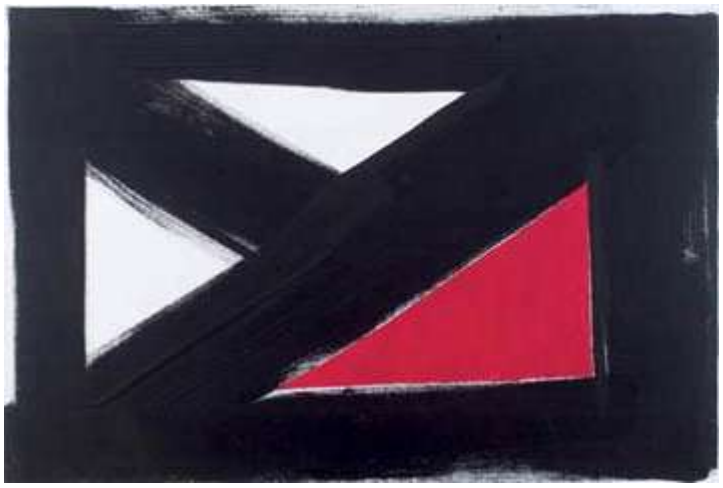
Em curso



Revista da Graduação em Filosofia da UFSCar

vol. 1 número 1
anual
outubro de 2014

ISSN: 2359-5841

Editorial

Com muita alegria, apresentamos o 1º volume eletrônico da Revista da Graduação em Filosofia da UFSCar. A **Em curso** – de publicação anual – pretende divulgar pesquisas acadêmicas de graduandos ou graduados em Filosofia, além de textos de outros campos com os quais ela se relaciona, com publicação de poesias, resenhas, traduções etc.

Neste número de abertura reunimos a conferência de José Carlos Estêvão, professor do Depto. de Filosofia da USP, e as pesquisas apresentadas e debatidas durante a *III Semana da Graduação em Filosofia: Filosofia Política*, em novembro de 2011, na UFSCar, campus de São Carlos. São oito pesquisas – sendo uma em espanhol, apresentada pelo aluno Lucas Oro, intercambista do Programa Escala Estudantil da AUGM (Asociación de Universidades Grupo Montevideo).

Acreditamos que a publicação desses artigos pode ocupar um lugar junto à ampla e diversificada pesquisa filosófica brasileira, o que mostra nosso interesse em dialogar sobre problemas sempre em construção, propiciando ao nosso eventual leitor um leque aberto de reflexões em contínuo aprimoramento.

Agradecemos à ávida colaboração dos professores *Carlos Eduardo de Oliveira* e *Marisa Lopes* na realização deste primeiro número.

A **Em curso** é uma publicação vinculada ao Curso de Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos.

Editor responsável pelo número 1

Carlos Henrique dos Santos Fernandes (UFSCar)

Comissão editorial

Carla Mariana da Costa (UFSCar), Laís Pazzetti Machado (UFSCar), Lili Pontinta Cá (UFSCar), Maíra Pouey Bragos (UNR – ARG), Matheus Fructuoso (UFSCar), Rafael do Valle (UFSCar), Rafael José da Silva (UFSCar).

Projeto gráfico

Carlos Henrique dos Santos Fernandes (UFSCar)

Capa

Amilcar de Castro, Sem título, 1993.

Endereço para correspondência/ adress for correspondence
Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências
Rodovia Washington Luís, km 235
Caixa Postal: 676
13565-905. São Carlos – SP – Brasil
http://www.dfmc.ufscar.br
e-mail: encontro.philo.ufscar@gmail.com

Sumário

05 **Guilherme de Ockham e a ruptura da tradição política medieval**
José Carlos Estêvão

28 **Sensação dos sensíveis em *DA*, 5**
Felipe Calleres

36 **A equivocidade do conceito de ente nas obras filosóficas de João Duns Escoto**
Gustavo Barreto Vilhena de Paiva

52 **Singularidad ontológica y antropológica en *Fons Vitae*, de Ibn Gabirol**
Lucas Oro

63 **O problema da liberdade em Bergson**
Rafael Pellegrino

76 **A problemática do conhecimento e o fundamento da fenomenologia**
Tayrone Barbosa Justino Alves

88 **Notas sobre a relação eloquência-sabedoria no Livro IV do *De Doctrina Christiana* de Agostinho**
Tiago Brentam Perencini

96 **A função prática do ego na obra de Sartre**
Túlio Enrique Stafuzza

115 **Pensamento, linguagem e negatividade em Bergson**
Vanessa de Oliveira Temporal

Guilherme de Ockham e a ruptura da tradição política medieval

José Carlos Estêvão [*]

Gostaria de chamar a atenção para uma pequena passagem de um livro de Guilherme de Ockham.

Ockham é um autor do século XIV, um frade franciscano inglês, formado em Oxford. Sua vida e sua obra são claramente divididas em dois períodos, separados por um intervalo de alguns anos[1]. O primeiro na Inglaterra – em Oxford e em Londres –, período no qual fez sua formação e foi professor de filosofia e de teologia. Nessa época, compôs seus longos tratados de teologia – em especial o *Comentário* às *Sentenças* de Pedro Lombardo (o principal "manual" de teologia da época) –, comentou Aristóteles, particularmente a primeira parte do *Organon* e a *Física*, e escreveu uma *Suma de toda lógica*[2].

Ainda assim, não chegou a receber o grau de doutor: antes disso, em 1324, foi chamado a Avignon, na época sede da corte papal, para se explicar sobre certas posições que as autoridades universitárias entendiam que contrariavam a ortodoxia doutrinal.

Algum tempo depois, os franciscanos – entre os quais Guilherme – perceberam que já não era prudente permanecer ao alcance dos longos braços seculares do papa e, capitaneados por Miguel de Cesena, o superior da Ordem de São Francisco, fogem para a Alemanha, asilando-se junto à corte de Luís da Baviera, o Imperador do Sacro Império Romano-Germânico, em aberto litígio com a hierarquia eclesiástica.

Desde então e até sua morte (provavelmente por volta de 1350), Ockham, nesse segundo período de sua vida, escreveu vastos tratados teológico-políticos, além de alguns opúsculos, isto é, um conjunto de escritos contra as posições papais, em

---

[*] Professor do Depto. de Filosofia da USP. Conferência pronunciada na III Semana de Graduação do Depto. de Filosofia da UFSCar, São Carlos, SP, 2011.

[1] Cf. BAUDRY, L., *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*. Paris, Vrin, 1948.

[2] As obras desse período estão publicados nos 17 volumes da GUILLELMI DE OCKHAM *Opera philosophica et theologica*. Edidit Ph. Boehner et alii. New York, The Franciscan Institute, 1967-1988. Para a bibliograia de e sobre Ockham disponível em nossas bibliotecas, ver http://cepame.fflch.usp.br/bibliografia

particular contra João XXII, e outro de defesa do Império (mais do que do imperador...)[3].

Nas cidades imperiais de Munique e Nuremberg (ambas sufocantemente provincianas, tanto que privadas mesmo de uma biblioteca digna do nome, como Ockham não cessa de reclamar[4]) teve como companheiro de exílio, além de seus confrades, o médico e filósofo Marsílio de Pádua, também asilado junto ao imperador.

A principal dissensão entre os papas e os franciscanos foi a respeito da pobreza evangélica. Se, com queriam os frades, Jesus nunca teve propriedades, tampouco parecia lícito que seus sucessores as tivessem. Ponto de vista com o qual a Sé romana não parecia disposta a concordar.

Uma vez confrontados ao papa, só podiam se valer do socorro imperial, cuja causa abraçam. Assim, passam a criticar também as teses segundo as quais o poder secular do Imperador provinha do Papa, especialmente na sua formulação mais ambiciosa, que defendia que o Papa detinha a *plenitude do poder* e que, se ele reservava para si o poder espiritual, dava a quem bem entendesse o poder secular, podendo retirá-lo a seu bel prazer.

Não vou retomar aqui nem indicativamente a complexa trama de relações políticas entre o Império, o Papado, o Reino da França, o da Inglaterra, o de Espanha, as comunas italianas, os Grandes Eleitores germânicos; *gibelinos* (partidários do Imperador) e *guelfos* (partidários do Papa), o partido "Branco" contra o partido "Negro" etc.[5].

O que nos interessa agora é que, imerso nelas, Guilherme de Ockham, assim como, em menor grau, Marsílio de Pádua, estavam preparados para *pensá-las* de modo novo. *Novo*, como não tinha sido feito até então. E de um modo visto *por eles* como novo.

Marsílio, por exemplo, inicia sua principal obra, *O defensor da paz* (que terminou de ser escrito no ano em que Ockham chega à corte de Avignon, 1324),

[3] Para as obras de Ockham desse período, cf. *Opera politica*. Ed. H. S. Offler et al. Manchester, UP, 1940-1997. 4 vols. Mas, para a mais extensa destas obras, o *Dialogus*, ver GOLDAST, M., *Monarchia S. Romani Imperii*. Frankfurt, 1614. Reprint: Graz, Akademischen Verlag, 1960, t. II. Da atual edição e tradução inglesa do *Dialogus* só foi publicado até agora *Dialogus. Part 2* [*De dogmatibus Iohannis XXII*]; *Part 3, Tract 1* [*De potestate papae et cleri*]. Ed. J. Kilcullen et al. Auctores Britannici Medii Aevi, 20. Oxford, UP, 2011 (ver *Dialogus*. Latin texte and English: britac3.britac.ac.uk/ockdial.html).

[4] Por exemplo, *Dialogus*, ed. Goldast, op. cit., III-II, prol., pp. 870-1.

[5] Pode-se ter uma noção a respeito, no âmbito da História da Idéias e sem utilidade no que diz respeito à História da Filosofia, em SKINNER, Q., *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. de L. T. Motta. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

simplesmente dizendo que vai falar de "algo novo", isto é, literalmente: de algo "que Aristóteles não tratou" (provavelmente a crítica às pretensões eclesiásticas)[6]. E Ockham, do seu lado, sempre foi visto por seus discípulos como o *Venerabilis inceptor*: o "venerável iniciante" – "iniciante" porque nunca chegou ao fim de seus estudos universitários –, mas a expressão era entendida por eles como "Venerável Iniciante *de uma doutrina nova*"[7].

Vejamos à novidade. Pelo menos no que diz respeito a Ockham.

A passagem a que me referi de início está num pequeno livro inacabado: o Brevilóquio sobre o principado tirânico[8]. Ou melhor: Curto tratado acerca do poder tirânico sobre as coisas divinas e humanas e em especial sobre o Império e sobre aqueles que são súditos do Império, usurpados pelos que se chamam de "Soberanos Pontífices". Ou seja, o "principado tirânico", como o sabem todos os leitores da época, é o do Papa, portanto, o título é, de fato, "Pequeno tratado contra a tirania papal". E a passagem a que me referi é seguinte:

> "Agostinho, em diversos lugares de sua obra, exalta sobremaneira os antigos romanos pelo governo justo, o zelo da coisa pública, o amor da pátria, a solicitude e a sabedoria em instituir leis justas. Levando as outras nações a amá-los por estas e outras virtudes, submeteram o mundo a seu governo mais pela sabedoria que pelas armas, e oxalá seu modo de governo fosse imitado pelos chamados pontífices romanos de *nossos tempos*, deixando de lado a tirania com a qual se lançaram furiosos sobre os fiéis do império. Então *a Itália* floresceria, estaria repleta de todos os bens e não haveria nela matança de povos" (p. 83).

Embora seja extraordinário, à primeira vista nada nos chama a atenção e se tem a impressão de mera retórica inconseqüente. Ockham atribui à veneranda autoridade de Agostinho o elogio do Império Romano, que teria se imposto antes pela sabedoria e pela virtude do que pela força das armas. E então faz a referência que nos interessa: "oxalá fosse imitado pelos chamados pontífices romanos de *nossos tempos*". Se assim fosse, "*a Itália* floresceria".

Ou seja, Ockham inscreve seu *Brevilóquio* no registro preciso do "aqui e agora", o *hic et nunc*.

---

[6] MARSÍLIO DE PÁDUA, *O defensor da paz*. Intr. de F. Bertelloni e de G. Piaia. Trad. de J. A. Souza. Petrópolis, Vozes, 1997.

[7] DE GANDILLAC, M., "Ockham et la '*Via moderna*'" in FLICHE, A., & MARTIN, V., éds., *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'a nos jours*. Louvain, Bloud & Gay, 1956, XIII, pp. 449-512.

[8] GUILHERME DE OCKHAM, *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Trad. de L. A. de Boni. Petrópolis, Vozes, 1988.

A passagem não nos chama a atenção: o que mais poderíamos esperar de uma obra política? Mas o que nos parece tão natural – na exata medida em que somos herdeiros dessa tradição – tem um custo filosófico extraordinário.

E, a bem da verdade, o próprio Ockham, embora tenha vislumbrado claramente a necessidade de uma nova impostação da filosofia política, não teve fôlego para desenvolve-la: na apresentação da III Parte de seu mais ambicioso trabalho político, o *Diálogo*, uma vastíssima obra de quase um milhar de páginas, na qual passa em revista todas as questões candentes da época (nucleadas na relação entre a Igreja e o Império), ele promete a *gesta*, uma crônica ou história, dos grandes atores políticos de então[9].

Nomeadamente: os Papas Benedito XII e João XXII (ou, como prefere Ockham, o anti-papa João de Cahors); o Imperador Luís da Baviera; Miguel de Cezena, o verdadeiro superior dos franciscanos; Geraldo Odonis, o pseudo-superior herético indicado por João de Cahors, mas não reconhecido pelos franciscanos exilados; e, por fim, dele próprio, frei Guilherme de Ockham. Ao que se saiba, infelizmente, nunca chegou a escreve-la.

Mas indica expressamente que é esse o lugar para dirimir as disputas políticas: a análise do relato *dos fatos*. O *hic et nunc*, o aqui e agora, segundo atores *individuais*.

Tal critério, que faz justiça à contingência dos eventos, é universalizado: quanto a saber se Agostinho tem ou não razão em seu juízo acerca do Império Romano depende, diz Ockham, da análise das "crônicas". Como parece que elas não são explícitas a respeito, o melhor a fazer é simplesmente declarar que não podemos saber se o Império Romano foi legítimo (portanto um "verdadeiro" império) ou se foi tirânico[10].

Conclusão que só parece óbvia para os descendentes filosóficos da operação *metafísica* (expressamente) que está em jogo aqui, ou que, pelo menos, começa a se esboçar aqui.

Lembremos apenas um contra-exemplo: Dante, contemporâneo de Ockham, em seu livro *Sobre a Monarquia*, deduz a *necessidade* do Império Universal da análise da natureza humana.

E sobre a legitimidade do Império, embora seja do mesmo "partido" *gibelino* de Ockham e Marsílio, e um dos que defendem que o poder temporal vem "da Fonte de

[9] *Dialogus*, III, p. 771.
[10] *Brevilóquio*, IV, c. 12, p. 147.

toda autoridade" sem qualquer intermediário[11], isto é, de Deus e não do Papa, sustenta ao mesmo tempo que é pela Divina Providência que o povo romano detém o Império.

Pode-se conhecer a vontade de Deus, diz Dante, pela razão e pela fé, e pela fé conhecem-se aqueles desígnios divinos que a razão não alcança. Tais desígnios podem ser revelados ou ocultos. Os ocultos não são conhecidos sequer pelas Escrituras. Mas os juízos divinos *ocultos* são acessíveis, no entanto, por graça especial. Dentre os modos pelos quais se revela a vontade oculta por graça especial está o *duelo*, cujas regras, distintas do combate em geral, Dante detalha. Ora, é por direito de duelo – a guerra – que os romanos constituem o Império e, portanto, dão a conhecer a vontade divina[12]. Do mesmo modo, os Grandes Eleitores imperiais, quando elegem o Imperador, mostram qual é a vontade divina (são, literalmente, *denuntiatores divinae providentia*[13]).

Nada poderia ser mais distante do *hic et nunc*, o aqui e agora, do *Brevilóquio*.

Por que o texto de Ockham soa tão evidente aos nossos ouvidos que quase passa desapercebido e o de Dante parece irremediavelmente datado?

A resposta exige que retomemos os pressupostos de Ockham. Afinal, como ele mesmo insiste:

> "todo homem que não for excelentemente instruído *tanto em lógica quanto em teologia*, fará melhor em guardar silêncio a respeito da matéria [i.é., se Cristo teve o reino e império do mundo]"[14].

Mas antes vou me permitir um longo sobrevôo que indique, muito superficialmente, contra o quê escreve Guilherme de Ockham.

Minha hipótese geral será uma variação sobre o tema brilhantemente exposto por Alexandre Koiré em sua obra *Do mundo fechado ao universo infinito*[15]: é preciso que haja uma ruptura metafísica para que nasça uma revolução científica.

Por exemplo, sabemos que um modelo astronômico heliocêntrico (fazendo a Terra girar em torno do Sol) foi proposto por Aristarco de Samos quase um milênio antes de Copérnico e de Galileu. Mas, historicamente, prevaleceu o sistema geocêntrico de Ptolomeu. Isso porque se adaptava melhor às metafísicas neoplatônicas e aristotélicas

[11] DANTE, "Monarquia" in *Os Pensadores*, vol. VIII: TOMÁS DE AQUINO et al., *Seleção de textos*. Trad. de C. Soveral. São Paulo, Abril, 1973, pp. 191-232.
[12] Id., op. cit., II, VIII-XI; pp. 212-216.
[13] Cf. GILSON, É., *Dante et la philosophie*. Paris, Vrin, 1939, p. 301.
[14] GUILLELMI DE OCKHAM *Opus nonaginta dierum* in *Opera politica II*, ed. H. S. Offler, op. cit., XCV, p. 728 (ênfase minha). Há uma tradução inglêsa do texto: *A translation of William of Ockham's Work of ninety days*. By J. Kilcullen and J. Scott. Lewiston, Edwin Mellen, 2001. 2 vols.
[15] KOYRÉ, A., *Do mundo fechado ao universo infinito*. Trad. de D. M. Garschagen. São Paulo, Ed. da USP, 1979.

dominantes durante toda a Antigüidade Tardia e a Idade Média. Em especial, coadunava-se melhor com o caráter hierarquicamente ordenado do cosmos que tais metafísicas apresentavam, distinguindo entre "alto" e "baixo", mundo supra-lunar e mundo sub-lunar, aos quais correspondia diferenças de "perfeição" tais que nem mesmo compartilhavam os mesmo elementos. Na Terra, o mundo sub-lunar, os corpos são compostos de quatro elementos: terra, água, ar e fogo. No mundo supra-lunar, de apenas um "quinto elemento", muito mais sutil, de um "éter". Aqui, no mundo sub-lunar, verificam-se movimentos incessantes e contingentes; lá, no supra-lunar, constata-se a imobilidade (das estrelas) ou o movimento circular, necessário e perfeito.

Mais do que de um telescópio, aquilo de que Galileu precisa para poder afirmar ter visto luas orbitando Júpiter – portanto pondo abaixo a fixidez das estrelas, arruinando definitivamente a celeste harmonia das esferas – é de uma concepção do cosmo onde já não há diferença entre supra-lunar e sub-lunar, onde o espaço já não tem nem "alto" nem "baixo", em que o espaço físico se entende como espaço geométrico.

Ora, algo semelhante já acontecera há muito, um século antes, na política. Tanto que se, em geral, usamos o nome de Galileu para datar o nascimento da Física Moderna, é ao de seu conterrâneo Maquiavel que nos referimos para falar no nascimento da Política Moderna, ou antes, como o faz Ernst Cassirer, da "Ciência Política"[16].

Guilherme de Ockham apontou a necessidade de rever as crônicas romanas e de escrever a gesta de seu tempo. Mas temos que esperar um Maquiavel para lermos uma *História de Florença*[17]. Ou para que ele nos leve a redescobrir a história romana nos comentários à "primeira década" de Tito Lívio nos seus *Discorsi*[18]. E se Maquiavel pode fazê-lo é porque as amarras metafísicas que ainda impediam Ockham de cumprir o programa que havia preconizado já haviam sido rompidas. E de tal modo que Maquiavel já não precisa tematizar a questão. Não tem por que pretender que a consideração da política seja consistente com um todo metafísico capaz de enfeixar céus e terras. Tampouco que o Império deva reinar sobre todos os homens, como pensava Dante. Ou,

[16] CASSIRER, E., *O mito do estado*. Trad. de A. Cabral. Rio de Janeiro, Zahar, 1976. "Ciência política" no sentido moderno de ciência, porque a expressão "Filosofia política" já ocorre em Aristóteles, como na *Política*, 12, 1282b23 (Trad. de R. L. Ferreira. São Paulo, Martins Fontes, 2006[2]). Sobre o tema, cf. WOLFF, F., *Aristóteles e a Política*. Trad. de T. C. F. Stummer e L. A. Watanabe. São Paulo, Discurso, 1999[2]. E, em geral, LOPES, M., *O animal político. Estudos sobre justiça e virtude em Aristóteles*. São Paulo, Esfera Pública, 2008.

[17] MAQUIAVEL, *História de Florença*. Trad. revista por P. F. Aranovich. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

[18] Id., *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Trad. revista por P. F. Aranovich. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

como historicamente vai se verificar pouco depois, que a Igreja deve congrega-los todos.

Nós conhecemos o desconcertante capítulo final d'*O príncipe*, um chamamento em prol da salvação da Itália[19]. "Aqui e agora". Pois são as "luas de Júpiter" de Maquiavel. Nem *O príncipe* nem os *Discorsi* seriam possíveis sob a ótica da filosofia política pensada até Ockham, mas essa última passagem, com seu apelo ao *hic et nunc*, é particularmente significativa do término de um longo processo.

Para algumas indicações acerca desse "longo processo", remontemos, pois, ao século XIV, o "terrível século XIV", como já se disse. E voltemos bem mais longe, a seus antecedentes teóricos.

Faz parte da vulgata corrente que nossa representação da Idade Média é falsa. A "Idade das Trevas", iluminada apenas pelas fogueiras da Santa Inquisição etc.. Mas se há um grão de verdade nesse imaginário é a avassaladora crise pela qual passa o século XIV europeu. Crise econômica, para começar, lançando na falência todos os grandes – para os padrões da época – bancos italianos. Seguida da Guerra, da Fome, da Peste, da Morte. O fim do mundo. Pelo menos o fim de *um* mundo e o nascimento de um outro, nas dores de um parto tremendo.

Mas o século XIV também assiste à culminação de duzentos ou trezentos anos de elaboração e amadurecimento. Isso é particularmente claro em Filosofia.

No âmbito da História da Filosofia processa-se, a partir do século XII (recuando ainda um pouco mais), uma ruptura perfeitamente demarcada e de extrema envergadura: a recepção de Aristóteles. A obra de Aristóteles foi e continua a ser retomada desde sempre, mas nunca conheceu tal apogeu como nos três séculos da Baixa Idade Média, os séculos XII, XIII e XIV.

No começo desse período, que – para a História da Filosofia – é delimitado pela chegada do jovem Pedro Abelardo a Paris, no início do século XII, aquilo que o Ocidente Latino conhecia de Aristóteles era quase nada: de todo o vasto *corpus* aristotélico estavam em circulação apenas os dois pequenos tratados iniciais do *Organon*: as *Categorias* e o *Da interpretação*. A eles se agregava um pequeno (embora consistente) grupo de comentários, quase todos de autores neoplatônicos, como Porfírio e Boécio.

[19] Id., *O príncipe*. Trad. de M. J. Goldwasser e revisão de Z. de Almeida Cardoso. São Paulo, Martins Fontes, 2004[3]. Ou a nova tradução com interessante prefácio (não-autobiográfico) de Fernando Henrique Cardoso: *O príncipe*. Trad. de M. S. Dia. São Paulo, Penguin Companhia, 2010.

Há mil anos que o panorama filosófico era dominado pelo neoplatonismo, a filosofia inaugurada por Plotino, um alexandrino que ensinava em Roma, nos albores da Era Corrente (demos mais um passo atrás). O que Plotino faz é algo como uma re-leitura de Aristóteles à luz de Platão. Inverte o caminho: Aristóteles constrói sua obra fazendo a crítica de seu mestre Platão (a quem ele amava, mas não tanto quanto à verdade[20]...). Plotino faz uma devastadora crítica platônica das categorias aristotélicas[21], que, no entanto, permitirá (estou simplificando) reintroduz os temas platônicos na leitura de Aristóteles e, em boa medida graças a seu discípulo Porfírio, criar espaço para uma espécie de "reconciliação" entre os dois grandes da Filosofia, embora expressamente sob hegemonia de Platão.

Desde então e por mil e duzentos anos, o neoplatonismo será a filosofia dominante: atravessa os séculos finais do Império Romano, incluindo os grandes pensadores cristãos, como, em especial, Agostinho, e, muito mais tarde, tanto os filósofos de língua árabe, como Ibn Sina – chamado pelos latinos de Avicena –, como os primeiros grandes autores da Baixa Idade Média, como Anselmo de Cantuária.

Ora, um dos elementos platônicos restabelecidos pelos neoplatônicos é a noção de "participação". Platão, nós sabemos (e agora já não precisaremos recuar mais), afirmava que a verdadeira realidade é a das Essências. As Idéias, separadas, eternas e imutáveis, das quais as coisas sensíveis são apenas uma pálida sombra. As Idéias são o modelo, o arquétipo das coisas sensíveis que vemos. *Esse* homem é homem na medida em que é modelado à imagem da Idéia de Homem. Mais precisamente, essa coisa é *um* homem na medida em que *participa* da Idéia de Homem. O modelo é matemático: em geometria, um círculo não é esse ou aquele círculo sensivelmente traçado sobre um corpo, como aquele traçado na lousa ou num caderno, mas "a linha cujos pontos eqüidistam do centro". E cada círculo corpóreo é um círculo na medida em que *participa* da Circularidade, a Idéia ou Forma que reconhecemos pela definição.

A noção de um cosmos organizado hierarquicamente não poderia encontrar expressão mais clara: o Demiurgo platônico, aquele Artesão que dá forma ao Mundo, o faz graças ao modelo arquetípico das Idéias, essas, sim, a verdadeira realidade. E cada coisa sensível existente, existe na maior ou menor medida em que *participa* da realidade das Idéias. Plotino intensifica a referencia platônica à escala de realidade das coisas.

[20] ARISTÓTELES, *Ética nicomaquéia*, I, 4, 1096a14-16. (Trad. da versão inglesa de W. D. Ross por L. Vallandro e G. Bornhein. *Os Pensadores*, vol. III: *Aristóteles*. São Paulo, Abril, 1987[3], tomo 2).
[21] Cf. EVANGELIOU, C. C., *Aristotle's Categories and Porphyry*. Leiden, Brill, 1996.

Pensa o Uno antes do Ser. Mostra como do Uno "promana", como diz ele, a diversidade. Portanto a multiplicidade dos seres, na medida em que é sempre afastamento do Uno, também é afastamento do Ser[22].

Ora, é justamente quanto à Teoria das Idéias que Aristóteles, após vinte anos de estudos junto a Platão, segundo reza a tradição, decide romper com o mestre. "Não se sabe o que quer dizer 'participação'", diz ele[23]. E desenvolve uma série de argumentos para mostrar que não existem Idéias ou Formas separadas das coisas *sensíveis*. A realidade das coisas não está, por certo, na sua aparência sensível, mas numa essência inteligível que está nelas e não *separada* delas como as Idéias. E apreendemos as essências inteligíveis por abstração. Isto é, uma operação intelectual pela qual remontamos dos *efeitos* às *causas*. A noção de *causalidade* passa a ocupar o lugar da noção de *participação*.

Mas é verdade que Aristóteles deve insistir que "ser *se diz* de muitas maneiras"[24], o que pode ser compreendido como indicando vários *modos* de ser. Em primeiro lugar, de um modo algo é uma substância, de outro modo algo é um acidente. Por exemplo, a realidade do homem que é Sócrates é diferente da realidade do acidente que é Sócrates ser calvo. A calvície de Sócrates exige que exista Sócrates (a calvície é um acidente e o acidente é definido justamente como aquilo que está numa substância); por seu lado, Sócrates não precisa da calvície para ser o que é, um homem. Além do quê, ele nem sempre foi calvo.

Assim, não é tão difícil para os neoplatônicos reintroduzirem na leitura de Aristóteles o tema da gradação do ser. É, expressamente, o que faz Porfírio – o grande discípulo e editor de Plotino, mas bastante inconformado com a radicalidade da crítica de Plotino a Aristóteles[25] – ao escrever uma pequena introdução (a *Isagoge*[26], palavra grega para "introdução") ao primeiro dos tratados lógicos de Aristóteles, as *Categorias*.

[22] A melhor introdução ao pensamento de Plotino continua a ser a de BRÉHIER, É., *La philosophie de Plotin*. Paris, Vrin, [1928] 1999. Cf. também GERSON, L. P., ed., *The Cambridge companion to Plotinus*. Cambridge, UP, 1996.

[23] Por exemplo, ARISTÓTELES, *Metafísica*, Alfa, 6, 987b10-14. (Trad. da versão italiana de G. Reali por M. Perine. São Paulo, Loyola, 2001).

[24] Por exemplo, *Metafísica*, Lambda, 2, 1003a33.

[25] Sobre as diferenças entre Porfírio e Plotino, cf. DE LIBERA, A., *L'art des généralités. Théories de l'abstration*. Paris, Aubier, 1999. E sobre a noção de participação, PRADEAU, J.-F., *L'imitation du principe: Plotin et la participation*. Paris, Vrin, 2003.

[26] PORFÍRIO, *Isagoge*. Intr. e trad. de B. S. Santos. São Paulo, Attar, 2002. Cf. as excelentes traduções francesa e inglêsa recentes: PORPHYRE, *Isagoge*. Texte grec et latin. Trad. par A. de Libera et A.-Ph. Segonds. Intr. et notes par A. de Libera. Paris, Vrin, 1998. PORPHYRY, *Introduction*. Transl., with a commentary by J. Barnes. Oxford, UP, 2003 (com 400 páginas comentando as 20 e poucas páginas da *Isagoge*). Está em preparação uma nova tradução brasileira por Gustavo Vilhena de Paiva (acessível em http://cepame.fflch.usp.br/traducoes).

Aliás, livro que veio a ser tradicionalmente o ponto de partida para os que se iniciavam nos estudos de lógica. Antes de aprender o que são, nas *Categorias*, a substância e os nove acidentes que ela pode suportar – a quantidade, a qualidade, a relação, o lugar, o tempo, a posição, a possessão, a ação, a passividade –, Porfírio propõe que se discutam cinco definições que são necessárias, diz ele, para entender Aristóteles (e, ao que parece, para recuperá-lo frente aos ataques de Plotino): expõem o que é *gênero*, *espécie*, *diferença*, *próprio* e *acidente*. As famosas *quinque voces*. Ou seja, estabelece uma "grade de leitura" de Aristóteles que inflete a compreensão dessa filosofia em direção a uma abordagem neoplatônica. Ou seja, ler Aristóteles tendo em mente aquela que ficou conhecida como "A Árvore de Porfírio", um encadeamento que vai do mais geral ao mais particular: "substância" é o gênero generalíssimo (isto é, gênero primeiro) do qual "corpo" é uma espécie. "Corpo", por sua vez, é gênero da espécie "corpo animado", que é gênero da espécie "animal", que é gênero da espécie especialíssima (isto é, espécie última) "animal racional", à qual pertencem *indivíduos* como, por exemplo, Sócrates.

O processo de divisão se dá de cima para baixo. Ou, se preferirmos remontá-lo de baixo para cima, Sócrates é um homem porque participa da espécie animal racional, que participa do gênero animal, que participa do gênero corpo animado, que participa do gênero corpo, que participa do gênero substância. O ser desse indivíduo que é Sócrates lhe advém das realidades superiores.

O que distingue gêneros e espécies são as *diferenças específicas*. Por exemplo, a racionalidade é a diferença que distingue a espécie homem das demais espécies do gênero animal. Agora, no último nível, na espécie especialíssima, só há distinção de *indivíduos* dentro da espécie. E não há uma "diferença individual", isto é, um princípio de diferença próprio de cada indivíduo (algo que, por analogia com "racionalidade", por exemplo, poderíamos chamar de "socratidade": a diferença que faz Sócrates ser diferente dos demais homens).

O "princípio de individuação" – a causa da distinção de um indivíduo em relação aos outros – pode ser, como para o neoplatônico Boécio, o acidente. Mas, veja-se que os acidentes, na medida em que exigem alguma substância que os suporte, só existe "derivadamente" (a calvície de Sócrates exige que Sócrates exista, mas Sócrates pode existir sem ela). Ora, se Sócrates se distingue dos demais indivíduos da espécie humana pelos acidentes, só é um indivíduo "derivadamente", "acidentalmente".

Ou seja, a realidade vem de cima para baixo, do seu mais alto grau (da substância, a primeira das categorias), até o mais baixo, os indivíduos, tão longe da fonte de toda realidade que são apenas um pálido reflexo do real.

Note-se como é fácil para um filósofo cristão como Agostinho identificar o Uno de Plotino com o Deus revelado e os homens individuais com criaturas "à imagem e semelhança de Deus". E como também tais pressupostos permitem explicar muito racionalmente como o pecado de um único indivíduo (Adão) pode ser transmitido a todos os indivíduos da espécie (o pecado original): todos os homens são da mesma natureza, só se diferenciam pelos acidentes.

Agostinho veio ser a fonte justamente de uma das mais importantes doutrinas políticas da Idade Média, inspirada em sua obra *A cidade de Deus*[27].

Mas tal perspectiva, malgrado sua riqueza filosófica, só é sustentável encerrada nessa metafísica tão perfeitamente determinada e começa a fazer água no momento em que é confrontada com uma outra: a que se pode ler em Aristóteles sem as lentes neoplatônicas.

Ora, a partir do século XII, assisti-se a um intenso movimento de retorno à obra de Aristóteles. Pedro Abelardo, um de seus precursores, é o primeiro a fazer a crítica da abordagem tradicional: comentando a *Isagoge* de Porfírio, mostra como não se pode afirmar que os indivíduos têm uma mesma essência (a da espécie) e só são diferentes pelos acidentes, pois assim negamos que haja real diferença entre eles, o que contraria toda evidência e nos enreda numa longa série de absurdos. Por exemplo, como dizer que Sócrates é causado por seus acidentes se os acidentes dependem dele – a substância – para existir?[28].

A segunda metade do século XII e a primeira do século XIII serão dedicadas, filosoficamente, a traduzir Aristóteles (junto com seus comentadores árabes e judeus), lê-lo e comentá-lo extensamente.

Mas acontece que toda a reflexão filosófica sobre a fé, desde os primórdios do cristianismo, havia sido feita sempre segundo o modelo neoplatônico. Assim, a física e a metafísica de Aristóteles pareciam em franca contraposição à religião: por exemplo, o Deus concebido por Aristóteles é imóvel e impassível (ao contrário da "promanação" do

[27] AGOSTINHO, *A cidade de Deus.* Trad. de O. P. Leme. Petrópolis, Vozes, 1999[4]. Sobre a recepção medieval de *A cidade de Deus*, cf. ARQUILLIÈRE, H.-X., *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge.* Paris, Vrin, [1955] 1972[2].

