, com elas, *uma multiplicidade de racionalidades locais*[29]. O que deveria gerar, segundo o pensador italiano, o reconhecimento e a autenticidade.

Portanto, fluidez e pluralismo talvez sejam as melhores palavras para resumir, de forma minimamente razoável, a fase histórica desse início do

[23] BAUMAN, 1999, p. 35.

[24] SILLS, 1992.

[25] HABERMAS, 2002, p. 121.

[26] 2002, p. 13.

[27] VATTIMO, 1990, p. 9.

[28] VATTIMO, 1990, p. 16.

[29] VATTIMO, 1990, p. 18.

século XXI[30]. Através de meios de comunicação cada vez mais rápidos e sofisticados, pessoas do mundo inteiro se conectam, compram, divertem-se, vivem e experimentam, a um *clik*, formas de vida e culturas distintas e, muitas vezes, impensavelmente distantes de suas próprias. O mundo perdeu suas bordas e seus contornos. Tudo parece pertencer a todos ou, ao menos, a todos ser acessível. A essa absoluta liberdade de acesso à informação alia-se também uma absoluta liberdade de consumo e de produção, difundindo-se, com isso, um capitalismo planetário. O mercado virtual tem sido um dos que mais tem crescido nas últimas décadas o que permitiu que empresas ou indústrias, mesmo preservando seus habituais consumidores, mudassem para países onde a *mão de obra é mais barata ou menos regulada*[31]. Aumentando ainda mais a diferença entre os muito ricos e os muito pobres, encarcerando estes últimos do outro lado da fronteira dos indocumentados. A aparente liberdade pós-moderna é concedida aos que detêm o poder de consumir bens e serviços, mas foi negada a uma massa cada vez maior de refugiados e de miseráveis em todo planeta.

Assim, percebe-se aqui as diferentes e igualmente relevantes facetas da Pós-Modernidade: seja a filosófica, a sociocultural, a econômica. Da mesma forma, existe uma concepção pós-moderna na arquitetura, na literatura, no cinema, nas artes em geral, no direito e na política[32]. O próprio esforço em conceituar de forma definitiva esse período histórico é criticado pela postura pós-moderna que não vê com bons olhos a estratificação e o encaixotamento próprio do discurso conceitual. Ou seja, aquela mesma fluidez e indeterminação, deslimitação e incerteza daquilo que entendemos como pós-moderno retorna ao próprio conceito de pós-modernidade, fazendo-nos oscilar entre diferentes autores e suas diferentes perspectivas. Livros e livros são publicados sobre o tema, mas nenhum consegue determinar categoricamente o que seja afinal a pós-

[30] MALPAS, 2005, p. 3.

[31] MALPAS, 2005, p. 2.

[32] MORAWSKI, 1996, p. 81.

modernidade que descrê em determinações categoriais. Mas, no âmbito dos discursos, podemos afirmar com segurança que o período pós-moderno escanteia a concepção cartesiana de prova[33]. Como quis Perelman:

> Faz três séculos que o estudo dos meios de prova utilizados para obter a adesão foi completamente descurado pelos lógicos e teóricos do conhecimento. Esse fato deveu-se ao que há de não-coercivo nos argumentos que vêm ao apoio de uma tese. A própria natureza de deliberação e da argumentação se opõe à necessidade e à evidência, pois não se delibera quando a solução é necessária e não se argumenta contra a evidência. O campo da argumentação é o do verossímil, do plausível, do provável, na medida em que este último escapa às certezas do cálculo.[34]

O que apenas corrobora uma tendência histórica: a do reaparecimento da retórica nos momentos de incerteza e de transição paradigmática. Quando se passou, na Antiguidade, do *logos* mítico ao *logos* propriamente racional, tivemos o período sofístico. Em seguida, no período Helenístico, a retórica reaparece rivalizando com a metafísica clássica com Theophrastus, Demetrius e Hermágoras[35]. E depois de compor uma importante parte do *trivium* clássico medieval, ao lado da gramática e da dialética ou lógica, a retórica mais uma vez reaparece no Renascimento quando da crise de fundamentação gerada pela laicização do saber e pela paulatina mudança de uma perspectiva teocêntrica propriamente medieval para uma perspectiva antropocêntrica renascentista. Hoje, com a globalização e sua permanente inscrição do outro enquanto outro, finda-se a possibilidade de encontrarmos cosmovisões definitivas, monolíticas e monológicas e a história se revela em toda sua plurivocidade. Como quis Gadamer, nossa compreensão de mundo é sempre fruto de uma *fusão horizôntica* que em momento algum

[33] LOPES, 2006, p. 22.

[34] PERELMAN, 2002, p. 1.

[35] KENNEDY, 1994, p. 81.

exclui a tópica e a retórica (2004, p. 377)[36]. E se o faz, apenas se delineia aqui uma técnica retórica muito comum: a retórica da não explicitação da retórica enquanto um jogo de poder que se instaura entre interlocutores que visam, no discurso, deter a *ultima verba,* a descrição ou prescrição definitiva, mas isso será melhor trabalhado nos próximos pontos.

A Análise Retórica

Estuda-se retórica para fazer análise retórica! Ou seja, se alguém aprende como montar as peças de um relógio, aprende concomitantemente a desmontá-las. Aprender a apertar um parafuso é aprender a desapertá-lo. A retórica ensina como unir palavras e expressões, ritmo e métrica, gestos e tonalidades. Mas ao fazê-lo, instrui também como desunir, explicitando as estratégias estético-argumentativas adotadas e sua respectiva função persuasiva. Nesse sentido, retórica e análise retórica são dois momentos indiscerníveis próprios do processo dialógico como um todo porque aquele que ora fala/escreve se usa da retórica que é fruto da análise retórica dos discursos do passado, ouvidos ou lidos. E, por outro lado, aquele que ouve/lê exerce sua capacidade retórico-analítica na mesma medida em que forja para si retoricamente um discurso razoável sobre a impressão que lhe produz o discurso ouvido/lido. Assim, por exemplo, se na retórica se ensina que as provas retóricas são de três tipos: *logos*, o argumento, *pathos*, as emoções, e o *ethos*, o caráter de quem diz[37], na análise retórica, atentar-se-á para os argumentos utilizados e sua adequação ao contexto próprio de uso, para o caráter de quem diz/escreve, para as emoções suscitadas, e assim por diante. Se se ensina que os gêneros retóricos são também de três tipos: o que lida com o futuro, *o deliberativo*; o que trata do passado, da justiça ou injustiça das ações, *o judicário*; e, finalmente, o que se relaciona ao

[36] Muito pelo contrário, diz-nos ele em outro momento: "a ubiquidade da retórica é ilimitada. Graças a ela a ciência se socializa na vida" (GADAMER, 2002, p. 276). Ou ainda, como quis Perelman: "Em todo discurso que não se declara explicitamente retórico, superestima-se a força dos argumentos aventados" (PERELMAN, 2002, p. 529).

[37] ARISTÓTELES, 1959, p. 25.

presente, *o epidíctico*[38], na análise retórica, dever-se-á atentar primeiramente a qual gênero retórico o discurso analisado deve ser afiliado e quais as provas adequadas a cada um deles[39]. Outro ponto de suma importância são as partes da retórica, tradicionalmente divididas em: *heurésis* ou *inventio,* ou como ficou traduzido, *invenção,* que consiste na pergunta original sobre o que se vai dizer/escrever; *taxis* ou *dispositio,* que foi traduzido por *disposição,* ou quando se deve dizer/escrever; e, por último mas longe de ser menos importante, a *lexis* ou *elocutio,* ou elocução, o como dizer/escrever. Em resumo e quase intuitivamente, todos nós, no momento da análise discursiva, procuramos fazer o caminho inverso perguntando: o que foi dito/escrito? Quando foi dito/escrito? E, por fim, como foi dito/escrito?

Toda análise retórica é, em certa medida, desautorizadora e, nesta mesma proporção, perpetuadora do diálogo. Como em geral se diz: é *Protágoras dialogando com Górgias*, um diálogo infindo, sem espaços para persuasões definitivas, onde certeza é começo e dúvida, fim. Similar à tese de Nietzsche de que a própria linguagem é retórica, nessa perspectiva não há discursos que não sejam retóricos e, neste mesmo sentido, não há discursos que não sejam passíveis de serem desautorizados pela análise retórica. Uma vez que: todo discurso se usa de um argumento, é ouvido/lido por alguém dotado de determinadas emoções, suscitadas ou não pelo próprio discurso, e é dito por um *rector* que, em tese, detém um *ethos* que lhe é inerente. Todo discurso se enquadra em algum gênero retórico específico e foi constituído pelas partes previstas na retórica clássica. Seria como se agora perguntássemos a todo discurso ouvido/lido: Quem diz? A quem diz? Quando diz? Como diz? O que diz? Por que diz? Para que diz?

Mas, acima de tudo, quando falamos de análise retórica, precisamos lembrar do Estagirita quando ensina que não se pode pensar sem

[38] ARISTÓTELES, 1959, p. 32.

[39] ARISTÓTELES, 1959, p. 243.

premissas[40]. E mais ainda, quando sustenta que *falar e combater bem são equivalentes*[41]. Ou seja, longe de uma concepção prático-consensualista da retórica romana, a retórica grega manteve seu caráter agonístico original que a irmanava com a Estratégia ou Arte da Guerra[42]. Desta forma, *a ausência de violência é só aparente!* Há imposição na fala/escrita que parte de premissa contingente, mas que procura defender a necessidade metafísica de sua verdade, de seu bem ou de sua justiça, com o fito de hipertrofiar a lógica e a ciência entendida como conhecimento objetivo que escamoteia e implicita determinados pontos de vista pessoais que visam, em última instância, estabelecer, de forma autoritária, uma única possibilidade interpretativa[43]. Discursos que se querem definitivos são discursos cruéis e *sem crueldade não há festa*[44] porque tornam o outro nada e objeto que se desdenha[45]. Na verdade, discursos que se pretendem téticos e incorrigíveis o fazem justamente pela postulação correspondente do valor ínsito que espelham e se pretendem concomitantemente imunizados contra a crítica e a análise retórica que lhes pode rebaixar e desprestigiar[46]. Quanto mais infundados, mais arrogantes, porque se reconhece no fundo sua própria arbitrariedade e imprecisão. Mas, por outro lado, toda crítica que aponta a fragilidade dos pressupostos discursivos precisa reconhecer, pela análise retórica continuada, a vulnerabilidade das próprias premissas de onde parte e assim sucessivamente, desautorizando e deixando-se desautorizar num ciclo infindo de postulações retóricas e de suas correspondentes análises revisionistas. Neste sentido, todo discurso traduz um *wishful thinking* ou comporta a escolha por uma premissa que só se legitima enquanto perdura oculta e não criticada. Configura-se, portanto, irracional não

[40] ARISTÓTELES, 2005a, p. 105.

[41] ARISTÓTELES, 2005a, p. 16.

[42] LOPES, 2006, p. 37)

[43] MACHADO, 1999, p. 92; NIETZSCHE, 2001.

[44] NIETZSCHE, 1998, p. 56.

[45] NIETZSCHE, 1998, p. 54.

[46] Como ensina Nietzsche: "quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as coisas boas!" (1998, p. 52).

pressupor irracionalidade ou escolhas por pontos de partida últimos injustificados.

O que em geral se contesta é que se todo discurso comporta desejo e essa vontade fundamental que se quer impor aos demais, como evitar o desejo e a vontade que se quer impor presentes nesta mesma fala que assim o diz? Ou seja, se o discurso não se divorcia do desejo, como também defendeu Foucault[47], como tomar como válido o discurso que postula que o discurso não se divorcia do desejo? A aparente autocontradição se desfaz quando se considera a famosa distinção aristotélica entre silogismos apodíticos e dialéticos, como ensina o Estagirita:

> O silogismo é demonstração (apodítico) quando procede de premissas verdadeiras e primárias ou tais que tenhamos extraído o nosso conhecimento original delas através de premissas primárias e verdadeiras. O silogismo dialético é aquele no qual se raciocina a partir de opiniões de aceitação geral (*topoi*). São verdadeiras e primárias as coisas que geram convicção através de si mesmas e não através de qualquer outra coisa.[48]

Se os primeiros, os silogismos apodíticos ou demonstrativos, partem, portanto, de premissas necessárias, suas conclusões são apenas extensões da própria necessidade dos pontos de partida. Assim, afirmar *p* apoditicamente é o mesmo que afirmar *é necessário que p*. Entretanto, como nos raciocínios dialéticos as premissas são sempre meramente prováveis e, portanto, tópicas, nesse âmbito afirmar *p* é análogo a afirmar *é provável que p*. Assim, esclarecido esse ponto, fica agora mais fácil perceber que não há qualquer contradição na fala anterior ou mesmo nos discursos de Nietzsche em geral. Como também não existe nos discursos dos sofistas e, notadamente, no de Górgias ("não há verdade") ou no de Protágoras. Neste último grande pensador[49], encontra-se, por exemplo, a doutrina conhecida como *anthropon métron* ou *o homem é a medida de*

[47] 1999, p. 519.

[48] ARISTÓTELES, 2005, p. 347-348.

[49] SCHIAPPA, 1991.

todas as coisas, recusada por muitos pelos mesmos motivos supostamente autocontraditórios expostos acima. Mas o discurso protagórico é fruto de um raciocínio apodítico ou dialético? Da mesma forma que não se deve ouvir um discurso apodítico como dialético, como se disséssemos que *matemática não é opinião*, não se deve fazer o oposto. A contradição do discurso de Protágoras perdura enquanto não compreendermos sua tese como fruto de discurso dialético e não de discurso apodítico. Pois, afirmar *é provável que o homem seja a medida de todas as coisas* não traduz nenhuma contradição. Dessa forma, a denúncia do caráter *retórico-naturalizante* próprio de uma *epistême* ou ideologia de fundo, como veremos na última parte do presente texto, que aponta para a delimitação do alcance da validade de todo dizer também é dialético e não-necessário ou apodítico e deve ser interpretado dessa forma. Como se disséssemos: *provavelmente, todo discurso está circunscrito à validade do que pressupõe retoricamente como natural ou dado enquanto tal.* Nesse sentido, falar de contradição ou autocontradição é cometer o erro que Toulmin chamou de *salto de tipo* que consiste em não respeitar a diferença entre os diferentes campos argumentativos (2006, p. 233). E, ainda pior e mais temerário, persistir nesse erro é comprometer-se com um *topos,* recorrente entre os modernos, que concebe a razão como exclusivamente apodítica, ficando-se assim refém de um *paradigma analítico* que toma como modelo esse tipo de silogismo[50] e consagra o *despotismo lógico*[51], debilitando progressivamente os instintos fundamentais[52].

Como se viu, portanto, essas premissas que servem como fundamentos últimos dos discursos reconhecidamente dialéticos quando amplamente aceitas, ou seja, quando traduzem uma opinião qualificada, dos mais sábios, da maioria ou de todos dentro de uma determinada comunidade de linguagem, são chamadas de *topoi* ou *topos* no singular[53].

[50] TOULMIN, 2006, p. 214.

[51] TOULMIN, 2006, p. 253.

[52] MACHADO, 1999, p. 93.

[53] ARISTÓTELES, 2005b, p. 348.

O que faz da análise tópica um importante componente da análise retórica que começa por ela para depois se perguntar pelos argumentos e figuras, provas, partes, contextos, etc. Como dissemos no início deste texto: pensar é pensar pressupostos e pensar pressupostos demanda pensar os pressupostos do próprio pensar, indefinidamente. O que faz de toda filosofia uma confissão pessoal do pensador que a propugna e torna a *interrogação final dilacerante*[54]. Ao mesmo tempo em que faz de toda crítica uma análise tópica que desautoriza todo pensamento que se pretende definitivamente certo e verdadeiro. O que apenas corrobora a compreensão agonística da retórica grega que sustenta que o diálogo e o eventual consenso a que se pode chegar com ele não se realiza independentemente de relações de poder muitas vezes ocultas na própria linguagem e em suas práticas discursivas, tornando ainda mais imperiosa a análise tópico-retórica que se delineia para nós como única possibilidade de reconhecimento da impossibilidade de isolarmos o que perdura de arbitrário em nossas próprias crenças e nas crenças pressupostas nos discursos que nos chegam e nos discursos que fundam instituições. Como animais frágeis, precisamos estar sempre atentos; ideologias são como predadores sempre esfomeados e em busca de novas presas! Contraposto ao *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* spinozano, Nietzsche sugere antes o rir-se de si mesmo sempre e dos grandes mestres da virtude, eis a única saída[55]!

Análise Tópico-Epistêmica

Por análise *tópico-epistêmica* entende-se aqui um tipo particular de análise retórica praticada por Nietzsche em suas obras em geral, independente dos eixos temáticos principais. Em que consiste? Basicamente, consiste em expor as *ideologias de fundo* ou *epistêmes* dos discursos em geral. É bastante conhecida a ênfase no caráter agonístico do

[54] BATAILLE, 2017, p. 73.

[55] MACHADO, 1999, p. 96; NIETZSCHE, 1986, p. 168.

pensamento que se pode encontrar nos textos de Nietzsche. A hipótese que ousadamente levantamos no início dessas linhas é que sua compreensão de retórica e sua relação de indistinção com a linguagem é o *topos* fundamental de todas as suas reflexões até o fim de seus dias. É a partir dele que o poeta e filósofo alemão vai extrair toda a força e originalidade de seu pensamento, levando-o para muito além do que originalmente Gerber, primeiro a propor essa tese, poderia ter imaginado. E, como vimos, esse pressuposto lhe permitiu desvelar o caráter contingente, arbitrário e sobretudo ficcional e estético das reflexões em geral ao mesmo tempo em que lhe permitiu explicitar os truísmos que as sustentam. Nessa perspectiva proposta, toda gramática é, assim, uma espécie de *ontogramática* poderosamente persuasiva e, portanto, pré-postuladora de mundos. O mundo pré-posto na gramática é fruto de uma retórica que o naturaliza a partir do que é visto, no referido sistema gramatical, como *uhr-conceitos* ou *uhr-definições,* dos "dados" e "certezas" pretensamente não-inferenciais. E aqui reside o poder do *feitiço das palavras* que Nietzsche faz referência[56] e das diferentes gramáticas que forjam insuspeição, dogmas e senso comum. O uso repetido dessas ontogramáticas apenas ratificam epiditicamente sua reprodutibilidade acrítica, lançando as bases da certeza sensível que se torna a cada instante ainda mais cega para as suas *referências retrospectivas* ou para os *saberes de outra procedência*[57]. Certeza aqui passa a se configurar como sintoma de uma determinada *ideologia de fundo* que se quer revisitar pela análise tópico-epistêmica. Como sustenta Casares:

> Nietzsche dispõe as preliminares de sua crítica à gramática metafísica baseado no argumento de que 'não existe em absoluto uma naturalidade não retórica da linguagem a que recorrer, sendo a linguagem como tal o resultado de artes puramente retóricas'. Esta crítica começa, como foi dito, desqualificando

[56] NIETZSCHE, 1986, p. 31.

[57] NIETZSCHE, 1986, p. 32.

> qualquer pretensão de apreender a verdadeira essência das coisas a partir de um exame da relação entre retórica e linguagem.[58]

A realidade, dessa forma, fica dependente da pré-postulação silenciosa do sujeito[59] que passa a se configurar numa das principais *ideologias de fundo* criticadas por Nietzsche. Da mesma forma que o niilismo, entendido como sujeição imaginária dos instintos à consciência. Assim como a negação do tempo, da vida, do aquém em nome do além, etc. E, neste sentido, Nietzsche propõe fazer a análise e a correspondente desmontagem das *ilusões lógico-gramaticais da metafísica, desvelando os componentes ficcionais da razão*[60], dissolvendo por completo toda possibilidade de se ter descrições verdadeiras ou prescrições essencialmente boas pela própria metaforicidade e retoricidade inerentes a todo dizer consentâneo com a adoção de um paradigma tropológico que nos impele à impossibilidade semântica e designacional do mundo e de nós mesmos. Inexiste o *uhrphänomen* ou o fenômeno originário e não-mítico a ser descrito. Muito pelo contrário, como quis Bataille, leitor de Nietzsche, a ausência de mito é o único mito trágico que persiste inconfesso no coração da cultura ocidental[61]. O *mito da ausência de mito* se revela assim como outra epistême marcante do pensamento moderno que será objeto das análises nietzscheanas.

Outro ponto igualmente importante a frisar aqui, como dissemos antes, é que não se pode ouvir/ler o discurso matemático como *doxa* ou opinativo, da mesma forma que não faz sentido ouvir/ler o discurso dóxico como um *certum*. Com isso se quis dizer que o paradigma retórico e tropológico pressuposto nas reflexões nietzscheanas o habilitaram a ouvir/ler retoricamente todo discurso como retórico[62] e, portanto, enquanto um *dubium* generalizado, uma vez que para ele a própria

[58] CASARES, 2002, p. 16.

[59] MOSÉ, 2005, p. 170.

[60] CASARES, 2002, p. 23.

[61] 2013, p. 24.

[62] GILMAN&BLAIR&PARENT, 1989.

linguagem é retórica. Sempre disposto a cavar mais fundo, Nietzsche tem a disposição para encontrar o fundo tópico do discurso pretensamente atópico. O que impede toda sorte de imposição e violência discursiva. Ou seja, ele parte do pressuposto que sempre existem pressupostos circunscritos e paroquiais. Todo pensamento se dá a partir do que se pressupõe provado, justificado, normal, natural, etc. Mas, como quis Perelman, *o que é justificado num sistema é gratuito e dogmático em outro*[63]. O que torna dependente todo dizer de uma retórica prévia e originária, persuasiva e naturalizante que circunscreve satisfatoriamente o alcance da validade de toda reflexão e que chamamos aqui, inspirados em Foucault, de epistême.

Essa retórica naturalizante originária não se separa das relações de poder e de reificação do mundo e de nós mesmos. Antes, as institui, preserva e perpetua. Mesmo discursos opostos e contraditórios representam, muitas vezes, estratégias comuns de preservação de relações de poder. Na retórica, diríamos que discursos opostos podem sim reforçar epiditicamente pressupostos ou paradigmas comuns. Em outras palavras, nos debates em que cada interlocutor defende um diferente ponto de vista não está garantida a pluralidade de estratégias, de insubordinação ou de diferentes tópicos, muito pelo contrário, esses pressupostos são reafirmados silenciosamente à exaustão, a ponto de se converterem em evidência, inequívoca e inexorável, docilizando corpos e instituições. Só a análise tópico-epistêmica nietzscheana, em sua indocilidade que lhe é própria, pode revisitar os pressupostos dos pressupostos da análise tópico-epistêmica. Porque entendo-os como *topoi* ou *boas opiniões,* qualificadas e amplamente aceitas, mas sempre meramente prováveis, a análise tópico-epistêmica conhece bem sua própria precariedade inafastável e permanente. É *eikos,* probabilidade, possibilidade, tentativa, lance no jogo linguístico-retórico constituinte de todas as coisas. Não há a imunização de determinados pontos de partida contra esse tipo de crítica.

[63] 1999, p. 289.

E finalmente, não podemos deixar de falar das dissociações que, na retórica clássica, eram conhecidas como *distinguo* que são tão caras para o discurso nietzscheano e, portanto, para a análise que lhe subjaz. Segundo Perelman, não se faz análise retórica sem análise das dissociações[64]. Com a análise tópico-epistêmica não seria diferente. Os chamados pares filosóficos e suas hierarquizações compõem verdadeiros *topoi* ou crenças fundamentais que perduram como fontes de toda sorte de ideologia e de certeza dogmática enquanto se mantêm escondidos no mais profundo subsolo das ideias. Importa à análise tópico-espistêmica trazê-los à superfície e à luz do dia, como se diz, o melhor dos desinfetantes. Assim, essência e aparência, realidade e valor, ciência e arte, verdade e mentira/falsidade[65], razão e vida, conhecimento e instinto, moral dos senhores e dos escravos, o dionisíaco e o apolíneo, etc. Todos os pares filosóficos e suas relações hierárquicas são fruto de escolhas próprias da apreciação humana[66] que na tradição filosófica se viram ocultadas e que, portanto, mantêm sua poderosa força persuasiva enquanto não analisadas tópico-epistemicamente. O que faz de Nietzsche o único pensador capaz de transcender seu próprio tempo e seus preconceitos, *a atualidade de Nietzsche está na sua inatualidade*[67] pela sua capacidade extraordinária de reflexão extemporânea[68]. Só ele pôde pontuar que quanto mais supostamente rigorosa a ciência, mais subterrânea é a ideologia (enquanto dissociação e hierarquização de pares filosóficos fundamentais) que lhe sustenta. Tornar-se rigoroso é justamente isso: enterrar ainda mais fundo essas certezas injustificadas e torná-las irrevisitáveis, impedindo qualquer possibilidade efetivamente crítica ou, ao menos, dificultando ao máximo essa atividade do pensar. Eis a razão de ser do rigor que cresce na mesma medida em que se intensifica com ele o desprezo e a desqualificação do discordante de tal forma que o que nos persuadiu no passado perdura

[64] 2002, p. 477.

[65] NIETZSCHE, 2009; MARSILLAC, 2013.

[66] PERELMAN, 2002, p. 474.

[67] VATTIMO, 1990, p. 121.

[68] LOPES, 2006, p. 17.

persuadindo epiditicamente nosso presente e, neste sentido, cegando-nos e nos impedindo de sequer considerar no futuro, por um breve momento, a permanente possibilidade de termos nos equivocado. Só a análise tópico-epistêmica pode desvelar o engodo por detrás da objetividade das ciências e revisitar nossas mais entranhadas certezas.

Conclusão

Quando pensamos em viragem retórica costumamos nos referir a uma retomada relativamente recente da retórica enquanto *lógica do razoável* e que se configura hodiernamente, cada vez mais, como horizonte fundamental de compreensão discursiva em geral. Como quis Vattimo, a experiência que hoje temos de verdade é uma *experiência estética e retórica* que não exclui o próprio conhecimento científico[69]. Ou seja, na mesma medida em que há um crescente reconhecimento do caráter retórico de todo dizer e um aprofundamento da retoricização das reflexões, somos, nesta mesma medida, forçados a atribuir a Nietzsche e a ninguém mais a autoria desse momento inicial de conversão do olhar que hoje nos atravessa. Em sua genialidade, Nietzsche teve não só a coragem de reconhecer o caráter retórico da própria linguagem, mas postular, com isso, a própria impossibilidade semântica tão cara para uma designação metafísica tradicional. Com isso, defendendo um paradigma tropológico para linguagem e para os conceitos, o pensador alemão ousou pontuar a *inevitabilidade antropológica da metafísica*[70]. Mas sua genialidade e extemporaneidade nascem desse *topos* fundamental e permanente em seu pensamento que vincula retórica e linguagem, o que o leva a se usar da retórica como um antídoto contra a própria retórica de forma não-episódica, como procuramos mostrar aqui. Sua análise dos discursos em geral se assemelha, como dissemos, a um tipo de análise retórica capaz de arruinar as certezas do pensamento tradicional e que, por razões retóricas,

[69] 2002, p. 139.

[70] BARBOSA, 2016, p. 258.

não se explicita. O que nos sugere uma última questão: quando Nietzsche pretendeu se dirigir a *espíritos livres* o que ele quis dizer com isso? Não há liberdade de espírito sem indocilidade e insubordinação. E estas, por sua vez, não se dão no assujeitamento a uma *dialética do esclarecimento*[71]. Em Nietzsche, a modernidade e sua racionalidade que lhe é própria perdem seu protagonismo tradicional em favor do mito e de uma arte agora renovada e que se pretende superior à ciência. O que torna propriamente artística e estética, indócil e insubordinada, sua análise tópico-epistêmica. Como aquelas últimas palavras do explorador moribundo: *Não me arrependo desta viagem*[72], Nietzsche parece manter-se fiel à vida que o atravessa e ao desejo que o faz querer ir sempre além de si mesmo e das *paisagens familiares, aceitando que seu discurso se apague como a própria figura que o trouxe até aqui*[73].

Referências

ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. Tradução de Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Ed. Difusão Européia do Livro, 1959.

_____. *Retórica.* Trad. Manuel Alexandre Júnior. Lisboa; Ed. Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2005a.

_____. *Tópicos*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2005b.

BARBOSA, R. *Retórica e Crítica da Linguagem em Nietzsche,* in: Philósophos, v. 21, n. 2, 2016, pp. 253-278.

BARTHES, R. *L'ancienne rhétorique,* in: Communications, n. 16, pp. 172-229, 1970.

BATAILLE, G. *Sobre Nietzsche: Vontade de Chance.* Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte; Ed. Autêntica, 2017.

[71] HABERMAS, 2002, p. 126.

[72] BATAILLE, 2017, p. 169.

[73] FOUCAULT, 2000, p. 236.

_____. *O Erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte; Ed. Autêntica Editora, 2013.

BAUMAN, Zigmunt. *Globalização:* As Consequências Humanas. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1999.

CASARES, M. *O "Giro Retórico" de Nietzsche,* in: Cadernos Nietzsche, n. 13, 2002.

FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Trad. Luis Felipe Baeta Neves. 6a ed. Rio de Janeiro; Ed. Forense Universitária, 2000.

_____. *As Palavras e as Coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8a ed. São Paulo; Ed. Martins Fontes, 1999.

GADAMER, H. *Verdade e Método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *Verdade e Método II*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2002.

GERBER, G. *Die Sprache als Kunst,* v. 1, Bromberg, Mittlersche Buchhandlung, 1871.

GILMAN, S. *et alii. Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language.* New York; Oxford University Press, 1989.

HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Luis Sérgio Repa. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2002.

JARRAT, S. *Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured.* Carbondale; Ed. Southern Illinois University Press, 1991.

KENNEDY, G. *A New History of Classical Rhetoric.* Princeton; Ed. Princeton University Press,1994.

LOPES, R. *Elementos de Retórica em Nietzsche.* São Paulo; Ed. Loyola, 2006.

LYOTARD, F. *A Condição Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 2004.

MACHADO, R. *Nietzsche e a Verdade.* 2a ed. Rio de Janeiro; Ed. Graal, 1999.

MALPAS, Simon. *The postmodern*. New York. Routledge, 2005.

MARSILLAC, N. *Ensaio acerca da Mentira*. João Pessoa; Ed. UFPB, 2013.

MORAWSKI, Stefan. *The troubles with postmodernism.* New York: Routledge Press, 1996.

MOSÉ, V. *Nietzsche e a Grande Política da Linguagem.* Rio de Janeiro; Ed. Civilização Brasileira, 2005.

NIETZSCHE, F. *Da Retórica*. Trad. Tito Cardoso e Cunha. Lisboa; Ed. Passagens, 1995.

_____. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Márcio Pugliesi. São Paulo; Ed. Tecnoprint, 1986.

_____. *Humano Demasiado Humano: Um Livro para Espíritos Livres*. Tradução de Paulo Cesar de Sousa. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2015.

_____. *Genealogia da Moral: Uma Polêmica.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo; Ed. Companhia da Letras, 1998.

_____. *A Gaia Ciência.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo; Ed. Companhia da Letras, 2001.

_____. *Assim Falava Zaratustra.* Trad. José Mendes de Sousa. São Paulo; Ed. Technoprint, 1986.

_____. *Sobre Verdade e Mentira.* Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo; Ed. Hedra, 2009.

LACQUE-LABARTHE, P. *Le Détour (Nietzsche et la Rhétorique)*, in: Poétique, II, 1971, pp. 53-76.

PERELMAN, Chaim; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da Argumentação:* A Nova Retórica. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2002.

_____. *Retóricas*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Ed. Martins Fontes,1999.

PLATÃO. *Górgias.* Paris: Société d'Edition "Les Belles Lettres", 1966.

REBOUL, O. *Introdução à Retórica.* Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo; Ed. Martins Fontes, 2004.

SCHIAPPA, E. *Protagoras and Logos.* Columbia; Ed. University of South Carolina Press, 1991.

_____. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece.* New Haven; Ed. Yale University Press, 1999.

SILLS, C *et al*. *The philosophy of discourse:* the rhetorical turn in twentieth-century thought. Portsmouth: Heineman Educational Books, 1992.

TIMMERMAN, D. & SCHIAPPA, E. *Classical Greek Rhetorical Theory and the Disciplining of Discourse.* Cambridge; Ed. Cambridge University Press, 2010.

TOULMIN, S. *Os Usos do Argumento.* Trad. Reinaldo Guarani. São Paulo; Ed. Martins Fontes, 2006.

VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade:* Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo. Ed. Martins Fontes, 2002.

_____. *La Societé Transparente.* Paris: Desclée de Brouwer, 1990.

_____. *Introdução à Nietzsche.* Trad. Antonio Guerreiro. Lisboa; Ed. Presença, 1990.

9

Epicuro: Natureza e Ética

Bortolo Valle [1]

Eu que dedico incessantemente minhas energias à investigação da natureza, e desse modo de viver tiro principalmente a minha calma.
(Epicuro)

O tempo da natureza se impõe. Somos, no presente, testemunhas e atores impotentes de agressões ecológicas sem precedentes. Um desenvolvimento talhado por catástrofes impostas à natureza mostra, antes de tudo, o declínio da própria civilização. Uma separação onde, de um lado está a natureza e, de outro o homem, é absurdamente infundada. Homem e natureza constituem um único e inseparável ambiente. Assim, todo tipo de agressão imposto à natureza é agressão do homem contra o próprio homem. Emmanuel Levinas em *Difficile liberté*[2], fazia o alerta de que um *contrato natural* que se propõe a salvar a terra não pode estar separado de um novo *contrato social*: é inconcebível o homem contra a natureza.

Nos e dos espaços de reflexão sobre a natureza se desprende, muito costumeiramente, posturas ingênuas e superficiais que, por sua rasa capacidade de crítica, desacreditam a vital relação entre o homem e o ambiente.

---

[1] Professor titular do programa de pós-graduação em Filosofia PPGF da PUCPR. Professor titular do Centro Universitário Curitiba – UNICURITIBA e professor titular da Faculdade Vicentina FAVI. E-mail: bortolo.valle@pucpr.br

[2] LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*. Utilizamos a tradução espanhola *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Argentina: Editorial Lilmod-Fineo, 2004.

A mudança em tal posicionamento, expressão necessária de um sadio pertencimento homem/natureza, exige que se adentre na complexidade e na riqueza de um conceito cujo significado foi, muitas vezes, radicalmente alterado ao longo da história.

Sobre a natureza a filosofia não se omitiu, dos pré-socráticos a Hans Jonas[3], há uma reflexão que se estende numa tessitura que vai desde os domínios da ciência àqueles da política, da moral, do direito, da arte e da religião etc. Impossibilitados de abarcar todos os contornos do tema numa unidade, somos desafiados a retornar às particularidades de fragmentos temporais que, somados, nos podem inserir, com responsabilidade, no debate contemporâneo em torno do ecossistema.

Este estudo busca recuperar, do âmbito da chamada filosofia helenística, marcadamente voltada para a natureza, certas notas específicas nascidas da obra de Epicuro. O "filósofo do Jardim", reivindicando no horizonte a possibilidade do prazer, denuncia como superstição a cólera dos deuses, debocha da morte e assume a suportabilidade do sofrimento. Notadamente não o faz desde a praça, mas dela apartado, ou seja, desde a natureza. Esta particularidade projeta seu pensamento, sobre o tema, numa ruptura com a clássica tríade Sócrates, Platão e Aristóteles, filósofos da ágora.

Há toda uma particularidade vital e sempre fecunda no modo como ele firmou suas convicções no exercício de desmitologização da physis: não se trata de pensar sobre, mas, antes, pensar a natureza. Pensar a natureza e agir conforme esse pensamento é, para ele, a essência da verdadeira filosofia que, estendendo-se desde o estabelecimento de cânones para o reconhecimento da verdade (lógica), passa pelo exercício de reconhecimento do real (física) afim de desembocar na conquista dos meios que firmam o prazer como finalidade do homem (ética)[4].

---

[3] O autor de *O principio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, explora num exercício de anúncio e denúncia a questão decisiva para a sobrevivência da humanidade ao defender a tese de que as promessas feitas pela tecnologia moderna se transformam numa constante e sempre renovada ameaça.

[4] De acordo com Reale e Antiseri em sua *História da Filosofia*, vol I (filosofia pagã antiga), "Epicuro adota substancialmente a tripartição de Xenócrates da filosofia em 'logica', 'física' e 'ética'. A primeira deve elaborar os cânones

Esta exposição situa, num primeiro momento, a vocação do filósofo despertada pelo assombro diante do Caos. Em seguida, no âmbito da Canônica, recupera a expressão da lógica frente a natureza e explora a sensação/sentidos como critério de verdade. Posteriormente, desde a Física, busca situar o elemento de mudança como constante da realidade para, finalmente, indicar a proximidade da natureza com a ética. Um resgate do pensamento desse mestre grego nos faz despertar para a consciência de que, dos prejuízos por nós impostos à natureza, nenhum deus nos pode salvar. Retornar a Epicuro é um salutar exercício para pensar a relação da humanidade com a natureza; é um convite para que, a partir de seu legado, passamos recolher as regras para a arte de viver no imperativo de "aja de modo a que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autentica vida humana sobre a Terra"[5].

1. O *Caos* e a vocação filosófica de Epicuro

Epicuro, nascido em Samos, chega e se estabelece em Atenas por volta do fim do século IV a. C. Este ato é, por si mesmo, revestido de um profundo sentido filosófico. A crise que diluiu a pólis (πόλις) na força do imperialismo macedônico, constituiu um golpe sem precedentes na consciência de autonomia adquirida pelo cidadão ateniense; sua alma ficara no passado como tiras, do convívio social, fundamental nos anseios dos grandes mestres da cidade[6]. O espaço público, a efervescência da vida que brotava da *ágora*, embora cronologicamente próximos, começavam a fazer parte da memória. Epicuro retira-se: faz do Jardim – *Képos* (Κέπος) – a sede de sua escola que, territorialmente estabelecida para além da cidade, erigia como motivo filosófico, não mais a efervescência da praça, o vigor da Academia ou do Liceu, mas a quietude, outrora desprezada do campo.

segundo os quais reconhecemos a verdade; a segunda estuda a constituição do real; a terceira, o fim do homem (a felicidade) e os meios para alcança-la"; página 261.

[5] JONAS, Hans. *O principio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa, Luis Barros Montes. Rio de janeiro: Contraponto: Ed. PUC – Rio, 2006, p. 47.

[6] Notadamente na crítica à concepção idealista de prazer levada a termo no *Filebo* de Platão.

Da *ágora* ao *képos,* da cidade à natureza se apresenta para ele, agora, o espanto provocador do pensamento.

De acordo com Diógenes Laercio, Apolodoro o epicurista, no livro I de sua *Vida de Epicuro*, revela que o mestre havia iniciado seus estudos de filosofia "após haver repudiado os mestres-escolas porque não souberam explicar-lhe a significação de 'caos' em Hesíodo"[7]. Parece, assim, que tanto o ser filosófico quanto a filosofia de Epicuro foram despertos pela insatisfação com o primitivo e divino conceito de *Chaos* conforme cantado na *Teogonia*[8]:

> Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre, dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado, e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias, e Eros: o mais belo entre Deuses imortais, solta-membros, dos Deuses todos e dos homens todos ele doma no peito o espírito e a prudente vontade.

É também a partir desta passagem que Aristóteles na *Metafísica*[9] faz a primeira tentativa de explicar a origem da natureza das coisas por uma multiplicade de causas. É sobre ele, ainda, que Fedro no *Banquete*[10] exalta o caráter do Amor, que, sendo o mais primitivo dos deuses, certamente não foi do caos gerado. Tal descrição na *Teogonia* é, para Epicuro, inaceitável. Em Hesíodo, antes mesmo da apresentação de uma tábua cronológica, o começo das coisas se abre numa pura enumeração arbitrária, sem nenhuma lei de sucessão. O caos, personificado pelo poeta como espaço imenso e tenebroso que existe antes da origem das coisas, não se deixa, no entanto, apreender com facilidade. Sendo o caos, o princípio singular de toda pluralidade e não mantendo com ela, nenhum tipo de relação, termina facilmente encerado nas malhas de uma Teologia primordial.

---

[7] LAÊRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. p. 283.

[8] HESIODO. *Teogonia*. 116 – 120.

[9] ARISTÓTELES. *Metafísica*, A, 4, 984b20ss.

[10] PLATÃO. *O Banquete* 178b.

O esforço de Epicuro se concentra num deslocamento de domínios da linguagem poética teogônica para aquele da prosa física. A prática do saber, se encosta numa filosofia que luta contra o *caos arché* tanto no aspecto de uma origem inconcebível quanto de um poder soberano enfrentando a proposição de uma autoridade que seja, ao mesmo tempo, princípio e explicação de todas as coisas. Para esta passagem Demócrito foi substancial; à explicação como uma arqueologia das causas, seu atomismo nos permite opor a descrição como construção de modelos. De tal modelo Aristóteles, também na *Metafísica*[11], nos legou um relatório suscinto. Afirma o estagirita:

> Leucipo e seu seguidor Demócrito afirmam como elementos o cheio e o vazio, e chamam um de ser e o outro de não-ser; mais precisamente chamam o cheio e o sólido de ser e o vazio de não-ser [...] e afirmam esses elementos como causas materiais dos seres [...] com efeito, explicam eles, o ser só difere pela proporção, pelo contato e pela direção. A proporção é a forma, o contato é a ordem e a direção é a posição. Assim A difere de N pela forma, NA de NA pela ordem, enquanto Z difere de H pela posição.

Ao Epicuro desapontado pela incapacidade de seus mestres em aplicar sua arte hermenêutica para lhe explicar a questão do princípio, Demócrito apresenta a gramática, ela mesma, como modelo físico, ao mesmo tempo que postula ser a origem das coisas uma pura combinação de elementos. Neste compasso o Caos é retirado de sua singularidade inalcançavelmente divina, e assentado sobre um mero caso particular. Tomar o caos literalmente, arrancá-lo da arqueologia para impor em sua presença a ordem da descrição, esta é a ciência física de Epicuro sobre as origens da natureza.

[11] ARISTÓTELES. *Metafísica*, A, 4, 985. 5ss.

2. A canônica: o saber natural

Cícero parece ter se escandalizado com Epicuro. Em sua obra *Os limites dos bens e dos males*[12] afirma que o filósofo:

> ...suprime as definições, nada ensina sobre a divisão e a partição, não apresenta os meios para a construção ou conclusão de um raciocínio, não indica por quais caminhos resolver os sofismas ou dissipar as ambiguidades: o critério de julgamento do real (iudicia rerum) é, por ele firmado sobre as sensações.

Como negligenciar a lógica no empreendimento de proximidade cognitiva das realidades? Caberia a um filósofo estabelecer-se como tal sem esse poderoso recurso legado desde Aristóteles? Epicuro destoa, quer fazer mostrar que a natureza foge da vacuidade formal; assume que a lógica é estéril, inútil e incerta, uma vez que sua necessidade pode ser reduzida a um puro efeito de linguagem, sem um fundamento real na natureza das coisas. Epicuro nega a verdade das disjuntivas (de forma < p ou não p >), não tanto para não ser forçado a conceder as necessidades de um dos termos, mas porque a seus olhos uma tal necessidade simplesmente não existe na natureza[13].

Um sólido modo de olhar a verdade deve partir do contato com as coisas e da dedicação prioritária aos seus modos de manifestação. É na *natura rerum* que se deve reconhecer a *iudicia rerum*, ou seja, na relação entre natureza dada e natureza que julga; assim, não é concebível uma lógica por sobre a natureza. Como efetivar essa inversão? Diógenes Laércio[14] esclarece:

> Os epicuristas rejeitam a dialética como supérflua, porque os físicos devem limitar-se a usar os termos naturais para significar as coisas. No Cânon. Epicuro afirma que os critérios da verdade são as sensações, as antecipações e os

[12] CICERO. *Des fins des biens et des maux*. I, VII, 22.

[13] EPICURO. *Académiques*, 2,97.

[14] LAÊRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres. p. 289 -290.*

> sentimentos, acrescentado a estes a apreensão direta das apresentações do pensamento.

Uma das constatações mais significativas, nesse procedimento, está relacionada ao fato de que o Cânon, ao se firmar como uma teoria da natureza, explorando, tanto suas relações reciprocas, quanto o uso dos instrumentos do saber, se destaca, ao mesmo tempo, também como uma teoria que mostra a posição do sujeito que que a conhece. Esta convicção torna inválida toda e qualquer busca por princípios que procedam por regressão ao infinito ou que invoque o risco apenas para melhor evitá-lo. Se for necessário, como pretendia Aristóteles parar em algum lugar, é melhor fazê-lo aqui de forma definitiva.

A tarefa de Epicuro, em seu Cânon, se volta para o desafio de isolar os meios não para o conhecimento da verdade mas, acima de tudo, para poder reconhecer o encontro da mesma, ou seja, para procurar um tipo de certeza que não seja abalada pela dúvida, mas que indique o seu grau nos conteúdos do conhecimento. Assim, para o filósofo do jardim, à coerência lógica é preferível um conjunto de regras semelhantes àquelas usadas pelos pedreiros ou carpinteiros. Epicuro se torna, no dizer de Torquatus, "o ilustre descobridor da verdade e o arquiteto, por assim dizer, da vida prazerosa"[15].

A convicção de que a verdade e a vida prazerosa são inseparáveis se deve ao fato de que sua arquitetura vital repousa sobre a correção da regra empregada. Esta regra, longe de constituir uma norma especulativa, apresenta um ponto de referência imediatamente disponível porque dada de modo imediato. Este imediatismo é sua marca própria; o critério é apresentado nas e pelas coisas, por isso Lucrécio vê em Epicuro o *rerum inventor*, o descobridor das coisas mesmas[16].

Aos que se renderam à ilusão dialética, aos lógicos e céticos, o cânon epicurista denuncia o fato de ter, eles mesmos, se erigidos como

[15] CICERO. Des fins des biens et des maux. (livro I exposição da teoria epicurista do prazer por Torquatus; livro II refutação por Cícero. I, X, 32.