[28] Cf. PEDRO ABELARDO, *Lógica para principiantes*. Intr. e trad. de C. A. R. do Nascimento. São Paulo, Ed. da UNESP, 2005[2].

Uno de Plotino). Aristóteles sustenta que o mundo é eterno (portanto não se pode dizer que foi criado) etc..

Foi tarefa de Tomás de Aquino reler Aristóteles de tal modo que pudesse ser assimilado pelos cristãos (tarefa na qual, aliás, fracassaram miseravelmente, em relação à sua própria religião, os excelentes filósofos mulçumanos, em especial Averróis). A obra de Tomás de Aquino é das mais amplas e originais, modificando radicalmente o modo como se havia entendido até então a expressão filosófica da religião. Mas não o faz sem manter expressamente elementos neoplatônicos na sua riquíssima abordagem de Aristóteles[29] (justamente o movimento que Averróis não quis ou não soube fazer).

Para Tomás, no que diz respeito ao modo como os homens conhecem, segundo a luz da razão natural, a física e a metafísica aristotélicas são suficientes e verdadeiras. Mas quando se trata de dar conta daqueles entes que só podemos conhecer através de seus efeitos, como Deus, por exemplo, a leitura neoplatônica continua a impor-se.

Agora a "A árvore de Porfírio" é *construída* indutivamente, de baixo para cima, tendo como ponto de partida os entes corpóreos sensíveis (e individuais). Mas esse é só o caminho pelo qual *conhecemos*. A cadeia causal que dá existência aos entes permanece sendo de cima para baixo (como que dedutiva): do Ser (ou o puro ato, o primeiro motor imóvel, numa palavra, Deus) aos entes.

Se o ponto de partida de todo o nosso conhecimento enquanto homens são os singulares, não se pode conceder que a diferença entre os indivíduos é só acidental – pois então o conhecimento que daí nasceria também seria apenas acidental e não conhecimento da essência da coisa.

Para Tomás de Aquino (aliás, acompanhando Aristóteles) a causa de distinção entre os indivíduos, o "princípio de individuação", é a matéria[30].

Aqui é necessário um pouco de cuidado. Nós, modernos e contemporâneos, usamos um conceito de matéria completamente diferente daquele usado pelos antigos e medievais.

Matéria, para Aristóteles, defini-se por oposição a forma. A forma é ato. A matéria é potência[31]. Potência no sentido daquilo que pode vir-a-ser. Por exemplo, uma

[29] Cf. FABRO, C., *Participation et causalité selon s. Thomas d'Aquin.* Louvain, Publications universitaires / Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1961.

[30] Cf., para uma primeira aproximação com as teses metafísicas de Tomás de Aquino, *O ente e a essência*. Intr. de B. Souza Netto, trad. de C. A. R. Nascimento. Petrópolis, Vozes, 1995. Um comentário interessante (e "modernizante") sobre temas fundamentais desta obra pode ser lido em LANDIM F°, R., *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo, Discurso, 2009.

certa quantidade de bronze (usado aqui como uma metáfora sensível da matéria) pode vir a ser uma estátua de Apolo. Ou pode vir a ser uma espada, ou uma charrua de arado, ou uma fivela de cinto... O bronze pode vir-a-ser todas essas coisas, mas só *será* uma delas ao receber a forma.

A matéria é um dos modos nos quais se diz o ser: como vir-a-ser. Mas esse vir-a-ser, a potência, é e não é. Num sentido, a matéria é, existe, é real, porque há muitas potências diferentes: por exemplo, o bronze tem potência para ser estátua, mas não pode vir-a-ser comida. Eu tenho a potência de aprender javanês, mas não tenho a potência de voar como um pássaro. No entanto, enquanto o bronze não recebe a forma, não é nem estátua, nem espada, nem charrua, nem fivela. No limite, sem alguma forma, não é nada. Assim como eu efetivamente não sei javanês e o conhecimento da língua javanesa, em mim, não é nada. Ou seja, nesse sentido, a matéria não é, não existe.

Ora, se Sócrates se distingue dos demais indivíduos da espécie humana pela matéria, só é um indivíduo "relativamente". Sócrates é um composto de matéria e forma. Pela forma (específica, e não individual) – aquilo que faz com que ele seja alguma coisa – Sócrates é homem, não um indivíduo. Pela matéria, que só vem a ser alguma coisa ao receber a forma, é *esse* homem, Sócrates.

Ora, nós só podemos conhecer uma coisa que é, que existe. Mas a causa da individualidade de um indivíduo é a matéria, que, propriamente falando não é, não existe, portanto não podemos conhecer um indivíduo na sua individualidade. Tanto que quando se pergunta "o que é Sócrates?", a resposta é "um homem". Isto é, a *espécie* de Sócrates, e não uma noção que apreenda a sua individualidade[32].

Embora Tomás de Aquino seja o epicentro da revolução filosófica que substitui o neoplatonismo pela metafísica peripatética, isto é, a dos seguidores de Aristóteles, mantém na sua leitura os elementos platonizantes de certo modo preservados pelo próprio Aristóteles[33]. A operação é particularmente bem sucedida para criar uma nova ciência, a Teologia (aliás, não existe *teologia* propriamente dita antes de Tomás de

[31] Cf., por exemplo, *Metafísica*, Delta, 2, 1013a24 ss.

[32] Para o tratamento do tema segundo os autores medievais, cf. GRACIA, J. J. E., *Introduction to the problem of individuation in the Early Middle Ages*. München, Philosophia, 1984. Id., ed., *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation: 1150-1650*. Albany, SUNY, 1994. E, na Filosofia Moderna: GRACIA, J. J. E., & BARBER, K. F., eds., *Individuation and identity in Early Modern philosophy: Descartes to Kant*. Albany, SUNY, 1994. Além de MAYAUD, P.-N., éd., *Le problème de l'individuation*. Paris, Vrin, 1991.

[33] Sobre tais elementos "platônicos" em Aristóteles, cf. DE LIBERA, A., *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*. Paris, Seuil, 1996.

Aquino)[34]. Mas encontra fortíssima resistência (várias de suas teses são expressamente condenadas pela Igreja logo após sua morte) por parte tanto dos "agostinistas" – vencidos, mas não mortos –, quanto dos que preferem ler Aristóteles escoimado de qualquer vestígio platonizante.

Vejamos o que fazem os "agostinistas" e, expressamente em "filosofia política", tendo em vista o tema mais candente do século XIV: qual o poder que convém ao papa e quais são suas relações com os senhores seculares.

O principal representante dos "agostinistas", na época, é Egídio Romano (que, no entanto, foi um dos primeiros e mais ardorosos defensores de Tomás de Aquino)[35], grande doutor da Ordem dos Agostinianos e o teórico da cúria do papa Bonifácio VIII, um daqueles papas duramente atacados por Guilherme de Ockham.

Egídio é autor de um dos tratados políticos mais lidos durante seu tempo, o *Sobre o governo do príncipe*[36] –, trabalho dedicado a Felipe, o Belo, rei da França.

Quando, mais tarde, o rei Felipe resolve taxar as propriedades eclesiásticas e entra em confronto com o papa, Egídio, em defesa da Santa Sé, escreve uma outra obra, agora sobre as relações entre o papado e os senhores seculares: *Sobre o poder eclesiástico*[37].

Acerca de sua influência, basta lembrar que a bula *Unam sanctam*, decretada pelo papa Bonifácio VIII, em 1303 (estamos, enfim, voltando ao século XIV), tem como base o *Sobre o poder eclesiástico*, às vezes retomando literalmente o texto de Egídio[38].

Egídio Romano sustenta que o papa detém a *plenitude de poder* (essa é a expressão chave: *plenitudo potestatis*). Ora, do que se trata?

> "Há plenitude em algum agente – explica Egídio – quando este pode efetuar, *sem causa segunda*, tudo o que pode *com causa segunda*. [...]. Do modo pelo qual o sumo pontífice tem o poder, no qual se concentra todo o poder,

[34] Cf. CHENU, M.-D., *La Théologie comme science au XIII^e siècle*. Paris, Vrin, 1969[3].

[35] A designação de "agostinista" usada aqui é genérica e não indica mais do que uma tendência: o *"agostinismo político seria a tendência a absorver a ordem natural na ordem sobrenatural, o direito natural na justiça sobrenatural, o direito do Estado no da Igreja"*. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique*..., op. cit., p. 54.

[36] ÆGIDIUS ROMANUS, *De regimine principium libri III*. Ed. H. Samaritanium (Roma, 1607). Leipzig, Scientia Aalen, 1967. Obra fortemente calcada na *Política* de Aristóteles: cf. LANZA, L., "La *Politica* di Aristotele e il *De regimine principium* di Egidio Romano", *Medioevo e Rinascimento*, Spoleto, 2001, XV / ns. XII, pp. 19-76.

[37] EGÍDIO ROMANO, *Sobre o poder eclesiástico*. Trad. de C. Vel Leibman & L. A. de Boni. Petrópolis, Vozes, 1989.

[38] Cf. MIETHKE, J., *Las ideas políticas em la Edad Media*. Trad. de F. Bertelloni. Buenos Aires, Biblos, 1993, pp. 89-110.

> dizemos que ele tem pleno poder. [...]. O sumo pontífice, quanto ao poder que há na Igreja, tem a plenitude do poder e pode *sem causa segunda* o que pode *com a causa segunda*"[39].

Isto é, concebendo-se uma cadeia de causas e efeitos, na qual um efeito pode ser causa de outro (causa *segunda*), há plenitude de poder quando se pode dispensar as causas segundas.

Assim, se o poder papal tem essa plenitude, é incontrastável, não está sujeito a nenhum outro e não há qualquer poder justo que dele não derive (III, c. 9, p. 223). Detém o "gládio temporal" (o mando temporal) tanto quanto o "espiritual", faz uso do "gládio" do poder espiritual, e mantém à sua disposição, embora não o use por si mesmo, o poder secular (I, c. 8, p. 61).

Para provar sua tese, o primeiro cuidado de Egídio é distinguir entre condição "pessoal" do papa, referida à condição individual, e o "estado" em que está o papa, "estado" determinado pela abrangência de "jurisdição" (I, c. 2, p. 38). Feita a distinção, é possível que se tenha uma perfeição "pessoal" maior do que aquela segundo o "estado": por exemplo, embora o *estado* dos leigos seja inferior aos dos clérigos, pode haver leigos cuja perfeição "pessoal" é superior à de muitos clérigos. Mesmo assim, o "estado" destes clérigos continua superior ao daqueles (I, c. 2, p. 40).

Ora, o "estado" do papa é um "*estado* supremo e santíssimo", superior a todos os outros e a quem todos devem obediência. Isto é uma "verdade necessária" no que se refere ao "estado". No que se refere à "pessoa", é apenas uma "verdade de conveniência" (*veritatem secundum decenciam*). Mas Egídio acha

> "razoável e *provável* que aquele, por quem toda a Igreja reza, seja espiritual e seja santo. Por isso dizemos daquela sé [romana], que, ou recebe um santo ou faz um santo" (I, c. 2, pp. 40-41).

Tal "perfeição de estado" – tão estranha à nossa percepção moderna – depende de uma noção precisa e particularmente forte de *hierarquia*. Noção que Egídio toma do Pseudo-Dionísio, um anônimo autor neoplatônico, posterior a Agostinho, tendo escrito no século V, talvez VI, e extraordinariamente influente na Idade Média.

Nós tendemos a conceber uma hierarquia como uma disposição funcional. Para o Pseudo-Dionísio (e para Egídio) é muito mais que isso: "conduzir as coisas ínfimas às superiores através das intermediárias" é a própria expressão da lei divina, tal como foi

[39] EGÍDIO ROMANO, *Sobre o poder eclesiástico*, op. cit., III, c. 9, p. 223.

da vontade de Deus no que diz respeito às criaturas, isto é, aquilo que se deve entender por "ordem universal" (I, c. 5, p. 45).

O Deus da revelação cristã é pensado segundo o modelo do Uno plotiniano. Cito o tratado do Pseudo-Dionísio chamado *A hierarquia celeste*:

> "quando, sob o impulso do Pai, a Luz sai de si para se difundir e para nos iluminar com seus dons excelentes, é apenas ela que, a título de potência unificadora, nos restabelece em nosso estado antigo elevando-nos para alto, é ela que nos converte ao Uno e à simplicidade deificadora do Pai unificador. Pois, segundo a Palavra Santa, 'tudo vem Dele, tudo retorna a Ele' (Rm. 11, 36)"[40].

Daí o Pseudo-Dionísio conceber a hierarquia celeste como

> "uma santa ordenação, um saber e um ato tão próximos quanto possível da forma divina, elevados à imitação de Deus na medida das iluminações divinas. Na sua simplicidade, na sua bondade, na sua perfeição fundamental, a Beleza que convém a Deus, ela própria pura de toda dessemelhança, *comunica* a cada ser, segundo seu mérito, uma parte de sua própria luz [...]. O fim da hierarquia é, portanto, o de conferir às criaturas, o quanto se pode, a semelhança divina e uni-las a Deus"[41].

Ou seja, tal hierarquia é *comunicada ao ser*, configura-o, e sua ordem é das criaturas superiores, mais próximas de Deus, para as inferiores, passando pelas intermediárias. Reencontramos aqui, numa perfeita tradução teológico-política, a Árvore de Porfírio, que não é uma mera "classificação", mas uma descrição da realidade das coisas.

Mais ainda, à ordem celeste sucede, segundo o mesmo princípio divinamente proporcionado, a *hierarquia humana*[42]. Esta será objeto de um tratado específico, intitulado, expressivamente, *A hierarquia eclesiástica*. "Eclesiástica", não "humana". O autor reafirma a homologia entre as duas hierarquias, pois, embora uma seja inteligível e transcendente, a outra, sensível, "na verdade, é a um só e mesmo alvo ao qual tendem todos os seres que se conformam a Deus"[43]. Também a hierarquia humana diz respeito às *realidades* ordenadas, ou antes, "nossa hierarquia" é

[40] PSEUDO-DIONÍSIO, "A hierarquia celeste" in *Obra completa*. Trad. (da versão francesa de M. de Gandillac) de R. A. Frangiotti. São Paulo, Paulus, 2004, 120 B-121 A, p. 137. Sobre a noção de ordem no Pseudo-Dionísio, cf. ROQUES, R., *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Paris, Cerf, 1983.
[41] Id., op. cit., 164 D-165 A, pp. 148-149.
[42] Id., op. cit., 272 D-273 B, pp. 175-176.
[43] Id., "A hierarquia eclesiástica" in *Obra completa*, op. cit., 373 B, p. 204.

> "coleção ordenada de todas as santas realidades, dizendo 'hierarca' designa-se um homem deificado e divino, instruído em todo o santo conhecimento, em quem toda a hierarquia que dele depende encontra o meio puro de se completar e de se exprimir"[44].

A plenitude de poder de que goza o sumo pontífice eleva-se a um plano *ontológico*, expressando a própria *ordem cósmica*.

O movimento seguinte da argumentação de Egídio muda completamente de registro teórico. Estabelecida a tese forte de que decorreria a plenitude de poder de que dispõe o sumo pontífice, parece-lhe conveniente modalizá-la por uma certa leitura de matriz aristotelizante (o trabalho de Tomás de Aquino não fora em vão).

Não nos enganemos, o papa não é simplesmente um digno sucessor de Pedro:

> "O papa de agora é o mesmo e o sumo pontífice é o mesmo que existiu no tempo de Pedro, assim como o povo romano de agora é o mesmo que existe já há mais de mil anos; e também o Tibre é o mesmo rio que existiu desde o princípio. Os homens, sim, são diferentes, porque os que constituem o povo romano passam e tornam a passar; o povo romano continua o mesmo. Assim também a água flui e reflui, contudo o rio romano é sempre o mesmo, porque formalmente é sempre o mesmo, embora não o seja materialmente, porque a água que é a matéria deste rio está sempre fluindo e refluindo, e é ora uma e ora outra. Mas como o ser e a denominação da coisa vêm principalmente da forma e não da matéria, o povo é sempre o mesmo, o rio é sempre o mesmo, embora nem sempre os homens e a água sejam os mesmos. Assim também o sumo pontífice é sempre o mesmo, embora nem sempre seja o mesmo homem que está constituído neste ofício"[45].

O que Egídio põe em jogo aqui é uma determinada concepção acerca do *princípio de individuação*. Isto é, concebe aquilo que *é* como *forma* ("o ser da coisa vem da forma") e o indivíduo como forma na *matéria*.

Não vem ao caso discutir a possibilidade de compatibilizar os pressupostos de ambas as linhas de argumentação; para o que nos interessa, convém ressaltar tanto a conclusão necessária, exaustivamente reiterada por toda a obra, de que, dada a plenitude de poder recebida de Cristo por Pedro, é necessário concluir que qualquer reino que possa ser chamado de reino provém da Igreja e do Sumo Pontífice (III, c. 2, p. 189).

A posição diametralmente oposta é a dos aristotélicos. Em primeiro lugar, no século XIII e início do XIV, a dos chamados "averroístas" (como, em política,

[44] Id., op. cit., 373 C, p. 205.
[45] EGÍDIO ROMANO, *Sobre o poder eclesiástico*, op. cit., II, c. 4, pp. 86-87.

especialmente Dante e Marsílio de Pádua)[46]. Mas, em seguida, o aristotelismo exigente de um Guilherme de Ockham.

Os grandes filósofos franciscanos, especialmente Duns Escoto e Guilherme de Ockham nunca se deixaram convencer por Tomás de Aquino[47].

O que havia de preocupante em um Tomás de Aquino? Dar a impressão de transformar a expressão da fé numa *ciência* – e ciência rigorosa – sempre incomodou os franciscanos: se a religião é uma ciência, qual a virtude da fé? E o que acontece com aqueles que não têm condições intelectuais de alcançar os vastos raciocínios teológicos? Mas, sobretudo, se Deus é onipotente, como pode ser enquadrado pelo conhecimento humano? Ou seja, o "agostinismo" encontra como manter o seu apelo. Por outro lado, nem era possível, de forma conseqüente, voltar ao neoplatonismo, ignorando todo o Aristóteles lido, nem abrir mão da ciência (isto é, de Aristóteles). A salada eclética de um Egídio Romano parecia ainda mais indigesta.

Puseram-se, portanto, uma vez mais, a reler Aristóteles. Desta vez excluindo tudo que soasse a platonismo. A famosa "navalha de Ockham" serve justamente para isso: eliminar todas as entidades "separadas" (as que se dissesse que existem separadas das coisas singulares). Qualquer resquício das Idéias platônicas (e inclusive aqueles que o próprio Aristóteles havia preservado).

É verdade que desse modo não se podia fazer teologia alguma: nem neoplatônica, como na tradição agostiniana, nem aristotélica, como na tradição tomista. Pois que não se faça: uma das primeiras operações de Ockham é separar o que diz respeito à razão humana (para isso parece bastar Aristóteles) e o que é afirmado – mas não demonstrado – pela fé. Preserva-se a religião como lugar da fé. E a filosofia como

[46] Sobre o tema, cf. *L'Averroismo in Italia*. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1979.

[47] Malgrado suas discordâncias, Ockham mostra evidente respeito por Tomás de Aquino, a quem admite entre os "doutores católicos", ainda assim, o *Dialogus* lembra o "infinito escândalo" que causaram suas idéias, em especial a teoria da unidade da forma (cf., por exemplo, *Dialogus*, I-2, c. 24, p. 428). "Escândalo" suficiente para que diversas teses de Tomás fossem incluídas nas *Condenações* eclesiásticas de 1277. Cf. *La Condamnation parisienne de 1277*. Texte et trad. par D. Piché. Paris, Vrin, 1999, pp. 171 ss. (ver também a ampla bibliografia a respeito das condenações de Tomás resenhada por Piché). A lista das proposições condenadas está traduzida em BONI, L. A. de, ed., *Filosofia medieval: textos*. Porto Alegre, Edipucrs, 2000, pp. 271-294. De resto, a desconfiança em relação a Tomás parece ter sido, em geral, a posição corrente dos franciscanos: em 1282, o Capítulo Geral da Ordem reserva a leitura da *Suma de Teologia* apenas aqueles de "notável inteligência" e mesmo assim, acompanhada do antídoto de correções de seus "erros doutrinais". Cf. BIANCHI, L., *Censure et liberté intelectuelle à l'université de Paris (XIII^{e}-XIV^{e} siècles)*. Paris, Les Belles Lettres, 1999, pp. 26 e 329. Ainda sobre o tema, cf. PUTALLAZ, F.-X., *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^{e} siècle.* Paris, du Cerf, 1995.

lugar da razão. É um pouco mais complicado (até porque, a seu modo, Ockham faz teologia), mas não creio que essa simplificação seja falsa[48].

Como era de praxe para todo professor medieval, Ockham começa por comentar a *Isagoge* de Porfírio[49]. E lê a "Árvore de Porfírio" exclusivamente "de baixo para cima", isto é, os indivíduos são *classificados* segundo espécies e gêneros, de acordo com graus sempre mais amplos de generalização, ou seja, da indeterminação, até "o predicado mais geral, o ser".

O que é o ser? O predicado mais geral[50]. Nada mais. Não existe nenhuma realidade que se possa chamar de Ser (com maiúscula). Nem os gêneros nem as espécies são mais do que predicados. Ora, só proposições têm sujeito e predicado. Na proposição "Sócrates é mortal", o termo "Sócrates" é o sujeito da proposição, o termo "mortal" é o predicado. A própria coisa que é Sócrates não faz parte da proposição. Nenhuma coisa faz parte de uma proposição. Quando pensamos (o que Ockham chama de linguagem mental) e quando falamos (através de nossas linguagens convencionais), isto é, quando formulamos proposições, as coisas são *substituídas* por termos[51].

Esse processo de como que substituição das coisas pelos termos (que Ockham chama de "*suposição*"[52]) se dá de dois modos: quando vemos alguma coisa, ela faz nascer em nossa mente um "termo mental", um conceito. Quando queremos nos referir a uma coisa, damos a ela um nome convencional: o termo falado (ou escrito). São duas operações e essa duplicidade é a raiz de todos os nossos problemas filosóficos: como a nomeação é convencional, é possível inventar quantas palavras se quiser para nomear as coisas[53].

---

[48] Cf. ESTÊVÃO, J. C., "A crítica de Ockham à teologia como ciência", *Cadernos de História da Filosofia e da Ciência*, Campinas, s. 3, 1997, 7(2), pp. 99-120. E ainda OLIVEIRA, C. E., "Ockham e a teoria aristotélica da ciência" in STORCK, A. C., org., *In Aristotelis Analytica posteriora: estudos acerca da recepção medieval dos Segundos Analíticos*. Porto Alegre, Linus, 2009, pp. 213-242.

[49] GUILLELMI DE OCKHAM *Expositio in Librum Porphyrii de praedicabilibus* in *Opera philosophica II*, ed. E. A. Moody, op. cit. (Há uma tradução para o francês: *Commentaire sur le livre des Prédicables de Porphyre*. Intr. et prés. par L. Valcek, trad. par R. Galibois. Sherbrooke, Centre d'Études de Renaissance, 1978).

[50] GUILHERME DE OCKHAM, *Lógica dos termos* [isto é, a Parte I da *Suma de toda lógica*]. Intr. de P. Müller, trad. de F. Fleck, Porto Alegre, Ed. da PUC-RS / USF, 1999, c. 38, pp. 220 ss. (ou "Ser, essência, existência" in *Os Pensadores*, vol. VIII, *Seleção de textos*. Trad. C. L. de Mattos, São Paulo, Abril, 1973, p. 380).

[51] Sobre o tema, em geral, cf. PANACCIO, C., *Le discours intérieur: de Platon à Guillaume de Ockham*. Paris, Seuil, 1999.

[52] "Diz-se suposição uma – como que – posição por outro, de tal maneira que, quando um termo na proposição está por algo, [...] [então o termo] supõe por aquilo". *Lógica dos termos* [*Suma de lógica*, I], c. 63, pp. 314 (ou "Teoria da suposição" in *Seleção de textos*, op. cit., p. 369).

[53] *Lógica dos termos* [*Suma de lógica*, I], c. 3, pp. 122 ss.

Ora, acontece que todas as coisas que apreendemos e todas as coisas que nomeamos são sempre singulares. Vemos e nomeamos *esse* homem. Nunca vemos nem nomeamos *o homem*. Portanto, homem, a espécie homem, o conceito de homem como "animal racional", só pode ser fruto de uma abstração. Os conceitos só existem na nossa mente[54].

Tudo que existe *fora da nossa mente*, as coisas reais, são coisas singulares, indivíduos. E *na nossa mente* temos conceitos universais que *significam*, de um modo determinado, as mesmas coisas singulares.

Portanto, ao contrário do que se entende até então, o que empresta realidade à espécie, aos gêneros, e mesmo ao ser, são os indivíduos.

Qual é, para Ockham, o "princípio de individuação", a causa pela qual os indivíduos são indivíduos? Não há nenhum "princípio de individuação"[55]. Essa questão é falsa. O que existe são indivíduos. Os conceitos são apenas formas de classificá-los.

Muitos filósofos (e teólogos), diz ele, tem o mau hábito de achar que todas as palavras que eles podem inventar *devem* corresponder a alguma coisa real[56]. Se falamos a palavra "homem", então existe alguma coisa (diferente dos homens individuais) que é *o homem*. Pior ainda, se dizemos "humanidade" (palavra diferente de "homem") então é porque *deve* existir alguma diferença entre "homem" e "humanidade". Tomás de Aquino, por exemplo, dizia que "homem" é a essência e "humanidade" a razão pela qual "homem" é essa essência. Ora, isso é falso[57]. E o humor inglês de Ockham o levava a acrescentar que a primeira diferença entre nomes concretos e nomes abstratos é simplesmente o número de letras[58].

Existem as coisas (todas elas individuais), existem os conceitos que elas fazem nascer na nossa mente e, em terceiro lugar, o infinito número de palavras que nós podemos inventar. O primeiro cuidado de um filósofo consciencioso é determinar com precisão o significado das palavras que usa, isto é, dizer a que *coisas* (reais) elas se

[54] Id, op. cit., c. 15: "Que o universal não é uma coisa fora da mente", pp. 161 ss. (ou "Que o universal não é uma coisa exterior" in *Seleção de textos*, op. cit., pp. 355-356).
[55] Cf. ALFÉRI, P., *Guillaume d'Ockham le singulier*. Paris, Minuit, 1989, p. 62.
[56] "... multiplicar os entes segundo a pluralidade dos termos, de tal maneira que a qualquer termo corresponda algo real, o que é, todavia, abusivo e maximamente desviante da verdade". *Lógica dos termos* [*Suma de lógica*, I], c. 51, p. 290. Como já dissemos, a expressão "navalha de Ockham" designa justamente a crítica à desnecessária "multiplicação dos entes".
[57] Id, op. cit., c. 7, pp. 134-140.
[58] "Sempre ou freqüentemente o nome abstrato [como 'humanidade'] tem mais sílabas do que o nome concreto [como 'homem']". Id., op. cit., c. 5, pp. 127-128.

referem. A primeira parte da *Suma de lógica* de Ockham é quase integralmente dedicada a um longo dicionário sobre as palavras usadas em lógica.

O que decorre daí? Que a palavra "homem" designe indistintamente a todos e cada um dos homens individuais é fácil, para nós, aceitar. Mas o efeito é mais intenso. Por exemplo, a Física, para um aristotélico, é "a ciência das coisas naturais". Ockham corrige: não, "é a ciência das *proposições* sobre as coisas naturais"[59]. Quer dizer, *A Física* (com maiúsculas), não existe. Porque não existe o que seria o substrato (*subiectum*) das "coisas naturais", a Natureza ("natureza" é apenas um conceito). Também não existem os substratos da Metafísica, nem da Política, nem da Teologia etc.. O que há são "coleções" de proposições tematicamente agrupadas. E a essas "coleções" ou séries chamamos "Física", "Metafísica", "Matemática", "Ética"[60]. E antes que nos perguntemos, a Teologia não é a ciência de Deus, mas a ciência do *conceito* de Deus (falamos de Deus como os cegos podem falar das cores, na excelente metáfora aristotélica)[61].

Como é fácil perceber, também não existem nem a Igreja nem o Império, assim, hipostasiados em "realidades". A palavra "Igreja" *supõe por* (isto é, está no lugar de) cada um dos fiéis tomados conjuntamente. A palavra "Império" *supõe por* cada um dos súditos tomados conjuntamente. Felizmente Luís da Baviera nunca pôde nem tentou entender direito o que dizia seu homem de pena.

Desse ponto de vista, não sobra nada da argumentação de um Egídio Romano: a santa hierarquia a que ele se apega é um castelo de fantasias nascido de uma mera confusão de linguagem, um típico delírio de teólogo. A distinção entre a "forma" do povo romano e sua "matéria" só expressaria uma apreensão abstrata (efetuada na mente). O que existe, a cada momento, são esses indivíduos que, conjuntamente, nos dão o conceito de "povo romano" e aos quais nomeamos, conjuntamente, "povo romano".

O papa, portanto, longe de ser o mesmo desde Pedro, é, lamenta-se Ockham, o nefasto João de Cahors (que se intitula João XXII) e não existe nenhuma "perfeição de estado" capaz de santificar um tal herege, irredutivelmente preso à sua individualidade real ("real" no seu sentido etimológico: coisa, coisa absoluta).

[59] Id., "Noção do conhecimento ou ciência (Prólogo da *Exposição dos oito livros da* Física)" in *Seleção de textos*, op. cit., p. 345.
[60] Id., op. cit., p. 344.
[61] Id., *Summa logicae* in *Opera philosophica I*, ed. Ph. Boehner et al., op. cit., III-2, c. 30, p. 560 (há apenas uma tradução completa da *Suma de toda lógica*: *Somme de logique*. Intr., trad. et notes par J. Biard et al. Mauvezin, T.E.R., 1988-2008. 4 vols.).

Acontece que os efeitos da posição de Ockham não se detém aqui (o que já não seria pouco): também atingem o próprio cerne da metafísica aristotélica. Substância e acidente, matéria e forma, ato e potência também são conceitos, não mais entendidos como entidades reais. E, por fim, mesmo a realidade da relação de causa e efeito é posta em tela de juízo[62].

Embora Ockham insista constantemente que escreve acompanhando a "intenção" de Aristóteles, isto é, que está tirando as conclusões necessárias de suas premissas, quando termina de, como diz ele, "glosar as autoridades" – quer dizer, corrigi-las –, sobra bem pouco de Aristóteles.

Afastado da vida universitária, Ockham já não achou o lazer necessário para continuar comentando Aristóteles como pretendia (e como gostaríamos que tivesse feito). Não comentou nem a *Metafísica* (como o fizeram brilhantemente Tomás de Aquino e Duns Escoto) nem, muito menos, a *Política* (como Tomás).

Mas, como dissemos, centrou-se em questões determinadas acerca da relação entre o Império e o Papado, trazendo a elas todo o vasto arsenal de suas elaborações anteriores.

A crítica das pretensões papais à plenitude de poder está, desde o título, enquadrada num modelo aristotélico (o conceito de tirania), mas o primeiro vislumbre de nossas "luas de Júpiter" na política que é a referência à *"Itália de agora"* não se coaduna com o modelo: quem não pode pensar o conceito *desse* indivíduo *aqui* enquanto tal, tampouco pode pensar uma situação determinada. Quem não pode conhecer "Sócrates" senão na sua referência à espécie e ao gênero também não pode conhecer "a Itália de agora" senão na sua referência à tipologia dos governos (claramente insuficiente para apreendê-la). Marsílio, do seu lado, não havia começado dizendo que iria escrever sobre o que Aristóteles *"não tratou"*?...

A ruptura do cosmos ordenado que os medievais herdaram da Antigüidade está consumada.

A ferocidade demolidora de Ockham tem seu lado sombrio: não é estranha a três séculos de ceticismo filosófico com sua correlata ênfase na fé (e à Reforma, à Contra-Reforma e às Guerras de Religião que banharam em sangue a Europa), até que o Grande Século XVII nos propicie um novo começo metafísico. Mas tem também seu lado luminoso: o que havia de mais insuportável em Tomás de Aquino não era (segundo

[62] Por exemplo: *Lógica dos termos* [*Suma de lógica*, I], cc. 49-54. Sobre o tema, cf. BERETTA, B., *Ad aliquid. La rélation chez Guillaume d'Occam*. Fribourg, Éditions Universitaires, 1999.

entendiam os franciscanos) a propensão a encarcerar o Deus da Revelação na figura metafísica do Primeiro Motor Imóvel de Aristóteles? Ora, desse modo, a causação do ato de ser que é causa de tudo o que é, torna-se, de certo modo, necessária[63]. Limita-se a onipotência do Deus de Abraão, Isaac e Jacó. Perde-se a liberdade divina. A operação de Ockham restitui-lhe a liberdade e, de quebra, a liberdade daqueles que são à sua imagem e semelhança, os homens, não mais concebidos como conformados aos imperativos de sua "natureza"[64].

Não há nenhuma matriz conceitual de onde possa partir a mania dedutivista de um Dante, não há de onde deduzir a contingente situação política da "Itália de agora". O horizonte político, assim como o universo, está aberto. Ao desmantelamento das esferas celestes corresponderá a autonomia das esferas (bem humanas) que permitirá definir a Modernidade.

O custo geral da operação foi, como dizia Guilherme de Ockham, muita metafísica, muita lógica. E, acrescentemos, a excomunhão e o exílio.

[63] A *Condenação de 1277*, por exemplo, proíbe expressamente as seguintes proposições: "64. Deus é a causa necessária do movimento dos corpos superiores [...]" e "34. Deus é a causa necessária da primeira inteligência. [...]" in *Filosofia medieval*, op. cit., pp. 278 e 275.

[64] Sobre o tema em geral, de Tomás de Aquino a Hobbes, cf. BRETT, A. S., *Liberty, right, and nature. Individual rights in Later Scholastic thought*. Cambridge, UP, 1997. Para uma visão fortemente negativa acerca deste desenvolvimento, ver VILLEY, M., *A formação do pensamento jurídico moderno*. Ed. por S. Rials. Trad. de C. Berliner. São Paulo, Martins Fontes, 2005. Ou, de Michel Bastit, discípulo de Villey, *Nascimento da lei moderna: o pensamento da lei de Santo Tomás a Suares*. Trad. de M. E. A. P. Galvão e C. Berliner. São Paulo, WMF Martins Fonte, 2010. Em sentido oposto e para a exposição de uma trajetória histórico-teórica de longo alcance, cf. DE MURALT, A., *L'unité de la philosophie politique. De Scott, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*. Paris, Vrin, 2002. Especificamente sobre a crítica de Hobbes à tradição aristotélica leia-se FRATESCHI, Y., *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas, Ed. da UNICAMP, 2008.