[16] LUCRECIO. *De la nature*. III, 9.

produtores das condições de validade e possibilidade do conhecimento. Se sobre as coisas se possui uma visão prévia da verdade, como podemos saber o que ela é ou, não é? Que coisas produziriam o verdadeiro e o falso? Qual seria o critério para a distinção entre a dúvida e a certeza? Para superar esses questionamentos se faz necessário admitir que são os sentidos os primeiros produtores da verdade e que isto é impossível de ser refutado. Invertendo implicitamente a ordem das prioridades, o cultor da linguagem e da lógica fica privado de todo ponto de apoio e, sua posição, mais que ilógica é insustentável.

A ordem desse raciocínio oportuniza a famosa tese, fundamental para Epicuro, de que todas as sensações são verdadeiras, ou seja, de que a verdade se dá a conhecer na segurança fundada sobre o sensível que se apresenta como uma evidência manifesta. Como nota Damásio da Silva[17]:

> segundo Diógenes Laércio, Epicuro reivindica uma validade "objetiva" da sensação, isto é, as sensações são sempre verdadeiras, não podendo ser de outra forma porque, em última análise, toda sensação é produzida objetivamente, ou seja, independe do sujeito, tendo seu ponto de partida em algo externo ao sujeito. É desta objetividade da sensação que as afecções (pathé) são provocadas, dando origem às percepções sensíveis. Esta convicção é atestada no conjunto da própria obra de Epicuro, mais precisamente, podemos citar, nas Máximas Capitais onde ele afirma que "se te opuseres a todas as sensações [pásaistaîsaisthésesin], não terás sequer um ponto de referência para julgar as que consideram falsas".

Deste ponto de vista não se pode estabelecer uma hierarquia entre os diferentes sentidos e nem entre as sucessivas sensações; não existe, igualmente, nenhum privilégio do sujeito racional. A verdade do sensível se apresente antes de todo julgamento e todo entendimento depende das sensações: existe a verdade manifesta. Contrário à redução da multiplicidade e de sua submissão a uma hierarquia, o sensualismo epicurista afirma o fato de um pertencimento plural. Do dado, tudo deve ser mantido e a ciência da natureza deve ser capaz de explicar isso sem perdas.

---

[17] DAMÁSIO DA SILVA, Marcos Roberto. *Considerações sobre a natureza e o papel da 'sensação' (aísthesis) na filosofia de Epicuro*. ConTextura, p.34.

A centralidade da sensação no projeto epicurista toma distância da mais fecunda verdade defendida por Platão, qual seja, a de que toda a sensação deveria ser evitada dado seu poder na confusão das almas e nos desvios do ser. Para o autor de *A República*, o prisioneiro da caverna é tomado pelas sensações e só pode ter diante de si sombras da realidade; a natureza, para ele, não passaria de um simulacro só apagado com a migração para um mundo onde os sentidos fossem completamente banidos. É esta a certeza contestada por Epicuro que, numa inversão desafiadora, acolhe que é a sensação e, tão unicamente ela, capaz de apreender o ser de modo infalível. Em sua *Máxima* 24[18] Epicuro esclarece:

> Si tu rejettes absolument une sensation quelconque, et si tu ne distingues pas l´objet d´opinion (qui est fonction d´um supplément d´information) de l´objet présent (qui é fonction de la sensation, des affections, et de toute projection imageante de la pensée), tu troubleras les sensations restantes par cette vaine opinione, et rejetteras par conséquent le critère tout entier[19].

Outra particularidade é encontrada no tratamento dispensado à antecipação ou prolepse (prolèpsis), que ocupa uma posição intermediária entre a sensação, que é sempre verdadeira, e a opinião, as vezes verdadeira e, às vezes, falsa. Esta antecipação, apresentada por Diôgenes Laercio[20] como " uma espécie de cognição ou apreensão imediata do real, ou uma opinião correta, ou um pensamento ou uma ideia universal ínsita na mente ou seja, a memorização de um objeto externo que apareceu frequentemente, como quando dizemos: 'Isto aqui é um homem'", constitui, em pleno sentido um resumo para o modo de procedimento.

O Cânon de Epicuro se apresenta, então, como uma reflexão sobre as distâncias relativas de toda evidência diante do presente sensível. Esta distância pode ou não ser reduzida. No último caso, a redução pode revelar-

[18] EPICURE. *Lettres e Maximes*. 24.

[19] "Se rejeitas liminarmente uma sensação qualquer, sem dividir aquilo que é objeto de opinião no que ainda é esperado e no que já está presente na sensação, nas afecções e na projeção imaginativa do pensamento, contaminarás também as outras sensações por esta vã opinião e, desta forma, eliminarás o próprio critério".

[20] DIOGENES LAERCIO, p. 290.

se impossível por razões de fato ou de direito. Não se trata tanto de conhecer as causas, mas de construir modelos explicativos. O essencial é que os modelos propostos não contradigam as evidencias sensíveis primarias. A busca física se efetiva do imediato ao distante, reduzindo, quando possível, o distante ao imediato (procedimento de confirmação), ou pelo menos construindo vários modelos que não são incompatíveis com a evidencia dada (procedimento de não invalidação), quando a distância não pode ser reduzida na prática. Intrigantes são os casos onde a distância é irredutível por direito. Como, então, a partir do presente, conceber a distância absoluta, a ausência absoluta, ou as condições da presença mesma? As respostas exigem um coerente olhar sobre o modo de procedimento das coisas, e isto, Epicuro desenvolve em sua Física.

3. A física: uma ciência da natureza

A física, em Epicuro, se faz necessária para a fundamentação da ética. A *Carta a Heródoto*[21], inaugura sua exposição com um lembrete sobre o bom uso da antecipação e, isto se mostra útil para a solução dos questionamentos indicados enquanto elimina, definitivamente, o risco de uma regressão ao infinito. De fato, se um entendimento físico seguro não pode ser construído a partir de um único ponto de referência fornecido pela sensação – pois nada garantiria, neste caso, a validade dos modelos propostos por aquilo que permanece fora de nosso alcance – é necessário legitimar a atividade científica, determinando a extensão de seu domínio de validade; mas, como isso é possível a partir das sensações particulares e das antecipações que dela derivam?

A resposta tende a ser formulada na medida em que, primeiro, se apresenta a convicção de que todas as sensações são verdadeiras e, depois, pela razão, de que a antecipação, uma vez explicitada, como um de seus traços distintivos, nos livra da generalidade. Se possuímos uma noção da generalidade, a validação da física dependerá de uma análise correta dessa

[21] EPICURO. *Carta a Heródoto*.

noção. Fundar a física consistirá, então, apoiados sobre a antecipação, determinar as condições de constituição da sensação.

A afirmação da física em Epicuro se aparta daquela plena de força teórica que havia sido exposta e defendida por Aristóteles. No filósofo do jardim ela não seria eminentemente teórica já que não se firma sob seus próprios objetos; seu horizonte é prático. O escopo de seu aporte nos remete ao contexto de certa produção pré-socrática, mais especificamente aquela oportunizada pelos atomistas enquanto elaboradores de uma sequência para enfrentar as aporias eleáticas. Deste o atomismo quatro certezas são desenvolvidas por Epicuro.

A primeira delas reconhece a impossibilidade de que o não-ser seja o gerador da realidade, uma vez que nada pode nascer do não-ser[22]. Se o não-ser fosse a origem das coisas, o absurdo se apresentaria como sua fonte já que elas não reclamariam uma semente inicial. No mesmo sentido, as coisas não podem, de modo algum, dissolver-se no nada; se isto fosse possível tudo terminaria e a realidade seria inviável. O postulado inicial dessa física se sustenta, então, no reconhecimento de que nada nasce e nada morre e, o que se impõe é a certeza de que o conjunto da realidade permanece desde seu início, exatamente assim como é agora. Uma espécie de eternidade perpassa o todo da realidade já que não existe algo de onde ele possa emergir e, tampouco, algo em que ele se possa tornar. As coisas mão desaparecem definitivamente, elas são decompostas em suas partes básicas

Os *corpos* e o *vazio* apresentam-se como constituidores do todo da realidade e esta é a segunda certeza[23]. Para a afirmação dos corpos bastanos os sentidos que são bastante suficientes para o seu reconhecimento. Menos evidente, mas não menos certo é a existencia do vazio. Sua formulação é postulada concomitantemente àquela do espaço. Vazio e espaço conjugados determinam o movimento. Algo como o movimento só pode acontecer no âmbito de um espaço vazio sobre o qual se nota o

[22] EPICURO. *Carta a Heródoto*. 38 -39.

[23] EPICURO. *Carta a Heródoto*. 39 – 40.

deslocamento dos corpos. Não se pode tomar esse vazio como uma realidade ontologicamente constituída, ele não é o não-ser como formulado nas derivações do heraclitismo pré-socrático. Quando Epicuro indica o vazio o faz enquanto natureza intangível, ou seja, embora os sentidos não o possam notar há, certamente, razões suficientes para inferir sua existência. Mesmo que o vento não seja visto sabemos que ele é o que causa a agitação do mar. O espaço vazio é necessário no mundo para que certos fatos sejam explicados sem o recurso ao sobrenatural.

A realidade infinita constitui a terceira certeza para Epicuro[24]. A particularidade desta convicção indica ser a totalidade das coisas o infinito. Para que isso se esclareça, necessário se faz reconhecer que cada um dos elementos constituidores do todo também é infinito. As consequências são claras: se o todo é infinito, também o são a variedade dos corpos e a extensão do vazio. Caso a multiplicidade dos corpos fosse finita, eles se dissolveriam no vazio infinito e, no mesmo compasso, se o vazio fosse finito ele não poderia acolher em seu seio os corpos infinitos. Este tratamento dispensado pelo filósofo ao infinito faz com que o tema recupere vigor e se imponha diante das restrições que lhe foram impostas tanto por Platão quanto por Aristóteles.

Finalmente, a quarta certeza se erige no âmbito da composição dos corpos[25]. No tocante a esta particularidade vemos o reconhecimento de que alguns deles são compostos enquanto outros – os átomos – seriam dotados da simplicidade absoluta e não comportariam divisões. A formulação da existência dos átomos enquanto unidades indivisíveis é absolutamente prioritária para impedir um processo de divisibilidade dos corpos ao infinito. Se os átomos não fossem dotados dessa singularidade, os corpos em sua infinita desintegração conduziriam ao não-ser o que se constitui num contundente absurdo. A quantidade permanente de átomos faz com que exista um reservatório residual de matéria que se apresenta como condição para que novas coisas sejam incessantemente formadas.

[24] Ibid., 40 – 42.

[25] Ibid., 40 – 44.

Os átomos são as sementes geradoras das coisas e nenhuma coisa, quer seja planta ou animal, teriam existência se os gêneros apropriados de átomos não tivessem uma preexistência no lugar apropriado e se juntassem no tempo certo.

Embora Epicuro tivesse formulado suas certezas na vizinhança dos desenvolvimentos do atomismo de Demócrito, há entre eles precisas diferenças, conforme faz notar Porto[26] que uma expressão desse afastamento pode ser localizada no que se refere à constituição essencial do átomo. Se para Leucipo e Demócrito a "figura" a "ordem" e a "posição" caracterizam a essência do átomo, em Epicuro o que sobressai é a "figura", o "peso" e a "grandeza".

> Ao final do século IV A.C, o filósofo grego Epicuro formulou uma variante da teoria atomística proposta por Leucipo e Demócrito. Também para Epicuro a realidade material seria constituída de unidades indivisíveis, permanentes, que se movem através do vazio e cujos agrupamentos formam a diversidade dos corpos que conhecemos. Entretanto, se para os primeiros atomistas os ´átomos eram dotados apenas de forma e tamanho, Epicuro atribuiu-lhes outra propriedade essencial: o peso. A introdução do peso como elemento essencial e irredutível da matéria permitia, segundo Epicuro, a explicação do movimento incessante a que estão submetidos os ´átomos, a saber, em razão de seu peso eles sempre tendem a se movimentar para "baixo.

Os átomos são constituídos por diferentes formas e estas não obedecem somente a contornos geométricos, mas são plurais tanto em seus tipos quanto em suas espécies. É preciso notar que a diferenças nas formas são exclusivamente limitadas ao aspecto quantitativo e jamais naquele qualitativo como fora reivindicado por Platão. É essa especificidade nas formas atômicas a condição para uma explicação adequada para as múltiplas manifestações dos fenômenos que a nós se impõem.

Outro aspecto original de Epicuro frente aos atomistas pode ser localizado na apresentação de uma ideia dos "mínimos". Os átomos,

[26] Porto, C. M. *O atomismo grego e a formação do pensamento físico moderno.* Revista Brasileira de Ensino de Física. V. 35, p. 4601-3.

apresentando tamanhos variáveis – pequenos ou grandes – são indivisíveis. No entanto, por serem eles corpos possuidores de extensão e grandeza diversas, Epicuro os reconhece como constituídos por partes e esta é a razão pela qual se pode caracterizá-los por seu tamanho. Tais partes não são ontologicamente separáveis apenas logicamente distinguíveis.

O filósofo está ciente que essas partes possuem um mínimo em que tudo se deve deter para evitar o regresso ao infinito como já indicado. Este mínimo referido não se aplicaria somente aos átomos, mas pode ser localizado, igualmente, no que se refere à constituição tanto do espaço quanto do vazio. A questão do movimento originário dos átomos é outro aspecto que conduz Epicuro para além dos primeiros atomistas. A modo de movimentar-se era, para estes, realizado de modo circular em todas as direções; para aquele, no entanto, o movimento deveria ser enquanto uma queda para baixo no espaço infinito já que os átomos como corpos possuem peso.

É, portanto, a física atomista de Epicuro que nos situa no universo das pluralidades. De infinitos princípios atômicos emergem infinitos mundos e estes se fazem e se dissolvem em tempos específicos, uns mais lentamente outros mais celeremente. A soma total de todas as coisas, tomada em si mesma, nada pode produzir, pois nada existe para além dela mesma. Ora, a sensação nos garante a existencia desses corpos onde "o todo é" e não "o ser é"[27], como desejado por aqueles que confundem a física com a lógica. Mas seja qual for o limite atribuído a esse todo, podemos sempre pensar numa espécie de vizinhança externa e, assim, o todo é infinito. O pensamento não é possuidor do de um poder para a construção do *nada* ou do *todo* uma vez que ele não pode se deter no primeiro e nem fora do segundo.

É a combinação que se impõe na natureza. Se o dado se desdobra sempre fora do nada e no interior do todo, então nada se perde, nada se cria, mas tudo se transforma. Nada mais existe do que a combinação que se processa entre os corpos como entidades limitadas. Em Epicuro, tanto a física quanto a epistemologia, a ética e a estética constituem uma *teoria*

[27] EPICURO, op. cit.

da combinação no âmbito de uma totalidade aberta ou de troca entre as partes.

O sentido dessa teoria se efetiva na consciência de que *o todo é* sem trocar nada com suas partes. Nada nele é posto ou tirado: não se trata de uma soma, mas da garantia da distribuição universal, ou seja, do interminável jogo de relações entre as partes. Embora os sentidos insistam em nos colocar frente aos contínuos processos de geração e corrupção, elementos próprios de atenção da física, estas duas realidades não podem ser tomadas senão como jogo combinatório de mudanças entre as partes.

Há certamente um dilema que se instala entre os sentidos e o pensamento. De um lado, os sentidos a nos garantir a única presença dos corpos e, de outro, o pensamento, a nos fazer acreditar que existe um Ser que não se deixa lesar pela geração ou pela corrupção. A solução do dilema só pode se efetivar quando for admitido, conforme Epicuro, que somente aquilo que é corpo é objeto de mudança, e que deve existir um corpo (um mínimo), permanentemente fora do alcance do devir atestado pela sensação. Este mínimo é, por certo, o átomo; daí seu nome grego "o indivisível". Partir o átomo nos conduziria com efeito à sua destruição. Ora se o átomo constitui a condição permanente de uma eternidade de mudanças, ele deve permanecer indestrutível. Se existisse uma divisão do corporal ao infinito toda base sucumbiria e cairíamos numa espécie de retorno ao nada. Esta possibilidade é contradita pela sensação empírica. Com este material elementar – átomos, vazio, movimento, e ponto de referência sensível – a física epicurista possui o suficiente para afirmar todas as suas teses, abrindo, assim, espaço para um convite ao bem viver no âmbito dessa natureza.

4. Uma ética derivada da física

É costumeiramente aceito que Epicuro desenvolveu uma ética do prazer. No entanto, como esclarece Savian Filho[28]

[28] SAVIAN FILHO, Juvenal. O epicurismo e a ética: uma ética do prazer e da prudência. In: Revista Bioethikos, Centro Universitário São Camilo. 2009;3 (1), pp. 10-17.

> Não há dúvida de que é inteiramente correto chamar a ética epicurista de "ética do prazer", como vimos acima, mas chamá-la de "ética da prudência" permite acentuar o esforço de Epicuro no sentido de esclarecer que sua ética não consiste num hedonismo vulgar, mas numa ética que gire em torno de dois valores centrais: a saúde física e a serenidade interior.

Em que consiste viver bem conforme a natureza? A resposta só pode ser formulada se, antes, for possível determinar o lugar de quem pensa a natureza (um possível sujeito). Não é possível a existência do pensamento sem um suporte que lhe corresponda, ou seja, sem uma imagem ou um modelo que lhe sirva de referência. Epicuro mostra que o pensamento repousa sempre sobre a antecipação e esta, por sua natureza, depende da sensação (dos sentidos); dessa maneira, o pensamento sempre se faz acompanhar por uma imagem projetiva. O problema reside no fato de não ser possível a existência de uma imagem do átomo que é a própria condição da imagem: o átomo é anterior à imagem na mesma intensidade em que a sensação é anterior ao logos.

Mais do que infra sensível, o átomo é literalmente inimaginável. Assim, se o átomo é o requisito para a mudança e a condição da sensação, ele se torna o elemento fundamental para o pensamento. É por isso que não só se pode pensar, como também, se tem a necessidade de fazê-lo. Este é o desafio que deve ser enfrentado para que se produza um modelo de onde possa brotar o pensamento.

Todo modelo, no entanto, é mutável já que é constituído na relação tanto com o exterior, e aí se apresenta o vazio, quanto com o interior, e aí só podem ser encontrados os ditos mínimos de Epicuro. Esta relação poderia ainda ser pensada na fronteira entre o exterior e o interior e aí só poderemos localizar o *clinamen* concebido como um deslocamento mínimo e casual da linha de queda (de alto para baixo) dos átomos. O átomo permanece fora de toda e qualquer relação.

O átomo, como núcleo mínimo, constitui o limite do pensamento em sua atividade não superlativa (como nada ou tudo), mas comparativa: ele exige a comparação mas foge dela, situação mais luminosa que cega, uma

vez que ele só pode ser percebido em suas variadas conexões, pesos, choques, ocorrência, movimentos que são a fonte de todas as coisas. A imagem e o pensamento correspondem e são uma e única coisa. Que podemos, então, dizer sobre a imagem/pensamento? Podemos afirmar que ela não somente implica uma relação com o exterior, mas que sua relatividade, ou seja, seu poder referencial é de natureza estatística. Os tipos só se apresentam como disponíveis para o múltiplo e variado uma vez que a unidade, como um todo, não lhe é possível. A unidade para ser pensada exige a imagem e, já que não pode ser pensada, dispensa esta imagem.

Desde este mecanismo de percepção se pode dizer que a visão, por exemplo, pode ser descrita como a absorção por um corpo, das partículas atômicas emitidas continuamente por outro corpo composto. As mudanças visíveis (alterações de cor), podem ser remetidas às transposições dessas mesmas partículas. Se os corpos que nos rodeiam podem ser percebidos é porque não possuem limites absolutos e eles mesmos preenchem todo o espaço com as suas imagens. No entanto, essas imagens não passam de partes reduzidas dos corpos que elas representam.

A natureza da linguagem e da antecipação se apresenta nas coisas mesmas e isto se deve ao fato de que as coisas são série atômicas em processo de condensação ou dissipação. Em suma, a seleção natural das espécies, já antecipada por Lucrécio, segue as mesmas regras que presidem a formação da língua, tornando possível a eliminação de possíveis fantasmas (forças sobrenaturais) que não passam expressões mau formuladas, o que nos faria recordar de Wittgenstein[29].

Contra a teoria platônica das ideias se poderia, a partir de Epicuro, dizer que o bom modelo é tão somente o modelo reduzido. Por esse motivo é que a linguagem, por exemplo, não deve ser atribuída a um legislador, mas às interações entre duas naturezas abreviadas, de um lado, entre os homens e seu meio e, de outro, entre os próprios homens[30]. Neste mesmo

[29] Respeitadas as distancias, também para Wittgenstein, autor do Tractatus e das Investigações a filosofia possuiria uma finalidade terapêutica traduzida pelo esforço de conduzir a linguagem de seu uso metafísico ao seu uso cotidiano.

[30] EPICURO, op. cit.

compasso não pode existir a ideia de justiça (como um ideal) uma vez que ela também é uma antecipação sujeita a variações segundo circunstâncias específicas nos mesmos limites da linguagem humana produzidas nos processos de regulação no âmbito de mudanças entre partes. Toda a teoria de valores, o conjunto político por exemplo, se resume à descrição de regras que presidem as mudanças entre conjuntos de escalas variáveis.

A ética é a aplicação do saber físico a esse corpo particular que é o homem. Como teoria geral dos modelos, somente a física permitirá que ele construa, de si mesmo, uma representação correta. Como a ética é apenas uma aplicação particular da física ela não pode, de nenhuma maneira, dispensar o saber físico. A ética é, portanto, em Epicuro, uma física meditada.

Como conclusão, sabedores de que todo modelo implica uma relação com a exterioridade, a física do homem consistira em uma avaliação correta entre ele e seu universo; é a partir dela que ele poderá formular uma teoria prescritiva que lhe indicará os caminhos para triunfar na realidade de constantes mudanças. Do mesmo modo que a verdade é reconhecida pela sensação, um sujeito se reconhece imediatamente como tal por meio dos critérios afetivos: prazer e dor como faz notar Bezerra[31]:

> Segundo Epicuro, as afecções se manifestam do contato dos corpos com outros corpos ou se dá no contato com o fenômeno. É através das afecções que sempre haverá a possibilidade de emitirem significados acerca da realidade ou dos fenômenos que estão sob investigação. Assim, para Epicuro, as afecções são admitidas como critério de verdade e ele as considerava de dois tipos, a saber, de prazer e de dor [...] As afecções são consideradas por ele critério para discriminar o verdadeiro do falso, como também critério normativo do agir humano, ou seja, elas são parâmetros para toda a escolha e toda rejeição

É neste sentido que se deve reconhecer a ousadia de Epicuro ao afirmar: “Não sei como conceber o bem se excetuo os prazeres do palato, os prazeres do sexo e os prazeres derivados da audição ou da contemplação

[31] BEZERRA, José Eudo. *Epicuro e os critérios para a compreensão da physis*. Trilhas Filosóficas, p. 80

da beleza"[32]. Esta expressão despertou a ira entre alguns de seus adversários[33]. Desde a perspectiva atomista, a situação pode ser assim descrita: o composto atômico apresenta ou não uma ordem constitutiva. Quando a ordem se faz presente, um certo equilíbrio se impõe e o sujeito a percebe como prazer. A desordem, por sua vez, devida ao desequilíbrio das mudanças, é percebida como sofrimento. Assim, deve-se agir para a superação dos desequilíbrios: beber se se sente sede, mas apenas o suficiente, uma vez que também o excesso atrapalha a boa constituição do composto.

A física é a reversão da não naturalidade do desejo. Enquanto ética ela consistirá na supressão das principais formas de desconhecimento da física, sentidas pelo sujeito como desordem e, tal supressão levará a alma e recompor-se no prazer. O doloroso desconhecimento da física mostra, também, o auto desconhecimento do sujeito, de seu entorno e de todo o mundo que o rodeia.

Neste contexto é preciso prestar atenção a certas realidades que se apresentam nessa relação física e ética. Basicamente, Epicuro nos alertaria, primeiro, para o possível uso inadequado da antecipação: a única alternativa para o atomismo seria admitir uma concepção teológica do mundo, ou seja, a de que todas as mudanças seriam obras de poderes arbitrários. Essa concepção (que não passa de uma antecipação mal refletida), é contraditória. Com efeito, uma vez desenvolvida, a concepção da divindade oferece, entre outros recursos característicos a felicidade e a incorruptibilidade, ou seja, a independência para toda e qualquer base de mudança: em relação a nós, os deuses não são nada.

Outra particularidade ainda que é preciso ter atenção está referida ao uso inadequado da sensação/sentidos. Por não compreender que sua eficácia está associada a uma relação, o sujeito não compreende nem sua vida e, muito menos sua morte, de modo satisfatório. Com efeito, esta forma de alienação é derivada do fato dele não compreender corretamente

[32] DIÔGENES LAÊRTIO. livro X – 6.

[33] Como o caso de Cícero em sua obra *Des fins des biens et des maux II*.

as regras das mudanças, e estabelecer de modo limitado os efeitos da parelha prazer/dor, enquanto desejo e medo ilimitados.

Este procedimento é fonte de seu horror à morte tanto no que se refere à sua ausência (o que seu desejo não pode tolerar), ou sua presença (o que seu medo não pode suportar). Uma eternidade de delícias não é uma hipótese que o alienado possa reter. Seu desejo ilimitado de eternidade mantém correlação com uma imoralidade que só pode ser ilustrada por um ambiente de medo. Em tal situação a imortalidade é sentida como uma punição divina, um inferno. A morte em relação a nós não é nada, uma vez que aquele que morre está fora de toda a sensação e, o que está fora da sensação, nada é.

Nestes dois primeiros cuidados, a particularidade de nossa relação com os deuses e com a morte, Epicuro denuncia a ilusão do sobrenatural. Além destes ainda são apontados dois outros. Um se refere ao modo correto de vivenciar o prazer e o outro explora a instância do tempo de duração do sofrimento. Particularmente, nestes dois últimos casos, o filósofo denuncia o uso inadequado dos afetos por força de nosso desconhecimento do modo como são vividas as instâncias da dor e do prazer. O prazer, quando entendido de maneira justa, está à disposição de todos e o sofrimento, por sua vez, é de breve duração e facilmente suportável.

O quadrifármaco de Epicuro, resultado da atenção aos quatro cuidados descritos, não só traz à luz o vínculo entre o sobrenatural e o contranatural como antinaturais. Opera uma reversão no quadro de valores, costumeiramente vividos de modo inadequado pelo alienado (aquele que desconhece o funcionamento e as regras da mudança), reportando-os ao seu sentido positivo.

Finalmente, do cálculo hedonista resulta que nenhum prazer é mais desejável que a amizade. A verdadeira justiça acontece entre os sujeitos de uma comunidade de mudanças e não entre os bens materiais. A verdadeira justiça não emerge de uma relação estritamente negativa e defensiva (não fazer e nem sofrer nenhum dano) mas da generosidade de da alegria (dar

e receber benefícios). Assim sendo, esta ética derivada da física indica que a vida moral não se resume ao prazer como tal, mas se efetiva pela razão que julga e discrimina; essa é a essência da pratica que escolhe e acolhe, entre os prazeres aqueles que não comportam em si a dor e a perturbação.

Considerações finais

A indiferença epicurista quanto à politica e a matemática não está relacionada à falha do sistema, mas ao poder crítico de seu conceito de natureza. De uma crítica contra o pensamento teológico do Uno, do Todo e da hierarquia; contra a determinação como submissão à transcendência racional de um princípio (arché) legislador; contra a interpretação finalista da ordem como expressão bela e boa da forma, na qual a astronomia matemática e a política como antropologia natural não são senão aplicações, Epicuro proclama a importância do ponto e da escala de referência.

A um saber heurístico, ele prefere um conhecimento profilático construindo seus modelos descritivos como remédios à produção de causalidades mágicas. O naturalismo de Epicuro não se reduz a um materialismo. Ele é, antes, um modo particular de compreender as mudanças, irredutíveis entre si, entre o local e o global, ou seja, é uma ecologia. A física é um modelo reduzido da natureza e o sujeito natural é dela um caso particular; é o efeito de uma ordem.

Nestes nossos tempos de impactos onde a natureza que criou e abriga o homem sai perdendo, retomar Epicuro é entrar em contato com uma experiência que nos conclama a assumir responsabilidade. Nenhum "deus", nenhuma força mágica nos pode livrar da destruição que conscientemente causamos ao meio ambiente. Retomar Epicuro ajuda a repensar uma Ética não reduzida à relação entre os homens simplesmente, mas a uma relação entre eles sustentada pela própria Terra. Na ética do mestre do Jardim, os limites se expandem e incluem o solo, a água, as plantas e os animais. De Epicuro recobramos a urgência de que não somos conquistadores, mas membros de um Todo. Este pertencimento ecológico

é, para além de reducionismos, a marca do modo epicurista de viver prazerosamente o simbiótico pertencimento ao mundo. Nenhum deus ou força sobrenatural nos poderá livrar dos danos que, com insistência, em nome do progresso lhe causamos.

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica* vols. I, II, III, 2ª edição. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Tradução portuguesa Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola. 2002.

BEZERRA, José Eudo. Epicuro e os critérios para a compreensão da physis. In: *Trilhas Filosóficas*, no IV, número 2, jul.- dez. 2011.

CICERO. *Des fins des biens et des maux*. I, VII, 22. Texte latin e tradução francesa por J. Martha. Paris: les Belles Lettres, 1928

DAMÁSIO DA SILVA, Marcos Roberto. Considerações sobre a natureza e o papel da 'sensação' (aísthesis) na filosofia de Epicuro. In: *ConTextura*, Belo Horizonte, no 10, ago. 2017, pp. 33-46.

EPICURE. *Lettres e Maximes*. Trad. francesa e comentários por M. Conche. Villers-sur-Mer: Ed. Mégare, 1977.

HESÍODO. *Teogonia*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1935.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa, Luis Barros Montes. Rio de janeiro: Contraponto: Ed. PUC – Rio, 2006.

LAÊRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2ª Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.

LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*. Utilizamos a tradução espanhola *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Argentina: Editorial Lilmod-Fineo, 2004.

LONG, A.A.; SEDLEY, D.N. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

LUCRÉCE. *De la Nature*. Texte latin et trad. Francesa par A. Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista e Político*. [Tradução José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa] Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PORTO, C. M. O atomismo grego e a formação do pensamento físico moderno. In: *Revista Brasileira de Ensino de Física*, V. 35, n. 4, 4601, 2013.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*; vol I (filosofia pagã antiga). São Paulo: Paulus, 2003.

RODIS-LEWIS, G. *Epicure et son école*. Paris: Gallimard, 1976.

SAVIAN FILHO, Juvenal. O Epicurismo e a ética: uma ética do prazer e da prudência. In: *Revista Bioethikos*, Centro Universitário São Camilo. 2009; 3(1), pp. 10-17.

SILVA, Markus Figueira da. *Epicuro: sabedoria e jardim*. Rio de Janeiro: Relumé Dumará; Natal, RN: UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003.

SPINELLI, Miguel. *Epicuro e as bases do epicurismo*. São Paulo: Paulus, 2013.

10

A natureza da linguagem e a linguagem da natureza: da fenomenologia do símbolo ao *Ungrund* de Jakob Böhme

Márcio Quirino [1]

Visto que um estudo da filosofia de Jakob Böhme (1575-1624) que se pretendesse bem-sucedido em poucas páginas – seja este estudo histórico, crítico, exegético ou qualquer outro, de caráter estritamente acadêmico – seria demasiadamente ambicioso, busca-se neste breve texto tecer um comentário sucinto acerca de algumas questões pontuais, referentes sobretudo a um aspecto específico do conjunto de problemas que cercam tanto o pensamento de Böhme em si quanto a recepção do mesmo por parte de seus intérpretes e comentadores: a questão da utilização e significação da *linguagem* em seus escritos.

Dada a importância desta última para a compreensão de questões fundamentais sobre os diversos temas que se fazem presentes na obra do autor (como, por exemplo, aquelas referentes ao *panteísmo*, ao *dualismo*, ao *voluntarismo* etc.), cabe discutir (e eventualmente demonstrar) em que medida uma análise estrutural (de uma perspectiva filosófica) do registro linguístico no qual se desenvolve o discurso de Böhme pode reorientar suas reflexões para uma certa "simplicidade" (que posteriormente revelar-se-á suficientemente complexa) na qual espera-se encontrar algo de seu significado originário.

---

1 Doutorando em Filosofia pelo Institut für Philosophie, Fakultät IV – Human- und Gesellschaftswissenschaften, da Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. E-mail: sabbathgoat@gmail.com
Agradeço pelas observações acerca de certos aspectos deste tema por parte do Prof. Dr. Johann Kreuzer, do *Institut für Philosophie, Fakultät IV – Human- und Gesellschaftswissenschaften*, da *Carl von Ossietzky Universität Oldenburg*. Ao longo dos anos elas se provaram muito úteis.

O presente capítulo pressupõe algum grau de familiaridade com: 1) os escritos capitais de Böhme, especialmente *Aurora* (1612/13)[2] e *De Signatura Rerum* (1622)[3]; 2) a discussão dessas obras e dos problemas filosóficos a elas relacionados, tendo-se por referência o *paradigma linguístico*; 3) a literatura técnica (tanto primária quanto secundária) correspondente ao acompanhamento e ao aprofundamento dessa discussão[4].

Pretende-se com isto evitar o equívoco comum de, entre outras coisas, atribuir-se ao "irracional" a origem de parte considerável dos conceitos articulados por Böhme, confundindo-se o simbolismo peculiar de sua escrita com uma eventual "irracionalidade", sem se considerar o amplo espectro contextual em que se pode empregar este termo. Trata-se, portanto, de analisar, compreender e discutir detalhadamente *com que tipo de* ou *com que aspectos da* racionalidade se tem de lidar ao ler e interpretar a filosofia de Böhme (condição necessária para uma crítica consistente e o devido ajuizamento de seus resultados).

No que diz respeito especificamente à produção intelectual e textual de Böhme, a análise e a compreensão sistemática da linguagem (consideravelmente orientada pela metáfora) em que este se expressa, mostram-se como procedimentos relevantes para a abordagem de qualquer dos problemas centrais que integram seu pensamento – sendo esta compreensão sistemática precisamente o empreendimento proposto pelo presente capítulo. Desta forma, ainda que o objetivo de oferecer uma *Propedêutica*

2 O surgimento da obra, também referida como *Die Morgenröte im Aufgang*, remonta ao ano de 1612-13, entretanto, uma de suas primeiras publicações oficiais se dá na edição das *Obras Completas*, em 11 volumes, de 1730, com reedição em 1942-1961 (sendo esta a catalogação reconhecida e recomendada atualmente pela *Internationale Jacob Böhme Gesellschaft* para fins de citações e republicações). A edição de *Die Morgenröte im Aufgang / De Signatura Rerum* ora utilizada se baseia nesses parâmetros oficiais: BÖHME, Jakob. *Die Morgenröte im Aufgang / De Signatura Rerum*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, Suhrkamp, 2009.

3 Idem.

4 Note-se que, apesar de este capítulo se focar em problemas filosóficos (sobretudo de ordem linguística) que não se limitam necessariamente à esfera *idiomática*, este aspecto constitui parte importante de algumas questões nele abordadas. Assim, embora não se restringindo a falantes nativos ou proficientes no idioma de origem dos textos de Böhme (a língua alemã), não sendo excludente nesse sentido, o conhecimento deste idioma dá acesso a pontos de vista definitivamente mais acurados sobre as questões contempladas nos demais itens daquela lista de exigências assumidas pelo presente texto, sendo portanto um acréscimo válido e recomendável para a mesma.

acabada sobre o assunto discutido seja aqui extemporâneo, as observações ora reunidas serão de alguma utilidade sobretudo para o leitor inexperiente de Böhme, que busque um primeiro contato com o seu pensamento e os principais conceitos nele circunscritos. A exposição consistirá, assim, mais no exame de um conjunto de aspectos importantes *para* a leitura de Böhme, que numa interpretação definitiva de alguma de suas obras (o que exigiria um desenvolvimento temático e expositivo de extensão proporcional a este intento).

Num primeiro momento, será analisado o aspecto didático-metodológico a ser considerado por pesquisadores e leitores em geral, quando do trato com as peculiaridades estilísticas da obra documentada de Böhme – entendendo-se a contextualização (histórica e teórica) destas peculiaridades como um passo decisivo no sentido de uma transposição da discussão para um âmbito de apreciação mais científico. Posteriormente será apresentado um panorama das implicações teóricas de conceitos postulados pelo autor em alguns de seus principais escritos.

Neste sentido, deve-se se ater sobretudo à *função* desempenhada pelo estilo de Böhme na construção e transmissão de seus conceitos – um dos problemas a se tratar, neste caso, sendo justamente a viabilidade de se estabelecer tal estilo como algo "intencional", sem o que não seria sequer pertinente qualquer simples menção a "funções".

Assim, tendo por referência a questão (por tantos e por tanto tempo revisitada, desde Parmênides, Platão e Santo Agostinho até Frege, Wittgenstein e Husserl) do entrelaçamento entre *linguagem*, *compreensão* e *mundo*, a meditação sistemática sobre a possibilidade de um vínculo estrutural entre pensamento e realidade conduz, em linhas gerais, a um problema que, apesar dos diversos encaminhamentos teóricos que tomou na história dos conceitos da tradição filosófica ocidental, pode-se resumir na fórmula: *forma* + *conteúdo* ≃ *sentido* – fórmula esta cuja investigação preliminar não estender-se-á para além do contexto delimitado pelo tema aqui em pauta, ou seja, o da relação entre *homem*, *natureza* e *linguagem*

segundo uma compreensão que atenda adequadamente às demandas conceituais (e conceitológicas) dos textos escritos por Jakob Böhme.

Para se chegar à esfera teórica na qual a fórmula acima referida e a filosofia de Böhme se encontram e, sobretudo, para comunicar os termos constitutivos de ambas com a precisão e a clareza minimamente exigidas pelo rigor acadêmico (coisa particularmente difícil e comumente ignorada por alguns leitores de Böhme)[5], cumpre respeitar um conjunto de procedimentos exegéticos mais ou menos formais, sem os quais qualquer esboço de texto explicativo sobre o assunto estará de imediato fadado a reproduzir tudo, menos um comentário filosófico passível de ser proposto como um *problema* (em sentido técnico), a partir do qual um entendimento comum possa ser alcançado (seja este contra ou em deferimento das teses contidas em certas passagens do *corpus* boehmeniano).

Este conjunto de procedimentos exegéticos – os quais devem ser incorporados à reflexão sobre os problemas de várias espécies e magnitudes presentes nos textos a serem analisados – pode ser disposto da seguinte maneira:

a) uma tarefa *linguística*;
b) uma tarefa *hermenêutica* (e em certa medida *fenomenológica*)[6].

A natureza da linguagem

A tarefa linguística tem por finalidade "abrir" o universo semântico e o arcabouço conceitual contidos na escrita de Böhme (apresentando com isto aspectos significativos de um problema *didático*). Se esta finalidade for negligenciada, a observação consciente e gradual da arquitetônica dos conceitos operada por Böhme será prejudicada, e com isto os problemas de ordem filosófica, latentes nesses conceitos, tenderão a permanecer

5 Ainda que nem todos os leitores ocasionais de Böhme tenham necessariamente de encontrar razões para assumir e acompanhar este comprometimento acadêmico.

6 A estas duas tarefas iniciais seriam acrescidas, num estudo mais amplo: c) uma tarefa *cosmológica* e d) uma tarefa *teológica*.

"ocultos". Tal tendência eventualmente seduzirá o leitor através de uma impressão obscura de "profundidade", que poderá perpassar todo o seu esforço intelectual inicial no sentido de uma aproximação do material escrito, e ser entendida e aceita (por vezes em detrimento de tudo o mais que esteja a ela associado) como traço inequívoco e intransponível do autor ou de sua filosofia: este processo culmina no ímpeto pela conversão direta desta impressão (ainda não esclarecida por completo) em princípio explicativo ou "chave hermenêutica" do texto – ainda que as noções centrais deste último permaneçam ignoradas ou incompreendidas. Encerra-se assim uma espécie de círculo didático-interpretativo impreciso, determinado, por um lado, pela incompreensão das razões daquela ideia de profundidade que se instalou na consciência do leitor antes mesmo da leitura detida e analítica do texto, e, por outro, pela incompreensão das categorias e argumentos efetivamente presentes no mesmo.

Este procedimento, mais ou menos inconsciente, de elevação de uma profundidade idealizada à categoria de paradigma teórico do processo investigativo, suplanta em boa parte o conteúdo objetivo das proposições constantes no texto de Böhme – as quais, do ponto de vista puramente linguístico, consistem em sua maioria em aforismos ou parágrafos em forma de prosa, que, por sua vez, são compostos de imagens, conceitos e relações entre essas imagens e esses conceitos – e com isso elimina ou compromete sua "profundidade concreta".

A consequência deste tipo de negligência didática (que de certa forma, como já apontado, incorre também num equívoco de ordem hermenêutica, pois leva o observador a desconsiderar, indiscriminadamente, dados objetivos do texto em prol de exageros relativos à dimensão predominantemente subjetiva das ações de ler, compreender e aferir sentido) é ambígua e –justamente devido a esta ambiguidade – geralmente destrutiva para métodos investigativos que se baseiam em análise de discurso e se utilizam da reflexão como instrumento, visto que a própria reflexão consiste em discurso e sucessão de imagens e conceitos. Essa ambiguidade

se expressa normalmente de duas maneiras: 1) na necessidade de, por vezes, tomar-se por mais importante a simples constatação de que certas passagens textuais ou obras inteiras de Böhme sejam "profundas"[7], que o empenho em compreendê-las e explicá-las (ou eventualmente refutá-las); e 2) na atitude metodológica (reconhecidamente pouco filosófica) de se tomar de antemão por universalmente válida uma explicação fundada unicamente em conclusões próprias[8] – ainda que por vezes estas consistam num amálgama de conteúdos mentais e emocionais difusos[9] – dissociadas de quaisquer referências externas (sejam estas teóricas, literárias ou históricas) que as sustentem ou as confrontem.

Esta observância metodológica encontra-se entre os poucos "mecanismos de defesa" de textos que possuem características como aquelas encontradas na prosa boehmeniana, sendo um dos poucos procedimentos capazes de limitar movimentos interpretativos puramente "imaginativos", os quais, na ausência de critérios lógicos ou exegéticos específicos, simplesmente não podem ser refutados (o que, consequentemente, torna sua discussão extremamente restrita, quando não inviável). Sem este procedimento, por exemplo, partindo do filosofema abertamente associado a Böhme, de que o *Sem-Fundamento* é o *Fundamento Originário*[10], o leitor espirituoso e mais dado a interpretações poéticas pode concluir que "todos

7 E, além disso, no culto à "profundidade" em vista de si mesma, e não em vista das implicações teóricas e históricas a ela relacionadas: o que leva à criação de uma narrativa paralela, distanciada do universo problemático ao qual originalmente pertencem os conceitos presentes no texto.

8 O aspecto errôneo desta atitude não está no fato de tais conclusões serem "próprias" ("autênticas", "originais"), mas no fato de, deliberadamente ou não, ignorar-se as premissas que conduzem até elas e das quais depende, mesmo no âmbito da reflexão especulativa, o processo dedutivo.

9 Ainda não tomados, portanto, separadamente, como objetos relevantes de uma análise dos fenômenos estéticos, linguísticos, psicológicos e epistemológicos envolvidos no processo de construção da significação, mas unicamente "enquanto tais", dispersos e em vista de si mesmos.

10 Jogo de palavras entre *Ungrund* ("sem-fundo", "ausência de fundamento", "o infundado") e *Urgrund* ("fundação primordial", "fundamento originário"). Trata-se da ideia de uma dualidade radical inerente à própria essência do mundo (isto é, Deus), caracterizada por dois aspectos diametralmente opostos que, entretanto, intersectam-se: em sua dimensão *transcendente* (na qualidade de sustentáculo *ontológico* da natureza) essa essência precede ou "ultrapassa" a tudo, não admitindo qualquer coisa "anterior" a si mesma; enquanto que, em sua dimensão *imanente*, mantém e nutre a natureza também *in actu,* isto é, em sua existência efetiva e ordinária.

os homens são livres", ou que "o vermelho é o amarelo em seu ser-outro", e estará sempre certo[11].

Neste sentido, mostra-se pertinente a observação de Nigel Smith (2014, pp. 98-99), ao comentar a visão de Northrop Frye (1912-1991) sobre as obras e a leitura de Böhme:

> Ele declarou, repetindo uma observação que tinha ouvido sobre a notória densidade da prosa de Böhme: *"dizem que seus livros são como um piquenique, para o qual o autor traz as palavras e o leitor o sentido."* Eu sempre achei que isso fosse uma excelente referência para o estudante, pois significava que alguém poderia dizer o que quisesse sobre o texto de Böhme sem receio algum de jamais estar errado. [...] O foco da minha invocação de Frye é retornar à conclusão a que ele chega nesta última passagem: *"Böhme é difícil."* O fato é que muitas pessoas, como o jovem Northrop Frye, achavam Böhme tão difícil que o evitavam ou permaneciam confusos e o abandonavam. De toda forma, poucos (se é que houve algum) leitores de Böhme de língua inglesa foram capazes de entendê-lo em sentido tão amplo como o entendemos hoje (ou, como acho ter sido o caso, desde o início ou meados do século dezoito em diante). Para alguns, esse processo de compreensão continua em curso, numa revelação progressiva ainda inacabada. [...] Por que as pessoas estavam tão interessadas num autor que aparentemente não conseguiam entender? Seria justamente por não conseguirem entendê-lo, ou por entendê-lo apenas parcialmente, de maneira que o atrativo está precisamente no próprio ar de mistério?[12]

É esta situação de ambiguidade interpretativa, configurada de um lado pela impressão de uma "certeza interna", por parte do leitor, quanto à posse de algum sentido "oculto" do texto de Böhme, e de outro por uma certa aversão do mesmo quanto à aproximação dos paradigmas textuais inquestionavelmente presentes no registro escrito do autor (notação, contexto histórico, referências literárias, filosóficas e religiosas, modo de

11 Mais uma vez, neste caso o equívoco não está no fato mesmo de se chegar a conclusões (o que também não implica necessariamente em que as mesmas estejam corretas), e sim na ausência de uma demonstração técnica, que exponha suficientemente o processo através do qual se chegou até elas; ou seja, uma demonstração que discuta e explique a fundamentação das asserções em questão.