Sensação dos sensíveis em *DA* II, 5*

Felipe Calleres (UFSCar)
Bolsista FAPESP

Resumo
No *De Anima*, Aristóteles explica o funcionamento da sensação por meio de um processo no qual o órgão do sentido e a coisa sensível são dessemelhantes no início desse processo e, ao fim, semelhantes. Até recentemente essa identidade vinha sendo interpretada como uma mudança material, ao modo de uma mudança fisiológica no órgão do sentido. Myles Burnyeat apresenta uma nova via de interpretação, que difere e se contrapõe às interpretações endossadas até o momento. Por esse motivo, o interesse em conhecer como a posição de Burnyeat é sustentada se coloca como objetivo deste trabalho. Para tanto, iremos esboçar a noção de identidade como mudança fisiológica tal como compreendida por Richard Sorabji, tomando-o como o principal adversário de Burnyeat acerca do tema, e pretendemos, em seguida, mostrar os pontos da discordância de Burnyeat.
Palavras-chave
Aristóteles; *De Anima*; sensação; Burnyeat; Sorabji.

Sorabji: alteração material como fundamento da sensação

Em um artigo chamado *Intencionalidade e processo fisiológico: a teoria aristotélica da sensação*, Richard Sorabji propõe que o fundamento da sensação seja uma alteração material no sentido, ou ainda, uma mudança fisiológica. Assim compreendida, a sensação se coloca como um fenômeno emergente em relação à alteração ocorrida no sentido. Por exemplo, a visão ocorreria quando uma imagem se forma no humor vítreo (*eye-jelly*)[1], o que corresponderia à cena vista, e, assim, a

* Texto apresentado na *III Semana da Graduação em Filosofia: Filosofia Política*, em novembro de 2011, na UFSCar, campus de São Carlos.

[1] Sorabji (2003, p. 209) afirma que a tradução da palavra grega *koré*, que muitos traduzem por pupila, na verdade é o humor vítreo, um líquido gelatinoso e transparente localizado no interior do olho.

semelhança seria uma *correspondência* existente entre o sensível e o órgão do sentido. Uma das passagens citadas para confirmar sua interpretação é a seguinte: "Assim como a visão exteriormente é impossível sem luz [extra-orgânica], também é impossível interiormente [sem luz dentro do órgão]". (ARISTÓTELES, 1952d, 438b 6-7). Pensar a sensação como uma mudança fisiológica permite supor que, se existissem instrumentos apropriados, eles possibilitariam observar a alteração no interior do sentido e isso teria a aparência de confirmação de que o *De Anima* permite esse tipo de interpretação. Além do mais, Sorabji reconhece a filiação do *De Anima* em relação ao *De generatione et corruptione*, no qual Aristóteles pensa a relação de afecção entre agente e paciente envolvendo quatro elementos primordiais: o quente, o frio, o úmido e o seco. Esse contexto estaria vinculado às passagens do *De Anima* nas quais o fenômeno perceptivo implicaria em tornar-se semelhante à coisa sensível, portanto, a sensação envolveria alterações nos sentidos a partir desses elementos. Ser potencialmente semelhante significa, para Sorabji, a potência que os elementos possuem de serem afetados. Assim, a configuração de qualidades que o objeto possui poderia ser reconstruída no sentido, isto é, a afecção dos quatro elementos poderia produzir no sentido algo semelhante à coisa percebida.

Burnyeat: sensação e consciência perceptiva

No outro polo dessa discussão, localizamos a posição de Myles Burnyeat[2]. Para ele, a semelhança entre objeto e sentido ganha uma acepção contemporânea através da atribuição de consciência ao fenômeno perceptivo:

> Uma vez mais, eu penso, somos forçados a concluir que o órgão se tornar semelhante ao objeto não é tal como se tornar literalmente ou fisiologicamente duro ou quente, mas um notar ou se tornar consciente da dureza e do calor. (BURNYEAT, 2003, p. 21).

Nessa afirmação, Burnyeat deixa claro que, para ele, qualidades sensíveis são conteúdos de uma consciência, consequentemente, deve haver um sujeito inerente a essa consciência para perceber tais qualidades. Essa concepção é o resultado da impossibilidade de se considerar a sensação como uma alteração material. O que promove a recusa de que a sensação seja uma alteração material é: (i) uma busca da

[2] Burnyeat, M. "DA *II 5*" In: *Phronesis*, XLVIII, 2002 e "Is an aristotelian philosophy of mind still credible? A Draft" In: *Essays on Aristotle's De Anima*. Nussbaum, M. e Rorty, A. O. (Org). Oxford: Clarendon Press, 2003.

filiação do *De Anima* à Física[3], de Aristóteles, juntamente com (ii) um refinamento da noção de potência realizada no próprio *De anima*.

Em razão do problema que a interpretação de Burnyeat coloca para Sorabji, pretendo apresentar esses dois passos realizados por Burnyeat. No primeiro passo, é examinada a origem da interpretação de Sorabji; no segundo, expõe-se a distinção entre potência primeira e segunda (ARISTÓTELES, 1952a, 417a 22-417b 28), que leva ao tipo especial de alteração que Burnyeat propõe ser chamada de extraordinária. À frente, apresento a refutação de Burnyeat à interpretação de Sorabji.

O movimento do texto será apresentado em duas etapas: primeiro, a Física será evidenciada como fundamento da compreensão da sensação como alteração material; e, em seguida, exporemos quais são as potencialidades primeira e segunda, juntamente com a interpretação de Burnyeat que afirma a existência de três tipos de alteração decorrentes da distinção entre potencialidade primeira e segunda.

Alteração material: justificação da interpretação

No início do capítulo 5 do segundo livro do *De Anima*, *Aristóteles* apresenta a sensação como uma relação de afecção entre agente e paciente: como uma alteração. Através de uma atenção especial ao conceito de alteração proveniente da Física, Burnyeat (2002, pp. 40-48)[4] mostra o contexto em que a interpretação de Sorabji teria sucesso.

Na *Physica*, a alteração é apresentada ao lado de outros tipos de movimento. O que nos levaria para fora do *De Anima* seria a seguinte afirmação:

> E, uma vez que há três tipos de movimento (*kinéseis*), local, *qualitativo* e quantitativo, também deve haver três tipos de motores (*kinounta*), aquele que causa locomoção, aquele que causa *alteração* e aquele que causa aumento e decrescimento. (ARISTÓTELES, 1952c 243a 8-12, grifo meu).

Se sabemos que a alteração é uma mudança de qualidade, isso nos leva a perguntar como esse tipo de movimento acontece, e a resposta está na relação de afecção: para haver a afecção do agente sobre o paciente é necessário tanto uma semelhança, quanto uma dessemelhança entre eles. Como diz o *De generatione e*

[3] Burnyeat, referindo-se à Física, afirma o seguinte: "Por *Física*, nesse artigo, eu compreendo o estudo de Aristóteles acerca da natureza, não a física profundamente anti-aristotélica que nós herdamos do século 17". (Cf. Burnyeat, 2002, p.36).

[4] Idem. Cf., especialmente, pp. 40-8.

corruptione: "agente e paciente devem ser semelhantes, isto é, do mesmo gênero, e ainda dessemelhantes, isto é, de espécies contrárias". (ARISTÓTELES, 1952b, 323b 31-32).

Há no paciente, aquele que tem alguma qualidade mudada, um princípio que o permite ser diferente do que ele é; trata-se, portanto, de uma potência. Um homem em particular é potencialmente músico, pois a possibilidade de ser músico pertence ao gênero humano. Se uma pessoa aprende sobre teoria musical, tem aulas de piano, e, por fim, toca um concerto ao piano, dizemos que a potência de ser músico foi atualizada nesta pessoa. Um homem que num dado momento não é músico e, por uma série de transições, se torna um pianista, tem uma *qualidade adquirida* pela atualização de uma potência. A atualização pode ser compreendida tanto como um (a) *estado*, quanto como uma (b) *transição*:

> a) O homem que se torna músico nem sempre teve a habilidade para tocar piano, portanto, num dado momento ele possui um estado inicial (não é músico) e, através de um processo, ele chega a um estado final (tocar um concerto ao piano). Ser pianista é a atualização *da potência que o homem tem de ser músico*, e é o estado final da mudança. Consequentemente, a atualização de um estado final (a) é uma atualização completa, pois esse estado não é direcionado a nada mais.
> (b) Agora, a potência pensada apenas como a *capacidade de mudar* apresenta a própria mudança como a atualização da potência, em outras palavras: "o cumprimento do que existe potencialmente, enquanto potencial, é *movimento*, em outras palavras, do que é alterável enquanto alterável". (ARISTÓTELES, 1952c, 201a 10-11). Assim entendida, a atualização da potência enquanto potência é a transição. O meio pelo qual se chega ao estado final é ele próprio uma atualização. Burnyeat comenta que "essa é a razão pela qual a alteração é essencialmente incompleta. Ela é definida e direcionada para um estado final fora de si mesma". (BURNYEAT, 2002, p. 42).

Nesse contexto, alteração significa uma mudança que envolve a substituição de uma qualidade por outra. Tanto em (a), como em (b), vemos que a exploração da noção de alteração somente nos permite afirmar que, na alteração, um estado é destruído, eliminado, e surge outro estado.

O que se segue disso é o sucesso da interpretação de Sorabji, pois ele toma a passagem do potencialmente semelhante ao semelhante em ato como a aquisição de uma nova qualidade observável no sentido. Esse é o resultado encontrado no capítulo 5, antes de Aristóteles fazer um refinamento da noção de potência, e, como veremos à frente, a sensação é uma alteração, mas de um tipo diferente da concepção presente na Física.

Sensação como alteração extraordinária

Como mencionado acima, apresentarei dois movimentos subseqüentes: a distinção aristotélica entre os modos segundo os quais algo pode ser dito potencial e a interpretação de Burnyeat sobre os tipos de alteração que essa distinção proporciona. A partir dessa interpretação será possível justificar que a sensação é uma alteração de um tipo diferente daquele apresentado na Física, ou seja, nos termos de Burnyeat, a sensação é uma alteração extraordinária.

Através de exemplos, Aristóteles apresenta dois sentidos de potência:

> P_1) um homem *não possui* o conhecimento da gramática, mas tem a potência para adquiri-lo;
> P_2) um homem *possui* o conhecimento da gramática, mas não o está utilizando, ou por estar dormindo ou por algum outro impedimento.

Está presente nos dois sentidos de potência a característica da potência que apresentamos ao descrever a atualidade incompleta. A potência é descrita como a possibilidade de algo ser diferente do que é agora pela agência de uma atualização. Em nenhum dos casos o conhecimento está em exercício, e a distinção entre P_1 e P_2 se dá pela posse do conhecimento. O que P_1 descreve é a possibilidade de alguém tornar-se hábil no conhecimento da gramática, enquanto que em P_2, o conhecimento da gramática já é uma disposição adquirida.[5]

Dado que a noção de potência é intrínseca à de ato, para cada tipo de potência há uma atualidade correspondente. A atualidade primeira (A_1) é uma condição de possibilidade da atualidade segunda (A_2), e os exemplos de P_1 e P_2 evidenciam essa relação: não é possível que alguém coloque seu conhecimento em exercício se não tiver anteriormente adquirido esse conhecimento. Assim, a atualização de P_1 não leva diretamente ao exercício do conhecimento em sentido estrito, mas faz com que esse conhecimento esteja em posse daquele que conhece. A essa atualidade nos referimos como atualidade primeira. Aristóteles já faz uso desta última distinção ao definir a alma como "atualidade primeira de um corpo natural organizado" (ARISTÓTELES, 1952a, 412b 4-6). Nesse caso, a alma é condição de possibilidade de suas funções – nutrição, locomoção, sensação, pensamento.

[5] Para Bodéüs, não se trata de um conhecimento da gramática, tal como se tem traduzido a palavra grammatikè, mas da capacidade efetiva de escrever e ler. Cf. BODEÜS, 1993, nota 4 à passagem 417a 24.

P_1	P_2/A_1	A_2
X pertence a um gênero	X conhece, mas não agora	X conhece agora

Além de uma distinção dos sentidos em que algo é potencial e atual, Aristóteles traz um novo critério de análise: a transição da potência ao ato. A partir desse novo critério são descritos três tipos de transição, sendo que dois deles se referem à passagem de P_1 para P_2, e um refere-se à passagem de P_2 para A_2.

Existem duas passagens diferentes na transição de P_1 para P_2: ou há a *substituição* de uma qualidade por outra ou há o *desenvolvimento* de uma qualidade em potência para um estado disposicional (*héxis*).

A substituição de qualidades é uma temática presente no *De generatione*, no qual o quente, o frio, o úmido e o seco são os elementos em interação. Nessa obra, a relação de afecção exibe duas qualidades contrárias, sendo que na presença de uma delas a outra não é encontrada, no sentido em que a afecção de uma qualidade afeta a outra causando a sua destruição. Em outro sentido, em relação à transição da potencialidade para um estado, podemos pensá-la como a transição da ignorância para o conhecimento da gramática, conhecimento este que, uma vez adquirido, pode ou não ser posto em exercício, tal como exposto na *Ética a Nicômaco*:

> Além disso, acontece aos homens possuírem conhecimento em outro sentido que não os acima mencionados [em ato ou em potência]; pois naqueles que possuem conhecimento sem exercitá-lo percebemos uma diferença de disposição (*héxis*) que comporta a possibilidade de possuir conhecimento em certo sentido e ao mesmo tempo não o possuir, como sucede com os que dormem, com os loucos e com os embriagados. (ARISTÓTELES, 1962, 1147a 10-14).

O que a *Ética* explicita é a duplicidade existente nesse estado disposicional em que P_2 se identifica com A_1, ou seja, o conhecimento não está em exercício, não pela sua ausência naquele que conhece, mas por alguma peculiaridade do momento tal como o sono ou a embriaguez citada.

Por fim, a transição do estado disposicional para o exercício representa aquilo que se entende por realização em exercício de uma potência. Nesse caso, um observador pode dizer de alguém que está atualmente escrevendo ou lendo que ele tem o conhecimento da gramática em ato. O exercício dessa potência (P_2) corresponde à *transição da inatividade para a atividade*, e essa é apresentada pelo *De Anima* como a transição própria à sensação, na qual o sentido que vê, ouve, sente alguma coisa não é

destruído para que uma nova qualidade seja adquirida. Além disso, o sentido não é algo que precisa ser desenvolvido no animal, pois a sensação é uma capacidade presente desde o nascimento.

Burnyeat classifica essas transições em três tipos de alteração e, assim como no texto aristotélico, somente a substituição é considerada como uma alteração no sentido estrito do termo. As três alterações segundo Burnyeat são:

> a) Alteração ordinária é a substituição de uma qualidade por uma qualidade contrária;
> b) Alteração não ordinária é o desenvolvimento de disposições que aperfeiçoam a natureza de uma coisa;
> c) Alteração extraordinária é uma das disposições em que há passagem da inatividade para o exercício. (BURNYEAT, 2002, p. 65).

Desse modo, a sensação, enquanto processo, adquire uma nova acepção. Com a noção de alteração extraordinária, a sensação pode ser assim explicada: o sentido já possui o objeto sensível (P_2), mas, num dado momento, não tem a sensação dele pela ausência de um objeto sensível em ato. Na presença de um objeto sensível em ato, o sentido não se torna diferente do que ele é, mas simplesmente coloca em exercício a potencialidade de sentir. Em outras palavras, a sensação ocorre, e nada mais.

Considerações gerais

Ao analisar a sensação como um tipo específico de afecção, Burnyeat nos mostra que se torna difícil aceitar a possibilidade de haver alguma alteração material no órgão do sentido. Ele não desconsidera a existência de condições materiais necessárias para a sensação, uma vez que no *De Anima* a sensação ocorre através dos órgãos dos sentidos que são afetados por coisas sensíveis, e essa afecção ocorre por um meio, tal como o ar e a água. Ao acompanhar o caminho que o capítulo 5 segue, podemos ver Aristóteles se empenhando em dizer que tipo de alteração *não* é possível atribuir à sensação. Enfim, juntamente com Burnyeat, chegamos à conclusão de que se trata da atualização de uma potência, significando a transição da inatividade perceptiva para sua atividade.

Por um lado, a interpretação de Burnyeat parece ser consistente, ainda que seja passível de críticas (HEINAMAN, 2007), por outro, ainda que aceitemos o que Burnyeat tem a dizer, sua explicação carece de um caráter positivo em relação à questão sobre o que ocorre com o órgão da sensação no fenômeno perceptivo. Nesse caso, são necessários mais estudos acerca da noção de *semelhança*, empregada para designar não

o processo (inatividade-atividade), mas o *fenômeno* que designa um tipo de identidade entre o sentido e o sensível.

Abstract: At his *On The Soul*, Aristotle explains sense-perception as a process in which the sense organ and the thing perceived, although initially not alike, are somehow made similar at the end. Up to now, this "assimilation" of the thing perceived to the sense organ has been understood as the result of a material change, meaning a physiological change at the level of the senses. Myles Burnyeat, however, proposes a new interpretation on this subject that will be investigated here. To accomplish this task, we will shortly present Sorabji´s account of perception as a physiological change, and then we will focus on the Burnyeat´s readings and disagreements with Sorabji.
Keywords: Aristotle, *On the Soul*, Sensation, Burnyeat, Sorabji.

Bibliografia:

ARISTÓTELES. On the soul. 1952a. Transl. by J. A. Smith. In: *Great Books of the Western World 8*: The Works of Aristotle. Chicago, Encyclopædia Britannica, 1952.

_____. 1993. *De l'ame*. Trad. (edição) R. Bodéüs. Paris: GF Flammarion.

_____. 1952b. On Generation and Corruption. Transl. by H. H. Joachim. In: (nome do organizador) *Great Books of the Western World 8*: The Works of Aristotle. Chicago: Encyclopædia Britannica.

_____. 1952c. Physics. Transl. by R. P. Hardie and R. K. Gaye. In: (nome do organizador). Great Books of the Western World 8: The Works of Aristotle. Chicago: Encyclopædia Britannica.

_____. 1952d. On sense and the sensible. Transl. by J. I. Beare. In: (nome do organizador) Great Books of the Western World 8: The Works of Aristotle. Chicago: Encyclopædia Britannica.

_____. 1962. *The Nicomachean ethic*. With an English translation by H. Rackham. Loeb. London: Heinemann.

BURNYEAT, M. 2002. DA *II 5*. *Phronesis*. Vol. 47, n. 1. pp. 28-90.

_____. 2003. Is an aristotelian philosophy of mind still credible? A Draft. In: Nussbaum, M. e Rorty, A. O. *Essays on Aristotle's De Anima*. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press.

HEINAMAN, R. 2007. Actuality, Potentiality and *De Anima* II.5. *Phronesis*. Vol. 52, n. 2. pp. 139-187.

SORABJI, R. 2003. Intetionality and physiological processes: Aristotle's theory of sense-perception. In: Nussbaum, M. e Rorty, A. O. *Essays on Aristotle's De Anima*. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press.

A equivocidade do conceito de ente nas obras filosóficas de João Duns Escoto[*]

Gustavo Barreto Vilhena de Paiva (USP)
Bolsista FAPESP

Resumo
Nas *Questões sobre as Categorias*, João Duns Escoto estuda o problema da predicação do conceito de ente. São apresentadas três soluções possíveis para ele: o ente predica-se por univocidade, analogia ou equivocidade. Nessa obra, Escoto determina que a predicação do conceito de ente ocorre por equivocidade, isto é, 'ente' é predicado equívoco das dez categorias, pois a univocidade e a analogia são tidas como soluções inaceitáveis para o problema. Aqui, estudamos os elementos que surgem nas *Questões sobre as Categorias* com respeito a esse tema tomando como auxílio outros textos filosóficos de Escoto em que o conceito de ente também seja tomado como predicado equívoco. Por fim, vemos que a resposta das *Questões sobre as Categorias* é a primeira resposta de Escoto ao problema, já que ela será modificada posteriormente. O presente trabalho estuda essa primeira posição adotada por Escoto face ao problema da predicação do conceito de ente.

Palavras-chave
Ente; equivocidade; univocidade; analogia; predicação; João Duns Escoto.

Pode-se notar, entre os principais temas associados à obra de João Duns Escoto (c. 1265-1308), o problema da predicação do conceito de ente (*ens*). Esse tema é abordado pelo autor em diversos de seus textos, dentre os quais podemos destacar a questão 4 das suas *Questões sobre as Categorias* (*super Praed*., q. 4), a questão 1 do livro IV das suas *Questões sobre a Metafísica* (*super Met.* IV, q. 1) e a 1ª parte da 3ª distinção da *Ordinatio* (*Ord.* I, d. 3, p. 1), uma das diferentes versões dos seus *Comentários às Sentenças*. Observe-se que, em todas essas versões de tal discussão,

[*] Texto apresentado na *III Semana da Graduação em Filosofia: Filosofia Política*, em novembro de 2011, na UFSCar, campus de São Carlos.

Duns Escoto apresenta as mesmas possibilidades de solução para o problema: o objetivo é sempre saber se o ente é predicado por univocidade, por analogia ou por equivocidade. Para ser mais preciso, o objetivo, em todos esses textos, é saber se o ente, ao ser predicado de um sujeito em uma proposição do tipo "x é um ente" ou "x é um não-ente", é um conceito unívoco, análogo ou equívoco[1].

A maior dificuldade quanto ao tema reside no fato de que Duns Escoto toma 'ente' como um termo que é imposto a partir do ato de ser (*actus essendi*; DUNS SCOTUS, 1999, p. 290), de maneira que ele será um predicado de tudo aquilo que é, o que inclui todas as dez categorias, isto é, os dez gêneros supremos, que não se reduzem a um gênero dos quais eles sejam espécies, e tanto Deus quanto as criaturas, os quais também não podem ser reunidos em um só gênero. Assim, o problema termina sendo o de descobrir de que maneira o conceito de ente é predicado de cada uma das dez categorias nas quais se dividem as criaturas e, além disso, de que maneira ele é predicado de Deus, considerando que o ente não pode ser um gênero que reúna as dez categorias e não pode ser um gênero que reúna Deus e as criaturas.

O problema da predicação do conceito de ente se torna ainda mais complexo, quando percebemos que, para Duns Escoto, ele pode ter diversas respostas, dependendo do ponto de vista a partir do qual essa questão é colocada. De fato, há três indivíduos que podem se perguntar sobre a predicação do conceito de ente, a saber: o metafísico, o filósofo natural e o lógico (op. cit., p. 285; DUNS SCOTUS, 1997, pp. 315-6). Para o metafísico, o ente será tomado por análogo e esse será o caso também para o filósofo natural, pois eles consideram as coisas que são significadas pelo termo 'ente' e não a significação do próprio termo. Esse último tema é o objeto do lógico que possui não três respostas possíveis para a questão, mas somente duas: para ele, ou bem o ente será predicado por univocidade, ou bem ele o será por equivocidade, pois – como se verá mais adiante – para o lógico não há analogia, já que ele considera somente a própria significação dos termos e não as coisas significadas (DUNS SCOTUS, 1999, pp. 285).

É desse ponto de vista – a posição do lógico – que a resposta de Duns Escoto é mais interessante, pois o Doutor Sutil (epíteto reservado tradicionalmente a Escoto) parece passar da defesa da equivocidade lógica do conceito de ente em *super Praed.*, q. 4 e *super Met.* IV, q. 1, para a defesa da univocidade lógica desse mesmo conceito em *Ord*. I, d. 3, p. 1. Esse caminho é exposto com mais detalhes por Olivier Boulnois (1999), quando ele defende que Duns Escoto parte da defesa clara da equivocidade do

[1] Sobre a noção de predicação em Duns Escoto ver CESALLI, 2007, pp. 94-166 e PINI, 2004.

conceito de ente em *super Praed*., q. 4, passa por uma defesa um tanto mais crítica dessa mesma posição em *super Met*. IV, q. 1 e chega, finalmente, à sua famosa defesa da univocidade do conceito de ente em *Ord.* I, d. 3, p. 1. Está patente que essa descrição de Boulnois implica um desenvolvimento da posição de Duns Escoto sobre esse tema que corresponde à cronologia atualmente aceita das suas obras. De fato, segundo Williams (2003), as *Questões sobre as Categorias*, editadas por volta de 1295, antecedem em vários anos o livro I da *Ordinatio*, editado entre 1300 e 1302, ao passo que as diversas partes das *Questões sobre a Metafísica* parecem haver sido escritas em diferentes momentos da carreira do Doutor Sutil. Dessa maneira, é por certo consequente propor que o texto de *super Praed.*, q. 4, contém uma posição inicial favorável à equivocidade na predicação do termo 'ente', que foi, em seguida, mantida – porém criticada – em *super Met.* IV, q. 1 e, finalmente, abandonada em favor da defesa da univocidade da predicação do conceito de 'ente' em *Ord.* I, d. 3, p. 1.

Dessas duas posições adotadas ao longo da obra de Duns Escoto, a mais celebrada parece ter sido a última, a saber, a defesa da univocidade lógica do conceito de ente. Essa posição é destacada como uma das marcas características da filosofia do Doutor Sutil, por exemplo, por Jean Jolivet (1969, p. 1476) e por John Marenbon (2007, pp. 282-4) em suas respectivas histórias da filosofia medieval, além de haver sido utilizada contemporaneamente por Gilles Deleuze (por exemplo, em DELEUZE, 1968). No entanto, acreditamos não ser possível tomar como irrelevante aquela primeira posição adotada por Duns Escoto em *super Praed.*, q. 4 e defendida ainda em *super Met.* IV, q. 1. Pelo contrário, parece que é justamente por uma crítica a essa posição inicial favorável à equivocidade lógica do conceito de ente que Duns Escoto terminará por desenvolver a sua defesa da univocidade desse mesmo conceito. Assim, para se compreender corretamente a doutrina da univocidade do conceito de ente tal como ela foi sustentada pelo Doutor Sutil, nos parece necessário entender como ele foi favorável, primeiramente, à equivocidade lógica do conceito de ente, pois nessa primeira posição, defendida em *super Praed.*, q. 4, já estão presentes certos temas que, retrabalhados, serão utilizados por Duns Escoto na defesa da univocidade do conceito de ente mais adiante no desenvolvimento da sua obra.

Sendo assim, o presente trabalho tem por objetivo estudar o problema da predicação do conceito de ente do ponto de vista lógico, como ele aparece em *super Praed.*, q. 4 – um escrito do começo da carreira de João Duns Escoto, como foi visto. Destarte, o que se pretende aqui é realizar uma leitura atenta dos temas mais relevantes

desse texto, utilizando outras obras de Duns Escoto e, mesmo, de outros autores, quando necessário, tendo sempre em mente que este estudo se restringe a um primeiro estágio do desenvolvimento dessa temática nos escritos do Doutor Sutil.

O que se espera é que, ao cabo do trabalho, se obtenha um quadro razoável dos conceitos e teses que estão em jogo nessa defesa inicial da equivocidade lógica do conceito de ente tal como ela surge na questão 4 das *Questões sobre as Categorias* de Escoto. O presente texto pode ser tomado, ao menos, como um trabalho inicial que, posteriormente, será desenvolvido para incluir a defesa da univocidade do conceito de ente e, também, uma possível explicação para uma mudança tão drástica de posicionamento na obra do Doutor Sutil. Porém, neste trabalho, iremos nos ater, como foi dito, à defesa da equivocidade lógica do conceito de ente tal como ela foi desenvolvida por Duns Escoto em *super Praed.*, q. 4.

Nesse caso, está claro que será privilegiada somente a colocação lógica do problema e não será relevante aqui a resposta do metafísico ou do filósofo natural para essa questão da predicação do conceito de ente. Dessa maneira, se deverá necessariamente mostrar por que, segundo Duns Escoto, só há equivocidade e univocidade na lógica e não analogia. Para fazê-lo, será preciso estabelecer o que o Doutor Sutil entende por equivocidade e por univocidade nas *Questões sobre as Categorias*. Só, então, se poderá, finalmente, compreender por que, segundo o texto de *super Praed.*, q. 4, a predicação do conceito de ente é feita por equivocidade e não por univocidade. Além disso, como ficará claro no decorrer da exposição, não será abordado aqui o problema da predicação do conceito de ente no que diz respeito a Deus, pois a própria questão 4 das *Questões sobre as Categorias* se restringe à predicação do conceito de ente no que concerne às dez categorias; sendo assim, nos limitaremos a esse mesmo escopo.

Para realizar esse estudo – como, ademais, já foi dito –, será necessário utilizar outras obras de Duns Escoto que não as próprias *Questões sobre as Categorias*. Destarte, aqui são consideradas, também, as suas *Questões sobre a Metafísica* (em particular, o já citado *super Met.* IV, q. 1) e as *Questões sobre os Elencos* (mais especificamente, *super Elench.*, q. 15). Esses são textos que, além de clarificarem certos temas abordados rapidamente em *super Praed.*, q. 4, parecem haver sido escritos na mesma época que este último (WILLIAMS, 2003), o que os torna uma ótima fonte para a solução das dificuldades que surgem nas *Questões sobre as Categorias*. Enfim, para realizar uma interpretação rigorosa do texto que tentamos compreender aqui, é preciso

também que nos voltemos para as obras de outros autores que serão citadas no decorrer da exposição e para livros dos comentadores contemporâneos com os quais se está aqui trabalhando, dentre os quais deve-se destacar o livro *Être et représentation*, de Olivier Boulnois (1999). Feitos esses comentários iniciais, passemos ao estudo propriamente dito das *Questões sobre as Categorias*.

A questão colocada ao início de *super Praed.*, q. 4, é "se o ente seria unívoco às dez categorias" (DUNS SCOTUS, 1999, p. 273). O teor dessa pergunta só se torna claro se atentarmos para a definição de termo unívoco dada por Duns Escoto em *super Praed*., q. 6 (op. cit., pp. 301-5). Nesse texto, ele parte da definição de 'unívoco' dada por Aristóteles em *Categorias,* c. 1, 1a6-8, a saber, "unívocos são aqueles cujo nome é comum e a razão da substância é a mesma" (op. cit., p. 301)[2] e afirma que tal definição pode ser tomada tanto da parte dos nomes univocantes, como da parte das coisas univocadas. De acordo com o Doutor Sutil, é este segundo caso que Aristóteles parece privilegiar em seu texto (op. cit., p. 303) e aqui só nos ateremos a ele. Nessa segunda alternativa, pode-se entender que "os univocados são daqueles (...) que tem um nome univocante comum e a razão da substância desses univocados é a mesma, de acordo com esse nome univocante" (op. cit., p. 302). Ou seja, os univocados são parte daquelas coisas que possuem um nome univocante comum, de maneira que esse nome univocante nomeia algo da substância dessas coisas univocadas que, portanto, possuem algo em comum em suas substâncias. Assim, por exemplo, o termo 'animal' é unívoco para o animal racional e para o animal irracional, pois eles são univocados enquanto contêm nas suas substâncias algo comum – animal – e somente enquanto eles possuem animal na sua substância pode-se dizer que eles são univocados sob o nome univocante 'animal'. Dessa maneira, podemos dizer que, nesse exemplo, somente essa parte do animal racional e do animal irracional, isto é, o animal, é univocada, ou melhor, ambos – o racional e o irracional – estão contidos sob o nome univocante 'animal' enquanto possuem animal na sua substância.

O importante a se reter da passagem acima é que os nomes univocantes sempre remetem a algo da substância das coisas univocadas – ou seja, dado um nome univocante é necessário que ele signifique algo que está realmente na substância dos univocados que estão sob ele. Portanto, ao perguntar em *super Praed.*, q. 4, "se o ente

[2] É interessante notar que a definição de nome unívoco dada por Duns Escoto como sendo de Aristóteles – "*univoca sunt quorum nomen commune est et ratio substantiae eadem*" – não é uma citação literal de nenhuma das três traduções latinas das *Categorias* de Aristóteles apresentadas no volume I da série *Aristoteles latinus* (para as três traduções ver ARISTOTELES, 1961).

seria unívoco às dez categorias", Duns Escoto deseja saber se o ente é um termo univocante sob o qual estão as dez categorias enquanto univocados que, nesse caso, devem possuir algo em comum que seja significado pelo termo 'ente'. Se esse for o caso, ocorrerá que as dez categorias podem ser agrupadas a partir de algo compartilhado por todas elas que é nomeado 'ente'.

Essa consequência se torna mais clara quando vemos que, segundo o Doutor Sutil, todo unívoco dito de muitos é dito destes enquanto um universal. Ora, esses universais a que ele se refere aqui são os cinco universais descritos por Porfírio na sua *Isagoge*: o gênero, a espécie, a diferença, o próprio e o acidente (PORPHYRIUS, 1887). Dessa maneira, o que Duns Escoto afirma é que todo unívoco dito de univocados é um desses cinco universais – ou bem ele será um gênero que agrupa os univocados, ou uma espécie, ou uma diferença desses univocados, ou uma propriedade deles, ou, ainda, um acidente por eles compartilhado. No caso do termo 'ente', Escoto afirma em *super Praed.*, q. 4, e em *super Met*. IV, q. 1 (respectivamente, DUNS SCOTUS, 1999, pp. 277-8; DUNS SCOTUS, 1997, p. 308), que, tomado como um termo unívoco, ele será um gênero que agrupará as dez categorias que serão, assim, as suas dez espécies. Isso ocorre porque um ente unívoco não se encaixaria na descrição dos outros quatro universais: ele não será uma espécie especialíssima, já que as categorias não são singulares sob ele; ele não será uma diferença, pois ele não distingue as dez categorias; ele também não será um próprio, nem um acidente, pois o ente é predicado *in quid*, isto é, ele é um predicado quiditativo – ele é predicado da essência, ou melhor, da quididade da coisa tal como ela subsiste –, mas não é um predicado *in quale*, ou seja, um predicado denominante, como é o caso da propriedade, do acidente e, mesmo, da diferença, como é dito nas *Questões sobre a Isagoge de Porfírio* (*super Isag.*, q. 12; DUNS SCOTUS, 1999, p. 57-8. Cf. SHIRCEL, 1942, pp. 30 sgg.). Descartados a espécie, a diferença, o próprio e o acidente, resta, como foi dito, que o ente – sendo unívoco – seria um gênero do qual as dez categorias seriam espécies.

Agora é possível ver, portanto, o que há de mais relevante na pergunta colocada por Duns Escoto em *super Praed*., q. 4. Perguntar "se o ente seria unívoco às dez categorias" é se questionar sobre o próprio estatuto das dez categorias, pois se o ente for, de fato, unívoco ele significará as dez categorias enquanto elas possuem algo comum nas suas quididades e as agrupará em um só gênero. Dessa maneira, elas deixarão de ser os dez gêneros supremos e irredutíveis – isto é, os dez gêneros generalíssimos – e passarão a ser dez espécies de um só gênero generalíssimo: o ente.

Essa consequência que decorre da univocidade do conceito de ente, bem como outros fatos resultantes de tal consequência elencados em *super Praed.*, q. 4 (DUNS SCOTUS, 1999, pp. 273-80), são suficientes, segundo Duns Escoto, para que a posição que defende a univocidade do termo 'ente' seja logo de início descartada. De fato, o caso parece ser que ele não pode aceitar que o ente seja tomado como um gênero único e supremo que agrupe as dez categorias tal como espécies e essa, segundo Boulnois (1999), parece ser a principal razão que o faz rechaçar a univocidade do conceito de ente. Rejeitada essa posição, resta que o ente seja análogo ou equívoco na predicação. Porém, como foi dito, de acordo com o Doutor Sutil, não há analogia para o lógico e, se buscamos compreender aqui a predicação do termo 'ente' do ponto de vista da lógica, será preciso agora entender por que a analogia pode, ela também, ser descartada.