12 SMITH, Nigel. *Did anyone understand Böhme?* In: *An introduction to Jacob Boehme: four centuries of thought and reception*. New York: Routledge, 2014. Tradução do trecho citado por conta do autor deste capítulo

tratamento e descrição de conceitos, etc.), que conduz à segunda das tarefas anteriormente mencionadas, a saber, a tarefa *hermenêutica*.

Esta tarefa, no contexto do estudo programático do pensamento de Böhme em sua forma material, isto é, a de textos conservados em documentos manuscritos ou livros impressos (e atualmente também em registros digitalizados), tem por objeto, entre outras coisas, a noção de *situação fenomenológica*. Tal noção se baseia, num primeiro momento, na análise – predominantemente experimental, porém não necessariamente *psicológica* – da relação entre as estruturas cognoscitivas (tanto intelectuais quanto sensoriais) de um sujeito-leitor ou sujeito-autor e o processo de apreensão ou construção de sentido na leitura ou produção de textos: ou seja, ela se concentra nos fenômenos da *compreensão* e da *significação*.[13]

Uma linha investigativa metodologicamente afim com tal abordagem, no que diz respeito à análise do discurso e suas vicissitudes enquanto um conjunto de fenômenos epistemológicos peculiares, é seguida, de maneira procedente, por Husserl (1975, pp. 13, 19)[14], quando, nos complementos às *Investigações Lógicas* (1900-1901), intitulados *Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento* (1913), mapeia fenomenologicamente a estrutura e a dinâmica dos assim chamados *atos de fala*[15], e estabelece que estes se manifestam fundamentalmente segundo dois tipos de atitudes proposicionais, os quais, por sua vez, admitem suas respectivas subdivisões: a) *atos de preenchimento*, quando seu conteúdo é delimitado pela *realidade de fato*, isto é, por objetos imediatamente dados à percepção sensível; e b) *atos intencionais*, quando os pensamentos e, com estes, os enunciados que os exprimem, se voltam para representações, categorias ou toda uma classe de elementos que ultrapassam o

13 A exposição e a explicação desta significação propriamente dita constituem passos posteriores neste processo.

14 HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas (Volume II): Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento.* Tradução de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Abril S.A., 1975.

15 Na concepção de Husserl, os *atos de fala* são subjacentes a toda expressão do pensamento e, portanto, correspondem tanto às sentenças enunciativas em geral quanto ao conhecimento teórico e às proposições formais da lógica.

escopo da sensibilidade e que a consciência cognitiva só pode apreender de forma mediata ou reflexiva[16].

Este procedimento semiótico, que consiste em uma análise crítica tanto da atividade de produção da linguagem escrita quanto da atividade de leitura, assim como dos conteúdos e modulações de pensamento que correspondem a cada uma delas, lança luz sobre um elemento crucial no processo interpretativo: a *significação*. Leitores inadvertidos normalmente percorrerão o itinerário inverso e, sem tomar conhecimento de quaisquer etapas metodológicas preliminares ou da ordenação gradativa das mesmas, *partirão* da significação – como isso é possível? –, ignorando de que maneira esta última está estruturada, em que consiste, e o que, na ação de significar, delimita precisamente o elemento "significante" e o "significado".

No que concerne ao desenvolvimento de um discurso (seja este filosófico ou literário) com características como as presentes na obra de Böhme (diga-se, densidade conceitual, multiplicidade de camadas semânticas referentes a uma mesma categoria, utilização recorrente da metáfora, tanto como "cifra", quanto como "chave" interpretativa no esclarecimento de conceitos ou raciocínios), a relevância de uma abordagem mais técnica, que leve em consideração o aspecto instrumental da compreensão, está no fato de este aspecto constituir de certo modo a infraestrutura epistemológica das experiências de escrita e leitura, na medida em que estas refletem a mecânica do pensamento – e supondo que este, por sua vez, espelhe em si algo da forma "interna" das coisas de que trata (palavras, representações, objetos), possibilitando assim o ganho de uma intuição sobre a natureza "essencial" da realidade.

Desta forma, a noção de *intencionalidade*, assim como a íntima relação existente entre esta e a noção paralela de *significação*, nos moldes daquilo que é discutido por Husserl na obra supracitada (isto é, segundo

16 Essa classe de elementos constitui, na visão de Husserl, uma espécie característica de "vivências" da consciência (noção que qualifica tais elementos propriamente como objetos de uma análise fenomenológica).

uma análise fenomenológica da linguagem em suas instâncias fundamentais), revelam-se úteis (quando não imprescindíveis) a qualquer empreendimento filosófico que se proponha um aprofundamento da leitura de Böhme, a fim de alcançar uma compreensão mais ampla da tecitura verbal característica de sua prosa e, assim, determinar com maior precisão o sentido das "estórias" contadas pelos conceitos nela contidos.

Este aprofundamento se caracteriza por um rigor teórico que não se limita à simples indicação da existência de *algum* sentido em toda palavra escrita ou pensada, segundo as impressões imediatas do leitor-observador. Ele se reflete, pelo contrário, na preocupação com a *estrutura semântica* que envolve e dá suporte a esse sentido: estrutura esta sobre a qual se manifestam também os fenômenos "periféricos" da compreensão (por exemplo: o "possível", o "engano", o "falso") e outras ocorrências conscienciais que participam do processo de significação e, ainda que indiretamente, estão na base da formação ou do isolamento do *sentido* – e com isto busca-se não necessariamente ganhar espaço para a ideia de uma "liberdade interpretativa", mas restringi-la.

Ainda que uma tal análise esteja em última instância voltada para a elucidação da epistemologia profunda daquilo que via de regra se designa por "sentido", ela não pode furtar-se ao exame cuidadoso do que se mostra na "superfície" do fenômeno semântico: o aspecto propriamente *filosófico* deste exame repousa justamente no reconhecimento da insuficiência de um tratamento puramente literário da *questão do sentido*, sem entretanto deduzir-se dessa prerrogativa de insuficiência uma absoluta irrelevância dos problemas a ela relacionados. A exploração e o desenvolvimento tecnicamente corretos da discussão exigem a complementariedade de ambas as perspectivas supracitadas, ou seja: a partir da exaustão teórica dos principais aspectos *linguísticos* (e, paralelamente a estes, também *históricos*) do problema, evidencia-se a necessidade da formulação criteriosa da *questão do fundamento* (marca definitiva da investigação filosófica). Isto tornará acessíveis, de um ponto de vista filosófico, os principais elementos

constitutivos do *problema linguístico da significação na linguagem simbólica*, não apenas de uma perspectiva predominantemente "poética" (enquanto objetos de uma *estética da imagem*), nem sobre a base de um sistema puramente formal (ou seja, enquanto objetos da *lógica*), mas relativamente à noção de *atos de fala*, em sentido husserliano:

> Ainda não conseguimos atingir nem mesmo o nosso fim mais próximo, que é o de clarificar a origem da ideia de *significação*. Inegavelmente, e essa é uma descoberta valiosa, a significação das expressões está na essência intencional dos atos correspondentes; mas ainda não pesamos de modo algum quais seriam as espécies de atos capazes de exercer a função de significação ou se, sob esse ponto de vista, não viria mais ao caso equiparar todas as espécies de atos. Mas, desde que nos propomos a abordar essa questão, nós nos deparamos com a relação entre **intenção de significação** e **preenchimento de significação** ou, numa expressão mais tradicional porém mais equívoca, com a relação entre **"conceito"** ou **"pensamento"** (entendido aqui como um visar não preenchido intuitivamente), e **"intuição correspondente"**.[17]

Em sentido análogo, Cassierer (1923, p. 244) aponta a dimensão fenomenológica das relações entre realidade e símbolo como o espaço de direito ou o terreno fértil para o surgimento da significação:

> O problema da formação dos conceitos indica o ponto em que lógica e filosofia da linguagem se encontram pela primeira vez, e no qual estas parecem se fundir em uma unidade indivisível. Toda análise lógica de conceitos parece conduzir em última instância a um ponto em que a abordagem dos mesmos passa pela análise de palavras e nomes. O consequente nominalismo reduz ambos os problemas a um só: o conteúdo *do conceito* vem à tona tanto no conteúdo quanto no uso *da palavra*. Desta forma, a própria verdade se torna menos uma determinação lógica que linguística: *veritas in dicto, non in re consistit*. Ela se refere a uma correspondência que não se pode encontrar nem nas coisas mesmas, nem nas ideias, mas que diz respeito exclusivamente à conexão de símbolos, sobretudo símbolos fonéticos. Um pensamento "puro" e desprovido de fala, enquanto tal, não conheceria a contradição entre o verdadeiro e o falso, a qual só é formada no (e através do) falar. Assim, a questão sobre a validade e a origem do conceito remonta aqui à questão da origem da

17 Ibidem. pp. 14, 15.

> palavra: a investigação da gênese das significações e classes de palavras parece ser o único meio de tornar compreensíveis para nós o sentido imanente do conceito e sua função na construção do conhecimento.[18]

E, finalmente, são dignas de menção as observações de Ricoeur (2003, p. 75) sobre a definição e a função da *metáfora* na ordem do discurso:

> [...] A verdadeira definição da metáfora em termos de declaração não pode suprimir sua definição nominal em termos de palavra ou nome, pois a palavra permanece sendo o *locus* do efeito do sentido metafórico. Diz-se que é a palavra que recebe um sentido metafórico. [...] A palavra continua sendo o *focus* mesmo quando requer a "moldura" da sentença. E a razão pela qual a palavra permanece sendo o *locus* do efeito do sentido metafórico é o fato de que a função da palavra dentro do discurso é incorporar a identidade semântica. É esta identidade que a metáfora afeta.[19]

Após esta breve digressão sobre a fenomenologia da linguagem simbólica, desenvolvida ao longo dos parágrafos anteriores, e retomando a discussão original quanto à natureza e o uso da linguagem no pensamento de Böhme, constata-se que a análise fenomenológica não *impõe* um sentido ao texto, mas isola os fenômenos linguísticos (*atos de fala*) presentes no discurso, determina os objetos ou conceitos com os quais o autor se ocupa, indicando o tipo de abordagem interpretativa a ser adotado e, desta forma, oferece à reflexão uma *direção*. Se bem entendido, o propósito da análise não está, portanto, em *produzir* um sentido, mas em caracterizar fenomenologicamente os elementos constituintes dos campos semânticos do discurso e reformulá-los no contexto de uma questão filosófica voltada para o problema do *fundamento* nas narrativas e conceitos articulados por Böhme. Esta questão, portanto, tem a finalidade de, partindo do espaço polissêmico do discurso, reconduzir a reflexão ao princípio normativo que

18 CASSIERER, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen (Erster Teil: Die Sprache)*. Berlin: Bruno Cassierer Verlag, 1923, p. 244. Tradução do trecho citado por conta do autor deste capítulo.

19 RICOEUR, Paul. *The Rule of Metaphor (The creation of meaning in language)*. London: Routledge, 2003. Tradução do original (francês) para o inglês por Robert Czerny. Tradução do trecho citado por conta do autor deste capítulo.

rege cada um dos sentidos que o integram, sejam estes de caráter *epistemológico*, *cosmológico* ou *teológico*.

A seguir encontram-se listados alguns exemplos de questões formuladas segundo estes critérios, relativamente a *Aurora* e *De Signatura Rerum*:

a) *Aspecto epistemológico*: Segundo a visão de Böhme, o conhecimento que o homem alcança (*se* o pode alcançar) dos "Princípios" é da mesma ordem que o conhecimento que detém das coisas em geral, como dispostas na natureza?
b) *Aspecto cosmológico*: 1) Tomando-se por referência a concepção apresentada naquelas obras, Deus "consiste" no *Sem-Fundamento* ou "surge" dele – isto é, desta "escuridão" eterna –, assim como o restante da Criação? 2) Como isso é possível?
c) *Aspecto teológico*: 1) Se o homem é capaz de conhecer a Deus partindo tanto do exame da natureza, como do exame de seus próprios atributos "internos", isto indicaria a possibilidade de uma identidade entre a constituição ontológica da natureza, do próprio homem e de Deus (*panteísmo*)? 2) Que tipo de implicações éticas e doutrinárias uma tal teologia traz à discussão? 3) Esta teologia é ou já foi historicamente viável?

A linguagem da natureza

Uma vez determinados o lugar e a importância da linguagem na fundação do discurso boehmeniano (de um ponto de vista *linguístico*) e uma vez estabelecida a forma e a delimitação dos mecanismos interpretativos de que se dispõe para se apropriar adequadamente do conteúdo semântico deste discurso (de um ponto de vista *hermenêutico*), a defrontação de aforismos que compõem algumas passagens de obras cardinais do autor trará à tona aspectos mais complexos, que circunscrevem esta "fisionomia linguística" – assim como as noções de *homem* e *natureza* representadas através dela – no contexto de doutrinas filosóficas ou teológicas específicas, identificáveis e passíveis de definição e problematizações subsequentes. Entre estes aspectos mais complexos destacam-se, como referido anteriormente, o *cosmológico* (ao qual está associado o *mitológico*) e, finalmente, o *teológico* (que, juntamente ao *cosmológico*, constitui o que poder-se-ia chamar de "metafísica" boehmeniana).

Em *Aurora*, uma das primeiras menções à ideia de "homem" encontra-se imediatamente ligada à ideia de "natureza": fato a que Böhme se reporta diretamente, deixando clara a sua não ocasionalidade e aludindo ainda aos saberes representados por *filosofia*, *astrologia*[20] e *teologia* como as ciências que reúnem em si a competência explicativa para a elucidação daquelas ideias. Ele enfatiza a forma linguística (a *parábola*) ali empregada para expressar essas ideias e ressalta a inter-relação dessas categorias (linguagem parabólica e conceitos de *homem* e *natureza*) na gênese de seu pensamento:

> Caro leitor, eu comparo toda *filosofia*, *astrologia* e *teologia*, juntas com sua Mãe[21], a uma delicada árvore que cresce num belo jardim dos prazeres. (*Prefácio*, 1). [...] Agora note-se o que quis dizer com esta parábola: o jardim dessa árvore significa o mundo, o terreno a natureza, o tronco da árvore as estrelas, os galhos significam os elementos; os frutos que crescem nessa árvore significam os homens; a seiva na árvore significa a Clara Divindade. E os homens foram criados da natureza, das estrelas e dos elementos. Mas Deus, o Criador, reina sobre todos eles, assim como a seiva reina sobre a árvore inteira. (*Prefácio*, 8)[22]

Na passagem em questão, a parábola da árvore vem atender não apenas a uma irritação estética ou literária, mas desempenha uma função orgânica e estrutural no sistema discursivo imposto à obra. Isto dá ensejo, primeiramente, a uma observação importante quanto a uma dimensão (sistemática) da leitura de Böhme que pode favorecer a análise do texto, na medida em que oferece ao leitor a possibilidade de seguir um encadeamento lógico-discursivo mais seguro e, assim, vencer os estágios necessários para alcançar o sentido de cada trecho ou capítulo

---

20 Deve-se, para fins de desambiguação, distinguir o termo "astrologia", no sentido em que é empregado por Böhme, de sua acepção contemporânea, e entendê-lo no contexto histórico e teórico relevantes ao objeto da investigação (a filosofia de Böhme e sua recepção, no período compreendido entre os séculos XVI, XVII e XVIII): ou seja, como uma "ciência" (hoje em dia pseudociência) que pode ser descrita como uma reunião sistemática de conhecimentos dos campos da cosmologia, psicologia e filosofia.

21 A alusão à "Mãe", na passagem em questão, refere-se a uma figura do ideário filosófico de Böhme: a "Ciência" universal que fundamenta todos os saberes (imagem condizente com sua concepção de "Teosofia" ou "Sabedoria Divina").

22 BÖHME, op. cit., p. 2. Tradução do trecho citado por conta do autor deste capítulo.

considerados. Esta observação é a seguinte: o fato de a origem de algumas das ideias de Böhme escapar ao âmbito de uma instrução formal ou acadêmica explica, parcialmente, certos aspectos (não menos relevantes) concernentes à *forma* da exposição dessas ideias, mas não pode justificar o *conteúdo* das mesmas[23].

Este conteúdo reflete até certo ponto a influência exercida por alguns estilos literários e modelos expositivos tradicionalmente professados por escolas de pensamento[24] que, no cultivo, ensino e transmissão de seus respectivos saberes, possuem, sim, uma determinada "forma", mas não estabelecem necessariamente paralelos didáticos e metodológicos pontuais com a "formalidade" acadêmica – e em alguns casos remontam a épocas anteriores ao surgimento da Academia como instituição, isto é, entendida como "Universidade".

Neste sentido, pode-se constatar que uma das raízes genealógicas das principais ideias e formas linguísticas empregadas em obras como *Aurora* e *De Signatura Rerum* são as *Escrituras*, que, alternando entre a condição de objeto de interpretação e referência explicativa para os conceitos de Böhme, conferem ao seu pensamento uma dinâmica reflexiva cuja progressão se dá, via de regra, em pelo menos dois níveis: um *mitológico* (ou *semiótico*) e um *cosmológico* (ou *teológico*).

Um dos textos mais representativos no tocante a esta questão, e que exemplifica perfeitamente o esquema referido acima, é *De Signatura Rerum*, cuja ideia central, embora desenvolvendo-se a partir de uma temática marcadamente *teológica* (a presença do Princípio Divino na Criação, e a possibilidade de se chegar ao conhecimento do mesmo a partir do exame ou da experiência dos fenômenos da natureza), é fortemente norteada por um projeto *epistemológico* e, finalmente, *ético*: trata-se da possibilidade de uma reforma fundamental da humanidade, que, encontrando-se num estado de desagregação espiritual e cognitiva, caracterizado pela perda da

23 O que remete à fórmula semiótica mencionada no início deste capítulo: *forma* + *conteúdo* ≃ *sentido* (entendendo-se que a *forma* constitui um dos termos da formação do *sentido*, mas este abrange mais que ela).

24 Exemplos de algumas dessas escolas de pensamento (no contexto da presença de suas doutrinas e formas expositivas na obra de Böhme) são, entre outras, a *Cabala* e a *Alquimia*.

consciência de seu vínculo essencial com o restante da Criação e, sobretudo, com Deus (condição ilustrada, nas *Escrituras*, nos episódios da *Queda* e da *Torre de Babel*)[25], pode reconhecer na "assinatura" ou nos Princípios deixados por Deus na natureza (diga-se, nas realidades dentro de si e em torno de si) reflexos de uma certa "origem".

De acordo com esta concepção, o ato de ler essa assinatura divina inerente tanto às formas da natureza quanto a seu próprio ser (em sua constituição *biológica*, *psíquica* e *moral*) reconduz o homem à ideia de uma condição originária, segundo a qual foi concebido por Deus. Este pensamento, por mais que circunscrito em um contexto *bíblico*, não se limita a um ponto de vista ou a uma problematização meramente literários ou alegóricos, mas confere, ainda que a seu próprio modo, certa amplitude teórica às doutrinas boehmenianas da *linguagem da natureza* e do *homem primordial* ou "adâmico".

A compreensão desse processo (de recondução do homem de sua condição de decaído à ideia e, eventualmente, ao estado de homem "originário" ou regenerado, através do *Verbo*[26] posto por Deus na natureza) é, dito uma vez mais, crucial para a análise dos aspectos *epistemológico*, *cosmológico* e *teológico* da obra citada e dos demais escritos que mantêm com ela uma correspondência teórica, o que evidenciar-se-á ao analisar-se em pormenor algumas de suas implicações.

Para Böhme, tal processo de "recondução" (também referido por ele como "renascimento") se realiza em meio a uma "transformação interna" do indivíduo, que, ao revelar e traduzir em si mesmo e na natureza em torno de si a potência espiritual impressa por Deus em todas as coisas, descobre os princípios elementares ou as *leis* sobre as quais o mundo está edificado e segundo as quais pode ser interpretado ou explicado – ele alcança, através dessa transformação interna, a "ciência" (verdadeira) ou

25 Considerando-se a questão a partir de uma perspectiva analógica, pode-se dizer que Böhme parece entender que o *homem* reproduz, nos diferentes aspectos de seu ser, certos "arquétipos", os quais estão representados em alguns dos eventos narrados no livro de *Gênesis* (sobretudo em Gn 3-7 e Gn 11) e, da mesma maneira, também a *natureza* manifesta a todo instante, em seus processos e fenômenos, a dinâmica originária e os princípios da Criação.

26 Associado por Böhme ao conceito do *Cristo*, isto é: a Vontade de Deus expressa no binômio *Palavra-Ação*.

Filosofia da realidade e da vida, passando a ver além ou, melhor dito, "através" daquelas *leis* e entendendo o princípio vivificante (a *Vontade Divina*) que trouxe o mundo da escuridão caótica do *Sem-Fundamento* (por vezes também chamado de *Nada*) à "luz"[27] da forma manifesta e ordenada (lógica) da natureza.

Assim, de um ponto de vista *epistemológico*, cabe considerar a noção boehmeniana sobre a existência no homem de uma faculdade[28] totalmente à parte de seu aparato cognitivo ordinário (ou ao menos do funcionamento habitual deste) que lhe permite conhecer sob uma perspectiva peculiar (quando não obscura), cuja dinâmica não pode ser descrita, inteiramente, de acordo com os princípios válidos para a explicação da realidade tal qual a concebemos e vivenciamos no dia a dia (pelo menos segundo sua forma imediatamente perceptível), e a partir da qual, portanto, parece não poder-se desenvolver um saber teórico suficientemente seguro.

O ponto mais problemático em proposições que reúnem essas características e, em seu conjunto, representam um discurso ao qual comumente costuma-se referir pela designação geral "místico" (adjetivo, singular) ou aludem a um determinado número de práticas e estados internos (emoções, sensações, pensamentos, crenças) aos quais atribui-se via de regra o título "místicos" (adjetivo, plural), é a pretensão de tratar de objetos que tendem a extrapolar os limites da linguagem ou, de um modo geral, forçam-na a uma certa "falência". Desta forma, entendendo-se "linguagem" não apenas como a expressão do caráter idiomático de um povo, cuja sistematização pode ser compreendida na gramática e cujo universo semântico pode ser sequencialmente registrado no dicionário, mas como estrutura fundamental do pensamento humano, cujas "raízes" ou "razões" estão relacionadas a uma ideia de *mundo* (em um plano

27 E aqui mais uma vez abre-se o leque de sentidos para a analogia, segundo diferentes aspectos: segundo o aspecto *cosmológico*, trata-se da luz como fenômeno natural e do próprio nascimento do universo visível; segundo o aspecto *epistemológico*, trata-se da "luz da razão" (que posteriormente será inclusive cara ao Iluminismo, já em vias de surgimento, entre os séculos XVII e XVIII); e segundo o aspecto *teológico* (aqui profundamente significante), alude-se ao sentido neotestamentário em que o Cristo diz ser a "luz do mundo e da vida" (João, 8: 12).

28 Böhme (*Aurora*, *Vorrede*, p. 13) fala, por exemplo, da "onipotente Sabedoria de Deus" e da "Força Divina", que se manifestam na "alma do leitor".

conceitual), produz-se com esta falência circunstancial da linguagem também a falência do próprio mundo ou de aspectos essenciais de sua compreensão.

Dos pontos de vista *cosmológico* e *teológico*, sobretudo no que diz respeito a aspectos que envolvem uma confrontação da filosofia de Böhme com o seu paradigma religioso mais imediato, isto é, o *pietismo*, a formulação do problema acima discutido pode ser expressa de maneira suficientemente objetiva:

1. Uma das linhas interpretativas que se abrem a partir desta leitura comparativa aponta para o entendimento de que os Princípios que conduzem ao conhecimento da essência das coisas (e, concomitantemente, de Deus) encontram-se dispostos na natureza e são acessíveis ao homem independentemente de uma intervenção direta e "pessoal" da parte de Deus – ideia que pareceria excluir, portanto, a noção de *verdade revelada*, tal qual comumente se lhe compreende.
2. Uma proposição como a apresentada em "1." traz à tona uma problemática teológica e sobretudo *ética* de considerável envergadura, pois pressupõe a admissão, por parte da filosofia de Böhme, de:
   a) uma pretensa autossuficiência do homem quanto à descoberta e à assimilação daquele conhecimento acerca da essência das coisas e de Deus, sem a participação proativa (e contínua) deste último nesse processo, bastando que os Princípios estejam uma vez "postos" (concepção que, em pelo menos uma das acepções possíveis do problema, entra em choque com aspectos fundamentais da doutrina teológica da *Providência*);
   b) em consequência das implicações da asserção anterior, pode-se chegar à hipótese de uma maior ou mesmo determinante responsabilidade do homem, como partícipe, no processo de sua própria salvação, o que envolverá invariavelmente a polêmica das doutrinas teológicas da salvação pelas *obras* ou pela *Graça*.

Finalmente, as descrições acima oferecem um ligeiro panorama dos temas e teses com que o pesquisador sério terá de lidar ao longo de uma investigação mais completa sobre, entre outros problemas, a aproximação das ideias de *homem* e *natureza* no pensamento de Böhme. Esta investigação tornar-se-á, entretanto, proporcionalmente mais distante de uma viabilidade plausível, na medida em que forem desconsideradas, como

ponto de partida, as observações preliminares sobre as implicações linguísticas daquela questão, assim como a utilidade do recurso ao método de análise fenomenológica no aprofundamento da mesma, o que lhe garante uma abrangência propriamente filosófica.

Referências

BÖHME, Jakob. *Die Morgenröte im Aufgang / De Signatura Rerum*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, Suhrkamp, 2009.

BONHEIM, Günther. *Philosophien des Willens: Böhme, Schelling, Schopenhauer (Böhme-Studien. Beiträge zu Philosophie und Philologie)*. Berlin: Weißensee Verlag, 2008.

CASSIERER, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen (Erster Teil: Die Sprache)*. Berlin: Bruno Cassierer Verlag, 1923.

HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen - Erster Band (Prolegomena zur reinen Logik)*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1968.

_____ . *Investigações Lógicas (Volume II): Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Tradução de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Abril S.A., 1975.

KARABYKOV, A. V. *Language, Being, History in Jacob Böhme's Theosophy*. Russian Journal of Philosophical Sciences 2018.

RICOEUR, Paul. *The Rule of Metaphor (The creation of meaning in language)*. Translated by Robert Czerny. London: Routledge, 2003.

SMITH, Nigel. *Did anyone understand Böhme?* In: *An introduction to Jacob Boehme: four centuries of thought and reception*. New York: Routledge, 2014.

WEHR, Gerhard. *Jakob Böhme*. Wiesbaden: Marix Verlag GmbH, 2012.

Dicionários utilizados:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AUDI, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1995,1999.

EISLER, Rudolf. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe (Dritte Auflage)*. Berlin: Ersnt Siegfried Mittler & Sohn, Königliche Hofbuchhandlung, 1910.

Bíblias utilizadas:

Die Bibel: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2016.

The King James Version of the Holy Bible. Holybooks, 2004.

11

A inversão das categorias de relação na *Praktische Philosophie* de J.G. Fichte: as bases para uma filosofia transcendental da natureza

Federico Ferraguto [1]

1. Introdução

"E filosofar sobre a natureza não seria nada mais, senão criá-la" (BLU, I, 153). Com estas palavras, o Reinhold do primeiro tomo dos *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustades der Philosophie beym Anfänge des XIX Jahrhunderts* liquida a concepção de natureza atribuível à chamada escola fichteano-schellinguiana. Trata-se de uma posição filosófica, por assim dizer, virtual, em que Reinhold sintetiza elementos da doutrina da ciência de Fichte, aspectos da filosofia da natureza de Schelling e a posição de filósofos menores que, com estes últimos, compartilhavam a impostação filosófica fundamental[2]. Reinhold, que acabara de abraçar o realismo lógico de Bardili[3], esclarece o erro fundamental da filosofia transcendental: a identificação do real com o representar. Este pressuposto, para Reinhold, envolveria também a redução do real a mero correlato da atividade inteligente do sujeito ou a um Não-Eu que faria sentido apenas na relação com o Eu, mas que por si mesmo não teria

[1] Professor de filosofia da PUC-PR. E-mail: federico.ferraguto@pucpr.br. Quero agradecer a Douglas W. Langer pela ajuda na revisão horográfica e gramatical deste capitulo.

[2] Forneci uma reconstrução da crítica reinholdiana à escola fichteano-schellinguiana em Ferraguto, 2015a e Ferraguto, 2016.

[3] Uma reconstrução historiográfica da adesão de Reinhold ao realismo lógico encontra-se em Valenza, 2004; Schrader, 1998.

autonomia ou consistência ontológica nenhuma. Esta interpretação seria justificável baseado no que Fichte escreve já na *Primeira introdução na doutrina da ciência*, de 1797, onde o "idealismo explica as determinações da consciência com base no operar da inteligência", em função da qual pode ser derivada a representação de um "mundo material situado no espaço, existente sem a nossa intervenção" (GA, I, 4, 200).

Pouco convincente parece a Reinhold também a ideia schellinguiana para sair desse suposto sufocamento da vida do mundo na atividade subjetiva. A *Erweiterung des Idealismus* para a filosofia da natureza de que Schelling fala no *Sistema do idealismo transcendental*, de fato, não seria senão "o *non plus ultra* da amalgamação do pensar e do poetizar"[4]. Schelling reduziria o filosofar a uma aspiração puramente subjetiva e individual, ao produto da fantasia de um "indivíduo especulador" baseada em um "*methodischer Schein des Denkens*". Fichte e Schelling, portanto, cometeriam o mesmo erro. Nos escritos deles, a filosofia transcendental manifestaria uma troca entre pensar e representar, entre experiência e ser, que caracteriza a filosofia transcendental, e desembocaria na identificação da atividade do sujeito representante com a operacionalidade geral e a unidade absoluta da razão (Reinhold, 1801-1803, I, 82).

Mesmo que a pesquisa sobre a filosofia clássica alemã e, num plano mais geral, a problematização filosófica, tenham dedicado escassa atenção à complexidade desta avaliação reinholdiana[5], nos encontramos diante de um momento crucial da discussão sobre a filosofia de Kant e da suposta "sublimação" do transcendentalismo em um idealismo absoluto[6] a qual, porém, pode ser lida em duas direções. A primeira a vê canonicamente como um ulterior episódio da negação do mundo tipicamente moderna, implicação direta de uma suposta absolutização niilista da razão[7]. A

[4] Reinhold, resenha ao *Sistema dell'idealismo trascendentale di Schelling nella* "Allgemeine Literatur-Zeitung", 1800, 376. Tenho fornecido uma reconstrução da posição de Reinhold a respeito em Ferraguto 2020.

[5] Discuti o assunto em Ferraguto, 2020a.

[6] Trata-se de uma expressão que se encontra em Reinhold, 1801-1803, I, V, possivelmente retomada de Fries, 1798, p. 288.

[7] Trata-se de uma perspectiva muito bem resumida no trecho da *Carta* de Jacobi a Fichte, de 1799, a seguir: "Uma razão que não seja limitada em *alcançar* o Verdadeiro, e sim toda verdade apenas por si mesma; uma razão que seja

segunda a vê como um estímulo para re-problematizar o sentido da instância fundamental de uma compreensão transcendental da natureza. Esta re-problematização visa entender a natureza, na sua datidade objetiva, sempre e só no reflexo e no refletir-se da razão, ou seja, em um agir prático que na sua tendência essencial é orientado à realização da razão[8]. Os alicerces teóricos desta perspectiva, implícitos nos escritos de Fichte, foram apresentados de modo sistemático no livro publicado em 1984 por Reinhard Lauth, *Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Principien der Wissenschaftslehre*. Conforme Lauth, o substrato último da natureza seria uma determinação relativamente autônoma que emerge na consciência concreta como o que pode ser formado[9]. Este substrato não pode ser encontrado como algo feito. Ele aparece sempre como algo realizável em um agir livre; que fica livre mesmo atuando conforme uma lei. "Apenas nesta realização ele se torna natureza"[10]. Neste sentido, a abordagem transcendental constitui-se como estímulo fundamental para a compreensão da gênese do próprio conceito de natureza e, em um sentido bem diferente do almejado por Reinhold nos *Beyträge*, como uma reflexão acerca dos limites de uma completa apropriação racional da natureza por parte da razão humana.

Neste capítulo, gostaria de discutir um aspecto específico desta gênese, que envolve a reflexão acerca destes limites e investigar um momento específico da formação da perspectiva transcendental, a fim de investigar a natureza como horizonte do fazer humano. Trata-se da parte conclusiva da chamada *Praktische Philosophie* (GA, II, 3 = PP), um conjunto de anotações que Fichte escreve em 1794 e que dizem respeito

o próprio ser da verdade e tenha em si a *perfeição da vida* – uma tal razão autônoma, *plenitude de Bem e Verdadeiro*, tem que existir decerto, caso contrário em lugar nenhum haveria o Bem e o Verdadeiro. A raiz da natureza e de todo ser seria um puro nada e descobrir este grande mistério seria o fim último da razão" (GA, III, 3, p. 240). Em geral, para uma explicação e uma reconstrução deste lugar comum da história da filosofia cf. Lauth, 1984, XIII-XVI. Sobre o problema do niilismo em Fichte e Jacobi e o impacto na discussão contemporânea, cf. as contribuições ainda valiosas por completude e rigor filológico de Olivetti, 1980; Iacovacci, 1992; Valenza, 2002, p. 262-297; Raddrizzani, 1999; Volpi, 1996, p. 11-20; Arendt, 1970; Arendt, 1974.

[8] Cf. para uma análise desta concepção Ivaldo, 2015 e, em geral, os textos publicados em Girndt, 2015.

[9] Apresentei uma reflexão sobre as implicações teóricas deste pressuposto fundamental em Ferraguto, 2015b.

[10] LAUTH, 1984, p. 21.

diretamente à construção da doutrina da ciência[11]. Para fazer isto, irei analisar um dos momentos fundamentais que definem a posição de Fichte em relação à filosofia crítica de Kant: a chamada inversão das categorias de relação (*Umkehrung der Relationskategorien*) que há na parte final destas anotações fichteanas e que representa uma constante no desenvolvimento do pensamento do filósofo de Rammenau[12].

Dada a dificuldade do texto fichteano, irei, antes de tudo, apresentar as questões fundamentais discutidas por Fichte e a dinâmica da inversão das categorias (§ 2). Depois irei colocar a exposição de Fichte no contexto geral das suas *Meditações próprias sobre a filosofia elementar* (GA, II, 3 = EM) de Reinhold e da *Filosofia pratica* (§ 3) e discutir o impacto da inversão das categorias na construção da doutrina da ciência entre 1794 e 1798 (§ 4). Por fim, irei discutir a perspectiva fichteana no que diz respeito ao conceito kantiano de *Heautonomia* e tirar algumas conclusões acerca da possibilidade de uma filosofia da natureza do ponto de vista transcendental (§§ 5-6).

2. O labirinto

Justamente nos anos em que Reinhold critica a escola fichteano-schellinguiana, o próprio Fichte, ao refletir sobre o conceito de natureza, esclarece que, "conforme a doutrina da ciência, eu transfiro à natureza o conceito de mim mesmo, até onde isso é possível, sem aniquilar a própria natureza, ou seja, sem torná-la inteligência" (GA, II, 5, 421). Esta anotação sintetiza certamente muitos dos aspectos da troca de cartas com Schelling iniciada em 1797 e concluída justamente em 1801, ao se tornar

[11] Entre as muitas pesquisas que destacam a função crucial da *Praktische Philosophie* na construção da perspectiva transcendental de Fichte cf. pelo menos Moiso, 1979; Ivaldo, 2012, p. 286-296 (que oferece uma reconstrução muito clara da perspectiva teórica deste texto); Ivaldo, 1992; Lauth, 1989, p. 155-179; Hammacher, 1993; Cecchinato, 2009; von Manz,1997; Seliger, 2010.

[12] Um estudo geral sobre a dedução das categorias em Fichte encontra-se em Metz, 1991; Bertinetto, 2007; Thomas-Fogiel, 2000; Ivaldo, 1992, p. 123-125. Fora da interpretação de Ivaldo, que analisa a dedução das categorias no âmbito da construção de uma metafilosofia moral no contexto da *Wissenschaftslehre nova methodo*, estes textos investigam o problema da dedução das categorias em âmbito epistemológico e logico. O intuito deste capitulo é retomar a interpretação de Lauth para mostrar a relevância da inversão das categorias de relação na construção de um modelo de racionalidade que foge da contraposição entre teórico e prático e se põe como pratico-teórico.

irreconciliável o contraste entre os dois filósofos sobre a possibilidade de transferir na natureza as estruturas próprias da racionalidade humana[13]. Fichte recusa radicalmente esta possibilidade: os esquemas da racionalidade humana permitem, sim, alcançar a natureza, mas não na sua origem fática, e sim apenas nas modalidades em que ela se manifesta como horizonte do nosso fazer e conhecer. Schelling, pelo contrário, considera a natureza apenas como uma modalidade diferente de ver estruturas racionais extra-subjetivas, mas substancialmente assimiláveis aos esquemas da logica formal[14].

De fato, na anotação de 1801, Fichte retoma reflexões já presentes na *Praktische Philosophie* de 1794, onde o filósofo busca uma perspectiva capaz de ir além das incompletudes do criticismo kantiano e da filosofia elementar reinholdiana. Conforme Fichte apresenta nestas anotações – na filosofia teorética, que ele constrói nas *Meditações próprias sobre a filosofia elementar* de Reinhold –, o Eu depende do Não-Eu, ou seja, as operações da razão humana dependem de uma afecção vinda do mundo externo, considerado como dado para a própria razão. Na filosofia prática, contrariamente, têm que ser apresentadas as condições conforme as quais o Não-Eu possa depender do Eu, ou seja, as condições conforme o que chamamos de mundo ou natureza possa ser entendido como algo produzido pelas leis que regram a espontaneidade – e a racionalidade – do próprio Eu. A partir da análise do conceito fundamental de esforço, que Fichte apresenta nas primeiras seções da filosofia prática, o filósofo põe-se a pergunta a respeito da possibilidade da transferência (*Übertragung*) de uma lei, inicialmente produzida para o entendimento e pelo entendimento, para o Não-Eu. Para responder a esta pergunta, Fichte explora a constituição da faculdade de julgar (*Urteilskraft*) e passa a pesquisar as condições de possibilidade do chamado *Streben des Verstandes* (*Esforço do entendimento*), que permite uma inversão da estrutura das categorias

[13] Cf., neste sentido, a carta de Fichte a Schelling de 3.10.1800 (GA III, 4, p. 317). Um tratamento amplo e exaustivo deste aspecto encontra-se em Lauth, 1975.

[14] Cf. para esclarecimentos e, entre as muitas afirmações de Fichte a respeito, o trecho muito claro do *Sonneklarer Bericht* fichteano GA, I, 7, p. 250.

de relação na forma em que foram apresentadas por Kant na *Crítica da razão pura*. A partir da categoria de substancialidade Fichte chega aos conceitos de força e de movimento. No que diz respeito à categoria de ação recíproca, Fichte chega ao conceito de organização. Estes conceitos não representam modalidades de aplicação do entendimento aos objetos, mas uma maneira para entender o dado como dado conforme à razão. Na base desta transição para as categorias práticas do esforço, Fichte pode, ao longo das últimas seções da *Praktische Philosophie*, tirar consequências relevantes para a construção de uma filosofia da natureza do ponto de vista transcendental. Primeiro, ele pode apresentar as modalidades segundo as quais o esforço se concretiza fora de nós, ou seja, a vida pode ser transferida na natureza morta. Segundo, a inversão das categorias de relação permite transferir para o Não-Eu um dinamismo que no espaço da filosofia teórica só pode ser atribuído para a atividade espontânea do Eu. Segue-se daí que a filosofia prática não tem que ser entendida apenas em um sentido prático-moral, e sim em um sentido prático-sensível, ou seja, como descrição e justificação das estruturas práticas que nos permitem dar um sentido para o mundo[15]. Toda a descrição destas estruturas pode ser conceituada a partir da compreensão do Não-Eu, em função de um ideal que permite interpretá-lo como elemento do espaço de jogo do movimento em relação a um plano racional para o gênero humano e como parte de uma constituição orgânica do mundo.

2.1. Do esforço do entendimento até a inversão das categorias de relação

2.1.1. Imaginação ou faculdade de julgar?

O problema de Fichte nesta seção da *Praktische Philosophie* é: "Em que faculdade, em si teórica, tem de ser encontrado o esforço pelo qual uma lei do Eu pode ser transferida ao Não-Eu?" (PP, 239).

[15] Sobre este aspecto cf. Cesa, 1993; Cesa, 2002; Cesa, 1992.

Inicialmente, esta transferência da lei do Eu para o Não-Eu não pode acontecer através da imaginação produtiva. Esta tem certamente uma função decisiva na construção dos esquemas para estabelecer uma relação com o dado, mas ela permanece como um dispositivo que aplica uma lei, sem poder dá-la por si mesmo. E talvez esta transferência não possa acontecer nem através da faculdade de julgar. Para Fichte é possível atribuir a esta última um esforço ou uma tendência para a liberdade. Contudo, não podemos saber em que medida este esforço seria propriamente incondicionado. De fato, apenas a razão é realmente incondicionada. O entendimento, de que a faculdade de julgar é expressão, tem que "acrescentar a lei incondicionada da razão à sua condição" (PP. 240). A faculdade de julgar seria, então, certamente um esforço, que não é produzido no âmbito da relação teórica de dependência que o Eu tem com o Não-Eu. E teria até uma "matéria teórica" (PP. 241). A liberdade dele, porém, concretizar-se-ia apenas no contexto do saber teórico. De fato, o entendimento articularia a espontaneidade da razão apenas sob o pressuposto de um saber objetivamente válido, conforme é dado ao Não-Eu determinar o Eu.

A esta altura, Fichte pode explorar a atuação subjetiva da faculdade de julgar anunciada pelo conceito kantiano de heautonomia. Neste caso, teríamos uma possibilidade para a espontaneidade do entendimento construir uma lei para o Não-Eu independentemente de uma constrição externa. Esta opção parece "encontrar realmente o entendimento". Porém, continua Fichte, "com certeza eu não estaria onde eu quero estar", justamente como em um labirinto (PP. 241). Enquanto a heautonomia no sentido kantiano vale apenas para comparar casos dados na experiência, Fichte quer considerar o Não-Eu *a partir* (*aus*) do horizonte constituído pela razão[16].

[16] Para uma explicação geral e sintética da função da heautonomia na compreensão kantiana da natureza cf. Guyer, 2003.

2.2. Um fio condutor

Assim, o intuito desta parte da *Praktische Philosophie* seria o de encontrar uma ordem neste labirinto ou, conforme Fichte escreve (PP, 241), encontrar um fio condutor para sair dele. Na medida em que a faculdade de julgar representa pelo menos uma opção para ultrapassar o conceito de autonomia, Fichte resolve explorar a estrutura dela. Neste caso, Fichte interpreta a heautonomia como uma faculdade de prescrever "uma lei para uma ordem na natureza reconhecível pelo nosso entendimento" (PP, 241). Neste sentido, a faculdade de julgar pode ser caracterizada no que diz respeito ao seu esforço ou tendência para a ordem e independentemente do fato de que algo seja dado efetivamente. Este esforço é definido como lei interior da ordem, a qual produz um Não-Eu, na medida em que impõe ao dado a exigência de se adequar a ela. Apenas nesta maneira, e não através de uma criação material do Não-Eu, é possível que a espontaneidade, ou a liberdade da razão, se torne um princípio da constituição teórica do objeto.

Assim, podemos encontrar até uma lei para o Não-Eu que tem origem no esforço do Eu e que seja capaz de expressar uma ordem alternativa à ordem mecanicista estabelecida pela filosofia teórica. Esta ordem alternativa não tem que ser pensada apenas pelo Eu, e sim concretizada ou realizada no Não-Eu. De fato, esta lei teria de ter duas características fundamentais: a) teria de tornar os acontecimentos da natureza dependentes do Eu, mas não apenas os que o Eu poderia determinar a priori, e sim os que aparecem como contingentes; b) deveria inverter as relações entre os elementos que definem a série do desenvolvimento dos acontecimentos, até onde isso for possível[17].

A estratégia adotada por Fichte consiste justamente na inversão das categorias de relação, conforme a faculdade de julgar pode dispor os acontecimentos segundo uma ligação formada por ela própria e não dada pelos próprios acontecimentos (PP, 241-242). Isto seria possível apenas a partir de duas condições fundamentais:

[17] Cf. PP, 241.

1. A inversão das categorias de relação tem que mostrar uma espontaneidade da razão que, contudo, pressupõe uma alteridade, ou seja, um obstáculo ou uma resistência (*Hemmung*).
2. Esta espontaneidade tem que envolver uma capacidade de julgar a respeito do Não-Eu, mas não de produzi-lo materialmente. Em outras palavras, a admissão da liberdade como princípio teórico da constituição do objeto não tem que ser identificada com a interpretação da liberdade como força criadora dele[18].

Fichte parece querer entender a ordem na natureza, não como algo efetivo e acabado, e sim como originariamente determinável. Apenas o agir da razão, que é constitutivamente livre, pode determinar esta ordem através de ações efetivas. Para usar uma expressão de Lauth: "O nosso mundo é apenas um dos mundos possíveis para nós, que nós temos constituído na nossa progressão para a liberdade concreta"[19].

De fato, na *Praktische Philosophie* a natureza não é suprassumida na espontaneidade da razão. A transferência das leis da razão do Eu para o Não-Eu não envolve nenhuma modificação da estrutura do Não-Eu, e sim apenas uma relação categorial alternativa à qual somos vinculados na determinação da constelação geral, em função da qual um dado específico pode fazer sentido. Assim, é possível entender o significado do trecho da *Praktische Philosophie* a seguir:

> Aquelas leis categóricas têm necessariamente que ser; pois elas são o egóico [*das Ichliche*] da faculdade de julgar; porém, a constrição não tem de ser necessariamente, mas tem que poder ser livremente aplicada: ela (a capacidade de julgar) tem necessariamente que poder indicar a posição de todo a., b., c., conforme quiser (PP, 242).

[18] Cf. também PP, 242: „Ich ist absolute Spontaneität: u. diese will jedes Glied setzen, wohin sie will. - (NB. noch immer ist bloß von einem Streben, das Nicht-Ich auf eine gewiße Art beurtheilen zu können [die Rede]. - Also es soll allerdings etwas gegeben werden; aber seine Stelle soll nicht gegeben seyn, sondern von der Spontaneität abhängen.)".