O importante a notar inicialmente é que, para Duns Escoto, há três tipos de analogia nas palavras (DUNS SCOTUS, 1999, pp. 280-1). Em primeiro lugar, uma palavra (*vox*) pode ser análoga ao significar principalmente algo (*unam rationem primo*) que convém a duas coisas ou mais, que são chamadas de coisas analogadas. Em segundo lugar, uma palavra é dita análoga por significar primeiro uma coisa e em seguida outra (*unum significatur prius per vocem, et reliquum per posterius*) – isso ocorre porque a primeira coisa é inteligida antes e a segunda coisa é inteligida depois, de maneira que, ao serem elas significadas por uma mesma palavra, a palavra significará primeiro a que foi inteligida antes e, posteriormente, a que foi inteligida depois, isto é, nessa segunda analogia, a ordem da significação segue a ordem da intelecção. Um terceiro caso é a palavra que é primeira e propriamente imposta para significar uma coisa e, em segundo lugar, ela é transferida (*transfertur*) para significar algo que possui alguma similitude com aquela coisa – dessa maneira, há uma ordem na significação da palavra análoga do terceiro modo, porque ela primeiramente significa algo propriamente; porém, isso que é significado por ela possui uma similitude com outra coisa que, assim, pode ser também significada por essa mesma palavra se esta última for transferida para significar essa segunda coisa.

Se olharmos atentamente essa classificação das palavras análogas desenvolvida por Duns Escoto, logo percebemos que a descrição do primeiro modo de analogia corresponde à descrição dos termos unívocos dada em *super Praed.*, q. 6, e estudada há pouco. De fato, como foi visto, são univocantes os termos que significam algo comum às substâncias dos univocados sob ele – ora, pela descrição dada em *super Praed.*, q. 4, as palavras análogas do primeiro modo são as que significam algo que convém a duas

coisas ou mais. Ambos, os unívocos e os análogos do primeiro modo, são termos que significam várias coisas porque significam algo comum à quididade ou à substância de todas essas coisas. Ocorre que, segundo Duns Escoto, não somente as descrições se parecem, como, do ponto de vista do lógico, elas descrevem a mesma coisa, ou seja: no âmbito da lógica, não há esse primeiro modo de analogia, pois, ele é somente a univocidade, de maneira que, para o lógico, as palavras análogas do primeiro modo são simplesmente unívocas (op. cit., p. 282). Assim, vemos que o ente não é análogo do primeiro modo para o lógico, já que, como foi visto, o ente não é unívoco (op. cit., p. 284).

O terceiro modo de analogia também não pode ser tomado como a maneira pela qual o ente é predicado das dez categorias, pois, segundo Duns Escoto, o ente não significa primeira e propriamente a substância para, em seguida e de maneira imprópria, significar o acidente em razão de alguma semelhança que a substância possua com o acidente. Pelo contrário, o ente significa propriamente tanto a substância, quanto o acidente, isto é, ele significa própria e primeiramente cada uma das dez categorias e é predicado quiditativo de cada uma delas (op. cit., p. 284). Além disso, embora em *super Praed.*, q. 4 o Doutor Sutil não seja explícito quanto à inexistência desse terceiro modo de analogia na lógica, em *super Elench.*, q. 15, ele afirma que a transferência (*translatio*) de uma significação própria para uma significação imprópria em razão de uma semelhança é causa do segundo modo de equivocidade (DUNS SCOTUS, 2004, pp. 338-9). Como vimos, essa é exatamente a descrição dada em *super Praed.*, q. 4, do terceiro modo de analogia. Dessa maneira, podemos dizer – como base, em *super Elench.*, q. 15 – que, de acordo com o Doutor Sutil, o terceiro modo de analogia é, para o lógico, o segundo modo de equivocidade. Portanto, se o primeiro modo de analogia se reduzia na lógica à univocidade, o terceiro modo de analogia se reduz, nesse mesmo âmbito, à equivocidade, embora o próprio Duns Escoto não chegue a essa conclusão em *super Praed*., q. 4, mas somente nas *Questões sobre os Elencos*, uma obra que, como foi dito, é contemporânea às *Questões sobre as Categorias*.

Temos, nesse ponto, que tanto o primeiro modo de analogia como o terceiro foram descartados, seja no que diz respeito à predicação do conceito de ente, seja no que diz respeito ao âmbito da lógica como um todo. Essa rejeição se deu, primeiramente, pela redução do primeiro modo de analogia à univocidade. Isso, por um lado, mostrou que não há, propriamente, analogia do primeiro modo na lógica, mas somente univocidade e, por outro, mostrou que esse não é o modo pelo qual o ente é

predicado, pois, como foi mostrado, ele não é predicado por univocidade. No que tange ao terceiro modo, foi mostrado que ele não é o modo de predicação do conceito de ente, porque o ente se predica propriamente de todas as categorias e não propriamente da substância e de maneira imprópria dos acidentes por semelhança. Finalmente, para mostrar que esse terceiro modo também escapa ao âmbito da lógica, foi necessário mostrar que esse terceiro modo de analogia, no que diz respeito ao lógico, é o segundo modo de equivocidade. Podemos dizer, destarte, que até agora foi possível mostrar que, para Duns Escoto, do ponto de vista do lógico, o ente não é predicado por analogia e, para ser preciso, não há analogia na lógica – há somente univocidade e equivocidade. Resta estudar o segundo modo de analogia e procurar saber se, após esse estudo, essas conclusões se mantêm.

O que é característico do estudo lógico que Duns Escoto faz sobre o segundo modo de analogia é que, em *super Praed*., q. 4, se diz que esse modo não é reduzido à univocidade lógica, nem à equivocidade lógica – antes, ele é tido como impossível no âmbito da lógica (embora em *super Elench*., q. 15, como se verá, ele seja reduzido ao primeiro modo da equivocidade). Como foi visto, o segundo modo da analogia é descrito como a significação primeiro e principalmente de uma coisa e, em seguida, de outra, sendo essa ordenação da significação baseada na própria ordem de intelecção dessas coisas. Assim, uma palavra será análoga pelo segundo modo quando significar primeiro uma coisa e, em seguida, uma outra coisa que foi inteligida a partir daquela primeira, isto é, a ordem de significação da palavra corresponde à ordem de intelecção das coisas: no segundo modo de analogia "o significar se segue ao inteligir" (*significare sequitur intelligere*; DUNS SCOTUS, 1999, p. 281). Em *super Praed*., q. 4, o Doutor Sutil objeta a essa forma de analogia que, pelo contrário, o significar não se segue ao inteligir (op. cit., p. 283), pois a intelecção é natural e a imposição de palavras não o é. Assim, é possível que haja a intelecção de uma coisa e, porém, nenhum termo seja imposto, neste momento, para significar tal coisa. Disso se segue que a ordem de significação não é a ordem da intelecção e, portanto, não pode haver um modo de analogia que tenha por base a correspondência dessas duas ordens. Além disso, a ordem da intelecção não é necessariamente a mesma das coisas, isto é, algo que é realmente posterior a outra coisa pode ser conhecido por alguém antes dessa coisa e essa pessoa pode, assim, impor um nome para significar primeiramente aquilo que é, na realidade, posterior (op. cit., p. 282). De fato, essa última objeção de Duns Escoto chama a atenção para um problema maior: o segundo modo de analogia não pressupõe somente uma

equivalência entre a ordem da intelecção e a ordem da significação, mas ele também toma por base a equivalência entre essas duas e a ordem das coisas reais. Assim, para que a analogia de segundo modo possa ser defendida, é necessário que haja uma correspondência entre a ordem das coisas, a ordem da intelecção e a ordem da significação, ou seja, algo que é anterior realmente deverá ser inteligido primeiro e significado primeiro. No entanto, como vimos, o lógico não tem por objeto as próprias coisas significadas, porque o seu estudo abarca somente as palavras enquanto elas significam (op. cit., p. 285). Esse problema é mais claramente abordado em *super Elench.*, q. 15, ao qual voltaremos agora.

Nesse texto, Duns Escoto discute se é possível que um nome signifique algo primeiro e outra coisa posteriormente, ou seja, ele discute se é possível que um nome seja análogo pelo que ele denomina 'segundo modo de analogia' em *super Praed.*, q. 4, como vimos. A sua resposta é que não é possível que tal situação ocorra no que diz respeito à palavra significante (DUNS SCOTUS, 2004, p. 336), pois tudo o que é significado o é distinta e determinadamente (*sub distincta ratione et determinata significatur*). Isto é, não há uma palavra que signifique uma coisa propriamente e outra de maneira imprópria, pois sempre a significação será distinta e determinada. Mais ainda: assim como não há uma palavra que signifique algo primeiro e que signifique outra coisa em seguida, também as intelecções são distintas e determinadas, de maneira que não há, segundo Duns Escoto, uma ordem na intelecção que faça com que algo seja necessariamente inteligido primeiro, para que somente então outra coisa possa ser inteligida (op. cit., ibidem). Como se pode ver, o Doutor Sutil se mostra totalmente contrário não somente àquela correspondência entre a ordem da significação e a ordem da intelecção, mas ele se mostra contrário, também, ao próprio estabelecimento de uma ordem necessária para a intelecção e para a significação que resulte em uma distinção entre intelecções ou significações, por um lado, primeiras e distintas e, por outro, secundárias e dependentes dessas anteriores. Por fim, ele afirma que não há, entre as significações das palavras, anterioridade e posterioridade, de maneira que, se uma palavra for imposta para significar diversas coisas, ela significará distinta e determinadamente cada uma delas (op. cit., ibidem). Aqui, mais uma vez, Duns Escoto destaca que isso ocorre no que diz respeito à própria palavra significante e, portanto, essa conclusão está no âmbito da lógica que não atenta, como vimos, para as próprias coisas reais significadas, mas para as coisas na razão (*res rationis*; op. cit., p. 337) na medida em que elas são signos.

Sendo assim, do ponto de vista do lógico, não há um segundo modo de analogia, pois não há significação anterior e posterior para o lógico. Pelo contrário, para ele, uma palavra imposta a várias coisas, significará propriamente cada uma delas. Porém, nesse ponto, parece haver uma discordância entre os textos de Duns Escoto: em *super Praed.*, q. 4, ele afirma que, por todas as razões mostradas aqui, esse segundo modo de analogia é impossível para o lógico (DUNS SCOTUS, 1999, pp. 282-3) e, portanto, ele não o reduz nem à univocidade e nem à equivocidade; no entanto, em *super Elench.*, q. 15, ele reduz esse segundo modo de analogia ao primeiro modo de equivocidade que ocorre quando uma palavra (*dictio*) significa muitos igualmente (DUNS SCOTUS, 2004, pp. 338-9). Essa, como vimos, é uma descrição semelhante à que foi dada, por fim, à própria analogia de segundo modo. Ora, sendo o presente estudo voltado em especial para o texto de *super Praed.*, q. 4, nos ateremos à resposta aí dada. Destarte, devemos considerar o segundo caso de analogia como simplesmente impossível para o lógico.

De fato, essa própria impossibilidade é tomada por Duns Escoto, em *super Praed*., q. 4, como a evidência de que o ente não é predicado, de acordo com o lógico, pelo segundo modo de analogia (DUNS SCOTUS, 1999, p. 284). E isto está, por certo, claro: se esse segundo modo de analogia é impossível no âmbito da lógica, um lógico não deverá dizer que algo é predicado dessa maneira.

Portanto, vemos que, nesse desenvolvimento, Duns Escoto pôde provar, por um lado, que, para o lógico, o ente não é predicado por analogia e, por outro, que nem mesmo há analogia na lógica. A primeira conclusão certamente depende da segunda: o primeiro modo de analogia é reduzido, na lógica, à univocidade e, como foi visto, sabemos que o ente não é predicado por univocidade; o segundo modo de analogia é impossível na lógica e, assim, ele não pode ser a maneira pela qual se dá a predicação lógica do conceito de ente; por fim, o terceiro modo se reduz à equivocidade lógica por transferência, porém, de acordo com o Doutor Sutil, o ente não é predicado por uma transferência que tenha por base uma similitude entre a substância e o acidente. Assim, seja por uma razão, seja por outra, ao fim do estudo da analogia em *super Praed*., q. 4, ela está totalmente descartada, não somente no que diz respeito à predicação do conceito de ente, mas no que tange ao âmbito todo da lógica. Ora, se ao perguntar como o ente é predicado de um sujeito tínhamos, de saída, três respostas possíveis, duas delas já foram rechaçadas: a univocidade e a analogia. Resta que o ente seja predicado por equivocidade.

Com efeito, esta é a resposta dada por Duns Escoto: no que diz respeito à lógica, o ente é predicado das dez categorias por equivocidade. Tal posição é resolutamente defendida, seja em *super Elench.*, q. 15 (DUNS SCOTUS, 2004, p. 338), em *super Met*. IV, q. 1 (DUNS SCOTUS, 1997, pp. 315-6) ou, finalmente, em *super Praed*., q. 4 (DUNS SCOTUS, 1999, p. 285). O importante é que, nessa última versão da resposta – a saber, em *super Praed*., q. 4 –, há um detalhe relevante: não somente se diz que o ente é equívoco em sua predicação das dez categorias, mas é dito que ele é equívoco pelo primeiro modo de equivocidade (op. cit., ibidem), que ocorre, como foi visto, quando uma palavra significa muitos igualmente (DUNS SCOTUS, 2004, p. 338). Assim, o ente significa cada um dos dez gêneros propriamente, ou melhor, sob a razão própria de cada um (*sub propria ratione*; DUNS SCOTUS, 1999, p. 285), de maneira que tanto a substância será significada propriamente pelo nome 'ente', como os acidentes o serão também. Porém, para compreender melhor o que é a equivocidade para Duns Escoto, será interessante atentar para a questão 5 das *Questões sobre as Categorias* (op. cit., pp. 293-9), que se volta justamente para o estudo da definição de equivocidade.

Em *super Praed*, q. 5, Duns Escoto afirma primeiramente que a equivocidade pode ser entendida ativamente ou passivamente. A equivocidade tomada no sentido ativo é a relação que um signo mantém com seus muitos significados; tomada no sentido passivo, ela será, pelo contrário, a relação que os muitos significados mantêm com o seu signo único. Tanto no sentido passivo, como no sentido ativo, o que é equívoco inclui duas relações: a relação com o signo equivocante, que é uma relação de suposição (no sentido escolástico do termo), e a relação com o outro equivocado sob esse signo, que é uma relação de equiparação (DUNS SCOTUS, 1999, pp. 295-6). Assim, podemos dizer que o equívoco é aquele que possui uma relação de equiparação com outro equivocado e uma relação de suposição com o equivocante, isto é, muitos serão os significados equivocados que possuem entre si uma relação de equiparação e cada um deles terá uma relação de suposição com o signo equivocante.

Tendo feito essas distinções, o Doutor Sutil se volta – como foi visto que ele havia feito no caso da univocidade – para a definição de equivocidade dada por Aristóteles em *Categorias*, c. 1, 1a1-2: "são ditos equívocos aqueles cujo nome é comum e a razão da substância é diversa" (op. cit., p. 293)[3]. Segundo Duns Escoto, essa

[3] Assim como ocorria no caso da definição de nome unívoco, a definição de nome equívoco apresentada por Duns Escoto como sendo aquela dada por Aristóteles nas *Categorias* – a saber, "*aequivoca dicuntur quorum solum nomen commune est, ratio autem substantiae est diversa*" – também não é uma citação

definição é dada sobre 'os equívocos', no plural, em razão da relação de equiparação que os equivocados mantêm entre si. Portanto, vemos que a definição está sendo tomada do ponto de vista dos significados equivocados e não do ponto de vista do signo equivocante. Assim, para Escoto, essa definição determina que os equivocados são aqueles que possuem um nome, isto é, possuem um signo único que os significa, porém diferem na razão da substância, que Duns Escoto interpreta como sendo uma referência à diferença entre os conceitos que temos das essências das coisas equivocadas (op. cit., p. 296). Destarte, vemos que a equivocidade é uma relação que existe entre um signo equivocante e vários significados equivocados que se reúnem por uma relação de equiparação ao serem significados por esse único signo – ou seja, por esse único nome – com o qual eles possuem uma relação de suposição. No entanto, esses vários equivocados são diversos no que diz respeito às suas essências. Diferentemente do que ocorria na univocidade – onde algo comum nas quididades dos univocados devia corresponder ao nome univocante –, no caso da equivocidade, não há nada comum nas quididades dos equivocados que corresponda ao nome comum equivocante.

Dessa maneira, da resposta dada por Duns Escoto ao problema posto em *super Praed*., q. 4 – a saber, a sua defesa de que o ente é equívoco ao ser predicado das dez categorias –, se segue que as dez categorias são dez significados equivocados do nome 'ente' que é, ele próprio, um signo equivocante dessas dez categorias. O que há de comum entre as dez é o fato de serem equivocadas com relação ao termo 'ente', isto é, de manterem com ele uma relação de suposição e de manterem entre si uma relação de equiparação, porém não há entre elas rigorosamente nada em comum quanto às suas essências. Elas são significadas por um mesmo nome, porém isso não implica a existência de nada comum que seja compartilhado pela quididade de cada uma das dez categorias. Por fim, se atentarmos para o fato de que, segundo Duns Escoto, o nome 'ente', como foi dito, é equívoco pelo primeiro modo da equivocidade (op. cit., p. 285), fica claro que todos esses dez equivocados são significados igualmente pelo termo 'ente', ou seja, esse nome 'ente' significa cada uma dessas dez categorias de maneira determinada e distinta e não por alguma transferência em razão de uma similitude, como seria o caso no segundo modo de equivocidade. Enfim, podemos dizer que, segundo Duns Escoto em *super Praed.*, q. 4, o termo 'ente' é, do ponto de vista lógico, um predicado equívoco das dez categorias, no sentido em que ele é um signo equívoco

literal de nenhuma das três traduções latinas das *Categorias* apresentadas no *Aristoteles latinus* (ver nota 2, acima).

propriamente de cada um dos seus dez significados equivocados que são as dez categorias, isto é, ele significa cada um dos seus dez significados equivocados de uma maneira própria a cada um (*sub propria ratione*). De fato, essa parece ser a posição adotada pelo Doutor Sutil, nas *Questões sobre as Categorias*, no que diz respeito ao problema lógico da predicação do conceito de ente.

Com a descrição feita aqui do estudo realizado por Duns Escoto em *super Praed*., q. 4, acerca da predicação do conceito de ente do ponto de vista lógico, cremos que foi possível ter uma compreensão um tanto mais rigorosa das noções e teses que estão envolvidas na defesa feita, nesse texto, da equivocidade lógica do conceito de ente. Além disso, foi possível constatar (1) que essa tese é defendida também em outros textos, como ocorre em *super Met.* IV, q. 1, e em *super Elench.*, q. 15; e (2) que ela, por sua complexidade, exige a consulta de outros textos de Duns Escoto contemporâneos a *super Praed*., q. 4, como outros trechos das próprias *Questões sobre as Categorias*, e os textos das *Questões sobre a Metafísica* e das *Questões sobre os Elencos* há pouco citados. O que desejamos destacar com tal observação é que essa defesa da equivocidade lógica do conceito de ente por parte de Duns Escoto é extremamente complexa, a ponto de necessitar da consulta de vários textos do autor para ser compreendida. Dessa maneira, nota-se que ele é uma defesa resoluta o bastante para surgir em diversas obras do Doutor Sutil. Essa constatação se torna muito mais interessante, quando percebemos – como foi dito no início – que, em suas obras mais tardias, Duns Escoto tomará uma posição totalmente diferente e será partidário da univocidade lógica do conceito de ente, por exemplo, em *Ord.* I, d. 3, p. 1.

Como vimos em *super Praed*., q. 4, a equivocidade foi estabelecida como a maneira pela qual o ente é predicado após um processo de eliminação que descartou tanto a univocidade, como a analogia, restando apenas a equivocidade como resposta à pesquisa que buscava saber como o ente é predicado logicamente das dez categorias. Se a analogia foi descartada porque, no âmbito da lógica, simplesmente não há analogia, a univocidade foi rechaçada porque ela implicava em um gênero generalíssimo superior às dez categorias, que seria o gênero 'ente', do qual as categorias seriam espécies, o que, para Duns Escoto, é um absurdo. Acreditamos poder avançar como hipótese que, em *Ord.* I, d. 3, p.1, a univocidade passará a ser uma resposta aceitável, porque, nesse texto, a univocidade não mais implicará a existência de um gênero superior às categorias, mas levará à proposta de que o ente é um transcendente que abarca não somente as criaturas divididas nas dez categoria, mas também Deus. Assim, parece-nos

possível defender que a mudança de posição de Duns Escoto quanto ao problema da predicação lógica do conceito de ente – isto é, a sua passagem da defesa da equivocidade do conceito de ente nos seus textos filosóficos, para a defesa da univocidade desse mesmo conceito nas obras teológicas, como a *Ordinatio* – é devida a uma mudança na própria noção de univocidade: um ente unívoco deixará de implicar um gênero 'ente' superior às categorias e passará a implicar um ente transcendente que abarcará Deus e as criaturas, as quais são, por sua vez, divididas nas categorias. A univocidade deixará de caracterizar somente os universais e passará a caracterizar também os transcendentes, entre os quais, o ente (SHIRCEL, 1942; WOLTER, 1946). Portanto, nessa defesa da equivocidade lógica do conceito de ente desenvolvida detalhadamente em *super Praed.*, q. 4, e, com menos nuances, nas demais obras filosóficas do Doutor Sutil, parecem estar as próprias bases do que será retrabalhado por Duns Escoto anos depois para que seja possível a sua conhecida defesa da univocidade do conceito de ente.

Abstract
In his *Questions on the Categories*, John Duns Scotus studies the predication of the concept of being. Three possible solutions are presented to this problem: 'being' may be predicated by univocity, analogy or equivocity. In this work, Scotus states that the predication of the concept of being is equivocal, that is, 'being' is an equivocal predicate of the ten categories, for univocity and analogy are excluded as unacceptable solutions. Here we study those elements present in the *Questions on the Categories* concerning this issue turning when necessary to other philosophical works where Scotus holds the concept of being to be an equivocal predicate. Finally, we see that the answer given in the *Questions on the Categories* is Scotus's first solution concerning this matter, since it will be modified later. Our work studies this first position held by Scotus concerning the predication of the concept of being.
Keywords: Being, Equivocity, Univocity, Analogy, Predication, John Duns Scotus.

Bibliografia:

ARISTOTELES. 1961. *Categoriae vel Praedicamenta*. Ed. L. Minio-Paluello. Bruges / Paris: Desclée de Brouwer. (Aristoteles latinus, vol. I 1-5).

IOANNES DUNS SCOTUS. 1954. *Opera Omnia*. Vol. III. Ed. Commissionis Scotisticae. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.

_____. 1997. *Opera Philosophica*. Vol. III – Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis. Ed. St. Bonaventure University. St. Bonaventure: The Franciscan Institute.

_____. 1999. *Opera Philosophica*. Vol. I – Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge et Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis. Ed. St. Bonaventure University. St. Bonaventure: The Franciscan Institute.

_____. 2004. *Opera Philosophica*. Vol. II – Quaestiones in Libros Perihermeneias Aristotelis, Quaestiones super Librum Elenchorum Aristotelis et Theoremata. Ed. St. Bonaventure University. St. Bonaventure / Washington: The Franciscan Institute / The Catholic University of America.

PORPHYRIUS. 1887. *Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium / Introductio in Aristotelis Categorias a Boethio Translatio*. Ed. Adolfus Busse. Berlin: Typis et Impensis Georgii Reimer. (Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. IV).

BOULNOIS, O. 1999. *Être et représentation*: une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot, XIII^{e}-XIV^{e} siècle. Paris: Presses Universitaires de France.

CESALLI, L. 2007. *Le réalisme propositionnel:* Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif. Paris: Vrin.

DELEUZE, G. 1968. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit.

JOLIVET, J. 1969. La Philosophie Médiévale en Occident. In: PARAIN, B. (dir.). *Histoire de la Philosophie I*: vol. 2. Paris: Gallimard.

MARENBON, J. 2007. *Medieval Philosophy*: an historical and philosophical introduction. Londres / Nova Iorque: Routledge.

PINI, G. 2004. Scotus on assertion and the copula: a comparison with Aquinas. In: MAIERÙ, A., VALENTE, L. (eds.). *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language:* Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics, Rome, June 11-15, 2002. Florença: Leo S. Olschki Editore. (Lessico Intellettuale Europeo 97).

SHIRCEL, C. L. 1942. *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of John Duns Scotus*. Washington: The Catholic University of America Press.

WILLIAMS, T. 2003. Introduction: the Life and Works of Duns Scotus. In: WILLIAMS, T. (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. New York: Cambridge University Press.

WOLTER, A. B. 1946. *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. St. Bonaventure: The Franciscan Institute.

Singularidad ontológica y antropológica en *Fons Vitae*, de Ibn Gabirol*

Lucas Oro (UBA)**

Resumen

En este escrito se estudiará el problema de la singularidad ontológica y antropológica en *Fons Vitae*, la principial obra filosófica que se conserva de Ibn Gabirol. Para exponer su concepción, se presentarán dos tematizaciones alternativas: la concepción aristotélica de la singularidad ontológica, y la concepción aviceniana de la singularidad antropológica.

Para Ibn Gabirol, la materia y la forma son los dos principios del ser y constituyen, a la vez, el horizonte de resolución conceptual de la totalidad de lo real. Ambas estructuran la totalidad de lo que existe, puesto que lo sumo oculto es la materia universal, y lo sumo manifiesto son las formas sensibles. La forma da el ser a las cosas, y manifiesta la presencia en todo lo existente de la Voluntad divina. Pero además, mediante el análisis intelectual el hombre puede conocer, en grados crecientes, lo que es. Así se aproxima al mundo inteligible, provocando el retorno de cada cual a su semejante en el ámbito inteligible.

Palabras-clave

Ibn Gabirol; Aristóteles; Avicena; singularidad; materia y forma; misticismo filosófico.

0. Introducción.

En el presente trabajo, la intención es exponer el problema de la singularidad ontológica y antropológica en *Fons Vitae*,[1] uno de los dos textos –además de la *Corrección de los caracteres*– de carácter filosófico que se conservan del pensador judeo-árabe Ibn Gabirol (ca. 1022 – ca. 1058).

Según Ibn Gabirol –aunque dicha afirmación ha sido puesta en duda (SCHLANGER, 1968, p. 17)– el texto del que se ocupará este artículo formó parte de una trilogía hoy perdida. Dicha trilogía tenía el objetivo de exponer la totalidad de aquello que, en el paralelismo del ser y del conocer que caracteriza su obra (DE LIBERA, 2000, p. 213) existe y puede ser conocido: la esencia primera, la Voluntad divina, y la composición última de todo lo existente (FV I, 7). *Fons Vitae* corresponde a lo último en el orden de la realidad, pero primero en el orden del conocimiento: la ciencia de la materia y de la forma.

---

* Texto apresentado na *III Semana da Graduação em Filosofia: Filosofia Política*, em novembro de 2011, na UFSCar, campus de São Carlos.

** Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Estudiante del doctorado en Filosofía en la UBA y becario doctoral del CONICET. Ex Becario de intercambio del programa "Escala Estudiantil" de la Asociación de Universidades del Grupo Montevideo (AUGM) en la UFSCar (2011).

[1] A partir de ahora se referirá a *Fons Vitae* como «FV», señalando el número de tratado y de parágrafo, siguiendo la edición latina.

El objetivo de *Fons Vitae* es estudiar el orden de lo creado a partir de la nada (FV V, 6). La minuciosa descripción de las esferas espirituales y corporales, como denomina Gabirol a los distintos niveles de gradación ontológica (FV IV, 30), expone un sistema en el que, desde la creación de la materia universal y la forma universal por el «factor primus» (como llama Gabirol, a lo largo del texto, a Dios), todo es formado por emanaciones de unas substancias sobre otras. Cada una de ellas –desde las espirituales hasta las corporales– imprime, a partir de la primera emanación que abraza a todas las substancias (FV III, 13) y hasta el agotamiento en potencia de la fuerza de la misma (FV IV, 18), aquello que caracteriza a cada substancia inferior.

La composición de materia y forma es propia de todos los seres –exceptuando a Dios, considerado tanto esencialmente como en cuanto a su verbo agente. Por eso, Gabirol denomina a la materia y la forma la «esencia del ser universal» (FV I, 5). Sin embargo, la materia y la forma presentan diversos niveles, según su mayor o menor simplicidad (FV IV, 3). Estos niveles estructuran la realidad, ya que géneros y especies se configuran a partir de la materia y de la forma (FV II 13). Todo lo que existe, puesto que es materia y forma, está ordenado según un género y una especie; orden del que se sustrae solamente el Creador (FV III, 11), siendo lo único realmente simple, no compuesto ni de materia ni de forma (FV III, 6).

A la hora de considerar la singularidad antropológica, es ineludible afirmar que el ser humano es, en el conjunto de lo creado, un ser privilegiado. Todas las cosas están sujetas a su potestad (FV I, 2) porque, con su conocimiento, él puede penetrarlo todo. Si bien, como se dijo, el estudio de la materia y de la forma es considerado por Gabirol, en ocasiones, como propedéutico para el conocimiento de la causa final (FV I, 7), en otros momentos se destaca su importancia, puesto que el ascenso del hombre es hasta la primera de las substancias simples, la Inteligencia universal, cuya forma es la forma universal, y cuya materia es la materia universal.

El conocimiento, para el hombre, es fundamental. En primer lugar, como consecuencia de que mediante el conocimiento el hombre puede participar de los «bellos lugares floridos» (FV III, 57) de las substancias simples. En segunda instancia, porque el conocimiento del hombre de sí mismo, y por ende de todas las cosas (FV I, 2), produce el retorno de lo semejante a lo semejante. Tal retorno, sustentado en la posibilidad del hombre de cumplimentar, mediante su voluntad particular, la Voluntad de Dios (según dice Gabirol en una de sus poesías religiosas; MILLÁS VALLICROSA, 1948, p. 196), es la causa final de la creación del hombre (FV I, 2).

Este trabajo será dividido en dos secciones. En la primera se expondrá el orden de la creación, y en la segunda aquello que caracteriza al hombre: la posibilidad de, mediante la ciencia y la obra (FV I, 2) producir la resolución de todo en sus principios inteligibles. Cada sección será introducida por una breve presentación de una posición alternativa a la de Gabirol. En el primer caso, se presentará la teoría aristotélica sobre la materia y la forma; en el segundo,

dado que «su doctrina [la de Gabirol] es una de las raras alternativas medievales a la doctrina aviceniana del retorno» (DE LIBERA, 2000, p. 211) se mencionarán los caracteres principales de tal doctrina aviceniana.

1. El orden de la creación.

1.1 Materia y forma en Aristóteles.

Durante el Medioevo, Ibn Gabirol fue conocido en el mundo latino, principalmente, a causa de sus afirmaciones sobre el aspecto central de su ontología: la existencia de una materia universal y una forma universal. Sus más destacados críticos fueron Alberto (en *De causis et processuuniversitatis* y *Summatotiuistheologiae*) y Tomás (en *De ente et essentia*, *De substantiisseparatis* y *Quaestionesdisputatae*). Dado que ambos sostuvieron que sus argumentos eran esencialmente aristotélicos (ARMSTRONG, 1983, p. 150), se considerarán las concepciones aristotélicas sobre la materia y la forma.

(1) Los términos de materia y forma son piedras angulares en el pensamiento aristotélico. Son dos términos correlativos, funcionales, formales y contextuales.

«[Son] correlativos en cuanto que no se puede hablar de materia o forma sin más sino de materia por referencia a una forma o forma por referencia a una materia determinada. Funcionales, porque expresan, más que cosas, funciones. Formales, porque el contenido en cada caso [...] determina el sentido de la correlación [...] Contextuales, porque esta analogía [...] se mueve en contextos distintos; y esto, doblemente: contextos particulares –en cada contexto concreto es necesario descubrir qué forma peculiar de oposición se establece; y contextos generales, es decir, diversos niveles de pensamiento» (CALVO MARTÍNEZ, 1968, p. 23).

(2) Tal oposición se establece en tres niveles distintos: ante el movimiento, ante la constitución física de los cuerpos, y ante la estructuración metafísica de las substancias (CALVO MARTÍNEZ, 1968, p. 13). (3) La separación entre materia y forma resulta de un análisis intelectual y no de un análisis físico; sólo es posible separarlas en la inteligencia humana, y no en la realidad.

(4) La última contextura de la naturaleza son los contrarios (*Física* I 5, 188 a 25-30). Es decir; ni de la materia ni de la forma puede predicarse el ser en sentido absoluto. Es el compuesto el que «es». Sin embargo, el compuesto no puede alcanzar la simplicidad pura que sólo tiene la forma simple. Las substancias sensibles nunca alcanzan plena determinación, pues su componente material las hace conservar siempre cierta potencialidad.

(5) La forma hace ser lo que es a la substancia. La forma, definida y limitante, da la realidad a las cosas. Por ende, la ciencia es ciencia de la forma (de las cosas). Sin embargo, la

forma de cada ente individual no es una forma individual única, sino la forma de la especie. Las formas de los individuos son distintas numéricamente, y el principio de individualidad es la materia. (6) La forma es la estructura interna de la substancia, mientras que la materia es posibilidad de ser. Por la recepción de una forma particular, la materia se hace real (*Metafísica*Θ 8, 1049 b 24-26). Siendo indeterminada, la materia es susceptible de sucesivas determinaciones; sin embargo, las posibilidades de cambio son limitadas, porque la materia se halla en cierto modo «ya» determinada al recibir una forma. La materia es un no-ser (*Metafísica* Z 3), pero un no-ser relativo (*Física* I 9, 192 a 31-32), y comienza a ser por la recepción de la forma. La actualidad, pues, siempre precede a la potencia.

(7) La forma aristotélica no es un universal: es la cosa misma. La forma es inmanente a las cosas. (8) El movimiento es un acto imperfecto, derivado del componente material de todo compuesto. (9) El pensamiento es recepción de la forma inteligible, tanto como la sensación es recepción de la forma sensible. Por ende, las substancias sensibles singulares se encuentran limitadas en cuanto a su inteligibilidad, y su opacidad se debe a su componente material (*Metafísica* Z 15, 1039 b-27 – 1040 a 5).

1.2 Materia universal y forma universal en Ibn Gabirol.

El centro de la ontología de *Fons Vitae* es la afirmación de una materia y una forma universales. Para comprender a qué se refiere Gabirol cuando hace alusión a ambas, es necesario describir el orden de la creación. El movimiento de la creación es señalado como constando de dos etapas –ontológicamente, y no temporalmente–: un primer paso al que, estrictamente, es posible denominar «creación», y un segundo paso –la «procesión». La creación es el proceso por el cual la Voluntad divina –no una hipóstasis,[2] sino la esencia de Dios en cuanto creadora– imprime, «a partir de la privación al ser [o sea, desde la nada]» (FV V, 6), la forma sobre la materia. La materia sobre la que se produce la creación es co-eterna a Dios. En estado potencial, se encuentra en el conocimiento de Dios –y es por ende infinita. En un cierto momento, dice Gabirol, la materia demuestra un apetito para recibir belleza y bondad (FV V, 32). Ese deseo (FV V, 32) de la materia provoca la creación (SCHLANGER, 1968, p. 272). Sin embargo, la materia no recibe a la Voluntad en sí misma, sino solamente a su proyección: la forma universal. La impresión de la forma sobre la materia es un proceso «violento y necesario» (FV V, 33), en el que la materia apetece la unidad, y la unidad obliga a la forma a expandirse sobre la materia.