[19] LAUTH, 1984, p. 15. Iremos discutir este aspecto no § 6 deste capítulo.

2.3. Inversão das categorias de relação

Após ter encontrado um possível fio condutor da dedução do esforço do entendimento na estrutura da capacidade de juízo, Fichte pode desenvolver uma inversão sistemática e ordenada das categorias de relação, dispostas em uma ordem contrária e especular, tanto da apresentada por Kant na primeira *Crítica*, como da estabelecida na construção da parte teórica da filosofia esboçada nas *Eigene Meditationen*, de 1793. A capacidade de julgar pode dispor sobre o dado, ou seja, sobre a relação entre entendimento e dado, conforme um modelo (*Vorbild*) que não é necessariamente o definido pela relação teórica de dependência do Eu em relação ao Não-Eu. A nova estruturação da relação entre entendimento e mundo com base na liberdade da faculdade de julgar permite, então, conseguir conceitos ulteriores que não apenas traduzem a experiência em conhecimento, mas reorientam uma situação dada conforme uma direção formada pela razão. Estes conceitos são os de movimento, finalidade e organização (PP, 243) e constituem o "sistema geral da prática" (PP, 244), composta pelos momentos a seguir: "1. Mover uma matéria; 2. Modificá-la conforme um fim, mudá-la no tempo, torná-la diferente de como era antes; 3. Nos apropriarmos dela para torná-la parte de nós" (PP, 244).

2.3.1. Movimento como resultado da virada da relação entre substância e acidente

A primeira inversão diz respeito à relação entre substância e acidente. É notório que a definição kantiana desta relação na primeira *Crítica* acontece através do exemplo do movimento. A mudança de uma matéria dada é compreensível como acidente da substância[20]. Uma relação deste tipo, porém, faz sentido apenas em um contexto espaço-temporal. Nós podemos pensar algo como durável no espaço a partir do pressuposto de uma

[20] Cf. KrV, B, 165.

sequência temporal, ou seja, em um tempo que muda. Mas podemos pensar também algo como contínuo no tempo a partir do pressuposto de uma mudança no tempo. Daí, conforme Fichte escreve (PP, 243) [21], a fórmula segundo a qual uma mudança seria um acidente no que diz respeito à substância expressaria um conceito infinito, definido por uma dupla (e ambivalente) série de determinações. Eu posso pensar algo mutável a partir de um movimento que o caracteriza; mas esta representação envolve também a do algo que muda. Não é possível decidir a priori se a substância é algo contínuo no tempo ou algo durável no espaço. Por conseguinte, a capacidade de julgar não seria vinculada a uma maneira predeterminada de aplicar a categoria de substancialidade. Pelo contrário, ela teria sempre a liberdade de mudar esta relação para dispor a experiência em uma ordem correspondente à liberdade, ou conforme Fichte escreve, em uma ordem análoga a ela e apresentá-la como reflexo da sua tendência para a ordem do dado (PP, 244). O dado não pode ser criado materialmente. A posição dele em uma constelação, que assume um sentido progressivamente racional, pode, contudo, ser determinada pela faculdade de julgar. A consciência desta possibilidade permite que o conceito de movimento se torne um conceito prático (PP, 243) na medida em que, com base nele, nós possamos encontrar e pensar uma ordem alternativa da natureza *na própria experiência*.

2.3.2. Finalidade como resultado da inversão da categoria de causalidade

Um argumento muito parecido pode ser aplicado à relação entre causa e efeito. A relação entre uma causa A e o efeito B pode ser representada em uma forma alternativa, conforme a causa A se torna o efeito B e o efeito B se torna a causa A. Isto significa que, se nós representamos um objeto externo como algo produzido por uma certa causa, nós podemos representar este objeto também como algo em função do qual a causa faz

[21] Cf. em especial as linhas 3-4 da página citada.

sentido, como seu fim, e, portanto, como a causa (final) dele. O de causalidade é também um conceito infinito que pode ser representado conforme duas séries. Na primeira, que para Fichte é a da sensibilidade, nós compreendemos o objeto não de imediato como algo que corresponde a um certo propósito, e sim como algo que faz sentido em uma certa conexão mecânica. Em vez disso, na segunda série, que corresponde à do esforço, nós representamos a relação causal de uma maneira conforme o efeito seja fundamento da existência da causa. Analogamente ao que acontece com o conceito de movimento, o de causa envolve duas consequências. Primeira: causa e efeito não são conceitos dados, e sim conceitos funcionais, ou seja, eles são postos a partir da relação específica que a capacidade de julgar pode produzir. Segunda: a recondução da relação causal ao conceito de finalidade permite tornar claro e realizar o propósito de Fichte de adiar progressivamente a dependência do Eu em relação ao Não-Eu[22].

Conforme iremos ver mais adiante, no decorrer da reflexão sobre a inversão da categoria de causalidade, Fichte irá nos fornecer mais um esclarecimento a respeito da conexão entre modelo e temporalidade da obra prática do entendimento.

2.3.3. Organismo como resultado da inversão da ação recíproca

A terceira categoria de relação, a de ação recíproca, pode também ser pensada a partir de duas séries. Do ponto de vista espacial, a ação recíproca pode ser pensada como limitação simultânea das coisas em um espaço. O conjunto destas relações produz uma totalidade. Do ponto de vista da totalidade, podemos dizer que uma certa coisa A é parte da totalidade B, em função do conjunto de relações que A tem com as partes de B como totalidade. Justamente como no caso do conceito de movimento, seria possível

[22] Conforme iremos ver mais adiante (§ 4), parece interessante, além das muitas passagens da *Doutrina da ciência nova methodo*, destacar como esta ideia fundamental aparece também na *Bestimmung des Menschen*, onde Fichte chama atenção para a função prática da finalidade: "Aqueles conceitos chamados de conceitos de fim, não tem de ser apenas reproduções (*Nachbilder*) do dado, como os conceitos do conhecimento, e sim modelos (*Vorbilder*) de algo a ser produzido; a força real tem que ficar fora deles, e consistir enquanto tal, por si mesma; por eles esta força tem que conseguir apenas a sua determinação, a o conhecimento tem que olhar para ela" (GA, I, 9, 255).

pensar a relação de simultaneidade apenas com base no pressuposto diacrônico simplesmente negado e fixado pela simultaneidade. Do ponto de vista temporal, porém, a totalidade seria o resultado de um aperfeiçoamento progressivo (PP, 245). Isto significa que o momento A não expressa uma totalidade, mas, mesmo assim, "a contém na Ideia". Neste sentido, a parte A ativa um esforço ou uma tendência da faculdade de julgar que objetiva a totalidade B já em A. Portanto, é possível dizer que na série do espaço a totalidade seria dada pela limitação recíproca das partes. Mas na série do tempo, o todo está envolvido já na parte, mesmo que apenas idealmente, ou seja, é posto na parte como o seu "para que" que, contudo, não é dado pela própria parte, e sim é pensado nela pela própria faculdade de julgar. "Então teria um certo todo (na ideia) para que a faculdade de julgar tende. Assim como é dada para ela uma parte, tem que ser dado para ela o todo (na ideia); logo, a parte no momento A é o todo, que apenas no momento B vai ser produzido" (PP, 245-246).

Esta dedução da *Strebungscathegorie* da organização nos permite tirar duas ordens de consequências também. Primeira: como no caso do movimento e da finalidade, na organização também a capacidade de julgar permite uma determinação das partes e do todo, que não pode ser dada. Segunda: através da inversão da categoria de ação recíproca não se torna evidente apenas o esforço da faculdade de julgar, mas também uma dinâmica geral que permite tanto a troca entre substância e acidente (pelo conceito de movimento) como a entre causa e efeito (na finalidade): "A última categoria nos dá o corpo organizado (*Leib*) que unifica em si as duas: a do movimento e a do fim" (PP, 247). A ação reciproca é, neste sentido, e conforme Fichte irá esclarecer na *Doutrina da ciência nova methodo*, não apenas uma categoria, e sim uma categoria das categorias[23].

[23] Fichte irá fornecer indicações mais claras a respeito na *Wissenschaftslehre nova methodo*, cf. por exemplo, GA, IV, 2, 299. Iremos voltar no assunto no § 4 deste capítulo.

2.4. Concretização do esforço

2.4.1. Consequências gerais da inversão das categorias de relação

A inversão das categorias de relação envolve a determinação das categorias do esforço (*Strebungskategorien*) como as "modalidades daquele esforço universal para a realização de uma tendência fora de nós" (PP, 246). A dedução destas modalidades do esforço universal contém uma série de consequências gerais que Fichte descreve em função da definição das condições de possibilidade de um produto natural organizado:

1. A dedução das *Strebungskategorien* mostra como nós podemos "trazer vida, causalidade e tendência na natureza morta", enquanto na filosofia teórica a natureza aparece apenas como *moles iners*.
2. O percurso da filosofia prática pode, diferentemente do da filosofia teórica, transferir algo que caracteriza o Eu no Não-Eu. Esta transferência acontece não através da imaginação, mas sim através do entendimento, e não tem validade subjetiva, mas afeta a própria constituição do Não-Eu. Conforme Fichte escreve: "aquele esforço, pode ser definido assim: um esforço para realizar um esforço fora de si mesmo" (PP, 246).
3. Podemos explicar no mesmo sentido as paixões e as afecções intelectuais (as que poderiam integrar a esfera superior da faculdade de desejar, ou seja, a opinião, a vaidade, o amor para a verdade, o desejo de espalhar a verdade), compreensíveis como esforço para uma causalidade fora de nós, ou seja, como lado subjetivo da atividade do entendimento em transferir uma lei, formada pela atividade da capacidade de julgar, para o mundo externo.
4. Esta parte da *Praktische Philosophie* pode, neste sentido, ser vista não como prático moral, e sim como prática no sentido da filosofia prático-sensível, que trata da possibilidade de um estruturar dinâmico e formador de sentido da realidade exterior. Fichte, neste sentido, não se limita a fornecer uma descrição dos aspectos dinâmicos envolvidos na constituição da realidade, mas atribui para eles uma função categorial, ou seja, os torna momentos relevantes na estruturação da compreensão da realidade como objeto do nosso saber[24].
5. As categorias do esforço não permitem um conhecimento objetivo, mas sim, conforme Fichte escreve, uma "perturbação" (*Perturbation*) do Eu. Podemos entender esta palavra justamente no sentido da inversão da ordem mecânica da natureza,

[24] Uma reconstrução relevante deste aspecto foi dada por Fabbianelli, 1998.

> ou seja, como um trazer confusão no âmbito das relações constituídas pela filosofia teórica. O resultado desta perturbação é, segundo Fichte, a formação de um ideal (*Vorbild*), ou seja, de um modelo que não procede de uma concepção da realidade tornada possível por uma causalidade mecânica, mas é o objetivo dela. Um tal *Vorbild* responde à pergunta a seguir: o que encontraríamos se o esforço virasse causalidade efetiva? Conforme já vimos, na medida em que a ideia de um corpo organizado sintetiza o conceito de movimento e de finalidade, esta pergunta pode ser respondida assim: "Então o ideal seria – uma matéria totalmente organizada; o universo total tem que ser um todo organizado; e toda parte deste universo seria novamente um todo organizado pertencente de modo necessário àquele todo" (PP, 247).

Então, seria possível caracterizar o ideal de uma totalidade organizada em função das três categorias de relação na forma a seguir (PP, 248):

1. Como espaço de jogo (*Spielraum*) do movimento (no caso da relação entre substância e acidente, p. 249).
2. Como plano da história do gênero humano (no caso das relações entre causa e efeito)
3. Como construção organizada do mundo (no caso das relações entre parte e todo).

Neste capítulo, nós iremos nos concentrar apenas nas primeiras duas caraterizações do ideal, uma vez que a terceira só tem uma função de síntese das duas primeiras.

2.4.2. Articulações do Ideal

2.4.2.1. Espaço de jogo

Do ponto de vista do movimento, podemos considerar a relação entre substância e acidente como relação entre matéria e esforço (ou entre matéria e impulso, na medida em que não há causa externa levada em conta aqui [PP, 251]), e em especial à luz da tendência da matéria de se mover em um espaço. Se na compreensão desta relação, o esforço pode ser entendido como durável, temos que aceitar uma certa mudança na matéria. Mas se a matéria tem que ser admitida como algo durável e se,

assim, podemos compreendê-la como substância, então o esforço (e, em especial, a direção dele) se tornam o elemento mutável da própria relação. Nós conseguimos mais uma vez um conceito infinito no qual a relação entre substância e acidente é determinada novamente pelas modalidades da referência da matéria para o esforço. Esta referência não pode ter nenhuma estrutura temporal, pois isto implicaria a admissão de uma matéria inativa e, com efeito, a aniquilação de uma das duas possiblidades que definem a atividade da faculdade de julgar. Matéria e esforço têm que se relacionar reciprocamente e simultaneamente em um espaço.

Na medida em que a matéria é definida por uma determinação espacial, podemos dizer que a substância e o esforço são o acidente. Não seria possível pensar o movimento sem algo que se move. Portanto, o movimento é acidente do espaço. Em que medida podemos afirmar o contrário, ou seja, que o espaço seja o acidente do movimento, ao ter afirmado que o movimento acontece sempre e só em uma direção determinada? O conceito geral do espaço fica limitado e se torna espaço de jogo (*Spielraum*) ou horizonte do esforço. Sem um espaço de jogo não seria possível pensar o movimento de um corpo. Sem uma direção o movimento seria impossível e o corpo ficaria imóvel (PP, 249). Desta maneira poderíamos entender não apenas os momentos contingentes do movimento de um corpo, que podem ser explicados em termos de série, fluxo etc., mas também as direções fundamentais, que representam as possibilidades básicas do próprio movimento: *vis locomotiva* e *vis centrifuga* (PP, 250).

4.2.2. Plano racional no tempo

Um discurso análogo pode ser feito no que diz respeito à relação entre causa e efeito, na medida em que a possibilidade da própria inversão define "o que as categorias de relação têm em comum" (PP, 252). A capacidade de julgar pode inverter a relação causal e, por isto, permitir afirmar que, por exemplo, o sol não é causa da luz, mas a luz (ou seja, o fim) seja causa do esplendor do sol. Entre a relação substância-acidente e

a relação causa-efeito existe, contudo, uma diferença fundamental. Na relação entre substância e acidente temos, mesmo quando pensada em função do movimento, uma matéria postulada no sentido que o próprio Reinhold atribui ao ser-dado da matéria[25], ainda não articulada nas suas estruturas racionais e não sentida pelo sujeito. No caso da relação entre causa e efeito, pelo contrário, temos uma relação que tem a ver com uma matéria elaborada no âmbito da experiência possível. Enquanto as forças fundamentais que determinam o movimento de um corpo se relacionam com estruturas gerais que independem de uma experiência específica, o nexo causal permite que o esforço se estruture conforme um desenvolvimento temporal. Isto torna possível pensar uma relação ambivalente que não é apenas uma troca abstrata, mas um desenvolvimento orientado no tempo: uma possibilidade de organizar a realidade conforme uma história (*Geschichte*), ou seja, segundo um plano racional. Também no caso da relação que define o surgir do sol com o esplendor da luz há um intervalo temporal que, por causa da fraqueza dos nossos sentidos, não percebemos, mas podemos induzir baseado em casos já experienciados (PP, 253).

Por conseguinte, Fichte pode afirmar ter realizado uma relação dinâmica: "nós agora realizamos (unificando-as) através do nosso esforço da capacidade de julgar um esforço da natureza insensível fora de nós no movimento, finalidade (no espaço e no tempo) e organização" (PP, 253). A *Strebungskategorie* da finalidade pode agora ser diferenciada da causalidade teórica. Nesta última podemos admitir algo modificável. No espaço da finalidade, pelo contrário, a modificabilidade não é imposta, mas sim explicada a partir da lei do movimento, posta pelo esforço da capacidade de julgar e, em especial, como direção do seu impulso. Por conseguinte, podemos dizer que "as considerações teleológicas não são de modo nenhum simplesmente empíricas", mas têm um *locus* lógico (PP, 255).

[25] Remonta à *Fundamentallehre* do primeiro tomo, publicado em 1790, das *Contribuições para justificar as incompreensões entre os filósofos até agora*, a afirmação conforme a qual a matéria seja uma expressão da referência da representação a um objeto e, logo, que a matéria possa ser entendida como um elemento analiticamente dedutível de uma estrutura racional: "Isto que na mera representação e por meio da qual a mera representação se relaciona com um objeto se chama de matéria da representação" (REINHOLD, 1790, p. 182).

Conforme Fichte parece antecipar já antes da discussão da "terceira categoria", um processo análogo caracterizaria a dedução da sensação, do entendimento e da razão nos entes iguais a nós (PP, 253). Mesmo que esta dedução não esteja desenvolvida nas últimas páginas da *Praktische Philosophie*, estas considerações antecipam boa parte do desenvolvimento sucessivo da doutrina da ciência fichteana.

3. Da relação para o esforço

A partir da decomposição do conceito fundamental de esforço ou tendência (*Streben*) nas primeiras quatro seções da *Praktische Philosophie*, Fichte esclarece a estrutura prática do Eu em função da sua vida afetiva e perceptiva. Como já sabemos, o esforço é um conceito chave da doutrina da ciência fichteana[26]. Trata-se de um agir que independe de uma causa externa e que não pode exercer uma causalidade concreta (PP, 183). O esforço não pode ser reconduzido nem para um mecanismo natural nem, em um sentido mais geral, para uma natureza como ligação necessária entre fenômenos e leis.

Na quinta seção da *Praktische Philosophie* que acabamos de analisar, Fichte objetiva mostrar uma estrutura da capacidade teórica capaz de emendar a descrição prática da relação afetiva do Eu para com um objeto dado, apresentada em função da análise da receptividade e da imaginação do Eu (PP, 232). A resolução desta tarefa gera, conforme já dissemos, um "labirinto infinito" (PP, 234). De fato, com base no pressuposto de que toda admissão do Não-Eu envolve pensá-lo, podemos certamente chegar a uma lei para ele (PP, 236). Por conseguinte, seria possível dar uma lei para o Não-Eu e constituir um sistema da modificabilidade do Eu, na medida em que o Não-Eu pode ser entendido como resultado da contradição do Eu (razão, espontaneidade) consigo mesmo (como inteligência que pensa o Não-Eu [PP, 236]). Porém, neste percurso a razão é interpretada ainda à luz do modelo da filosofia teórica. Fichte mostra que no âmbito da filosofia

[26] Sobre o conceito de esforço, cf. Jacobs, 1967; Soller, 1984.

teórica pode ser dada uma lei para o Não-Eu e que esta lei revela uma unidade absoluta da razão (PP, 238). Mas ele ainda mostra como é possível que esta lei possa ser transferida para o Não-Eu independentemente do Não-Eu modificar ou afetar o Eu. Como em toda *Praktische Philosophie*, Fichte busca, testando várias possibilidades para sair do labirinto, chegar até à inversão das categorias de relação. Em geral, o proceder fichteano pode ser entendido como consequência da dedução do esforço como capacidade de orientar o entendimento (PP, 181). De fato, a filosofia teórica é caraterizada por uma contradição da inteligência consigo mesma. Por um lado, ela é atividade absoluta do Eu. Por outro lado, ela só pode se concretizar em função de um dado (PP, 182). Esta contradição abre um campo de tensão que determina o esforço como recondução virtual da dependência que define o Eu teórico para o próprio Eu: "o esforço surge pelo fato de que tudo tem que depender de nós, tudo tem que ser feito como adequado à lei interior do Eu" (PP, 183). Assim, o âmbito da filosofia prática é definido por conceitos que expressam uma tensão (desejo, esperança, esforço, [PP, 183]), e que se diferenciam da vontade na medida em que não exercem nenhuma causalidade sobre o mundo concreto. O esforço é um agir "de que podemos dizer: tem causalidade" (PP, 183). Uma primeira expressão da libertação desta contradição imanente ao Eu é dada pelo conceito de belo, pelo qual o esforço ultrapassa a datidade das coisas no espaço e no tempo. Através da consideração do objeto sem propósitos teóricos é, assim, possível que o Eu considere a espontaneidade absoluta do esforço como causa do próprio objeto. No caso da dedução das categorias em função do esforço, Fichte visa não apenas explicar a relação entre Eu e Não-Eu a partir da receptividade do Eu, assim como acontece nos conceitos de belo e de sublime. Não é mais a imaginação que constrói uma lei para o Não-Eu, e sim o entendimento. Neste sentido, a dedução dos conceitos de movimento, finalidade e organização, assim como o desenvolvimento deles a partir do conceito de ideal, define uma clara diferença com a dedução das categorias dada na filosofia teórica definida no interior das *Eigene Meditationen*. Neste caso, Fichte parte da contraposição radical entre Eu e

Não-Eu, baseada no pressuposto a seguir: "para pensar um Eu, tenho que pensar necessariamente um Não-Eu" (EM, 30). Com base neste pressuposto, porém, é possível pensar a relação entre Eu e Não-Eu através de um terceiro termo, que tem a função de mediar a contraposição e entendê-los, não apenas como opostos e sim como diferentes (EM, 32). Na relação entre Eu e Não-Eu, teríamos então duas representações (A e B), entre as quais uma atividade *X* pode pôr uma relação de dependência que também é uma relação causal (EM, 35). O mesmo vale para a categoria de substância, enquanto a categoria de ação recíproca pode ser inferida implicitamente, pois tanto a substancialidade como a causalidade são reflexos de uma relação de reciprocidade que conecta o Eu e o Não-Eu pela atividade *X* (EM, 35). Esta primeira excursão nas *Eigenen Meditationen* mostra alguma analogia, mas várias diferenças também, com a perspectiva da *Praktische Philosophie*. Como na *Praktische Philosophie*, nas *Eigene Meditationen* Fichte compreende a ação recíproca também como uma metacategoria, na medida em que, diferentemente de Kant, concentra-se apenas nas categorias de relação. Na mesma direção da *Praktische Philosophie* as categorias de relação permitem ultrapassar a contraposição entre Eu e Não-Eu. Mas diferentemente da *Praktische Philosophie*, no espaço das *Eigenen Meditationen* o Não-Eu (na representação do efeito ou do acidente) apenas pode ser pensado como consequência da atividade do Eu. Fichte escreve: "a categoria de relação unifica coisas, na medida em que as contrapõe", mas o faz a partir do esquema a seguir (EM, 129):

C fica junto e contraposto à substancia e à causa. – Ação reciproca. O Eu efetua sobre o Não-Eu, o Não-Eu, sobre o Eu. Limitação. Limitação produz concorrência. – Claro e evidente. Agora só tem a pergunta, onde podemos integrar o recordo da realidade, negação, limitação. Já no primeiro §. Ou no segundo.