[2] Munk la llama, explícitamente, «hipóstasis»: «la Volonté, première hypostase de la divinité» (MUNK, 1927, p. 174). Por eso, a continuación, afirma que de ella se produce una «emanación»: «la forme universelle est [...] l`emanation inmédiate de l`unité première et absolue, ou de la Volonté divine» (MUNK, S., 1927, p. 210).

La creación, entonces, es al mismo tiempo una respuesta (de Dios a la materia) y un acto libre de Dios.[3] La diferencia entre la materia y la esencia divina no es mayormente desarrollada por Gabirol,[4] pero es de destacar que no se afirma la identidad entre la materia universal y Dios.[5] Sólo se sabe que la materia precede a la acción divina, y que la Voluntad divina colabora con la materia para constituir el ser en acto.

Ibn Gabirol compara a la materia con un libro escrito (FV II, 5). Cuando la Voluntad divina sopla sobre la materia (FV V, 33) las líneas de la forma universal, por la unión de ambas –la materia universal, ahora en acto, finita y por ende limitada, y la forma universal–, se crea la Inteligencia universal. Sin embargo, sólo en cuanto materia y forma de la Inteligencia es posible hablar estrictamente de «materia» y de «forma». La materia infinita no se diferencia de Dios; y además, en cuanto indeterminada, es incognoscible, puesto que todo conocimiento implica determinación (FV I, 5). La forma, por su parte, también considerada en cuanto infinita, es la misma Voluntad divina. Sólo por la mirada atenta («intueor»; FV V, 17) del verbo agente se produce la creación de lo que es, diferenciándose la Voluntad creadora de la forma creada. Como tal creación se produce sobre la materia, finita pero no aún diferenciada, la creación es simultáneamente la imposición de las diferencias en el orden del ser.

Estas diferencias se desarrollan en el segundo momento del proceso de creación, al cual explícitamente se diferencia del primero.[6] La emanación, en *Fons Vitae*, es un proceso dinámico y no substancial. Lo que fluye («defluxio»; FV V, 17) de las substancias simples –los seres intermediarios entre Dios y las substancias compuestas–, son sus fuerzas y sus rayos (FV III, 15). Todo lo creado puede ser considerado, desde el punto de vista del Creador, como un bloque único de ser (SCHLANGER, 1968, p. 309). Sin embargo, desde el punto de vista del hombre, lo que existe manifiesta apreciables diferencias. Tales diferencias son consecuencia de la diversificación de las formas a partir de la primera forma universal.

Todo lo que existe posee su propia materia (su propio «ser material»), pero además una materia común. Así mismo, todo lo que existe posee su propia forma, pero además una forma espiritual. Las materias son cinco, cada una con su correspondiente forma. Se encuentra, primero, (i) la materia de las substancias intermedias: la Inteligencia universal, las tres Almas

[3] G. Vajda afirma: «l`activité créatice n´est donc pas entièrement libre; elle est limitée para une loi qui s`inscrit dans l´essence de Dieu, a savoir par les possibilités de la création, lesquelles s´incarnent dans la matière, substrat de l`être prenant racine dans l´essence» (VAJDA, 1947, p. 82).

[4] Es de notar una afirmación que aparece en FV V, 42: «materia est creata ab essentia, et forma est a proprietate essentiae, id est sapientia et unitate».

[5] La identidad entre la materia y Dios conduciría a la afirmación de «panteísmo». Sin embargo, «Ibn Gabirol ne peut en aucune manière être accusé de panthéisme. La matière qui est le support de l`être créé coexiste de toute éternité avec l´essence première en ce qu`elle subsiste dans la science divine: mais on ne peut en aucune facon confondre matière et essencia première. Il n`y a pas de panthéisme car l`action divine a lieu sur un substrat non divin, bien que celui-ci réside, avant cette action, et selon un mode très mystérieux, dans la science divine. L`être créé n`est pas Dieu» (SCHLANGER, 1968, p. 294).

[6] En *Fons Vitae* IV, 13 es posible leer: «Secundus quod forma creata est, scilicet quia forma est, et esse non est impressio, quia impressio eget sustinente, et esse non praecedit substantiam; et postquam non est impressio, est creatio; et quando esse fit creatione, et esse est proprium formae».

universales (intelectiva, racional y sensible), y la Naturaleza universal. A continuación, (ii) la materia «celeste» (FV V, 3) de la substancia que sostiene los nueve predicamentos (es decir, las nueve categorías aristotélicas, exceptuando a la «ousía»), (iii) la materia universal natural (de los cuatro elementos), (iv) la materia particular natural (de los animales, vegetales y minerales), y (v) la materia particular artificial, de las cosas elaboradas por el hombre.

La materia universal no se encuentra, como una materia más, en el extremo superior del proceso de emanación, sino que engloba a todas las materias. Los diferentes tipos de materia lo son, precisamente, por resolverse en el «concepto» de materia (FV IV, 7). Por su «ser material», todo lo que existe se encuentra íntimamente vinculado con todo lo demás; inclusive, todo lo que existe «es», en cierto grado, todo lo demás. Pero si no es lo mismo todo lo que existe, es por causa de las formas particulares.

Según el modo en que se determina la imposición de la forma en la materia, se forman los géneros y las especies. Idealmente, todos los géneros y todas las especies existen en la Inteligencia antes de toda emanación, puesto que en ella están las formas de todas las cosas. Al desplegarse la Inteligencia, se generan las distintas materias y formas que, en su unión, dan lugar a todo lo existente.

Gabirol dice que aquello que fluye de algo es del mismo género de lo que fluye, pero por su alejamiento del origen de su emanación, constituye una nueva especie. Dado que todas las cosas convienen en ser materiales, «el género generalísimo [es] la materia [...] y la diferencia es la forma [...] El principio de la diferencia y de la diversidad es la materia y la forma» (FV V, 8). Es decir; por cada nuevo nivel que en el descenso ontológico indica la unión de la materia y de la forma, se produce una nueva diferencia –una nueva especie– en el orden del ser.

A partir de la unión de la materia y de la forma, el alejamiento de la Voluntad es creciente. Por tal alejamiento se generan las diferencias en el ser; desde los géneros y las especies, hasta los accidentes. En ese sentido, «la materia es como la silla de lo Uno» («materia est sicut cathedra unius»; FV V, 42). La creación, por ello, es como el reflejo de la figura en el espejo (FV V, 43). A partir de un primer reflejo (la materia universal), se produce un proceso de duplicación de los reflejos. Bajo cada uno, sin embargo, permanece estable la materia universal, oculta pero común a todo lo existente.

2. El proceso del retorno.

2.1 La doctrina aviceniana del retorno.

(1) La doctrina del destino del hombre, como es posible denominar a la doctrina del alma en Avicena (CRUZ HERNÁNDEZ, 1992) ha sido interpretada de modos diversos, a la luz de la consideración presuntamente mística (ANAWATI y GARDET, 1961, p. 4) o esotérica (ANAWATI, 1974) de ciertos textos. (2) El alma, en Avicena, es el principio –inmaterial– de

organización del cuerpo. A la hora de probar la existencia del alma, se encuentran dos tipos de argumentos. El primero, referido a un conocimiento indirecto, tiene como punto de partida las acciones propias del alma. El segundo –conocido como el argumento del «hombre volante» (MARMURA, 2005)– refiere a un conocimiento inmediato, basado en la intuición que de sí mismo tiene el hombre. (3) El alma tiene tres niveles: vegetativa, animal y racional. La función más elevada del alma –la racional–, tiene un carácter receptivo en el conocimiento.

(4) El intelecto humano posee, a la vez, cuatro niveles: intelecto material, en hábito, en acto y adquirido. El primero, el intelecto material, es el intelecto en estado de potencia absoluta frente a los inteligibles. El segundo, el intelecto en hábito, en acto con respecto al intelecto material, está en posesión de los primeros principios evidentes. En tercer lugar se encuentra el intelecto en acto, poseedor de los inteligibles segundos. El último intelecto, el intelecto adquirido, es el intelecto consciente de su actividad intelectual. Dado que está plenamente en acto, Avicena introduce la noción de un Intelecto Agente separado. En él se encuentran todas las formas inteligibles. Ellas son conferidas por el Intelecto Agente al intelecto humano mediante iluminación.

(5) Tal iluminación «no significa una identidad ontológica del conocedor y lo conocido, sino la presencia del supremo Objeto como una luz inteligible en el espejo del intelecto, en el modo de la más alta perfección que es el conocimiento connatural del intelecto [adquirido]» (ANAWATI y GARDET, 1961, p. 116). Esa iluminación del alma por el Intelecto Agente está causada por un movimiento inverso a aquel que procede del Uno: el amor creatural, por el cual se produce el movimiento de ascenso hacia la fuente de la que el flujo del ser había salido (GUERRERO, 2008, p. 255). Dice Avicena: «en cuanto al alma racional, su verdadera perfección consiste en devenir un mundo intelectual, en el cual sean trazadas las formas de todo lo que es, el orden racional que subyace a todo y el bien que todo lo penetra» (IBN SINA, 1927, p. 364).

2.2 El misticismo filosófico de *Fons Vitae*.

La antropología de *Fons Vitae*, cuyo punto de partida filosófico es el alma humana (WIJNHOVEN, 1965, p. 142) se encuentra resumida en los primeros parágrafos de la obra. Allí se afirma que, dado que la mejor parte del hombre es su inteligencia, puede –y debe–, conociéndose a sí mismo, conocerlo todo. El resultado de su conocimiento será, para él mismo, su felicidad; y para el conjunto de lo existente, el retorno de lo semejante a lo semejante (FV I, 2). El verdadero contento del hombre, que puede lograrse mediante la sutilización del alma, la concentración de la esencia y la purificación de la imaginación (FV V, 1), es –dice Gabirol– su conato (FV IV, 58).

En la Inteligencia universal están comprendidas las formas de todas las cosas. También en la inteligencia particular están contenidas las formas de todas las cosas (FV I, 8); sin embargo, lo están de manera potencial. La inteligencia humana conoce todas las cosas, pero es ignorante de su propio conocimiento, pues está atrapada en su corporalidad. Tal como la Inteligencia universal conoce las formas de todas las cosas, no conociendo cada cosa individual, sino conociéndose a sí misma, el hombre debe, para conocerlo todo, conocerse a sí mismo.

«La perfección del alma –dice Gabirol– es salir de potencia a acto» (FV I, 3). El hombre, a la vez, conoce todo lo que es (dado que su esencia «contiene todo lo que es»; FV I, 8), y es todo lo que conoce (puesto que el conocimiento es la unión de la forma de quien conoce con aquello que conoce; FV III, 23). El «análisis intelectual» (FV I, 11) es un proceso de recuerdo (FV V, 41) del significado verdadero de cada cosa. Por ello dice el discípulo: «me has hecho patentes altos secretos: el Creador está en todo» (FV V, 38). El secreto, en *Fons Vitae*, es la universalidad de la materia y de la forma.

El paralelismo entre el ser y el conocer indica que, siendo la forma el principio del ser, también es el principio del conocimiento.[7] Pero, además, el límite del conocimiento es precisamente el límite del ser: la materia universal y la forma universal, más allá de las cuales está la incognoscible esencia divina.

«Para Ibn Gabirol, dice Z. Harvey, el misterio último de la metafísica no es acerca de esferas o ángeles, sino acerca del ser humano» (ZEEV HARVEY, 2000, p. 501). El hombre se define por ser el único ser de la creación en quien, como en la primera de las substancias simples, están comprendidas todas las cosas. «La forma del alma, dice Gabirol, es una forma simple, colectora de todas las formas sensibles [...] capaz de sostener todas las formas sensibles en acto, estando ella misma en potencia» (FV III, 38). El camino del conocimiento es, para el hombre, un camino de retorno. El hombre debe volver al origen todo aquello que existe, y con ello alcanzará él mismo un lugar en la Inteligencia.

Sin embargo, para el hombre el retorno no es de carácter ontológico. La fusión de la inteligencia particular con la inteligencia universal sólo es posible en un plano «ideal» (MUNK, 1927, p. 178), puesto que ambas son de distinta naturaleza. El conocimiento intelectual es la perfección del alma, pero –y tal es el sentido del conceptualismo (BONILLA Y SAN MARTÍN, 1910, p. 119) de nuestro autor– «retenido por la materia que lo sostiene, el hombre no se puede perder en el infinito de la divinidad; la materia universal es el límite de su conocimiento» (SCHLANGER, 1968, p. 306). La felicidad perfecta es el saber mismo, en la «unión intelectual con Dios» (TORROBA B. DE QUIRÓS, 1977, p. 30).

[7] No debe creerse, sin embargo, que el paralelismo del ser y del conocer conduce a una identificación del plano lógico y el plano metafísico; ambos son dos niveles distintos de pensamiento (CANTARINO, 1967, p. 56).

Conclusión

Este trabajo pretendió presentar, de modo extremadamente resumido, las perspectivas teóricas sobre la materia y la forma en Aristóteles y sobre el alma singular en Avicena. El objetivo no ha sido realizar una comparación general con Ibn Gabirol, sino solamente exponer los grandes trazos de dos doctrinas frente a las cuales *Fons Vitae* expone una teoría relativamente novedosa. A modo de conclusión se encuentran los siguientes puntos.

(1) En Gabirol, como en Aristóteles, los principios de la materia y de la forma resultan centrales. Como en el Estagirita, se definen de manera relacional, y a partir del análisis intelectual, puesto que la materia y la forma no se separan en los entes (FV I, 16). Ibn Gabirol afirma que, si bien materia y forma no existen de modo autónomo una con respecto a la otra, podemos pensar en ambas de modo independiente. De hecho, si bien materia y forma son creadas conjuntamente, se acepta una forma potencial –sin materia–, y una materia potencial –sin forma.

Al contrario que en Aristóteles, el principio de individuación es, en Gabirol, la forma –y no la materia. La forma es el «ser», entonces, en un doble sentido: hace ser a lo que es, y lo hace ser aquello que es –y no otra cosa. Por ende, si bien el conocimiento se produce por la unión de la forma del conocedor con la forma de lo conocido, el verdadero saber refiere a la universalidad de la materia primera. Al contrario que en Aristóteles, el movimiento no surge de la materia, sino de la forma, y no es –siendo la forma proyección de la Voluntad– un acto de imperfección, sino que su desaparición, en el extremo inferior de lo existente, denota la ausencia del impulso divino.[8]

(2) Tanto Gabirol como Avicena pueden ser pensados como exponentes de la denominada «mística natural» (ANAWATI y GARDET, 1961, pgs. 95 y 96). Para ambos autores, la felicidad del hombre consiste en recordar de dónde ha venido y en el retorno a su lugar original (NASR, 1964, p. 259.) Por lo demás, en ninguno de los dos la unión con lo inteligible implica una identificación o un devenir lo otro (BONMARIAGE, 2002, pgs. 99 a 112). Sin embargo, la diferencia central consiste en que, según Gabirol, el alma humana no debe retornar al mundo inteligible para lograr la resolución de todo en sus dos raíces –la materia universal y la forma universal–: ella misma es, intelectualmente, el universo, y por ello la resolución de todo es intelectual («non in actu, sed in opinione»; FV I, 6). Como consecuencia de ello, mientras que en Avicena la filosofía teórica concluye en una filosofía y una virtud práctica (GUERRERO, 1990/1991, p. 108) no se encuentra lo mismo en *Fons Vitae* (BONILLA Y SAN MARTÍN, 1910, p. 175).

[8] Sin embargo, la ausencia de movimiento no es solamente producto de la lejanía con respecto al Principio, sino también del retorno: «est circa voluntatem perfectam et tunc qui scit motus eius et durat eius delectatio» (FV V, 35).

Abstract.

This paper intends to analyze the problem of ontological and anthropological singularity within *Fons Vitae* by Ibn Gabirol. First, some remarks are made about the Aristotelian conception of ontological singularity and the Avicennian conception of anthropological singularity. That will help to thoroughly grasp Gabirol´s thought on this particular point.

According to Ibn Gabirol, matter and form are the principles of being. Both represent the horizon of conceptual resolution of all reality. Both define the totality of what exists, because the most hidden is the universal matter, while the most evident are the sensitive forms. Form gives its being to all existing things. At the same time, it reveals the presence of the Divine Will. Through intellectual analysis, man can know –in increasingly degree– what he is. Thus, he approaches the intelligible world, enacting the return of each one to what it is similar to each one in the intelligible ambit.

Key words.

Ibn Gabirol; Aristotle; Avicenna; Singularity; Matter and Form; Philosophical Mysticism.

Bibliografía.

ANAWATI, G.-C., y GARDET, L. 1961. *Mystique musulmane: Aspects et tendances. Experiences et techniques.* Paris: J. Vrin.

ANAWATI, G.-C. 1974. Un cas typique de l`esoterisme avicennien. Sa doctrine de la résurrection des corps. En: ANAWATI, G.-C., *Études musulmanes*. Paris: J. Vrin.

ARISTÓTELES. 2011. *Metafísica*. Traducción de H. Zucchi. S. M. de Tucumán: Debolsillo.

ARISTÓTELES. 2005. *Física.* Traducción de U. T. Osmanczik. Coordinación de Humanidades. Programa Editorial: México DF.

ARMSTRONG, A. H. 1983. *Introducción a la filosofía antigua*. Buenos Aires: Eudeba.

BONILLA Y SAN MARTÍN, A. 1910. *Historia de la filosofía española*: *Siglos VIII-XII: Judíos.* Madrid: Biblioteca de Derecho y de Ciencias Sociales.

BONMARIAGE, C. 2002. L`intellection comme indentification. Mulla Sadra vs. Avicenne. En: JANSSENS, J. L., y DE SME, D. *Avicenna and his heritage*: Acts of the international colloquium Leuven/Louvain-la-Neuve. Bélgica: Leuven University Press.

CANTARINO, V. 1967. Ibn Gabirol`s Metaphysic of Light. *Studia Slamica*, París, nº 26, pgs. 49 a 71.

CALVO MARTÍNEZ, T. 1968. La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyección en el De anima. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica,* Madrid, vol. 3 nº 3, pgs. 11 a 25.

CRUZ HERNÁNDEZ, M. 1992. El problema de la auténtica filosofía de Avicena y su idea del destino del hombre. *Revista de Filosofía*, Madrid, vol. 8, pgs. 235 a 256.

DE LIBERA, A. 2000. *La filosofía medieval*. Buenos Aires: Docencia.

GUERRERO, R. R. 2008. Avicena: sobre el amor. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, vol. 25, pgs. 245 a 261.

GUERRERO, R. F. 1990/1991. Metafísica y profecía en Avicena. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, vol. 8, pgs. 87 a 112.

IBN SINA. 1927. Metafísica: libro IX, capítulo 7. En: MUNK, S. *Mélanges de philosophie Juive et Arabe*. Paris: J. Vrin.

IBN GABIROL. 1892. *Fons Vitae*, ed. C. Baeumker. En: (Baeumkers). BGPhM.

IBN GABIROL, S. 1987. *La Fuente de la Vida.* Barcelona: Ríopiedras.

LOBEL, D. 2007. *A sufi-Jewish dialogue: philosophy and mysticism in Bahya ibn Paquda`s Duties of the Heart*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

MARMURA, M. E. 2005. Avicenna`s 'Flying Man' in Context. En: MARMURA, M. E. *Probing in Islamic Philosophy*: *Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers*, Binghamton-New York: Global Academic Publishig.

MILLÁS VALLICROSA, J. M. 1948. *La poesía sagrada hebraicoespañola*, Madrid-Barcelona: Instituto Arias Montano de Estudios Hebraicos y Oriente Próximo.

MUNK, S. 1927. *Mélanges de philosophie Juive et Arabe.* Paris: J. Vrin.

NASR, S. H. 1964. *An introduction to islamic cosmological doctrines*, Cambridge: Harvard University Press.

VAJDA, G. 1947. Introduction à la pensée juive du moyen âge. Paris: *Êtudes de philosophie mediévale*.

SCHLANGER, J. 1968. *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol*. Leiden: E. J. Brill.

TORROBA B. DE QUIRÓS, F. 1977. Salomón Ibn Gabirol, llamado 'Avicebrón'. En: TORROBA B. DE QUIRÓS, F. *Los judíos españoles.* Madrid: Talleres Gráficos Gómez.

WIJNHOVEN, J. 1965. The Mysticism of Solomon Ibn Gabirol. *The Journal of Religion*, Chicago, vol. 45, nº 2, pgs. 137 a 152.

ZEEV HARVEY, W. 2000. Filosofía y poesía en Ibn Gabirol. *Anuario Filosófico*, Navarra, volº 33, nº 67, pgs. 491 a 504.

O problema da liberdade em Bergson[*]

Rafael Pellegrino (UFSCar)

Resumo
O objetivo geral deste texto é esclarecer a ideia de liberdade defendida pelo filósofo Henri Bergson no *Ensaio*, pretendendo entender as relações entre a imagem de uma temporalidade interna pura e essencialmente dinâmica e aquilo que ele chama de tempo homogêneo. A questão da liberdade é apresentada no *Ensaio* como um problema, metafísico, por um lado, e psicológico, por outro. Tal problema estava muito presente no pensamento positivista do final do século XIX e exerceu particular influência sobre as ciências em geral, das quais Bergson dá atenção especial à escola da psicofísica. O fato de o problema metafísico, e portanto filosófico, da liberdade se extrapolar para o campo da ciência e da psicologia é o que procuramos esboçar a seguir.
Palavras-chave
Tempo; Duração; Consciência; Liberdade; Determinismo; Metafísica.

O problema da liberdade

O problema da liberdade é, antes de tudo, metafísico, porque está fundamentado sobre uma noção impura e imprecisa do tempo. Bento Prado Júnior escreve no seu "*Presença e Campo Transcendental"*, a respeito da distinção bergsoniana das duas formas de multiplicidade – que, como veremos mais adiante, são as formas pelas quais se apresentam o espaço, por um lado, e a duração, por outro – que

> a teoria das multiplicidades é uma espécie de estética transcendental. Mais precisamente, ela pretende ser a definitiva redação da estética transcendental, para além dos equívocos da estética kantiana. (Bento, 1988, p. 89)

[*] Texto apresentado na *III Semana da Graduação em Filosofia: Filosofia Política*, em novembro de 2011, na UFSCar, campus de São Carlos.

Desta forma, o problema já assume uma postura crítica com respeito a todo um pensamento metafísico desenvolvido a partir dos moldes da estética kantiana. Mas a questão da liberdade também é psicológica na medida em que a duração, isto é, a forma pura e precisa, segundo Bergson, do tempo, assume a própria forma da sucessão dos estados da consciência.

O problema da liberdade se torna falso para Bergson na medida em que este denuncia que qualquer concepção da consciência, tal como os adeptos da psicofísica professavam, contém implícita em si uma concepção do tempo que resulta da experiência mista de espaço e duração que, embora constitua nossa vivência ordinária e seja útil à vida prática, é ilegítima. Para desfazer este problema, Bergson terá que destrinçar, na experiência mista do tempo, aquilo que é espaço daquilo que é duração. Antes, porém, caberá ao filósofo elucidar com mais precisão em que consistem espaço e duração, delimitando um campo bem determinado para cada uma dessas duas realidades. Desfazer o problema da liberdade, portanto, é, antes de tudo, desfazer uma confusão inicial entre espaço e duração, que teve origem no misto que constitui nossa vivência ordinária da realidade.

> Tentamos estabelecer que toda a discussão entre os deterministas e seus adversários implica uma confusão prévia entre duração e a extensão, a sucessão e a simultaneidade, a qualidade e a quantidade: dissipada essa confusão, talvez desaparecessem as objeções levantadas contra a liberdade, as definições que dela se dão e, em certo sentido, o próprio problema da liberdade (Bergson, 1988, p.11).

Consideremos, pois, o desfazer-se da confusão inicial, estabelecendo um campo preciso para o espaço e para a duração, que possibilitará a definição desses termos e, posteriormente, a diferença entre esta última e o tempo espacializado. Segundo Bergson, sob a forma da duração, a liberdade aparece para nós como dado imediato da consciência, e o problema que a envolve simplesmente se dissolve. É que quando deixamos de representá-los no espaço, ou melhor, como veremos mais adiante, sob a forma da multiplicidade quantitativa, nossos estados de consciência assumem a própria forma da duração. Assim, segundo Bento Prado,

> A distinção entre estas duas formas de multiplicidade será o caminho para a determinação da idéia de duração. Determinar a idéia de duração é, ao mesmo tempo, determinar a idéia de espaço. É, em última instância, da explosão recíproca dessas duas noções que nascerá a noção adequada de cada uma. (Bento, 1988, p. 88).

Bergson parte então da diferença entre as duas formas de multiplicidade, para chegar à ideia de duração que, não podendo ser, de modo algum, traduzida em termos de espaço, contrapõe-se à ideia de um tempo homogêneo mensurável, isto é, que se permite quantificar. Tomada desse modo, à parte de toda espacialidade da qual, como veremos, a vida prática está impregnada, a duração constitui em sua própria forma uma multiplicidade qualitativa. Em contraste com isso estará a noção de tempo homogêneo, que pode ser contado e traz, também, em si uma noção mista de sucessão. Mas que seria, essencialmente, esta sucessão no tempo espacializado? Este tempo é, como dissemos, um misto. Mais precisamente, um misto de espaço e duração. Para Bergson, o espaço é estático por natureza, pois lhe interessa representar objetos diferentes simultaneamente, dispostos num meio homogêneo e não a sucessão enquanto ato propriamente dito, como veremos adiante; a duração, por sua vez, é fluida, dinâmica, porque ela é a própria sucessão dos estados da consciência em ato. A duração seria, desta forma, a essência verdadeiramente temporal na experiência do tempo especializado, sendo o espaço justamente aquilo que, nesse misto, não é tempo.

Esta análise do misto no qual nos achamos imersos, esse esforço árduo de abstração, só é possível para Bergson, ao denunciar a irredutibilidade entre duração e espaço. Essa irredutibilidade se expressa em cada um, espaço e duração, e corresponde a formas distintas de multiplicidade, também irredutíveis uma à outra. Ora, veremos, durante a pesquisa, que estabelecer uma diferença radical entre duas formas de multiplicidade significa, também, apresentar duas formas muito diferentes de se representar – e mesmo de se viver – a temporalidade.

Assim, apreender a duração pura, não corrompida pela representação no espaço, é mudar a forma de representar a mudança interna, a "representação" da liberdade. Mas, o que Bergson quer dizer com isso, e mais, o que esta forma dos estados de consciência tem a ver com a questão da liberdade? Que essa relação é íntima e necessária pode-se ver claramente na investigação do *Ensaio*. É que a consciência não só se dá sob a forma de uma multiplicidade qualitativa, o que a coloca também sob a forma de uma duração pura, como também vive seus estados, representando-os na duração. Por outro lado, sempre que se estabelece uma exterioridade entre eles, estes são representados e vividos no espaço. Temos, portanto, além de duas formas de multiplicidade, duas formas de se viver a sucessão; muito mais que simples formas de multiplicidade, essas duas representam realidades que se apresentam sempre num misto, caracterizando nossa

vivência concreta do mundo. Antes de tudo, porém, é necessário passarmos brevemente por essas duas realidades primitivas, primeiramente o espaço e depois a duração.

O Espaço e o número

A dissociação das duas realidades, a saber, o espaço e a duração, inicia-se no segundo capítulo, pela análise do número. É preciso, primeiramente, mostrar a que realidade uma certa multiplicidade está ligada. Iniciemos pelo número, isto é, pela multiplicidade quantitativa. O número existe como coleção de elementos no espaço; traz consigo, portanto, a ideia de exterioridade. A primeira noção de número que aparece logo no início do segundo capítulo do *Ensaio* é a de uma síntese de unidades exteriores umas às outras; mas se há uma *síntese* é porque as unidades que a compõem são, ao mesmo tempo, tomadas como homogêneas. Nas palavras de Bergson, *"não basta dizer que o número é uma coleção de unidades; há que acrescentar que estas unidades são idênticas entre si ou, pelo menos, que as supomos idênticas desde que as contemos"* (Ensaio p.58). Em outras palavras, é pela abstração das diferenças que é possível uma síntese numérica. Pois, se o número consiste numa síntese, numa unidade, ele é ainda uma unidade que abriga uma multiplicidade, isto é, um número é uma unidade sintética de outras unidades, diferenciadas umas das outras de alguma forma. Ora, essa diferenciação só pode se dar pela descontinuidade entre as unidades constitutivas do número, ou seja, o número é composto de unidades distintas, que não se penetram; dessa forma, entre uma unidade e outra sempre haverá um vazio que as separa, já que nenhuma diferença pode ser estabelecida pela qualidade dessas unidades, dada a abstração necessária à própria síntese numérica. É deste modo que a soma, assim como toda construção numérica, é formada pela justaposição de seus elementos no espaço, pois

> Para que o número vá aumentando à medida que avanço, é necessário que retenha as imagens sucessivas e as justaponha a cada uma das novas unidades de que evoco a idéia: ora, é no espaço que semelhante operação se opera, e não na pura duração. (Bergson, 1988, p.58).

O espaço é, portanto, o meio que possibilita a justaposição, suportando, assim, o número. E mesmo que não contemos objetos materiais, mesmo quando contamos momentos *da* duração, ainda neste caso não contamos *na* duração mas sim no espaço. A análise do número leva-nos, desta forma, à sua relação com o espaço como meio homogêneo de diferenciação, ou seja, de diferenciação não qualitativa e, ao mesmo

tempo, somos levados a estabelecer sua diferença com relação à duração. Esta diferença, no entanto, não é a antítese simétrica de duas formas de pensar, mas uma diferença, uma incompatibilidade entre duas realidades distintas, irredutíveis uma à outra, e que, não obstante, se realizam de uma só vez no viver concreto; fato esse que vai gerar, com o misto da vida cotidiana, o tempo espacializado e, pela confusão instaurada por essa experiência mista, os equívocos provenientes da noção mecanicista da sucessão dos estados da consciência.

A Duração: a dimensão interior da temporalidade

Diferente de um meio homogêneo de diferenciação, onde os termos justapostos são apresentados simultaneamente, a duração é sucessão, o que não equivale a dizer que ela é uma simples soma de estados, pois, como vimos, a soma pressupõe o espaço:

> sem dúvida, é possível perceber, no tempo, e apenas no tempo, uma sucessão pura e simples, mas não uma adição, isto é, uma sucessão que viesse a dar numa soma. De fato, se uma soma se obtém pela consideração sucessiva de diferentes termos, ainda é necessário que cada um destes termos persista quando se passa ao seguinte e espere, por assim dizer, que lhe acrescentemos os outros: como esperaria ele, se não passasse de um instante da duração? E onde esperaria, se não o localizássemos no espaço? (Bergson, 1988, p.59).

Na duração, portanto, as coisas se configuram, ou melhor, se organizam de forma diversa. É que se no espaço há uma multiplicidade de termos distintos justapostos entre si, na duração, cuja característica principal é a sucessão, a multiplicidade assume a forma de um todo heterogêneo. É, pois, por um lado, uma multiplicidade indiferenciada por constituir um todo orgânico não espacializado; por outro, é também um todo heterogêneo porque não se abstrai das qualidades de cada elemento. Ora, como vimos acima, uma diferenciação só pode ocorrer num meio homogêneo, isto é, no espaço, o que nos indica que a duração não poderia ser, de forma alguma, uma multiplicidade quantitativa, não tendo nenhuma relação com a realidade espacial. Que seria, então, uma duração como uma realidade não espacializada, uma multiplicidade qualitativa? A duração é, em primeiro lugar, uma realidade cuja característica principal é a *sucessão* de estados que se organizam sob a forma de uma multiplicidade qualitativa. Os estados que duram, formam um todo orgânico e, não obstante, heterogêneo: mas como? Ou, mais precisamente, que se quer dizer com isso? Para explicar melhor a forma como se dá uma multiplicidade qualitativa, Bergson utilizará o célebre exemplo da frase musical. Para isto, afirma o filósofo,

> basta que, lembrando-se desses estados, não os justaponha no estado atual como um ponto, mas os organize com ele, como acontece quando nos lembramos das notas de uma melodia, fundida num todo (Bergson, 1988, p.72).

Assim, a sucessão de cada estado na duração é *dinâmica*; não tendo contornos precisos, os estados se fundem uns nos outros, interpenetram entre si, de forma que o todo desses estados se reorganiza completamente a cada novo estado que chega, como uma melodia se reorganiza a cada nova nota emitida no todo de uma frase musical. A mudança já não se dá por uma soma, não se trata mais de mero acréscimo a uma quantidade, já que estes estados se interpenetram: tratamos agora de uma mudança puramente qualitativa, onde cada mínima novidade na sucessão contribui para a reorganização, alterando a imagem do todo do qual faz parte.

> a pura duração poderia até não ser mais do que uma sucessão de mudanças qualitativas, que se fundem, que se penetram, sem contornos precisos, sem qualquer tendência para se exteriorizarem, relativamente uns aos outros, sem qualquer parentesco com o número: seria a pura heterogeneidade (Bergson, 1988, p.75).

Esta definição que nos é apresentada no *Ensaio* é, antes de tudo, a definição da duração relacionada à sua forma de multiplicidade, ou seja, a multiplicidade qualitativa. Mas vejamos outra definição da duração, um pouco antes desta, a qual geralmente se dá, e com muita razão, uma atenção especial. É que se a duração se apresenta sob a forma de uma multiplicidade qualitativa, esta mesma é a de estados vividos por uma consciência; é, portanto, para uma consciência que a duração se dá. A consciência *vive*, portanto, seus estados na duração:

> A duração totalmente pura é a forma que toma nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quanto ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os anteriores (Bergson, 1988, p.72).

Mas em que sentido se vive esta duração? E como poderia a consciência, apresentando-se sob a forma de duração, viver a realidade do espaço? Como, de um meio essencialmente heterogêneo e indiferenciado, pode haver qualquer vestígio de uma multiplicidade quantitativa? Se partirmos da contagem de uma porção de tempo, por exemplo, um minuto, entendemos que este é o tempo onde se transcorrem sessenta oscilações de um pêndulo. Ora, mas, como já vimos, este dado é mero número que, por isso mesmo, já nada tem a ver com a duração pura; é mera justaposição de momentos colocados, por abstração, como pontos numa linha. Como, então, representar-se o tempo, isto é, a duração, sem despojar-lhe de sua característica mais essencial: a própria

sucessão? Para responder a esta questão torna-se necessário, para Bergson, explicar como representar a passagem do tempo sem, contudo, limitar-se a justapor momentos no espaço. Conservar-se no presente não soluciona o problema, pois, embora não tenhamos neste caso uma justaposição, deixamos, por outro lado, toda ideia de sucessão para viver num eterno instante presente: *"condenar-me-ei a ficar continuamente no presente; renunciarei a pensar numa sucessão ou numa duração"* (Bergson, 1988, p.75). É preciso, portanto, conservar de alguma forma os estados passados juntamente com os estados que passam continuamente no presente, para manter uma representação do tempo que não lance fora a sucessão. Mas justapor os estados que vão surgindo na sucessão, deixando para trás uma espécie de linha do tempo, é retirar novamente a sucessão da duração, é transformar o tempo em coisa estática, e assim teremos andado em círculos. Resta abstermo-nos de toda representação espacial do tempo, pensando a duração pura, incompatível com qualquer ideia de um meio homogêneo. Para tanto, não mais posso pensar em estados como elementos justapostos e descontínuos, mas sim, como estados sem contornos precisos, que se fundem uns nos outros,

> penetrando-se e organizando-se entre si como notas de uma melodia, de maneira a formar o que chamaremos uma multiplicidade indiferenciada ou qualitativa, sem qualquer semelhança com o número (Bergson, 1988, p.75).

Com efeito, não poderiam ser os movimentos isolados do pêndulo que nos convidam ao sono; é a organização rítmica que assume o todo destes movimentos que, enquanto qualidade, torna-se capaz de induzir sonolência ao espectador. Se me resigno a contar os movimentos do pêndulo, já me apartei da sensação inicial que me proporcionavam e aí já não haverá mais uma sucessão; se ao invés de contar, vivencio esses movimentos, então eles me aparecerão como estados que se sucedem e essa sucessão será sentida na forma de intensidade. O exemplo do pêndulo evidencia, em primeiro lugar, que não é uma sensação isolada que possui, enquanto unidade, o poder de causar determinado afeto, como o sono; em segundo, por isso mesmo, que não é a soma de sensações, acrescentando-se enquanto unidades justapostas e idênticas entre si, que eleva quantitativamente a sonolência do espectador. É que, se a retenção dos movimentos passados – e disso não temos dúvida – é responsável pelo efeito sonífero que a percepção dos movimentos do pêndulo nos induz, não é por uma justaposição, não é enquanto rememoro os movimentos anteriores como numa linha do tempo: é, antes, pela qualidade que assume a organização de tais movimentos na consciência. Desta forma, já nos abstemos de pensar em movimentos exteriores uns aos outros, já

não os contamos, mesmo que ainda haja uma multiplicidade. A forma, entretanto, que a totalidade dos elementos dessa outra multiplicidade assume, é a de uma qualidade, que, por ser a qualidade de um todo orgânico, altera-se completamente com a chegada de cada novo elemento. Nisto consiste a noção de duração como tempo dinâmico. Bergson concluirá desse raciocínio que os elementos na duração compõem-se e agem entre si *"não pela sua quantidade enquanto quantidade, mas pela qualidade que a sua quantidade apresentava, isto é, pela organização rítmica do seu conjunto"* (Bergson, 1988, p.76). Isto explica por que um estímulo fraco e contínuo chega a tornar-se insuportável com o passar do tempo. Ora, se o estímulo continuasse o mesmo, nunca chegaria a incomodar; mas é porque retemos os estados anteriores juntamente com o presente que a sensação do estímulo muda completamente, e agora não estamos mais falando de um crescimento da sensação, mas de um acúmulo constante que gera sempre uma nova forma na organização de seu conjunto: assume, por assim dizer, a forma dinâmica de uma multiplicidade qualitativa. Assim, nos diz Bergson:

> Mas a verdade é que cada acréscimo de excitação se organiza com as excitações precedentes, e que o conjunto produz em nós o efeito de uma frase musical que estaria sempre prestes a acabar e se modificaria, na sua totalidade, pela adição de alguma nova nota (Bergson, 1988, p.76).

Como vimos anteriormente, a forma pura de nossos estados de consciência, isto é, sem a intervenção do espaço, é a duração. Mas somamos apenas no espaço e, portanto, essa sucessão nunca poderia dar numa soma. Desta forma, a sensação íntima que temos de intensidade não poderia ser um acréscimo no sentido quantitativo, mas sim um acúmulo de estados que se sucedem de forma dinâmica, que se interpenetram e que, portanto, não estabelecem entre si uma relação causal. Perceber a evolução do grau de intensidade de qualquer sensação é perceber, antes de tudo, a sucessão de estados que aparecem para a consciência e, assim, consiste mais numa evolução qualitativa do que num crescimento em quantidade. A intensidade é a percepção do desenvolvimento de estados da consciência; é, portanto, experiência vivida da e *na* própria duração:

> A verdadeira duração, a que a consciência percepciona, deveria, portanto, classificar-se entre as grandezas ditas intensivas, no caso de as intensidades se poderem chamar grandezas; a bem dizer não é uma quantidade, e quando se procura medi-la, substitui-se-lhe inconscientemente o espaço (Bergson, 1988, p.76).

Vimos dois aspectos da duração muito importantes para nossa investigação. Em primeiro lugar, a duração é uma forma dinâmica da temporalidade e apresenta-se como

multiplicidade qualitativa, onde sua característica fundamental é a sucessão; o segundo aspecto é que só percebemos a duração enquanto a vivemos, isto é, ela só existe para alguém que a vive. E mais ainda, podemos dizer que a duração é a própria vivência; é, pois, justamente aquilo que surge quando o eu se deixa viver.

O Tempo espacializado: a temporalidade exterior

Ao contrário da duração, o tempo espacializado é estático, seus estados são recortados em momentos bem definidos; portanto, é um tempo quantificado. Isso ocorre justamente porque, também diferente da duração, o tempo comum é aquele ao qual nos referimos quando deixamos de viver a duração como interioridade para transportá-la aos objetos ao nosso redor. Ora, o tempo espacializado é o tempo exteriorizado, é a temporalidade que atribuímos às coisas exteriores, enfim, ao mundo. Explicaremos melhor. Existem, de um lado, os objetos que nos são exteriores, dispostos no espaço, que não retêm qualquer vestígio de estados anteriores; do outro lado, existe a pura sucessão dos nossos estados internos. Por durar dessa maneira, percebemos uma mudança recíproca no estado dos objetos exteriores de acordo com o movimento próprio da nossa interioridade, que retém através da memória os estados imediatamente anteriores das coisas, estendendo-os ao estado presente. E o tempo espacializado surge exatamente da relação que estabelecemos entre nossos estados internos e o estado das coisas fora de nós. O que se conta exatamente no tempo comum não é a duração – incontável por natureza, mas simultaneidades entre um determinado estado de uma coisa e um momento simultâneo na consciência. Estas questões serão melhor trabalhadas na pesquisa. Temos então duas realidades paralelas, o espaço e a duração, que se tocam apenas por uma espécie de comparação que constitui o misto em que vivemos, na forma de tempo especializado e espaço temporalizado:

> Da comparação destas duas realidades nasce uma representação simbólica da duração, tirada do espaço. A duração toma assim a forma ilusória de um meio homogêneo, e o traço de união entre os dois termos, espaço e duração, é a simultaneidade, que se poderia definir como a intersecção do tempo com o espaço. (Bergson, 1988, p. 78)

É por meio dessa relação do tempo com o espaço que podemos organizar a memória dos estados passados, conservando-os e justapondo-os como pontos numa espécie de linha do tempo que criamos quando queremos contar momentos no tempo, como no exemplo do pêndulo: *"em síntese, criamos para eles uma quarta dimensão do*

espaço, que chamamos tempo homogêneo" (Bergson, 1988, p. 78). Ora, o tempo homogêneo traz consigo a ideia de uma sucessão aos moldes de um meio homogêneo, isto é, do espaço, onde os momentos passados já estariam dados simultaneamente nele, sendo apenas organizados conforme a ordem que foram aparecendo para a consciência. O tempo homogêneo, tal como é apresentado por Bergson, é, assim, a própria imagem da duração interna, através de uma representação espacial. Com isto, porém, corremos o risco de tomar por tempo aquilo que é apenas espaço. É o que acontece quando contamos momentos no tempo. Já vimos que a duração, sob a forma de multiplicidade qualitativa, não suporta o número, já que só há síntese numérica, para Bergson, num meio homogêneo de diferenciação, em outras palavras, só se pode falar em quantidade no espaço. Temos, portanto, que, quando quantificamos o tempo, como no caso das operações da mecânica, não trabalhamos senão com aquilo que é puramente espaço e esquecemos-nos da essência mesma do tempo, ou seja, da duração.

Daqui, podemos explorar duas conclusões sobre o tempo homogêneo. Em primeiro lugar, que é uma quarta dimensão do espaço; por isso mesmo é homogêneo e estático. Em segundo lugar, que ele é uma exteriorização da interioridade, dos estados internos da consciência. Não é o tempo das nossas vivências internas, mas o tempo que atribuímos às coisas, fora de nós, através da experiência interna da duração. Bergson nos faz entender melhor essa colocação em sua análise da diferença entre o progresso do movimento em ato e o percurso no espaço do objeto que se move. É importante lembrarmos que, quando falamos da duração, concluímos que ela só é uma realidade para quem a vive. Ora, quando percebemos o progresso de um móvel, de uma posição para outra, estamos percebendo algo mais que posições simultâneas no espaço; portanto o movimento pressupõe a duração. O movimento não é um objeto dado, mas um ato que se faz na duração:

> não lidamos aqui com uma coisa, mas com um progresso: o movimento, enquanto passagem de um ponto a outro, é uma síntese mental, um processo psíquico e, por conseguinte, inextenso (Bergson, 1988, p. 79).

Mas, por observarmos no espaço as sucessivas posições que o móvel ocupa durante seu trajeto, atribuímos espacialidade ao movimento e transportamos nossa duração, interior à consciência, para o terreno impessoal da exterioridade e do espaço. Ao exteriorizarmos o tempo, tornamo-lo impessoal e abstrato; esta é, portanto, a forma que o tempo assume quando nos abstemos de *viver* a temporalidade interna. É, porém,

uma forma ilusória de temporalidade, e embora sirva muito bem à vida prática, causa sérios problemas quando aplicada a questões filosóficas, como a liberdade.

As duas dimensões da temporalidade em Bergson

O tempo homogêneo é estático e impessoal, mas por outro lado possibilita o cálculo, assim como nossa relação com o mundo exterior, fato indispensável para a vida prática e especialmente para a ciência. Pelo cálculo podemos prever com precisão o movimento e as futuras posições dos corpos no espaço. Mas isto acontece justamente por supormos os futuros estados como já dados, ao levarmos em consideração espaços de tempo iguais. Assim,

> anunciar que um fenômeno se produzirá no fim de um tempo t é afirmar que a consciência dar-se-á conta, de aqui até lá, de um determinado número t de simultaneidades de determinado gênero (Bergson, 1988, p. 82).

Enquanto o tempo espacializado é composto de simultaneidades dispostas em intervalos regulares, a consciência *vive* justamente esses intervalos; seus estados se desenvolvem de forma dinâmica, penetrando-se uns nos outros, sem qualquer lacuna ou divisão bem definida entre eles: é dinâmica e já não presta a cálculos. Daí o grande problema de se tentar prever os estados de consciência, estabelecendo entre eles qualquer relação com o espaço e o número.

A duração é, para Bergson, a realidade da vida interna, puramente qualitativa, enquanto que o espaço é uma abstração da qualidade, um meio homogêneo que permite uma representação objetiva e definida das coisas. Vivemos, portanto, nossos estados internos que se apresentam como sucessão indiferenciada, mas, por outro lado representamos essas vivências no espaço. A sucessão interna, portanto, acaba sendo vivida como algo estranho, exterior e impessoal; assim, pela representação no espaço, nossa própria experiência acaba por ser transformada. Deixamos de vivenciar aquilo que nos é mais íntimo e essencial, para viver em função do mundo. É, de fato, em função do mundo, de onde surgem as imposições da vida prática, que tendemos naturalmente a abandonar nossa vida interior, transportando-a para a exterioridade, traduzindo-a em termos de espaço, enfim, tornando-a exterior a nós mesmos. A representação de nossos estados internos toma a forma do espaço e, com isso, nossa própria experiência se modifica; passamos, por assim dizer, a viver no espaço. Portanto também vivemos – e mais frequentemente que a duração – o tempo espacializado.

É assim que, para Bergson, a grande falha do determinismo psicológico está no fato de se basear no modelo da mecânica, extrapolando-o para além de seus limites até a sucessão dos estados internos da consciência com o objetivo de prevê-los, assim como a física prevê as posições futuras dos objetos no espaço; previstos os estados internos, ficaria refutada, portanto, a tese do livre arbítrio. O fato, porém, é que temos a experiência concreta de nossas escolhas. E é precisamente esta contradição do fato com a teoria que está no cerne do problema da liberdade. O determinismo erra ao transformar os estados da consciência em objetos a serem distribuídos numa linha temporal, pois se esquece de que não está mais a tratar de coisas e sim de processos que se desenvolvem dinamicamente. A sucessão dos nossos estados internos, por ser puramente qualitativa, é imprevisível por sua espontaneidade. E é então no campo desse tempo interior, realmente dinâmico, que a liberdade poderia existir, não mais como problema, mas como fato. E já que a duração é essa temporalidade da vida, a liberdade existe precisamente para aquele que vive, enquanto vive.

Abstract

The overall objective of this paper is to clarify the idea of free will advocated by the philosopher Henri Bergson in his Essay, intending to understand the relationships among the image of a pure internal temporality and essentially dynamic and what he calls *homogeneous time*. The issue of freedom is presented as a problem in the Essay, Metaphysics, on the one hand and the other psychological. This problem was very much present in the positivist thought of the late nineteenth century and exerted particular influence on the sciences in general, of which Bergson devotes special attention to the school of psychophysics. The fact that the metaphysical problem, and therefore philosophical, of freedom to extrapolate to the field of science and psychology is what we seek to outline below.

Keywords

Time; Duration; Consciousness; Freedom; Determinism; Metaphysics.

Bibliografia:

Bibliografia principal (obras de Henri Bergson):

BERGSON, H. 2007. Essai sur les donées immediates de la conscience (édition critique). Paris: PUF.

_____. 2003. La Pensée et le Mouvant. Paris: PUF.

_____. 1988. Ensaio sobre os Dados Imediatos da consciência. Lisboa: Edições 70.

_____. 2005. O Pensamento e o Movente. São Paulo: Martins Fontes.

Bibliografia de apoio:

WORMS, F. 2004. Bergson ou les Deux sens de la Vie, Paris: PUF.

_____. 2000. Le Vocabulaire de Bergson. Paris: Ellipses.

_____. 2004. A concepção bergsoniana de tempo. Revista Dois Pontos, Curitiba, vol. I nº.1

PRADO JUNIOR, B. 1988. Presença e campo transcendental, São Paulo: Edusp.

A problemática do conhecimento e o fundamento da fenomenologia*

Tayrone Barbosa Justino Alves (UFSCar)

Resumo
Edmund Husserl nasceu em 8 de abril de 1859 em Prosnitz (atual Morávia, Áustria). É conhecido como o fundador da fenomenologia, linha de pensamento famosa no início do sec. XX, inaugurada com as *Investigaçoes Lógicas*. Neste importante obra Husserl tem dois objetivos, o primeiro, denunciar os preconceitos psicologistas acerca da fundamentação da lógica; e o segundo, fundamentar uma teoria do conhecimento que não caia nestes mesmos preconceitos. Mas a partir de 1907 a fenomenologia toma rumos diferentes com um curso sobre crítica do conhecimento, que posteriormente é publicado com o nome de *A Idéia da Fenomenologia*. Este texto apresenta certas mudanças com relação às *Investigações*, entre elas a introdução da redução fenomenológica. Tais mudanças culminarão nas teses expostas nas *Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. O objetivo deste texto é uma breve análise do texto de 1907 tendo em vista dois aspectos: o primeiro, investigar quais problemas levam Husserl a reconsiderar algumas teses de sua teoria fenomenológica até então, além das consequências que tais problemas trazem; e o segundo aspecto, como Husserl pretende resolver tais problemas, com especial ênfase na apresentação de dois conceitos básicos: o de redução fenomenológica e o de intencionalidade.
Palavras-chave
Fenomenologia; Intencionalidade; Redução Fenomenológica; Conhecimento.

Nosso texto tem dois objetivos: o primeiro consiste em identificar os problemas presentes nas teorias do conhecimento na atitude natural; o segundo visa mostrar como Husserl resolve tais problemas. Para atingir nosso propósito utilizaremos de base o texto *A Idéia da Fenomenologia*, obra de grande importância no pensamento de Husserl. O esboço da fenomenologia como ela será entendida depois de 1907 pode ser encontrado nesta obra, onde vemos Husserl preocupado em resolver duas questões que parecem cruciais para poder realizar uma crítica ao conhecimento. Carlos Alberto Ribeiro de Moura comenta, em seu livro *Crítica da Razão na Fenomenologia*[1], quais os dois problemas que Husserl enxergava nas teorias do conhecimento ditas tradicionais.

* Texto apresentado na *III Semana da Graduação em Filosofia: Filosofia Política*, em novembro de 2011, na UFSCar, campus de São Carlos.
[1] MOURA, C. A. R. *Critica da Razão na Fenomenologia*, Edusp, 1ª Edição, São Paulo, 1989, pag. 131.

O primeiro problema, e o mais fundamental dos dois, é a maneira como estas teorias encaram o mundo a que se dirigem. Para estes teóricos, o mundo é constituído de dois âmbitos opostos entre si. Em um deles, temos nossas vivências subjetivas, interiores; no outro, temos um exterior de nós mesmos, onde se encontram os objetos e as coisas exteriores. Esta maneira de encarar o mundo possui fortes raízes no pensamento cartesiano que permeia diversas teorias do conhecimento durante o final do sec. XIX. Husserl identificou que todas elas partilham do pré-suposto da atitude natural. Ao se alinharem à tradição do cogito cartesiano não puderam deixar de pensar o conhecimento como uma vivência subjetiva, sendo esta pertencente a uma das duas realidades que compõem o mundo. Por oposição a esta realidade das vivências psíquicas temos uma objetividade que é caracterizada pela extensão.

Com esta divisão, o ato de conhecer termina por recair no âmbito das vivências subjetivas, interiores. É este dualismo que põe a questão do conhecimento como a explicitação do transgredir psíquico para o extra-psíquico. Ou seja, como posso ter conhecimento do que é exterior se o âmbito do conhecimento é o interior? A separação feita entre estas duas substâncias termina por dividir a realidade em duas esferas: a da substância pensamento, composta pelas vivências psíquicas; e a da substância extensão, composta de seres puramente objetivos.

O segundo problema que Moura diz ser necessário evitar na teoria do conhecimento é, a saber, o círculo vicioso em que estas teorias se colocam frente ao problema da transcendência, em outras palavras, estas teorias tradicionais ao tentar fundamentar o conhecimento daquilo que transcende o próprio conhecimento se utilizam de premissas transcendentes. Este segundo problema é uma decorrência direta do primeiro, neste sentido dissemos anteriormente que o primeiro problema é mais fundamental. Opondo de maneira tão brutal a relação do sujeito que conhece com o objeto conhecido, ninguém deveria se surpreender que a relação entre estes dois âmbitos fosse tão problemática. Não seria exagero dizer que: o engano quanto ao modo como o conhecimento se dá determina a aporia quanto à sua fundamentação.

Este dualismo subjacente às teorias do conhecimento, bem como a concepção de um mundo composto de coisas dadas em diversos modos de ser, é o que Husserl chama atitude natural.

A atitude espiritual natural é aquela em que nos voltamos para o mundo como coisa feita de coisas, voltamo-nos "intuitiva e intelectualmente" para as coisas. Nesta atitude espiritual as coisas no mundo estão dadas, mais que isso, "obviamente nos estão

dadas". As coisas nesta atitude são dadas em diferentes espécies de seres, objetos animados, inanimados, generalidades teóricas, fatos empíricos e etc. A estes diferentes seres nos voltamos na percepção ou na intelecção, em outras palavras, estes seres nos são "obviamente dados" pela sensibilidade, nos fatos empíricos, por exemplo; ou pela intelecção, por exemplo, uma generalidade teórica.

A este mundo, dado em atitude natural, se referem nossos juízos, que operam de maneira a enunciar ora o singular ora o geral, exprimindo sobre as coisas, suas relações, mudanças e as leis destas mudanças. Expressamo-nos sobre o que não foi ainda experimentado a partir do diretamente experimentado. Estes juízos entram em relações lógicas uns com os outros intensificando sua força lógica pela, própria concordância existente entre eles. É importante resaltar aqui o papel desta descrição presente n'*A Ideia da Fenomenologia*, ela assemelha-se a outra descrição presente nas *Investigações Lógicas*, mais precisamente nos *Prolegômenos à Lógica Pura*. Estes juízos que fazemos das coisas ao entrarem em relações lógicas concordantes uns com os outros constituem o que os *Prolegômenos* chamarão de ciência. O que salta aos olhos nesta descrição presente no texto de 1907 é que a caracterização da atitude natural, tida como problemática a crítica do conhecimento, corresponde fielmente à descrição de ciência dada no texto do primeiro tomo das *Investigações Lógicas* de 1900[2]. A preocupação de Husserl no texto de 1900 é a caracterização da lógica como uma disciplina que pudesse fundamentar uma teoria do conhecimento, uma espécie de ciência da ciência. No texto das *Investigações* fica bem nítido a separação que Husserl determina entre conhecimentos que se baseiam nos fatos e conhecimentos que nada têm de factual, mas adiante no segundo tomo da obra, todo um parágrafo (§7 da quinta investigação) é dedicado à diferença entre os fenômenos psíquicos e os fenômenos físicos.

Tais considerações estiveram presentes no alvo de considerações de nossa antiga apresentação, por este motivo não entraremos em maiores detalhes. Contudo, seria de muita utilidade para desvendar as preocupações que motivaram Husserl a escrever *A Ideia da Fenomenologia* apontar que o primeiro problema das teorias do conhecimento tradicionais está presente no próprio pensamento das *Investigações Lógicas*. Ao opor duas dimensões de fenômenos que se dão distintamente e determinar que o conhecimento se dê pela relação de uma dimensão com a outra, Husserl só perpetuou um problema que, nestes termos não tem solução. *A Idéia* parece ser um texto que visa,

[2] HUSSERL, E. *Investigaciones Lógicas 1*, Segunda Edição, Alianza Editorial, Madri, Espanha,1985.

principalmente, minar estes problemas presentes na crítica do conhecimento combatendo a atitude natural e revelando o verdadeiro problema do conhecimento, sua transcendência.

Os problemas do conhecimento, na atitude natural, são resolvidos pelas operações lógicas, as regras que determinam de que maneira se pode conhecer algo, ou segundo as próprias coisas que, de algum modo, "parecem exigir do conhecimento certa concordância com o experimentado". O problema do conhecimento não cabe nesta orientação, contudo a investigação natural do conhecimento é possível. A atitude natural não necessita de uma investigação crítica do conhecimento, as ciências avançam e fazem descobertas todos os dias, mesmo sem uma crítica do conhecimento. O que Husserl nota na atitude natural é que sua falta de interesse na crítica ao conhecimento é, em parte, devido a pouca falta que esta crítica faz as ciências na prática. Contudo, é somente quando alguém se coloca em atitude natural e tenta efetuar uma crítica que vemos os motivos pelos quais esta atitude não pode resolver o real enigma do conhecimento.

A atitude natural opera a questão do conhecimento através da lógica como disciplina normativa que oferece a técnica do pensamento e, sobretudo, do pensamento científico. O conhecimento é conhecimento de uma objetalidade. No conhecimento deve haver correlação entre vivência cognitiva, significação e objeto. Cada uma destas etapas do conhecimento é tratada, na atitude natural, respectivamente, pelas ciências da psicologia do conhecimento, lógica pura e ontologia. Esta correlação é a fonte do problema do conhecimento. É devido à necessidade de que um conhecimento tenha esta formulação que a atitude espiritual natural não pode resolver o problema do conhecimento. Vejamos melhor: na atitude natural o conhecimento é uma vivência psíquica, que visa um objeto. Por meio de um juízo expressamos nossas vivências acerca de tal objeto. Como o conhecimento pode atingir a consonância entre sujeito e objeto? Como pode ele atingir algo de exterior a si mesmo? Posto deste modo, a questão do conhecimento não pode ser respondida na atitude natural. Até que ponto a atitude natural pode garantir a existência de um objeto se só tenho acesso a meu conjunto de vivências? Aqui a questão assume um ponto crucial. Como a atitude natural possui o conhecimento como fato, não consegue explicar a conformidade entre conhecer e o conhecido, deste modo, torna-se legítimo questionar a existência destes objetos. Existência que a atitude natural não pode pôr em dúvida, pois nela reside seu coração.

Só existem duas saídas: ou ficar num solipcismo, nas puras vivências de minha consciência; ou apelar para o ceticismo e negar toda objetividade.

A tarefa da crítica do conhecimento pode ser assim dividida em duas tarefas principais, uma positiva e outra negativa: negativamente deve denunciar os absurdos em que cai a reflexão natural sobre a relação entre conhecimento, sentido do conhecimento e objeto do conhecimento; positivamente deve determinar a correlação entre conhecimento, sentido do conhecimento e objeto do conhecimento, tudo a partir da inquirição da essência desse conhecimento.

Para começarmos a crítica do conhecimento devemos nos situar em uma dimensão totalmente nova, de caráter distinto da atitude natural. Ou seja, devemos nos situar numa dimensão onde não seja aceitável qualquer uso da atitude natural, uma vez que, como vimos a própria atitude natural coloca o problema do conhecimento de maneira insolúvel, todas suas teses estão fundadas no fato da acessibilidade deste conhecimento, contudo, não no como se dá este conhecimento.

Tal crítica deve começar pondo em dúvida todo o mundo da atitude natural: a natureza física, psíquica, o próprio eu humano e as objetalidades de que as ciências que tratam destes assuntos necessitam.

Um dos primeiros problemas que uma crítica do conhecimento estabelece é o de sua própria validade. Este problema se apresenta da seguinte forma: uma crítica ao conhecimento pretende estabelecer o que é o conhecimento em essência, portanto, definir essencialmente a relação entre o conhecimento e a objetalidade do conhecimento, como vimos, todo conhecimento se refere a uma objetalidade. A crítica do conhecimento deve ser científica, e, por outro lado, deve começar pondo em questão o próprio conhecimento científico.

Aparentemente isto parece contraditório, mas, tal paradoxo pode ser resolvido da seguinte maneira: põe-se em questão o conhecimento, contudo, não apenas de partida, mas de maneira constante, à crítica não cabe se utilizar de nenhum dado prévio, apenas aqueles que passam pela crítica são utilizados. Logo, a crítica do conhecimento deve utilizar um dado que lhe seja próprio e, principalmente, auto-evidente, de maneira que não seja passível de nenhuma obscuridade. Para encontrar um dado próprio da crítica do conhecimento que seja auto-evidente Husserl relembra a meditação sobre a dúvida empreendida por Descartes. Na análise husserliana: desesperado pela dúvida e pela possibilidade do erro pode-se cair em um ceticismo e a tudo empregar o estatuto de duvidoso, mas é evidente que não se pode duvidar de tudo. O juízo de que tudo é

duvidoso é em si um juízo, ou seja, não se pode por tudo em dúvida, pois ao assim julgar já se obtém a indubtabilidade do ato de julgar "julgo tudo como duvidoso". No que consiste esta evidência? No fato que no mesmo instante em que julgo, ou me dirijo a uma objetalidade, seja para afirmá-la ou negá-la, tenho a evidência de que me dirijo a uma objetalidade, em outras palavras, tenho como certeza a evidência de minhas vivências subjetivas. Concluindo, não posso negar minhas vivências intelectivas. Toda vivência intelectiva e toda vivência em geral, ao ser levada a cabo pode fazer-se objeto de um puro "ver" e captar, e neste "ver", é um dado absoluto. Para Husserl o cogito serve como dado inicial a teoria do conhecimento, pelo fato de obedecer duas exigências: é um dado que se dá a si mesmo, enquanto objeto, e sua verdade lhe é imanente. Ao se questionar sobre o valor do conhecimento, alguém, pode duvidar do valor de todo o conhecimento, contudo, não pode negar, duvidar com razão, do conhecimento como um todo. A tentativa de negar o conhecimento falha por princípio. Pois mesmo negando o conhecimento, não se pode negar que uma operação esta sendo feita, que se esta pensando algo, o objeto de pensamento.

Ao tentar negar o conhecimento encontramos algo que não pode ser posto em dúvida. Toda tentativa de negar o conhecimento se espatifa neste fato que não pode ser negado. Por este motivo a verdade do cogito não pode ser contrariada, ao tentar contrariar-lhe, o próprio dado do pensamento impõe-lhe sua verdade. É um conhecimento válido, pois é um ato que se dirige a um objeto. Neste caso especial, o objeto é imanente à vivência subjetiva, portanto aproblemático.

Tem-se agora um solo absoluto para a teoria do conhecimento, este solo é a esfera dos dados imanentes. A validade objetiva destes dados ainda esta em questão, mas a validade destes dados enquanto dados não pode ser posta em dúvida. Esta descoberta do solo absolutamente seguro não pode ficar sem desenvolvimento. Não desenvolvê-lo é cair num puro solipsismo, onde não se teria acesso a nada que não o próprio pensamento. Devemos lembrar que o solipsismo é tão inaceitável quanto o ceticismo a qualquer teoria que tenha a pretensão de fundamentar o conhecimento.

Esta análise do cogito atenta que o que há de obscuro no problema do conhecimento é sua transcendência, o fato deste conhecimento avançar para algo que não está nele presente. Entendemos agora por que o cogito é indubitável, em oposição ao conhecimento das ciências. Os dois fatores que fazem o cogito algo de indubitável é o dado que é posto pelo próprio conhecimento e sua auto-evidência. O conhecimento científico não possui esta qualidade de ser dado pelo próprio conhecimento, este é

conhecimento de algo exterior a consciência e por este motivo não é tão seguro quanto o cogito. O dar-se absoluto das vivências permite contextualizar os objetos do conhecimento. Podemos entender melhor o problema da transcendência, se atentarmos para os demais sentidos que a transcendência, e por oposição a esta, a imanência, pode abarcar.

O primeiro sentido de transcendência é de que a consciência possui presente em suas vivências os objetos do conhecimento, porém, os objetos não estão contidos nestas vivências. Ou seja, não são dados da própria consciência, são transcendentes. Em oposição a esta transcendência está a imanência, como o que indica algo que está contido nas vivências. Ou seja, como algo que é dado da própria consciência, Husserl à chama de imanência ingrediente. O segundo sentido de transcendência diz respeito à evidência, a esta transcendência cabe todo conhecimento que não é dado evidentemente, e nem diretamente captado. A imanência oposta a esta segunda transcendência diz respeito ao que é diretamente captado e evidentemente dado.

Husserl põe duas questões [3] referentes a cada um dos pares imanência-transcendência. Uma delas diz respeito ao primeiro par, o que leva em consideração as vivências psíquicas enquanto ingredientes ou não: "Como pode a vivência ir além de si mesmo?" A segunda questão diz respeito ao segundo par imanência-transcendência, a que se refere à evidência do dado: "Como pode o conhecimento pôr como existente algo que não está nele direta e verdadeiramente dado?" Ambas as questões se dão no polo da transcendência, é ela o maior problema da teoria do conhecimento e é este enigma que devemos resolver. É com esta reflexão que podemos entender porque o conhecimento das objetalidades exteriores é tão problemático e que, como dito antes, não são dados da própria vivência. Com a descoberta do real problema da teoria do conhecimento fica claro que o transcendente é aquilo que não deve ser utilizado de maneira nenhuma durante a investigação. Com esta distinção fica claro o enigma em que se enredam as teorias do conhecimento na atitude natural, trata-se da transcendência. Estas teorias nunca fizeram a distinção entre os sentidos de imanência e transcendência e, precisamente por essa razão, não perceberam o real problema do conhecimento. Uma vez que identificamos a transcendência como problemática, torna-se óbvio que não devemos utilizar de dados transcendentes para fundamentar o próprio conhecimento do transcendente. Utilizar dados transcendentes nesta investigação é trazer toda atitude

[3] HUSSERL, E. *A Idéia da Fenomenologia*, Edições 70, Lisboa, 2008, pag. 58-59.

natural à crítica do conhecimento, algo que já constatamos ser problemático e que já demos a devida atenção anteriormente.

Por este motivo Husserl trabalhará o conceito de redução gnosiológica. Esta operação se torna necessária devido ao perigo escondido nas vivências psicológicas, estas ainda possuem muito de transcendente nelas. Devemos pensar sobre a questão dos dados absolutos, essa questão deve ser cuidadosamente estudada, pois podemos acabar por tomar como um dado imanente o que é um dado transcendente. Havíamos dito mais anteriormente que iríamos dar por negado toda a forma de conhecimento transcendente, não o utilizaremos até constatar nele sua indubtabilidade, de nenhuma outra maneira a transcendência nos serviria de dado. O cuidado apresentado por Husserl neste momento da investigação se deve ao fato de que as vivências psicológicas em muito se assemelham às vivências reduzidas gnosiologicamente, contudo, as primeiras escondem certas transcendências. Vejamos mais pormenorizadamente. Uma vivência psicológica é uma vivência que é individual, ou seja, é de um determinado sujeito, que esta em um mundo de objetos, sob um tempo que pode ser medido com instrumentos. Estas caracterizações fazem desta vivência um lar de coisas transcendentes. Realizando a redução obtemos uma vivência completamente diferente. É através desta operação que Husserl pode afirmar: "Toda vivência psíquica corresponde, pois, por via da redução fenomenológica, um fenômeno puro, que exibe sua essência imanente (singularmente tomada) como dado absoluto."[·]

Por mais que a vivência tenha em si algo de transcendente, a redução fenomenológica faz com que isto de forma alguma interfira no próprio fenômeno. Todas as transcendências são postas fora de jogo, e o que temos é a vivência pura como dado ingrediente da consciência e evidente em si mesmo. Temos agora um problema razoavelmente catastrófico, a saber, é próprio do fenômeno visar algo transcendente, até mesmo em nossas vivências psicológicas visamos a todo instante coisas transcendentes, como mostramos anteriormente. Husserl aqui se preocupa em como poderíamos entender, uma vez que estamos em regime de redução, o sentido desta transcendência, e mais importante, a evidência deste dado, que é habitante da transcendência. Apesar das grandes descobertas feitas até agora, que mais propriamente não passam de uma cuidadosa análise do problema do conhecimento, a fenomenologia como ciência não pode começar sem que haja um acesso à objetividade transcendente. Até aqui não saímos da verdade subjetiva. Husserl visa ainda chegar a um sentido objetivo do conhecimento. Se a fundamentação do transcendente exige a própria transcendência, as

investigações de Husserl não teriam muito sentido, pois a redução barra tudo o que é transcendente. Cairíamos num beco sem saída.

Para resolver o impasse Husserl propõe que pensemos mais uma vez em Descartes: a solução para saber o que aceitar e o que negar em suas meditações foi a evidência das ideias claras e distintas. Usaremos como critério o dar-se evidente das *cogitaciones*. A evidência como critério estabelece que o intentar é algo de dado, porém, nem sempre o intentado é um dado. Ao intentar um objeto temos como dado puro o intentar, porém o intentado é ainda algo de estranho a nós, ou seja, transcendente. Isto ainda causa estranheza, pois não fugiríamos do agora atual, já que passado e futuro são transcendentes, também não fugiríamos do singular, porque o universal também nos é transcendente. Devemos concordar que uma ciência que se prenda a estas condições seria de pouca ou nenhuma serventia. No fundo, mal poderíamos chamar isto de ciência.