= A – A
Dependência
=– A + A
Eficiência

A ideia da relação como concorrência entre Eu e Não-Eu e como algo que deriva de uma limitação aparece também em um outro trecho concernente às categorias de relação (EM, 129), onde Fichte diz que as forças, que contribuem para a construção de uma representação da ação recíproca são, de fato, "procedimentos que podem ser aplicados ao objeto da intuição externa e os membros, tais como sensação interna, força formativa, força ordenadora só existem para explicar a realidade deles, ou seja, a possibilidade do Eu admiti-los". As categorias de relação, porém, têm que pôr estes objetos no contexto espaço-temporal. Então, enquanto na *Praktische Philosophie* elas fazem sentido em função de um ideal, no interior das *Eigene Meditationen* são determinadas pela concorrência, entendida como "efetivação originária" (*Ur-Einwirkung*). As categorias de relação se desenvolvem a partir de uma contraposição. Mas, ao mesmo tempo, elas abrem um sentido dinâmico, na medida em que elas podem ser determinadas como "imagem intelectual da modalidade da sensação, que a imaginação produz de modo espontâneo" (EM, 130).

4. A inversão das categorias de relação na fase jenense da doutrina da ciência

O problema da dedução das categorias de relação, e a compreensão dela em função de uma estrutura dinâmica à luz do conceito de esforço, caracteriza a atividade filosófica de Fichte em Jena e aparece de modo explícito tanto na *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* como no *Grundriss des Eigentümilichen der Wissenschsftslehre* e na *Wissenchaftslehre nova methodo*.

Mesmo tendo muitas interpretações que consideram a categoria de realidade como a mais importante na construção da doutrina da ciência[27], é a estrutura das categorias de relação a que determina a posição absoluta do Eu e da determinação recíproca que, no Eu, caracteriza a relação entre

[27] Medicus, 1905; Janke, 1970; Cesa, 1992; Marquard, 1994; Riedel, 1997; Peimann, 2006.

Eu e Não-Eu. O tratamento das categorias na *Grundlage* pode ser reconduzido para três sínteses que estão relacionadas com as categorias de ação recíproca, substancialidade e causalidade[28]. No mesmo sentido dos escritos de 1793 e 1794 analisados, na *Grundlage* Fichte atribui um primado à ação recíproca, presente como estrutura geral que regra a interação entre Eu e Não-Eu. A ação recíproca aparece como resultado da superação da contradição entre dois elementos do terceiro princípio: "o Eu põe a si mesmo como determinado pelo não" e "o Eu determina a si mesmo" (GA, I, 2, 287). Para Fichte, a contradição pode ser superada apenas na medida em que a contraposição entre realidade e negação seja suprassumida. Através da negação do caráter excludente dos dois conceitos, torna-se possível que os dois lados da tese contraditória, ou seja, realidade e negação, estejam postos em contato a partir da ideia de um grau de realidade. Logo, Fichte pode conectar em um sentido positivo as divisões possíveis determinadas na consciência (GA, I, 2, 288). De fato, a gradualidade da realidade e da negação envolve uma quantitabilidade delas e, portanto, uma reciprocidade entre atividade e passividade no Eu: tanto realidade quanto negação e *vice versa* (GA, I, 2, 289). O fato da contradição entre duas teses poder ser suprassumida não significa que cada uma das afirmações contraditórias não esteja em contradição com si mesma. De fato, a formulação "O Eu põe a si mesmo como determinado pelo Não-Eu" pressupõe que o Não-Eu determine o Eu, o que contradiz o conceito fundamental, conforme o qual toda a realidade tem que ser posta no próprio Eu. Isto significa que ao Não-Eu é atribuída uma realidade que corresponde a uma diminuição de realidade no Eu. Por outro lado, afirma-se que a própria realidade não pode ser posta senão como realidade no Eu. Para não recusar esta unidade da consciência (GA, I, 2, 291) é necessário mostrar as condições de possibilidade de uma transferência de uma parte de realidade do Eu para o Não-Eu, sem que o próprio Eu seja aniquilado. O primeiro passo de Fichte nesta direção consiste em atribuir à realidade e à negação um significado positivo, conforme o qual a realidade possa ser

[28] Cf. Acosta 2015.

definida como atividade e a negação como passividade. O padecer, ou seja, a passividade, é uma negação positiva da atividade. Ser determinado pelo Não-Eu significa, então, ser sujeito de um certo padecer. Logo, o Não-Eu não "põe a realidade na medida em que ele age, e sim apenas na medida em que padece". Esta síntese, onde a quantidade da atividade do Eu pode ser determinada pela do Não-Eu, pode ser chamada de síntese da causalidade. Nesta síntese o sujeito da atividade é a causa, enquanto que o da passividade, o efeito. Parece claro que no saber teórico a causa se torna o Não-Eu. Mas parece claro também que no espaço do saber prático, a causa pode ser o Eu, mesmo apenas em uma dimensão representativa (GA, I, 2, 391). Além disso, deste modo a síntese da causalidade pode superar os limites impostos por uma sequencialidade temporal. A causa não precederia o efeito, mas, pelo contrário, "causa e efeito tem que ser pensadas mediatamente, pela unidade sintética como uma e idêntica coisa" (GA, I, 2, 295). Conforme Fichte escreve também na *Doutrina da ciência nova methodo*, a causa pode ser explicada a partir do efeito e a relação pode ser invertida. De fato, causa e efeito constituem na síntese da causalidade uma realidade unitária, que pode ser entendida como eficiência (*Wirkung*). Daí, torna-se possível pensar a causa não como ela seria em si mesma, mas sim em função da relação dela com o efeito.

O último passo da dedução das categorias de relação na *Grundlage* parte da análise do teorema que deriva do terceiro princípio: "O Eu põe a si mesmo, como determinado, ou seja, determina a si mesmo". Neste caso a contradição consiste no fato de que o Eu é, ao mesmo tempo, determinado e determinante, passivo e ativo. Aqui atividade e passividade são pensadas em função da relação entre partes e todo, que define o Eu como o lugar em que se encontra a "totalidade absoluta" da realidade (GA, I, 2, 291-292). Cada parte é ao mesmo tempo afirmação e negação do todo. A parte é parte do todo. Mas a parte enquanto tal continua sendo uma parte (GA, I, 2, 295). Mesmo assim é apenas com base no conceito de todo que se torna possível determinar comparativamente o conceito de parte, ou seja, estabelecer uma determinação comparativa da totalidade em relação

às suas partes. Logo, a totalidade se torna substância, e as partes, que podem ser diferenciadas da totalidade, se tornam os acidentes. Em comparação aos resultados da *Praktische Phillosophie* seria possível estabelecer os pontos de contato a seguir:

1. Como na *Praktische Philosophie* a ação recíproca determina o horizonte inteiro da interação entre espontaneidade do Eu e limitação do Não-Eu. O dado se organiza dentro de uma totalidade diferenciada.
2. Como na *Praktische Philosophie* a causalidade não define um mecanismo, mas sim uma integração de atividade e passividade no âmbito de uma totalidade organizada.
3. Como na *Praktische Philosophie* a relação entre substância e acidente expressa uma diferenciação interna da totalidade organizada.

De forma análoga Fichte procede no *Grundriss*, onde as categorias de relação surgem a partir de uma contradição entre liberdade do Eu e limitação na formação de um objeto correspondente à uma representação. A substância nasce da negação da liberdade do Eu e na formação de um objeto específico (GA, I, 3, 186-187). A causalidade unifica substância e acidente na medida em que ela é capaz de relacionar os dois à autoidentidade do Eu (GA, I, 3, 188). E a ação recíproca mantém a função de compreender substância e causalidade como determinações de uma mesma atividade. Assim como na *Grundlage*, no *Grundriss* também a representação das categorias de relação é limitada à filosofia teórica e, mesmo que Fichte prometa uma elaboração ulterior das categorias do ponto de vista do entendimento (GA, I, 3, 188), ele não realiza uma clara inversão das categorias de relação. Mesmo que apenas de forma rápida, vale a pena mencionar a retomada da perspectiva da *Praktische Philosophie* na doutrina da ciência *Nova methodo*. Como é notório, nesta exposição da doutrina da ciência, Fichte não começa pela divisão entre teórico e prático, mas sim pela filosofia prática e pela descrição das condições de possibilidade do conceito de fim. No espaço desta descrição, as categorias de relação são compreendidas como as modalidades pelas quais o Eu encontra a si mesmo como querente (*wollend*), ou seja, como

determinante e determinável em relação a um certo escopo. Este encontrar a si mesmo do Eu não pode ser tornado possível pela imaginação produtiva, mas, justamente como acontece na *Praktische Philosophie*, pela capacidade de julgar, entendida como capacidade da concretização e da determinação das possibilidades de ação do eu. Através da categoria de substancialidade o Eu compreende a si mesmo como querente, ou seja, como sujeito de uma certa modalidade de ser, capaz de tornar sensível a sua atividade através de uma força sensível (GA, IV, 3, 495-496). A partir de uma outra perspectiva, na medida em que a substancialidade surge da observação de um fazer real do Eu, não há substancialidade sem relação com uma certa causalidade. Esta causalidade pode ser interpretada como ordem da força física em função de relações de dependência que podem integrar um certo objeto no conceito de escopo projetado pelo Eu concreto. Esta categoria de causalidade é necessária no momento em que o próprio Eu tem que compreender a si mesmo como querente, mas também para compreender o objeto do querer como parte de um horizonte ulteriormente determinável, e em especial do reino da natureza, que não é acessível a um pensamento arbitrário, mas sim a uma reflexão que revela a organização do múltiplo (GA, IV, 2, 258). Neste espaço, também a categoria de ação recíproca tem uma função conectiva entre causalidade e substancialidade (GA, IV, 3, 497). Se a substancialidade é expressão de uma sensibilização da força do Eu, logo, é possível afirmar que a dimensão ideal do Eu, ou seja, a sua capacidade de projetar escopos além das afecções sensíveis específicas, condiciona o estruturar-se concreto da realidade. De uma outra perspectiva, é possível projetar um modelo de construção da realidade apenas à luz de uma certa relação de dependência que pode ser determinada justamente pela categoria de causalidade. Conforme temos visto, força, finalidade e organização são conceitos fundamentais que permitem a inversão das categorias de relação na *Praktische Philosophie*. Mais do que a pesquisa a respeito tem destacado, as exposições da doutrina da ciência de 1796-1799 são aquelas

nas quais o filosofo de Rammenau busca desenvolver a perspectiva construída nas anotações de 1794.

5. Além da heautonomia kantiana

A inversão das categorias de relação da *Praktische Philosophie* baseia-se sobre o caráter antecipatório da capacidade de julgar. É justamente sobre este ponto que Fichte concentra o seu diálogo crítico com os autores do seu contexto, em especial com Kant. As indicações de Fichte na seção da *Praktische Philosophie* que temos analisado se concentram sobretudo na filosofia kantiana e tem a pretensão de re-trabalhar o ponto de vista da terceira *Crítica*. Como já dissemos, na *Praktische Philosophie* Fichte exclui a possibilidade de que tanto a imaginação produtiva como a faculdade de julgar reflexionante sejam os instrumentos mais oportunos para realizar uma inversão das categorias de relação. De fato, conforme Kant explica no § VIII da *Primeira introdução* da terceira crítica, a atuação subjetiva da capacidade de julgar no conceito de heautonomia não poderia dar uma lei nem à natureza nem à liberdade, mas apenas comparar casos dados. Pelo contrário, Fichte visa considerar o Não-Eu *a partir* do horizonte constituído pela razão. No âmbito da inversão das categorias de relação, Fichte parece privilegiar uma interpretação ulterior da heautonomia presente no § 5 da *Segunda introdução* na terceira crítica, conforme a qual a capacidade de julgar não é entendida apenas como capacidade de prescrever "uma lei... para uma ordem reconhecível pelo nosso entendimento" na natureza. A elaboração desta interpretação do conceito de heautonomia torna possível, conforme vimos, considerar a capacidade de julgar em função da sua tendência para a ordem (que independe do dado) e, além disso, compreender as categorias de relação como exigência de se adequar a ela. A libertação da capacidade de julgar da sua vinculação com o dado através desta interpretação revisada da heautonomia permite reestruturar as posições das relações possíveis dadas no âmbito do Não-Eu, ou seja, do mundo externo. Esta passagem esclarece também um

aspecto fundamental da crítica de Fichte a Kant, conforme a qual Kant teria realizado uma inversão apenas da "lei de causalidade", enquanto que as três categorias de relação teriam que ter sido invertidas (PP, 241). De fato, se entendermos kantianamente a capacidade de julgar apenas como faculdade de comparar algo constituído, ou dado, deveríamos aceitar implicitamente o mecanismo – e, portanto, a causalidade – como ordem universal da natureza, justamente como Kant parece fazer, em especial, no § 80 da *Kritik der Urteilskraft*[29]. Porém, se entendermos a *Urteilskraft* como a faculdade de construir uma lei para a natureza, poderíamos subordinar a causalidade a uma dinâmica mais geral, ou seja, à de organização ou ação recíproca, que, como veremos, pode abarcar as três categorias de relação em conjunto. Logo, podemos concluir que já na *Praktische Philosophie* Fichte teria começado a trabalhar aquela crítica geral à dedução kantiana das categorias, conforme a qual Kant teria fornecido apenas uma análise dos pressupostos apriorísticos do espírito como algo diferente de um objeto dado, enquanto a doutrina da ciência seria capaz de deduzir o brotar comum do sujeito e do objeto na dimensão da imaginação produtiva (GA, I, 3, 189). Segundo Fichte, Kant teria, de fato, "produzido as categorias originariamente como *formas do pensamento*" e, através delas, teria aplicado "os esquemas projetados pela imaginação produtiva" aos objetos; "portanto, ele as deixa ser trabalhadas e tornadas acessíveis pela imaginação produtiva". Porém, no horizonte da doutrina da ciência, as categorias surgem "*juntas com os objetos* e para torná-los possíveis justamente no terreno da imaginação produtiva" (GA, I, 3, 189). Esta posição fundamental contra Kant, que podemos encontrar não apenas no *Grundriss* e na *Grundlage*, mas também na *Wissenschaftslehre nova methodo*, é preparada pelas reflexões da *Praktische Philosophie* e justamente com o intuito de explicar a troca entre uma experiência originária do concretizar-se da razão e o pensamento

[29] Cf. o § 5 deste capítulo.

empírico, ou seja, entre compreensão da unidade de razão e alteridade e a constatação empírica de que um múltiplo é dado[30].

6. As bases de uma doutrina da natureza a partir dos princípios da doutrina da ciência

De um ponto de vista perspectivista, através da inversão das categorias de relação, Fichte elabora um núcleo conceitual que ele não desenvolve apenas na *Praktische Philosophie*, mas também aprofunda ao longo do seu pensamento. Neste contexto, dois momentos tematizados por Lauth também merecem ser destacados.

O primeiro encontra-se, como notamos no começo deste capítulo, nos *Sätzen über die Erläuterung des Wesens der Tiere*, onde Fichte levanta a ideia conforme a qual a doutrina da ciência tem que transferir o conceito de Eu na natureza "até onde isso for possível" (GA, II, 5, 421). Na *Praktische Philosophie* também a natureza não é suprassumida na espontaneidade da razão (como por exemplo poderíamos encontrar na *Enciclopedia* hegeliana). De fato, a transferência da lei do Eu para o Não-Eu não envolve uma modificação da estrutura fática deste último, e sim uma relação categorial com o que nos vincula através da determinação de uma constelação geral que doa sentido a um certo dado.

O segundo momento envolve uma exigência fundamental que Fichte apresenta também no texto sobre a essência dos animais e que vai ao encontro das teses de Schelling, conforme o qual a inteligência teria que ser uma potência superior da natureza (GA, II, 5, 421).

A perspectiva aberta pela filosofia transcendental impede que a natureza seja compreensível a partir de algo ligado a uma racionalidade imanente e independente do sujeito. A inteligência como potência superior da natureza faria sentido apenas no espaço de um mundo inteligível e como determinável, inexplicável e inconcebível[31]. Na perspectiva de Fichte

[30] Conforme o próprio Fichte explica no *Grundriss* (GA, I, 3, p. 143-44) através da diferença entre reflexão sobre o fato originário e explicação cientifica do próprio fato.

[31] GA II, 5, 422

a natureza só em parte pode ser entendida como algo redutível ao Eu, na medida em que ela pertence ao processo de autodeterminação da razão pela inteligência finita. Em suma, como *determinável* do Eu, e não como determinada pelo Eu, a natureza aparece, conforme o próprio Lauth escreve, como relativamente autônoma. Em outras palavras, e conforme Fichte explica na *Sittenlehre*, de 1812, e nos *Fatos da consciência*, de 1810-11, a conexão entre inteligência finita e alteridade (no sentido da natureza e do mundo) teria que ser compreendida como conexão entre momentos interdependentes da dinâmica de desenvolvimento da inteligência finita, ou seja, da razão na sua articulação fundamental.

Referências

ACOSTA, E. *La arquitectónica de la deducción de las categorías en el sistema fichteano de 1794/95*. Aurora, 2015, pp. 689-709.

ARENDT, D. *Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*. Köln: Hegner, 1970.

_____. *Der Nihilismus als Phänomenon der Geschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenchaftliche Buchgesellschaft, 1974.

BERTINETTO, A. *Genèse et récursivité: la déduction des catégories dans la Doctrine de la Science 1805 de J.G. Fichte*. Révue de Métaphisique et de Morale, 2007, pp. 521-553.

CECCHINATO, G. *Das Problem einer Ästhetik bei Fichte*. Würzburg: Ergon, 2009.

CESA, C. *Fichte e l´idealismo trascendentale*. Bologna: Il mulino, 1992.

_____. "Der Begriff Trieb in den Frühschriften von J.G. Fichte (1792-1794)". In. C. Cesa, & N. Hinske, *Kant und sein Jahrhundert*. Gedenkschrift für G. Tonelli. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1993, pp. 165-185.

_____. *Sensibilité et Conscience. Remarques sur la théorie des Triebe chez Fichte*. Revue Germanique Internationale, 2002, pp. 121-132.

FABBIANELLI, F. *Impulsi e Libertà. Psicologia e trascendentale nella filosofia pratica di Fichte*. Genova: Pantograf, 1998.

FERRAGUTO, F. *A reflexão sobre a natureza e o problema da aplicação. Entre realismo racional e filosofia transcendental (1799-1801)*. Dois Pontos, 2015, pp. 27-43.

_____. "Der NaturBegriff in den Ultima Inquirenda". In H. Girndt (A cura di), *Natur in der Transzendentalphilosophie*. Berlin: Drucker Humboldt, 2015, pp. 155-175.

_____. *Fichte e o realismo racional*. Perspectivas práticas. Estudos sobre Fichte, 1-20.

_____. "Rythmus and Setzen. Fichte's Answer to rational realism". In M. Bondeli, & S. Imhof, *Fichte and Reinhold in confrontation*. Berlin-New York: De Gruyter, 2020, pp. 215-232.

_____. "Schellings Idealismus aus der Sicht des rationalen Realismus". In I. Radrizzani, *Das Transzendentale und die praktische Philosophie*. Hidelsheim: Olms, 2020, pp. 135-155.

FERRARIS, M. *Transcendetal Realism*. The Monist, 2015, pp. 215-232.

FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman Holzboog (= GA), 1962-2013.

FRIES, J. F. Über das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik. In G. König, & L. Geldsetzer (ed.), Sämtliche Schriften. Aalen: Scientia, 1982, Bd. 2, pp. 251-297.

GIRNDT, H. (ed.). *Natur in der Transzendentalphilosophie. Eine Tagung zum Gedenken an Reinhard Lauth*. Berlin: Dunckher & Humboldt, 2015.

GUYER, P. *Kant on the Systematicity of Nature: Two Puzzles*. History of Philosophy Quarterly, 2003, pp. 277-295.

HAMMACHER, K. "Kathegorien der Existenz in Fichtes Eignen Meditationen über Elementarphilosophie". In. K. Held, & J. Hennigfeld, *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1993, pp. 87-106.

IACOVACCI, A. *Idealismo e nichilismo. La lettera di Jacobi a Fichte*. Padova: CEDAM, 1992.

IVALDO, M. *Libertà e ragione*. Milano: Mursia, 1992.

_____. *Ragione Pratica*. Pisa: ETS, 2012.

_____. "Fichtes Naturlehre in der Sicht von Reinhard Lauth". In. H. Girndt, *Natur in der Transzendentalphilosophie. Eine Tagung zum Gedenken an Reinhard Lauth*. Berlin: Duncker & Humboldt, 2015, pp. 135-162.

JACOBS, W. *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*. Köln: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

JANKE, W. *Sein und Reflexion*. Berlin: De Gruyter, 1970.

LAUTH, R. *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*. Freiburg-München: Alber, 1975.

_____. *Die transzendentale Naturlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Amburg: Meiner, 1984.

_____. *Transzendentale Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*. Hamburg: Meiner, 1989.

MARQUARD , O. *Theodizeemotive in Fichtes früher Wissenschaftslehre*. Erlangen-Jena: Palm & Enke, 1994.

MEDICUS, F. *J.G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen*. Berlin: Reuther und Reichard, 1905.

METZ, W. *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991.

MOISO, F. Natura e cultura nel primo Fichte. Milano: Mursia, 1979.

OLIVETTI, M. M. *Nichilismo e anima bella in Jacobi*. Giornale di Metafisica, 1980, pp. 11-36.

PEIMANN, R. *Die Logik und das Absolute. Fichtes Wissenschaftslehre zwischen Wort, Begriff und Unbegrieflichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

_____. *Das Denken als Denken. Die Philosophie des Christoph Gottfried Bardili*. Stuttgart- Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2009.

RADDRIZZANI, I. *La confrontation entre Jacobi et Fichte à la lumière des Denkbücher*. Archives de Philosophie, 1999, pp. 473-493.

REINHOLD, K. L. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie Betreffend*. Jena, 1790.

_____. Rezension Schellings Sistem des Transzendentalen Idealismus. Allgemeine Literatur-Zeitung, 1800, pp. 231-232, 361-366, 371-376.

_____. *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfänge des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Perthes, 1801-1803.

RIEDEL, C. *Zur Personalisation des Vollzuges der Wissenschaftslehre J.G. Fichtes*. Stuttgart: Franz Steiner, 1997.

SCHRADER, W. Reinholds Systemwechsel von der Wissenschaftslehre zum rationalen Realismus Bardilis in Auseinandersetzung mit Fichte. In. W. Jaeschke (ed.), *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799 - 1807): mit Texten von Fichte, Hegel, Jacobi, Jean Paul, Reinhold, Schelling u.a. und Kommentar*. Hamburg: Meiner, 1999, p p. 85-104.

SELIGER, A. *Freiheit und Bild. Die frühe Entwicklung Fichtes von den Eigenen Meditationen bis zur Wissenschaftslehre nova methodo*. Würzburg: Ergon, 2010.

SOLLER, A. *Trieb und Reflexion in Fichtes Jenaer Philosophie*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1984.

THOMAS-FOGIEL, I. *Critique de la representation*. Paris: Vrin, 2000.

VALENZA, P. *Logica e filosofia pratica nello Hegel di Jena*. Padova: CEDAM, 2002.

_____. *Oltre la soggettivitá finita*. Padova: Cedam, 2003.

VOLPI, F. *Il Nichilismo*. Roma-Bari: Laterza, 1996.

VON MANZ, H. G. *Die Funktion praktischer Momente für Grundelemente der theoretischen Vernunft in Fichtes Manuskripten Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie und Praktische Philosophie*. Fichte-Studien, 1997, pp. 83-89.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.

www.editorafi.org
contato@editorafi.org