A fenomenologia pretende ser uma investigação de essências e os dados particulares não podem nos fornecer isto. Sendo a fenomenologia uma investigação de essências é legítimo dizer que é também uma investigação *a priori*. Para Husserl são dois os sentidos legítimos de *a priori*: o primeiro consiste no conhecimento das essências genéricas. Já o segundo trata dos conceitos que têm uma significação de princípio em sentido preciso e das leis de essência derivadas destes conceitos. A fenomenologia no primeiro sentido de *a priori* é: os dados absolutos e sua fundamentação. No segundo sentido é: a ciência que busca os conceitos primeiros e as leis de essência derivadas destes conceitos.

Para que possamos sair desta situação em que nos enredamos anteriormente, Husserl aponta o conceito de intencionalidade, conceito este já trabalhado nas *Investigações Lógicas*. Com a intencionalidade podemos finalmente entender a fenomenologia como uma ciência e, mais ainda, uma ciência que é válida objetivamente. Husserl diz que as vivências possuem uma *intentio*, ou seja, visam certos objetos. Por exemplo, enquanto Lemos este texto nossas vivências se referem a ele, mesmo que ele não faça parte de nossas vivências reduzidas, mesmo que seja transcendente. O objeto enquanto vivência, portanto, enquanto intentado, possui um certo dar-se.

A intencionalidade leva o campo do dar-se evidentemente para mais além. Devemos lembrar que o campo da imanência evidente coincidia com o campo da imanência ingrediente. Toda transcendência que não fosse presente, ou seja, não ingrediente à *cogitatio*, era tido como não evidente e neste sentido transcendente. Com a

intencionalidade os objetos transcendentes, ou seja, não ingredientes a *cogitatio*, são dados absolutos, possuem um certo dar-se e a *cogitatio* os intenta e dirige-se a eles. Neste momento Husserl rompe a esfera da *cogitatio* como único dado possível à crítica do conhecimento.

Neste momento deixamos de ter somente a evidência de nossas vivências ingredientes à *cogitatio* e passamos a ter a evidência de que visamos um objeto, seja o objeto destas visadas ingredientes ou não. Em outras palavras, valem para nós neste momento como dado absoluto aquilo que podemos intentar de maneira evidente. É neste momento que Husserl responde a primeira das questões colocadas a respeito das transcendências: como pode o conhecimento ir além de si mesmo? A intencionalidade é a chave para a resposta desta questão. Mesmo sendo o conhecimento uma vivência psíquica é preciso reconhecer que estas vivências se dirigem para um objeto transcendente a elas, mesmo assim este objeto ainda pode ser um dado evidente e, portanto, pode ser utilizado na crítica ao conhecimento.

Como dito antes, é ainda necessário uma fundamentação do universal para podermos constituir a fenomenologia como ciência e verdadeira crítica ao conhecimento. Basta encontrarmos como dado absoluto, imanente, evidente, a universalidade. Para exemplificar melhor: tem-se na *cogitatio* estes dois matizes de marrons em objetos distintos como dados absolutos. Mesmo não ingredientes, eles se apresentam na vivência, contudo, pode-se mudar a intenção da vivência e dirigir-se ao marrom neles presente, feito isto, já não se visa o objeto singular, e mais importante, não se visa algo presente visualmente, os matizes de marrom, o que se visa é o marrom enquanto generalidade. Este universal é algo de dado, porém, não algo de imanente, ingrediente, na *cogitatio*. Podemos definir a fenomenologia junto com Husserl como procedimento de elucidação visual, determinação e distinção do sentido pelo qual visamos o dado absoluto. Em outras palavras, a caracterização da fenomenologia é: "procedimento intuitivo e ideador dentro da mais estrita redução fenomenológica"[4].

Com a última reflexão podemos entender melhor o real sentido da redução fenomenológica, ela não deve barrar toda a transcendência, mas, somente aqueles objetos em que não há auto-presentação em sentido imediato do dado. Temos agora, finalmente, uma caracterização da fenomenologia, mais importante, caracterização desta como investigação de essências, portanto, *a priori*. O trajeto da argumentação até aqui

[4] HUSSERL, E. *A Idéia da Fenomenologia*, Edições 70, Lisboa, 2008, pag. 85.

permitiu que se fizesse uma caracterização da própria crítica do conhecimento. A esta disciplina é necessário que opere como a fenomenologia, sob pena de falhar constantemente. Negar as conclusões acima é negar a própria possibilidade de conhecimento e recair nos preconceitos da atitude natural.

Aqui terminamos propriamente nosso texto, mas antes de finalizar cabe apontar algumas conclusões. O trabalho de Husserl em identificar os problemas da atitude natural permite uma crítica dos pré-supostos presentes nesta orientação do pensamento. Uma vez determinado estes pré-supostos, Husserl busca mostrar que o impasse da teoria do conhecimento vem justamente desses pré-supostos. A atitude natural coloca o problema do conhecimento de maneira insolúvel. Deve-se, portanto, abandonar esta atitude e situar-se em um novo âmbito, a atitude espiritual filosófica. Ao abandonar a atitude natural Husserl busca uma descrição do conhecer, tendo o cogito papel fundamental para esclarecer os termos nos quais o conhecimento de dá. O cogito permite a Husserl mapear os sentidos de transcendência e imanência, mais do que isso, permite a quem se enrede pela investigação do conhecimento perceber o verdadeiro enigma deste, como discutido anteriormente, a transcendência.

Se a transcendência é o enigma do conhecimento, então não se poderia começar uma investigação sobre o conhecimento se utilizando de premissas transcendentes, tal é precisamente o segundo dos dois problemas apontados no início do texto. A investigação do conhecimento deve barrar os argumentos transcendentes, daí a redução apresentada por Husserl pela primeira vez n'*A Ideia da Fenomenologia*. Mas uma teoria do conhecimento que barre todo e qualquer tipo de transcendência não poderia dar todo o caráter cientifico que Husserl pretendia na fenomenologia. A chave para tal questão é a intencionalidade. Com ela Husserl mostra que é próprio da vivência psíquica visar algo de transcendente, e este transcendente possui algo de dado. Vemos que o papel da redução é tirar da investigação todo dado não evidente, que não se apresente ele mesmo. O exemplo da universalidade mostra bem como o universal possui um dar-se, mesmo que o dado não esteja contido na consciência como ingrediente. Concluindo, podemos perceber que a caracterização da crítica ao conhecimento tinha duas tarefas: a tarefa negativa consistia em denunciar as contradições das teorias do conhecimento tradicionais, tal denúncia se mostra no texto como um passo fundamental para a inquirição da essência do conhecimento, tarefa positiva da crítica. O passo dado por Husserl neste texto se mostra fundamental para a teoria fenomenológica que surgirá posteriormente.

Abstract
Edmund Husserl was born on April 8, 1859 in Prosnitz (now Moravia, Austria). It is known as the founder of phenomenology, famous line of thought at the beginning of sec. XX, inaugurated with the *Logical Investigations*. In this important work Husserl has two goals, the first to denounce the psychologists prejudices on the grounds of logic; and the second to fundament a theory of knowledge that do not fall into these same prejudices. But from 1907 phenomenology takes a different direction, with a course on critique of knowledge, which is later published under the name of *The Idea of Phenomenology*. This text presents certain changes regarding the *Investigations*, including the introduction of the phenomenological reduction. These changes culminate in the theses exposed in *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. This paper is a brief analysis of the text of 1907 having in view two aspects: first, to investigate problems which lead Husserl to reconsider some of his theses on phenomenological theory so far, so as much the consequences that such problems bring; and the second aspect, how Husserl seeks to solve such problems, with special emphasis on the presentation of two basic concepts: the phenomenological reduction and the intentionality.
Key words
Phenomenology; Intentionality; Phenomenological Reduction; Knowledge.

Bibliografia:

HUSSERL, E. *A Idéia da Fenomenologia*, Edições 70, Lisboa, 2008.

_____, *Investigações Lógicas Segundo Volume, Parte I*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1ª edição, 2007.

_____, *Investigaciones Lógicas, 1,* Alianza Editorial, 2ª edição, Madri, Espanha 1985.

MOURA, C. A. R. *Critica da Razão na Fenomenologia*, Edusp, 1ª Edição, São Paulo, 1989.

Notas sobre a relação eloquência-sabedoria no livro IV do *DE DOCTRINA CHRISTIANA* de Agostinho[*]

Tiago Brentam Perencini (UNESP/Marília)

Resumo
Este trabalho visa entender como a mudança da *eloquentia* para a *sapientia*, na retórica sacra, vem também modificar as relações entre objeto e método para esta mesma retórica, tendo como base o Livro IV do *De Doctrina Christiana* de Agostinho de Hipona. Para tanto, entendemos necessário localizar a obra e, mais precisamente, este Livro IV dentro dos escritos agostinianos, assim como entender as variantes temáticas e problemáticas no que se concebeu como retórica antiga-profana e suas consequentes apropriações e diferenças feitas pelos Padres da Igreja a essa arte. Além, é claro, da definição de um *stilus* retórico e seus *genera oratorium* para, posteriormente, compreendermos que tanto o objeto como a finalidade e o método empregados para elaborar o discurso deveriam restringir-se a sabedoria contida na Sagrada Escritura.
Palavras-chave
Agostinho; Retórica Antiga; Retórica Sacra; Eloquência; Sabedoria; Estilo.

O *Sobre a doutrina cristã* é um livro de caráter exegético dentro do contexto das obras agostinianas, isto é, trata-se de um escrito que se pretende à explicação e à interpretação das Sagradas Escrituras. Divide-se em quatro livros, sendo que os três primeiros, de maneira geral, visam "a preparação básica do orador, isto é, a sua formação e ao estudo da Escritura Sagrada. O quarto trata da eloquência propriamente dita e dá a esse respeito os mais sábios conselhos" (Bardy, 1946, p.237). Assim, dada toda a formação retórica antes da conversão de Agostinho, não seria muito dizer que estamos diante de um verdadeiro tratado de retórica cristã. Ora, nos três primeiros livros ele oferece instrumentais preciosos para a análise bíblica, tal como a maneira de interpretar os signos (*signis*) bíblicos, a formação cultural geral do orador sacro e até a análise dos *tropos* – figuras de pensamento – que pretendem a explicação do aspecto simbólico do livro sagrado. E, como já dito, no Livro IV, ele discorre sobre as maneiras

[*] Texto apresentado na *III Semana da Graduação em Filosofia: Filosofia Política*, em novembro de 2011, na UFSCar, campus de São Carlos.

de ensinar a doutrina, apresentando os objetos, as finalidades e as conformidades do orador sacro em relação à oratória, tal como devem ser empregados os estilos e até a maneira que o cristão pode se utilizar da retórica profana.

Feita a caracterização geral da obra e do Livro IV, parece necessário entender, mesmo que de maneira bem geral, as variantes entre a dita retórica antiga e os anseios patrísticos – mais precisamente agostinianos – quando a tratar desta arte. Ernest Robert Curtius vem afirmar a respeito da retórica antiga:

> Retórica quer dizer 'arte de falar'; designa, pois, segundo sua significação fundamental, o método de construir o discurso artisticamente. Desse germe desenvolvem-se, com o correr dos tempos, uma ciência, uma arte, um ideal de vida e até uma coluna básica da cultura antiga. De formas diversas, durante nove séculos, a retórica vincou a vida espiritual dos gregos e romanos. Sua origem ressalta aos olhos. Lugar: a Ática; tempo: depois das guerras persas. (1996, p.101).

Já na chamada Antiguidade Tardia, os temas e os problemas concernentes à retórica eram diferentes e, em certa medida, paradoxais. A retórica já não é mais um 'ideal de vida'. Por um lado, via-se o cristianismo nascente, fecundo, e a grande necessidade de afirmar a doutrina por parte dos Padres da Igreja. Assim, a retórica parecia necessária à persuasão. Por outro lado, como lembra Angelo Di Berardino:

> a relação entre palavra e ação é profundamente estreita, indissolúvel para o cristão. Pelos princípios evangélicos (Mt 12,36), o homem no dia do juízo prestará contas de cada palavra ociosa. Os Padres da Igreja parecem dizer que, se a verdade das coisas fosse dependente da habilidade de quem fala, o mundo acabaria com o triunfo da mentira. (2002, p.1218)

É a substituição da *eloquentia* grega nas assembleias pela *sapientia* que aparece como a ordem do dia para os primeiros Padres da Igreja. Ora, essa *sapientia* era alusão à verdade e a verdade era as Sagradas Escrituras. Cai, assim, aquela verossimilhança de que falaram os sofistas e Aristóteles. A retórica não é mais "a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir" (*Ret.*, I, 1355a), conforme o Estagirita, mas sim a necessidade de explicar e apregoar a verdade – que é a palavra revelada – para os que dela não entenderam ou se esqueceram.

Em Agostinho, parece claro o projeto retórico da substituição da eloquência pela sabedoria. Sua verdade é o próprio *Logos-Verbum* divino[1]. Portanto não cabe à retórica

[1] Cf. a passagem no Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano, onde é exposto o conceito de verdade para Agostinho: "considera como V. "aquilo que revela o que é, ou que se manifesta a si mesmo"; nesse sentido, identifica a V. com o *Verbum* ou *Logos*, que é a primeira manifestação imediata e perfeita do ser, ou seja, de Deus (*De vera rei*, 36)" (1998, p.995)

qualquer invenção de verdades ou verossimilhanças, senão transmitir a sabedoria contida nas Escrituras. Ele próprio diz em diversas passagens do *Sobre a doutrina cristã*:

> É preciso que o orador, capaz de discutir ou de falar – se não com eloquência, ao menos com sabedoria -, assuma esse trabalho de que tratamos aqui, em vista de ser útil aos ouvintes. Ainda que seja menos útil do que o seria se fosse capaz de falar com eloqüência. (IV, 5, 7)

Ou ainda: "É, pois, de toda necessidade para o orador – que tem o dever de falar com sabedoria, ainda que não consiga fazê-lo com eloquência" (*De doc. christ.*, IV, 5, 8). Vemos assim a importância da maneira de falar no orador sacro restrita ao que é falado por este mesmo orador ou pregador.

E esta importância da sabedoria sobre a eloquência não se restringe apenas ao ensinamento cristão. Vemos, no diálogo *Sobre a Ordem*, a necessidade da distinção entre o que é "racional" (*rationale*) e "razoável" (*rationabile*) para a instituição de verdades maiores, que vão desde a importância das disciplinas no *trivium* até a soberania da sabedoria. Pelo termo "razão", Agostinho entende uma faculdade, responsável por diferenciar o que é humano do que é animal, tal como definido pelos sábios antigos (*De Ord*., II, 11, 30) e, além disso, a define como "movimento da mente capaz de discernir o que conhece, de guiar-se da sua luz para conhecer a Deus ou a própria alma que está em nós ou em todas partes" (*De Ord.*, II, 11, 32, tradução nossa). Assim, a razão não é uma instituidora de verdades, senão o meio de buscá-las.

Diferente da razão é o razoável. Ao razoável cabe se utilizar da razão. Enquanto através do movimento da mente, pode-se chegar ao conhecimento de Deus, no razoável separa-se o prazer dos sentidos para a construção de partes coerentes entre si. "É racional aquele que usa ou pode usar da razão; razoável o que se faz ou se diz conforme a razão" (*De Ord*. II, 11, 31, tradução nossa). Não é de se espantar, assim, que a dialética, para Agostinho, apareça como a "disciplina das disciplinas", afinal, "é no exercício dialógico que se mostra e se descobre o que é a própria razão, o que deseja, o que pode" (*De Ord.* II, 13, 38, tradução nossa), enquanto que na retórica tem lugar o razoável, o verossímil e o prazer dos sentidos.

Entendida a comparação entre ambos os períodos retóricos, focando este entendimento na Filosofia agostiniana, abordaremos a noção de *stilus*. Como apoio nesta vereda, pensaremos a partir do que foi escrito por Heinrich Lausberg, um dos

responsáveis pela 'volta retórica' na contemporaneidade. Sobre a definição do *stilus* retórico:

> Como sistematização do *aptum* em relação à *elocutio* distingue-se grande número de *genera elocutionis*. Especialmente em relação ao *ornatus*, estão disponíveis muitas possibilidades de variação, as quais se dividem, sumariamente, em três *genera elocutionis.* Estes três *genera*, são atribuídos a três classes de assuntos e de situações [...] (2004, p.271)

Tal definição parece dizer que no ato da elaboração discursiva, seja ela escrita ou falada (*elocutio*), há a adequação do discurso tanto aos seus meios internos como ao público ao qual se pretende comunicar (a adequação define o *aptum*). Frente a esta adequação, surge o fazer discursivo como necessidade estética, de embelezamento (*ornatus*). Daí surgir os estilos e seus diferentes gêneros (*genera elocutionis*)[2], como simples, médio e sublime, que por sua vez são adequados aos assuntos e às situações.

Agostinho, que parece aproveitar em grande medida as regras de retórica profana, utiliza-se bem da teoria dos três estilos, tal como proposto na *Retórica a Herênio* e em Cícero. Ele mantém as três conformidades estilísticas, que adapta ao seu objetivo: a formação do orador sacro ou pregador cristão. Agostinho mesmo cita claramente Cícero, no que concerne aos três estilos: "Disse certo orador – e disse a verdade – que é preciso falar 'de maneira a instruir, a agradar e a convencer'. Depois, acrescentou: Instruir é uma necessidade; agradar, um prazer; convencer, uma vitória" (*De doc. christ.,* IV, 12, 27)

Resta agora compararmos as relações entre este estilo 'profano' e as adaptações agostinianas para o pregador cristão. Analisaremos as diferenças quanto à finalidade, isto é, ao objetivo a que se propõe o estilo empregado e ao assunto tratado, ou seja, seu objeto de discussão.

No que diz respeito à finalidade discursiva do estilo, é este que moldará todo o estilo; ou melhor, é por meio do fim visado pelo discurso que se pode determinar o estilo escolhido. Para a chamada retórica antiga profana, de maneira geral, no estilo simples (*genus humile*, *summissum*, *tenue*, *subtile*, *gracile*), a finalidade é ensinar, demonstrar e/ou provar. No médio (*genus médium*, *modicum*, *medíocre*, *moderatum*, *floridum*), pretende-se deleitar, conciliar os ânimos (Carmona, 2003, p.222) ou agradar

[2] A teoria dos três estilos retóricos é muito conhecida nesta arte: "De forma expressa encontramos pela primeira vez a doutrina sobre os três e sobre as qualidades do estilo no desconhecido autor da *Retórica a Herênio*, em língua latina (IV, 1116), e no de seu contemporâneo Cícero (*Orator*, 23, 75-28, 89). (Carmona, 2003, p.220)

o ouvinte. Já no sublime (*genus sublime, grande, robustum, vehemens, amplum, grandiloquum, validum*), o objetivo é convencer, comover o interlocutor e/ou auditório. De maneira tal que chega a dizer Cícero: "O melhor orador é aquele que, discursando, ensina, agrada e comove" (*De optimo genere oratorum*, 1, 3).

Em Agostinho, apesar de conservar os estilos clássicos, há uma mudança significativa para a oratória sacra em relação às finalidades do discurso. No estilo simples, não cabe ao pregador cristão ensinar, demonstrar e/ou provar, visto que não é preciso ensinar, demonstrar ou provar o que é a verdade, mas sim instruir os esquecidos do cumprimento desta verdade; portanto, se for para o orador eclesiástico ensinar, que ensine para instruir. No estilo médio, agradar é sempre útil, mas desde que não seja um ornamento oposto à verdade que é a palavra de Deus; "portanto, [que] esteja bem longe de nós, sim, bem longe de nós, o fato de sacerdotes aplaudirem discursos iníquos e que o povo de Deus ame que isso aconteça" (*De doc. christ.*, IV, 14, 30). Neste estilo, desde que em conformidade com a verdade da escritura, deve o orador sacro "agradar para cativar", edificar a doutrina, e não outra coisa. Por fim, no estilo sublime, comove-se ou visa-se o convencimento para a conversão, caso a instrução da verdade unida ao encanto da expressão não consiga fazê-lo.

Outro ponto que nos propomos a analisar é o objeto, assunto a ser tratado pela oratória, estabelecendo assim o que pode haver de comum e de divergente entre a retórica antiga – mais precisamente ciceroniana – e a sacra, tal como descrita no livro IV, do *Sobre a doutrina cristã*.

Ao analisarmos o objeto da retórica antiga, devemos ter em mente o "estilo de vida retórico" existente na época. Assim, argumentava-se com o fim de persuadir, do que se infere a possibilidade eminente das técnicas retóricas no templo, na ágora e até no senado, na assembleia. Portanto, parece que os constantes objetos de discussão eram múltiplos, tal como os estilos empregados para esta discussão. Afinal, o orador eficaz adota o estilo que convém ao seu assunto (Reboul, 2004, p.62). Ao tratar da multiplicidade discursiva como objeto retórica na Antiguidade, dizem Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca no seu Tratado da Argumentação:

> O objeto da retórica antiga era, acima de tudo, a arte de falar em público de modo persuasivo; referia-se, pois, ao uso da linguagem falada, do discurso, perante uma multidão reunida na praça pública, com o intuito de obter a adesão desta a uma tese que se lhe apresentava. Vê-se, assim, que a meta da arte oratória – a adesão dos espíritos – é igual à de qualquer argumentação (1999, p.6)

No que concerne à Oratória Sacra, não existe esta multiplicidade de assuntos, ou até mesmo a conformidade dos estilos aos diferentes assuntos. Ora, de que tão variados assuntos falamos? Ou ainda, como adequar os três estilos a esta diversidade de assuntos? No próprio livro IV do *Sobre a doutrina cristã*, Agostinho, citando Cícero, responde a essas perguntas: "ser eloquente é ser capaz de falar para ensinar em estilo simples as pequenas questões; para agradar, tratando questões médias, em estilo temperado; e para converter expondo grandes questões, em estilo sublime" (*De doc. christ.*, IV, 19, 34).

Posteriormente, Agostinho mostra que esta conformidade entre assuntos e temas é ineficaz para os assuntos da Igreja. Cícero é ineficiente para os assuntos da Igreja! Enquanto nas causas do fórum chamam-se "pequenos assuntos" os relativos ao dinheiro, os "grandes" à liberdade, vida e cabeça[3] dos homens (*De doc. christ.*, IV, 19, 35) e os "médios" os que não se encaixam nem em uma ou outra categoria, nos objetos de discussão que são próprios à Igreja só se tratam de "grandes assuntos":

> considerando que todos os assuntos se estendem – sobretudo quando falamos ao povo, mantendo-nos em lugar mais elevado – a respeito da salvação eterna dos homens e não sobre a temporal; e, sobretudo considerando que pomos os homens em guarda contra a morte eterna, nós não tratamos a não ser de grande assuntos. E isso, a ponto que não devemos considerar como assuntos menores, se tratador por doutor eclesiástico, aqueles relativos à aquisição ou perda de uma soma de dinheiro, seja ela pequena, seja grande. Pois não é pequena a justiça que certamente devemos observar inclusive em relação a uma pequena quantia, conforme a palavra do Senhor: 'Quem é fiel nas coisas mínimas, é fiel também no muito' (Lc 16, 10) (*De doc. christ.*, IV, 19, 35)

Como conclusão deste trabalho, percebemos ser a retórica, em Agostinho de Hipona, uma disciplina em repetidos graus. Diríamos, até, tratar-se de uma retórica hierarquizada, em que precede a subordinação da eloquência a sabedoria que, por sua vez, está contida na verdade inserida na verdade revelada. Em seguida, é o razoável/verossímil também subordinado à razão que, por conseguinte, encontra sua limitação na revelação. Esta mesma hierarquização acontece no *trivium*, onde as artes liberais, por um lado, também assumem graus de importância quanto à razão e, por outro, encontram seu limite. Ora, a retórica ocupa-se do deleite pelos sentidos, então é a menos importante das três artes; a gramática procura a retidão do ensino, assim, ocupa uma posição intermediária; por fim, é a dialética que "ensina a ensinar e ensina a

[3] "Cabeça dos homens" faz referência aos julgamentos feitos no fórum romano e que, assim, poderiam absolver ou condenar à morte os réus.

aprender; nela se mostra e se descobre o que é a própria razão, o que deseja, o que pode". (*De Ord.*, II, 13, 38, tradução nossa)[4]. Nenhuma delas, porém, assim como a própria razão, remetem-se à descoberta e à instituição de novas verdades, mas tão somente ao seu aprendizado e ensinamento corretos, afinal:

> A mesma verdade dos raciocínios (*veritas counexionum*) não foi instituída pelos homens, mas constatada e posta em fórmulas por eles, para poderem aprendê-la ou ensiná-la. A verdade fundamenta-se de modo permanente na razão das coisas e foi estabelecida por Deus. (*De doctr. christ.*, II, 33, 50).

O mesmo se diz com relação à finalidade e ao objeto do estilo na retórica para Agostinho. Enquanto o objeto do discurso é subordinado à sua finalidade, isto é, o que se pretende dizer é limitado ao objetivo que se pretende com o dito, parece que um e outro, estando dentro da eloquência, subordinam-se, primeiramente, à sabedoria e, em sentido mais prático, convergem para a instrução, a edificação e a conversão da alma que, em última estância, busca sua salvação na verdade instituída por Deus. Isto é, as hierarquizações do discurso, seus temas e objetivos, assim como a razão da sabedoria perdem o pluralismo encontrado no 'ideal de vida' antigo para serem assumidos a um único propósito pelos Padres da Igreja, neste trabalho representado por Agostinho: a verdade da palavra revelada.

Abstract

This paper aims to understand how the change from *eloquentia* to *sapientia* in the sacred rhetoric has modified the relationship between the object and the purpose to this same rhetoric, based on the Book IV of *De Doctrina Christiana*. For that, we understand the need to locate the work and, more precisely, this book IV within Augustin's writings, as well as understand the variants of the themes and problems of what is known as profane-antique rhetoric and their consequent appropriations and differences made by the Priests of the Church to this art. Besides, of course, the definition of a rhetoric *stillus* and its *genera oratorium* to comprehend, subsequently, that both the object and the purpose used to prepare the speech should be restricted to the wisdom contained in the Sacred Scripture.

Keywords

Augustin; Antique Rhetoric; Sacred Rhetoric; Eloquence; Knowledge; Stile.

[4] Vale lembrar a importância da retórica. Se por um lado é a dialética que nos pode dar a certeza do saber, por outro, "como muitas vezes os homens, quando se lhes persuade das coisas boas, úteis e honestas, não seguem o dito da pura verdade, que brilha aos olhos de muitos poucos, se vão pelos próprios sentidos e costumes, era necessário não só instruí-los segundo sua capacidade, mas também muitas vezes estimulá-los a prática" (De Ord. II, 13, 38, tradução nossa). É este 'estímulo à prática' que a razão denominou retórica, para Agostinho.

Bibliografia:

ABBAGNANO, N. 1998. *Dicionário de Filosofia.* São Paulo: Martins Fontes.

AGOSTINHO. 2002. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2 v. (Patrística; v. 17).

_____. 1970. *Obras de San Augustin* (Introducción general. Vida de San Augustín, escrita por San Posidio. Introducción a los Diálogos, Solilóquios. De la vida feliz. Del orden. Bibliografía agustiniana). 5ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

ARISTÓTELES. *Retórica*. 1998. (trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

BARDY, G. 1946. *Saint Augustin, l'homme et l'oeuvre.* Paris: Desclée, De Brouwer.

BERARDINO, A. D.; BERARDINO, Angelo Di (Org.). 2002. *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs.* Petrópolis: Vozes,

CARMONA, A. O. 2003.*Oratória – A arte de falar em público: (história, método e técnicas oratórias)*; trad. Cláudio Aguiar. Rio de Janeiro: Calibán.

CÍCERO, M. T. 2005. *Retórica a Herênio*; trad e introd. Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra.

CURTIUS, E. R. 1996. *Literatura Européia e Idade Média Latina*; trad. Teodoro Cabral e Paulo Rónai. – São Paulo; Hucitec: Edusp. (Clássicos, 2)

LAUSBERG. H. 2004. *Elementos de Retórica Literária*; trad. e pref. de R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Caloustre Gulbenkian.

PERELMAN, C. OLBRECHTS-TYTECA, L. 1999. *Tratado da Argumentação;* prefácio Fábio Ulhôa Coelho; trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.

REBOUL O. 2004. *Introdução à Retórica* (trad. Ivone Castilho Benedetti). São Paulo: Martins Fontes.

A função prática do ego na obra de Sartre*

Túlio Enrique Stafuzza (UFSCar)
Bolsista FAPESP

Resumo
O presente artigo circunscreve o tema do Ego na obra do filósofo francês Jean-Paul Sartre. Mais precisamente, analisa-se a concepção de Ego como transcendente à consciência intencional, constituído pelo saber reflexivo, bem como sua *função prática*, a saber, mascarar a espontaneidade da consciência. Num primeiro momento, essa análise percorre o conteúdo temático inscrito na primeira obra do autor, *A Transcendência do Ego*; num segundo momento, ela investiga a repercussão de tal conteúdo na obra do próprio autor, isto é, seu foco será o célebre romance *A náusea*. Ou seja, o intuito final deste artigo é mostrar como alguns pontos da crise de Roquentin, personagem principal do romance, podem ser entendidos na perspectiva temática de *A Transcendência do Ego*.
Palavras-chave
Ego; Transcendência; Consciência; Espontaneidade; Náusea; Reflexão.

Jean-Paul Sartre é conhecido como romancista, contista, teatrólogo, ensaísta, ativista político e, enfim, filósofo. Pode-se dizer que o acúmulo de atividades nos mais diversos gêneros literários, juntamente com seu enorme sucesso em tais áreas, fez sua filosofia, centro edificante de seu pensamento, ser esquecida ou mal compreendida por várias décadas. Acontece que mesmo os escritos ditos literários de Sartre estão altamente fundamentados em sua filosofia e, ao mesmo tempo, suas principais inovações filosóficas encontram em seus romances um local adequado para se fixarem. Sendo assim, qualquer um que se proponha a compreender verdadeiramente a singularidade do pensamento de Sartre, deve poder abarcar, ao menos em seu horizonte, tanto sua filosofia como sua literatura. Entender o motivo e a exigência de cada obra é

* Texto apresentado na *III Semana da Graduação em Filosofia: Filosofia Política*, em novembro de 2011, na UFSCar, campus de São Carlos.

papel central no estudo desse autor tão marcado pelo termo engajamento. Assim, o objetivo de nosso trabalho é investigar: primeiramente, aquilo que Sartre, ao final de sua obra inaugural, *A Transcendência do Ego*, define como a *função prática do Ego*; num segundo momento, pretendemos investigar em quais perspectivas pode-se compreender tal conceito em seu célebre romance, *A Náusea*. Temos como objetivo, portanto, compreender de que modo seria possível investigar uma mesma ocorrência temática em ambas as obras, ou seja, entender de que forma as mais diversas formas de expressão – filosófica e literária – partilham, em Sartre, da mesma fonte, de mesmos conceitos e ideias.

A questão central a que Sartre dedica *A transcendência do Ego* é se "o Eu que nós encontramos na nossa consciência é tornado possível pela unidade sintética das nossas representações ou é antes ele que unifica de fato as representações entre si?" (SARTRE, 1994, p.45), isto é, "Sartre introduz a questão da constituição do Ego: devemos considerar o ego como um 'habitante' da consciência – seja como princípio de unificação, seja como presença real, em ambos os casos como estando na consciência?" (SILVA, 2004, p. 36, grifo nosso). Para investigar tal problemática, nosso autor conta como arsenal a descoberta da fenomenologia de Husserl. Contra aquela "filosofia alimentar" na qual "o Espírito-Aranha atraía as coisas para sua teia, cobria-as com uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as a sua própria substância" (SARTRE, 2005, p.55), isto é, contra os chamados "conteúdos de consciência", Sartre viu em Husserl, precisamente em seu conceito intencionalidade, a chave para repensar a constituição do objeto psíquico: se se admitir que "toda a consciência é consciência *de* alguma coisa", se ela é vazia, um mero voltar-se a alguma coisa, então, como se poderia sustentar que exista um Ego nesta consciência, que é, a rigor, um *nada*? O fluxo da consciência é auto-unificante, sem que para tal seja necessário conceber certo polo unificador. Transformada em puro nada, não há lugar na consciência nem para o Ego como princípio de unificação dos conteúdos empíricos (como pretende o neokantismo francês e, até mesmo, o próprio Husserl) e nem como certo *emanador* de sentimentos (como os "psicólogos do amor-próprio" defendem).

O Ego que encontramos na consciência empírica, assim, não poderia estar contido na própria consciência, mas constitui-se transcendente a esta. Vejamos. Sartre formula que o objeto psíquico, na verdade, é originário, captado por uma reflexão, isto é, uma consciência que tem como objeto seus próprios vividos: "O Eu surge na

passagem da consciência irrefletida[1] para a consciência reflexionante: ele não é anterior à consciência do objeto; pelo contrário, é posto pela consciência reflexionante a maneira de um objeto." (ibidem, p.40). Isto é, limpo o campo de imanência, não há sentido em conceber o Ego como polo unificador presente formalmente na consciência. Sartre não vê motivos para afirmar a existência de tal polo, visto que o fluxo das consciências é auto-unificante. Afirmá-lo, na verdade, feriria inclusive o conceito de intencionalidade, seria conjecturar alguma estrutura permeando um nada. O Ego que captamos é, dissemos, dado através da reflexão. Assim ele é tido como um objeto, objeto transcendente da consciência reflexiva – ele não está *na* consciência, mas a transcende. O erro cometido pelo denominados "psicólogos do amor próprio" é, justamente, afirmar que o Ego está presente materialmente na consciência como certo emanante de ações e sentimentos. Afinal, caso assim fosse, teríamos que admitir que ele é anterior a própria consciência intencional, a própria experiência, e isto não é nada mais do que aceitar que "a consciência reflexiva viria primeiro, antes da consciência irrefletida" (*ibidem*, p. 42). Não se pode mais admitir, dado o conceito de intencionalidade, esta primazia do Ego que, materialmente presente na consciência, regule e produza os sentimentos e as ações frente a algum estado qualquer sem antes ter ocorrido à experiência própria deste estado. Se há um estado desagradável frente ao sofrimento de Pedro, é Pedro que aparece como dever-ser-socorrido o motivo deste estado, e não uma emanação de certo Eu material, senhor absoluto dos dados empíricos. Pois se assim fosse, estaríamos afirmando o absurdo de que a consciência reflexiva seria causa da irrefletida, de que o estado seria causa das consciências. Os sentimentos e as ações, como melhor veremos adiante, são polos transcendentes unificadores dos vividos, e não algum tipo de emanação interna de um Eu que habita materialmente a consciência. E o Ego, assim, consequentemente, só poderá ser concebido como polo transcendente dos sentimentos e ações. Eis, em linhas gerais, a problemática de *A transcendência do Ego*.

Formulado a existência do Ego como transcendente à consciência intencional, vejamos agora, brevemente, como tal se constitui em sua transcendência, para depois, assim, compreendermos a *função prática* do Ego – conceito que usaremos para aproximar as obras de nosso autor. Jean-Paul Sartre inicia a segunda parte de seu ensaio *A transcendência do Ego*, cujo nome é *Constituição do Ego*, com a seguinte afirmação:

[1] Aquela que 'visa' algo que não ela mesma.

> O Ego não é, diretamente, unidade das consciências refletidas. Existe uma unidade imanente destas consciências: é o fluxo da consciência que se constitui ele mesmo como unidade dele mesmo – e uma unidade transcendente: os estados e as ações. O Ego é a unidade dos estados e das ações – facultativamente, das qualidades. Ele é unidade de unidade transcendente e é ele mesmo transcendente. É um pólo transcendente de unidade sintética, tal como o polo-objeto da atitude irrefletida. Só que esse polo aparece apenas no mundo da reflexão. (SARTRE, 1994, p.59).

Assim, tal como o objeto atua no âmbito irrefletido, como polo unificador, como unidade sintética, o Ego, no âmbito do reflexivo, atua como unidade dessas transcendências, como o estado, por exemplo. Entretanto, deve-se notar que o Ego, diferentemente do objeto, constitui não uma unidade real, mas forjada, ideal. Tal concepção nos será bastante útil adiante, quando discutiremos a função prática do Ego. Desta forma tomemos como exemplo a constituição transcendente do estado, com o intuito de compreender a constituição do Ego.

O estado, portanto, é tido como unidade transcendente dos vividos apreendido pela consciência reflexiva. Vejamos melhor. Tomemos o exemplo da constituição do estado de ódio. Primeiro há uma série de vividos de repulsa por Pedro, mas somente quando a consciência reflexiva atenta para esses vividos, operando-lhes uma síntese, é que se pode então dizer: há o estado de ódio por Pedro, ou, simplesmente, "eu odeio Pedro". É deste modo que "o estado aparece à consciência reflexiva" (*ibidem*, p.59). O ódio, assim, é uma unidade transcendente dos vividos de repulsa, isto é, o ódio "se revelou como elemento permanente para além da consciência atual de repulsão; ele foi constituído como sentido transcendente" (MOUTINHO, 1995a, p.38). Mas quais as consequências desta constituição transcendente do estado? Ora, se o ódio só pode ser dado numa reflexão, deve-se admitir que a reflexão, na verdade, já esteja de algum modo distante dos objetos primeiros da consciência. Isto é,

> Nós não devemos fazer da reflexão um poder misterioso e infalível, nem acreditar que tudo o que a reflexão atinge é indubitável porque é atingido pela reflexão. A reflexão tem limites de direito de fato. É uma consciência que põe uma consciência. Tudo o que ela afirma sobre esta consciência é certo e adequado. Mas se outros objetos lhe aparecem através desta consciência, esses objetos não tem nenhuma razão para participar nas características da consciência. (SARTRE, 1994, p.59)

Assim, temos desqualificada qualquer possibilidade de afirmar ser o estado algo imanente e certo à consciência que o posiciona, afinal, ele se constitui por certo afastamento dos vividos. É preciso notar em que sentido se dá essa constituição transcendente do estado: o ódio não é um determinado vivido isolado. O ódio nunca é

alcançado pela consciência irrefletida, nenhum vivido de repulsão pode abarcar este estado que chamamos de ódio. O estado se constitui, assim, ultrapassando os vividos. Dados os vividos de repulsão, o estado de ódio se constitui transcendendo estes, em todas as direções. Quando digo tenho ódio de Pedro, assumo o ódio para além dos vividos de repulsão. Tudo se passa como se o meu ódio por Pedro fosse durar sempre. Comprometo o futuro com a afirmação: eu odeio Pedro. Assim, justamente, pelo estado se também numa remissão ao futuro, fica impossibilitada a afirmação do ódio estar presente na consciência irrefletida, que é instantânea.

Vale sempre lembrar que o fluxo de consciência é auto-unificante, e não depende da ação da consciência refletida para tal. Embora o ódio atue como síntese, é apenas como síntese transcendente na atitude reflexiva. Deste modo, o ódio, como estado, não se limita a uma experiência de repulsão, embora somente apareça por esta. Assim podemos entender como se dá o estado de ódio:

> Eis o suficiente, parece, para poder afirmar que o ódio não é da consciência. Ele extravasa a instantaneidade da consciência e não se submete à lei absoluta da consciência, para qual não há distinção entre a aparência e o ser. O ódio é, portanto, objeto transcendente. Cada 'erlebnis' revela-o por inteiro, mas ao mesmo tempo isso não é mais que um perfil, que uma projeção (uma 'Abschattung'). O ódio é um título de crédito para um infinitude de consciências coléricas ou repugnadas, no passado e no futuro. Ele é a unidade transcendente desta infinidade de consciências. Dizer 'eu odeio' ou 'eu amo' por ocasião de uma consciência singular de abstração ou de repulsão é, também, operar uma verdadeira passagem ao infinito. (ibidem, p.60)

Nunca sendo dado por um vivido, o ódio é tido como um sentido, "título de crédito", para uma infinidade de vividos. Do mesmo modo que, ao perceber um tinteiro, vendo-o por uma de suas faces, por um de seus perfis, digo "há um tinteiro", frente a um vivido de repulsa de Pedro, digo: "eu o odeio". Só que no caso do estado, é uma unidade forjada que efetuo, visto que é certo dizer que "os direitos da reflexão sejam singularmente limitados: é certo que Pedro me repugna, mas é e ficará sempre duvidoso que o odeie. Com efeito, esta afirmação extravasa infinitamente o poder da reflexão" (*ibidem*). Nota-se que no plano irrefletido, não há distinção entre a aparência e o ser, esta diferenciação só ocorrerá no plano da reflexão. Tal nota será de grande valia adiante.

Dada constituição transcendente dos estados, temos que o papel reservado ao Ego, nada mais é, do que síntese transcendente do psíquico. Do mesmo modo que o ódio é tido como síntese transcendente dos vividos de repulsa, o Ego é tido como

síntese dos estados, ações e qualidades. Entretanto, deve-se notar que quando unifico os vividos de repulsa e chamo-lhes ódio, qualifico tais vividos sobre o signo do ódio, visto que não há vivido propriamente dito, no plano irrefletido, de ódio. Mas, quando se unifica os estados no Ego, esta qualificação não ocorre. O Ego é tal qual a síntese dos psíquicos, e não há acréscimo de sentido. Assim, embora o psíquico possa ser contradito conforme os vividos, o Ego não será contradito conforme o psíquico. Desta forma, a relação do Ego com o psíquico "é uma relação de produção poética ou, se quiser, de criação" (*ibidem*). Assim, como muito bem coloca Moutinho:

> Essa constituição, realizada pela reflexão impura[2], é feita 'em sentido inverso do que segue a produção real', o que significa que 'as consciências são dadas como emanando dos estados, e os estados como produzidos pelo Ego'. O Ego aparece como produzindo seus estados, ações e qualidades, tipo de produção que Sartre denomina 'poética'. Não é o estado que se reúne a totalidade Ego, mas, por meio da reflexão constituinte (impura), é intencionada 'uma relação que atravessa o tempo ao inverso', de modo que o Ego aparece como a fonte do estado. (MOUTINHO, 1995a, p.40)

A maneira pela qual o estado vem a se fundir em sua totalidade, faz com que a totalidade seja concebida como produtora do estado, como primeira a este. É fácil percebermos que, sendo o ódio uma unificação dos vividos que lhes acrescentam um sentido, este lhes é posterior e assim, não os produz. Contudo, sendo que o Ego não doa sentido quando unifica os estados, não se tem a concepção do estado ser anterior. Toma-se, levianamente, o Ego como criador dos estados, sendo constituído por esse 'tempo ao inverso', do presente ao passado. Desta forma, aparece, assim, o Ego como fonte dos estados. "Assim, o ato unificador da reflexão religa de modo muito especial, cada novo estado à totalidade concreta do Eu" (SARTRE, 1994, p.68). Esta é a origem da confusão efetuada pelos psicólogos do amor próprio.

Deste modo, podemos agora entender a constituição[3] do Ego e o os problemas que ela carrega consigo:

> O Ego é um objeto apreendido, mas também constituído pelo saber reflexivo. É um foco virtual de unidade e a consciência constitui-o no sentido inverso ao que a produção real segue: o que é primeiro realmente são as consciências, através das quais se constituem os estados, depois, através destes, o Ego. Mas como a ordem é invertida por uma consciência que se aprisiona no mundo para fugir de si, as consciências são dadas como emanando dos estados e os estados como

[2] Sartre também aponta para a existência da reflexão pura, que realizaria a síntese do vivido sem extrapolar os dados contidos neste. Entretanto, para o desenvolvimento de nosso artigo, nos basta o conceito de reflexão impura, sendo que o termo reflexão é geralmente usado para denominar tal tipo.

[3] Constituir' tem aqui simplesmente o sentido de 'projetar'.

> produzidos pelo Ego. Segue-se que a consciência projeta sua própria espontaneidade sobre o sujeito Ego para lhe conferir o poder criador que lhe é absolutamente necessário. (SARTRE, 1994, pp.69,70)

Como o saber reflexivo não apenas apreende o objeto Ego, mas também o constitui, tudo se passa como se, na verdade, este objeto fosse primeiro e necessário para as consciências e para os estados. Deste modo, a inversão – na qual o Ego, dado pelo saber reflexivo e, portanto, póstumo em relação às consciências, é tido como anterior e necessário a todos estados e consciências – pode ser compreendida como o esforço da consciência de mascarar sua própria espontaneidade no Ego: eis a função prática do Ego. Conforme as letras de Moutinho:

> Sabemos que, malgrado a inversão, 'o que é primeiro realmente são as consciências, através das quais se constituem os estados, depois, através destes, o Ego'. A consciência reflexiva inverte a produção real, numa espécie de projeção de sua própria espontaneidade no objeto Ego, para fugir de si mesma. A 'função' do Ego seria assim antes 'prática' que 'teórica': 'Talvez seu papel essencial seja mascarar à consciência sua própria espontaneidade', tal como uma 'falsa representação' da consciência. É que só aí, graças ao Ego, 'uma distinção poderá se efetuar entre o possível e o real, entre a aparência e o ser, entre o querido e o sofrido'. (MOUTINHO, 1995a, p.41)

Assim, a função prática, que havíamos concebido como conceito chave de aproximação das obras de gêneros distintos, encontra aqui sua formulação conceitual no próprio modo de constituição do Ego: para fugir de sua espontaneidade, para fugir da espontaneidade do mundo onde, a rigor, é, em última estância, o local próprio de nossa constituição, a consciência mascara-se no Ego, atribuindo-se valores próprios, como ser e real, que ela não possui.

A função prática, assim, concluímos, nada mais é do que o esforço da consciência de esconder sua própria espontaneidade no objeto Ego: visto que este é 'constituído' através de uma consciência projetada, credita-se nesta projeção, que é feita de modo a inverter o fluxo temporal, a origem dos fenômenos psíquicos. Contudo, trata-se de um esforço, nunca realizável, visto que a projeção operada não pode reconstituir a espontaneidade primeira e criadora.

> Tudo se passa como se a consciência constituísse o Ego como uma falsa representação dela mesma, como se ela se hipnotizasse com este Ego que ela constituiu, se absorvesse nele, como se ela dele fizesse a sua salvaguarda e a sua lei. (SARTRE, 1994, pp. 80,81)

Como afirmamos anteriormente, quando discutíamos acerca da constituição dos estados, não há distinção entre aparência e ser para a consciência irrefletida. Desta

forma, o Ego, quando "executa" sua função, é tido como anterior à consciência e carrega consigo a distinção entre ser e aparência. Por isso, afinal, a consciência mascara sua espontaneidade.

Compreendida a função prática do Ego, conceito presente no ensaio de cunho filosófico, atentemo-nos agora para a possibilidade de aproximação deste com o romance. Acontece que não foi somente a fenomenologia de Husserl que ocupou o pensamento de Sartre em sua juventude. Neste período, além de se dedicar a peças de teatro, escrever alguns poemas, ele se dedica a outro grande tema de sua filosofia: a *contingência*. E é justamente numa tentativa de abarcar tal tema que Sartre escreve *A náusea*. Como narra Moutinho:

> Era sobre a contingência o poema que escreveu em 1929, A árvore: "Como mais tarde, em A náusea, a árvore em sua vã proliferação indicava a contingência" (Beauvoir 1, p. 48). Do mesmo modo, o "factum" que começou a escrever no final de 1931; Sartre o chamava "o factum sobre a contingência"; é essa obra, que, após modificações, tornar-se-á A náusea. (MOUTINHO, 1995a, p.47)

Eis, portanto, os motivos, os problemas que levaram a escrita de *A náusea*: a investigação acerca do tema da contingência. Entretanto, antes de começarmos a análise do romance cabe, aqui, alguma consideração acerca do papel do romance na obra de Sartre, bem como acerca da relação deste com sua filosofia. Afinal, por que o conceito de consciência intencional levou Sartre a escrever uma obra de cunho filosófico e o problema sobre a contingência dera origem a um romance? Vejamos o significado do romance e do ensaio filosófico para darmos luz a esta questão.

Ora, a finalidade pela qual um conceito é exposto por meio da narrativa literária difere-se da finalidade própria dos textos filosóficos:

> De novo Beauvoir: "Recusando qualquer crédito às afirmações universais, ele [Sartre] tirava de si o direito de enunciar a própria recusa no tom universal; em vez de dizer, cabia-lhe <u>mostrar</u>. Ele admirava os mitos a que, por razões análogas, Platão recorrera, e não se incomodava em imitá-lo". A náusea nasce pois inserida nessa perspectiva: "<u>Exprimir numa forma literária verdades e sentimentos metafísicos</u>" (ibidem, p 47, grifos nossos).

Neste sentido, cabe, no caso dos escritos literários de Sartre, a mesma ponderação feita por Maurice Merleau-Ponty destinada à obra *A convidada*, de Beauvoir, como alerta Figurelli: "Para Merleau, toda obra de um grande romancista é sempre guiada por duas ou três ideias filosóficas. 'Não é função do romancista <u>tematizar</u> essas ideias; sua função é <u>fazê-las existir</u> diante de nós à maneira das

coisas.'"(FIGURELLI, 2005, p 170, grifos nossos). Isto é, o objetivo do romance não é tematizar, conceituar, este é o papel da filosofia, e sim "fazer existir" as ideias, "mostrá-las", torná-las vivas. Neste sentido, há um equívoco em considerar *A náusea* como um *romance de tese*, ainda segundo Figurelli:

> O 'romance de tese', além de agradar, pretendia instruir e moralizar. Em 1945, o crítico Maurice Blanchot tomou posição face aos romances de Sartre: "O romance não tem nada a temer de uma tese, sob a condição de que a tese aceite não ser nada sem o romance. Pois o romance tem sua própria moral que é a ambigüidade e o equívoco". (*ibidem*, pp. 169, 170)

A tese – as ideias, unindo as duas citações (de Merleau-Ponty e de Blanchot) – só pode existir enquanto romance, enquanto narrativa, pois o papel do romancista não é tematizar suas ideias, mas "fazê-las existir". Sendo assim, temos que o papel de *A náusea* é mostrar, narrar o problema da contingência. Se a "função" do romance é esta, então, partindo do conceito de função prática do Ego, nossa tarefa agora é aproximar tal conceito ao romance. Nota-se, contudo, que tal aproximação não é necessária. Iremos ler agora o romance sob a ótica da temática de *A transcendência do Ego*, o que não quer dizer que tais obras não sejam, em si mesmas, autossuficientes. A chave de leitura, assim, que empregamos em nosso trabalho pode ser entendida, agora, no sentido de aproximar duas obras autossuficientes por meio de pontos em comum, o que não quer dizer que haja certa prioridade conceitual de uma sobre a outra. O ponto de partida escolhido, no caso, *A transcendência do Ego*, é puramente arbitrário e não necessário. Deste modo, a ideia que um Ego é transcendente a consciência dificilmente poderia ser exposta num romance, contudo, o conceito de contingência encontra uma melhor forma de expressão no gênero literário. Assim, nosso objetivo revela-se em mostrar de que forma estas duas ideias centrais são complementares, passíveis de uma aproximação.

Justificada a relação literatura e filosofia no pensamento sartriano, é preciso, antes de iniciarmos a análise do romance, justificar, mesmo que tão tardiamente, por que escolhemos justamente este romance entre tantas obras literárias de nosso autor para fazer a referida aproximação. Ora, se seguíssemos uma ordem puramente histórico-biográfica da vida de Sartre, seriamos obrigados a aproximar *A Náusea* de *O esboço de uma teoria das emoções*. Visto, pois, serem escritas e editadas mais proximamente. Entretanto, a justificativa para a escolha das duas obras foi feita a partir da temática própria das obras, de modo que concordamos com Moutinho que diz:

> valeria mais aproximar A náusea não do Esboço de uma teoria das emoções, pequeno fragmento, mas do Ensaio sobre a transcendência do Ego: é que nessa obra, como vimos, Sartre "esboça a teoria do objeto psíquico", de que o Esboço de uma teoria das emoções, na verdade, procurará ser um "desenvolvimento". Essa teoria, por seu lado, tem como contrapartida o conceito de consciência, entendida como vazio pura, "nada"; ora, é precisamente através deste conceito de consciência, tal como aparece no Ensaio a transcendência do Ego, e do conceito de contingência, tal como descrito em A náusea, que procuraremos uma aproximação entre as duas obras. (...) A nosso ver, a afirmação de que a consciência é "nada" só é inteiramente inteligível à luz do conceito de contingência. (MOUTINHO, 1995a, p. 48).

Desta forma, embora concordemos inteiramente com a afirmação de Moutinho, e precisaremos para nosso intuito passar pela aproximação efetuada pelo comentador (consciência como nada e contingência), vale lembrar que o ponto que edificamos no ensaio para fazer a aproximação, como dissemos, é o conceito de função prática do Ego, que, afinal, a rigor, pode ser entendido como consequência acerca destes dois conceitos: consciência intencional e contingência. Assim, por de trás desta aproximação proposta por Moutinho, veremos agora, na nossa análise acerca do romance, de que forma a *função prática* pode ser encontrada por entre os relatos dos diários de Roquentin.

Não cabe aqui, vale ressaltar, uma reconstituição acerca de toda a jornada de Roquentin, pelo contrário, para alcançar nosso objetivo, vejamos apenas algumas passagens essenciais do romance, da crise Roquentin.

Se dissemos ser a origem de *A náusea* as inquietações sartrianas acerca do problema da contingência e creditamos, justamente, a esta contingência o papel central, o conceito chave passível de aproximação com *A transcendência do Ego*, precisamos ainda notar que "a descoberta da contingência é um percurso pontuado pelas manifestações da náusea" (SILVA, 2004, p. 81). Isto é, a própria náusea é símbolo da descoberta da contingência, assim, "há, portanto, uma relação entre a modificação do sujeito causada pela náusea e aproximação progressiva do desvelamento da existência como contingência" (*Ibidem*). Deste modo, acompanhar as crises de Roquentin aparece, para nós, como acompanhar o percurso da apreensão da contingência pelo nosso herói. É no próprio caminho da náusea que poderemos, assim, entrever a relação entre o ensaio e o romance.

Inicialmente, as manifestações da náusea dão-se nos objetos. Roquentin não sabe ao certo se foram os objetos que mudaram ou simplesmente o modo como ele os vê. A primeira constatação veio na orla do mar, ao pegar uma pedra para jogá-la ao mar, algo

o incomoda e ele a abandona. Atordoado, sem entender exatamente o que passou, Roquentin sai, volta para casa e escreve em uma folha sem data:

> O melhor seria anotar os acontecimentos dia a dia. Manter um diário para que possam ser percebidos com clareza. Não deixar escapar as nuanças, os pequenos fatos, ainda quando pareçam insignificantes, e sobretudo classificá-los. É preciso que diga como vejo essa mesa, a rua, as pessoas, meu pacote de fumo, já que foi isto que mudou. É preciso determinar exatamente a extensão e a natureza desta mudança. (SARTRE, 1976, p.13)

Dissemos que as indagações que levaram Sartre a escrever o romance era justamente uma investigação sobre a contingência, vemos agora que o motivo que levou Roquentin a escrever seu diário é, justamente, investigar algo que mudou. Inquirir seu cotidiano em busca de repostas. Seguindo o romance, no dia 26 de janeiro, terça-feira, Roquentin nos fornece uma explicação acerca do que realmente aconteceu naquele relato sobre a pedra frente ao mar:

> Os objetos não deveriam tocar, já que não vivem. Utilizamo-los, colocamo-los em seus lugares, vivemos no meio deles: são úteis e nada mais. E a mim eles tocam – é insuportável. Tenho medo de entrar em contato com eles exatamente como se fossem animais vivos.
> Agora vejo; lembro-me melhor do que senti outro dia, junto ao mar, quando segurava aquela pedra. Era uma espécie de enjôo adocicado. Como era desagradável! E isso vinha da pedra, tenho certeza, passava da pedra para as minhas mãos. Sim, é isso, é exatamente isso: uma espécie de náusea nas mãos. (IBIDEM, p 23).

Desta forma, aquelas inquietações primeiras, que levaram Roquentin a escrever o diário, agora sabemos, nada mais são do que as primeiras manifestações da náusea. Nota-se que assim, no próprio romance temos revelado, logo em seu início, ser seu objetivo compreender a contingência, visto ser esta dada pelas manifestações da náusea. No princípio, tais manifestações são apreendidas através dos sentidos, isto é, "as náuseas nas mãos". Vejamos melhor. O que tais mudanças representam? O que mudou na pedra que assusta tanto nosso herói? Conforme o lúcido comentário de Franklin Leopoldo e Silva:

> O incômodo inicial de Roquentin provém da dificuldade de interpretar a metamorfose: não apenas porque ela se dá de múltiplas maneiras, à medida que o sentimento da náusea progride, mas também porque ele não consegue avaliar muito bem até que ponto essa metamorfose está se dando nele mesmo. De qualquer modo, a sensação é de que as coisas já não são como antes, e a variedade em que isso se manifesta tende para a constatação final de que as coisas não são. A metamorfose significa que a confiança que até então se depositava no ser das coisas desmorona (...). É nesse sentido que as coisas se desvelam precisamente quando deixam de ser, já que o ser que as caracteriza

> consistia somente na projeção do conjunto de expectativas do sujeito. (SILVA, 2005, p. 82)

Ora, assim podemos entrever a primeira aproximação com *A transcendência do Ego*: o incômodo que Roquentin sente quando percebe que as coisas estão diferentes (a náusea das mãos), que ele mesmo não sabe dizer ao certo qual é a origem, no fundo revela-se como o fim da confiança nas coisas. As coisas não deveriam perder sua estabilidade, não poderiam aparecer como animais, como Roquentin anota em seu diário. Ora, tal estabilidade projetada nas coisas é análoga a conferida ao Ego. Do mesmo modo que estaria seguro tendo certo Ego inatingível as incertezas do mundo, Roquentin gostaria que as coisas não se metamorfoseassem sob suas projeções. "As coisas não deveriam tocar", entenda-se, não deveriam fugir das suas expectativas, de seu desejo que elas sempre permanecessem as mesmas.

Pode-se dizer que a descoberta da contingência é o outro lado da moeda da perda da necessidade que Roquentin atribuía a sua vida: seja em suas expectativas que os objetos "não tocassem"; seja pela descoberta de que a aventura é uma fraude; como também em seu trabalho de historiador, como veremos. Trata-se, assim, portanto, do próprio percurso da náusea. Deste modo, se, para a efetivação do objetivo proposto chegamos à conclusão que deveríamos seguir o percurso da náusea, temos que nossa tarefa nada mais é do que acompanhar os momentos pelos quais Roquentin abandona aquilo que dava certo suporte a sua vida. É à procura desta maquinaria astuciosa de tranqüilidade que precisamos, portanto, focar nossa análise.

Como foi possível notar, começamos abordar o romance sem antes apresentar ao menos a personagem principal, Antoine Roquentin. Acontece, que no próprio romance esta apresentação é tardia. Só é ao longo da narrativa que lentamente vamos colhendo as informações acerca dos personagens. Há inclusive, certa prioridade na apresentação dada ao cenário, como percebe Figurelli:

> Quase ao final do livro, Sartre atribui a Anny uma surpreendente erudição no campo da espiritualidade católica: a leitura dos Exercícios Espirituais, de Santo Inácio de Loyola. "Foi-me muito útil. Em primeiro lugar, há uma maneira de colocar o cenário, em seguida, de fazer aparecer os personagens. Consegue-se ver – acrescentou com ar mágico." (N, p. 233) É mais ou menos que Sartre faz na longa introdução de A náusea. (Figurelli, 2005, p158)

Assim, é lentamente que o leitor apreende que Roquentin é um historiador que, após ter viajado por diversas regiões do mundo, se fixou em Bouville para pesquisar e escrever um livro sobre o marquês de Rollebon, que vivera durante a revolução

francesa. O motivo de se fixar justamente em Bouville deve-se ao fato do material presente na biblioteca desta cidade ser relevante ao seu estudo sobre o marquês. Esta pequena apresentação de Roquentin, o historiador aventureiro, será relevante para o desenvolvimento de nosso trabalho.

Seguindo o percurso da náusea, temos que Roquentin sempre se orgulhou de ter tido, em sua vida, inúmeras aventuras. Entretanto, em mais um momento deste percurso da náusea, ele descobre que as aventuras de que tanto se orgulha, desvelam-se, na verdade como fraudes. Vejamos. Uma passagem mostra bem qual o sentido da aventura e por que nunca é possível realizá-las. Estamos falando da célebre passagem em que Roquentin, em Berlim, num bar, narra, para ele mesmo, o percurso desde que desembarcara em Berlim até aquele momento em que esperava sua convidada, Erna, voltar do toalete. Enquanto recompunha tais aventuras, narrava os tais acontecimentos para si mesmo, Erna volta do toalete e o abraça e toda a emoção de protagonizar uma aventura cessa. Isto na voz do próprio personagem:

> Comecei a narrar para mim mesmo o que ocorrera depois de meu desembarque. Disse-me: 'Na terceira noite, ao entrar num dancing chamado La Grotte Bleu, minha atenção foi despertada por uma mulher grandalhona, meio bêbada. E é essa mulher que estou aguardando nesse momento, a ouvir 'Blue Sky', e que vai voltar a se sentar à minha direita e me enlaçar o pescoço com os seus braços'. Senti então com violência que vivia uma aventura. Mas Erna retornou, se sentou ao meu lado, me enlaçou o pescoço com os seus braços e detestei-a sem saber bem por quê. Agora compreendo: é porque era preciso recomeçar a viver e a impressão de aventura acabava de se dissipar. (SARTRE, 1976, p. 66).

Quais são, assim, as características da aventura que faz com que Roquentin se preocupe tanto em tê-las, em vivê-las? Ora, o que a passagem nos mostra é que é somente pela narração que uma aventura é possível. Isto porque é por ela que um acontecimento banal ganha certa ordem na sucessão dos fatos, ganha o rigor que a vida cotidiana desconhece. Por isso Roquentin odiou Erna sem saber o porquê: porque a volta dela obrigou-o a abandonar a narração, abandonar a ordem que esta emprestava a sua vida para voltar realmente a viver. A volta de Erna liquida a narração, isto é, destrói o sentimento de estar vivendo uma aventura. Como coloca Moutinho:

> É a narração que converte um acontecimento banal em aventura, como converteu em aventura o passado de Roquentin; a narração confere uma organicidade, um 'rigor', aos acontecimentos que a simples sucessão quotidiana desconhece (MOUTINHO, 1995a, p 51).

Mas como, afinal, pela narração, é possível transformar um acontecimento banal em aventura? Justamente pelo fato desta introduzir o finalismo aos acontecimentos. Toda ação, quando contada pela narração, já possui em seu horizonte um fim definido. O finalismo está presente na narração, mas não na vida. Neste sentido, temos que um herói não vive seu destino, mas o cumpre. Não há acaso numa narração, ela está livre da contingência, tudo acontece porque deveria acontecer daquela maneira, não há possibilidades a serem escolhidas. Assim, Roquentin precisa tanto das aventuras em sua vida: para resguardar a vida da contingência. Pela narração, pela afirmação "eu estou tendo uma aventura", o rigor salva a vida da aventura. Deve-se notar que "esse rigor vem da inversão de sentido que a narração provoca, como se procedesse 'às avessas': 'os acontecimentos ocorrem num sentido e nós os narramos em sentido inverso'" (MOUTINHO, 1995a, p 51). Ora, sendo assim, o que é então a narração desenvolvida por Roquentin no trecho citado senão uma reflexão impura, constituinte? Narrar seu próprio passado nada mais é do que refletir sobre os próprios vividos. Do mesmo modo que a reflexão impura constituinte, a narração no caso do romance também é feita numa ordem inversa ao sentido temporal. As duas sendo constituídas neste sentido inverso funcionam conferindo ao vivido certo rigor, que na verdade é irreal, um dado póstumo ao vivido. Para escapar à contingência, à todas as angustiantes possibilidades que o futuro pode oferecer, Roquentin sente-se seguro no encadeamento do vivido no passado. Afinal, o que a narração faz é forjar uma nova perspectiva temporal:

> O rigor só é possível por conta de uma confusão entre o plano do tempo e o do acontecimento. Enquanto no primeiro, 'um instante leva a outro instante, e esse a outro, e assim sucessivamente" isto é, enquanto há uma necessidade na passagem do tempo não se verifica ao mesmo quanto aos acontecimentos. O sentimento de aventura se origina quando "se atribui esta propriedade aos acontecimentos que nos surgem nos instantes; transportando para o conteúdo o que só pertence a forma. (IBIDEM, p 53)

Não que tal ordem seja algum tipo de determinismo, mas sim um fatalismo[4]. Logo, a distinção entre vida e narração pode ser entendida sobre o aspecto da

[4] Esta afirmação de que a antítese da liberdade é o fatalismo e não o determinismo está presente em vários momentos da obra de Sartre. Com base nesta afirmação, inclusive, Moutinho (e nós) se distancia de outros comentadores de Sartre, a saber, de Arthur Danto, segundo o qual lemos em tais passagens que estamos analisando uma reformulação de Sartre acerca do problema da causalidade assim como Hume o formula. Segundo tal leitura, a necessidade, o rigor seria originário da falsa ideia de causalidade, que, segundo Hume, advêm do *hábito* de vermos sempre os mesmos acontecimentos sucederem as mesmas causas. Acontece que, como Moutinho alerta, este rigor vem da não percepção de que a narração não condiz com o próprio fluxo do tempo. Como a falsa ideia de necessidade provém, assim, da transformação da ordem temporal na ordem dos acontecimentos, não poderia se creditar o problema a simples ideia de causalidade, que diz apenas ao problema da ordem dos acontecimentos, como propõe

consciência irrefletida e reflexão. De um lado temos a vida e a consciência irrefletida: contingente, espontânea e supérflua; e, do outro, a narração e o Ego: cuja *necessidade* possui o papel de velar a angústia da síntese originária. Deste modo, o falso rigor atingido pela aventura é análogo ao papel desempenhado pelo Ego em sua função prática. Nas letras de Franklin Leopoldo e Silva: "A ordem do vivido só é visível a posteriori: é então que escapamos do acaso. Isso significa que não se pode verdadeiramente escapar do acaso" (SILVA, 2005, p 83). Eis tanto a função prática do Ego, como também função da narração no sentido de forjar aventuras.

À descoberta de que toda a aventura é uma fraude germina em seu pensamento a descoberta de que a existência é dada como contingência. Este, portanto, é mais um passo do desvelar da contingência, da descoberta da existência. Como pontua Moutinho:

> Daí por que a descoberta de que não teve aventuras não se limita a uma questão de palavras: "As aventuras estão nos livros. E, naturalmente, tudo o que conta nos livros pode acontecer realmente, mas não da mesma maneira. Era essa forma de acontecer que era tão importante para mim, que eu prezava tanto" (Sartre 34, p.63). Mais que palavras, é o sentimento de fatalidade, de necessidade que escapa e a conseqüente e ainda tímida descoberta de sua antítese, a liberdade. (MOUTINHO, 1995a, pp. 51, 52).

Deste modo, Roquentin descobre que, em nenhum momento de sua história, ele tenha sido realmente um aventureiro.

Há outra passagem de grande importância para nós, neste sentido de compreender a perda da necessidade como o anverso da descoberta da contingência. Estamos falando do momento no qual Roquentin desiste de se ocupar dos estudos do marquês. Ora, o que levou Roquentin a abandonar os estudos e quais as implicações deste abandono do livro por Roquentin? Vejamos. Uma frase seca rasga o texto: "Já não estou escrevendo meu livro sobre Rollebon; isso terminou, já não posso escrevê-lo. Que vou fazer de minha vida?" (SARTRE, 1976, p 143). Podemos dizer que temos aqui certa consequência da descoberta da mesma irreversibilidade do tempo. Definimos anteriormente Roquentin como historiador que tivera muitas aventuras em sua vida e mostramos que, na verdade, a rigor, ele não poderia ser um aventureiro. O abandono do estudo sobre o livro do Rollebon desvelará também a falseabilidade de Roquentin se considerar um historiador.

A figura do marquês é emblemática por representar o elo de Roquentin com o mundo, com o passado, com tudo o que ele não era, não poderia ser. Através das cartas

---

Danto.

do Marquês, os livros, os documentos, Roquentin tornava irrealmente presente uma existência do passado. Assim, a associação da existência entre o Roquentin e Rollebon aparece num sentido muito singular: o marquês precisava do historiador para ser e o historiador deste para não ser, para não sentir o seu ser. Nota-se que o papel do marquês é justamente alienar Roquentin de si próprio. Como escreve o próprio personagem em seu diário:

> E eu já não dava por que existia; já não existia em mim, mas nele, era para ele que corria, para ele que respirava; o sentido dos meus movimentos era-me exterior, estava ali, precisamente frente a mim – nele... Eu era apenas o meio de fazer viver, a minha razão de ser era ele: o marquês me havia libertado de mim. Que hei de fazer agora? (*ibidem*, p 153)

Ora, todos os atos de Rollebon estão completos, acabados, consolidados no passado. Justamente por isso, Roquentin sente-se seguro em presença de sua pesquisa. A existência de Rollebon encontrava-se certa, sem riscos, com o rigor outrora pretendido por Roquentin. Por isso dissemos que Roquentin emprestava o ser de Rollebon para não sentir seu ser. Ora, do mesmo modo que a função prática do Ego vela à consciência sua espontaneidade, esconde no conforto do Ego a rispidez do fato de sermos constituídos, fora, no mundo. Como, sabiamente, Franklin aproxima as duas obras:

> Ou seja, Roquentin se constituía falsamente quando vivia para o marquês. Aqui se manifesta a ligação entre a narrativa de A náusea e a análise de La transcedance de l'Ego. Vemos aí a mesma inversão da gênese subjetiva. Roquentin projetara em Eu fora de si e o tentara tomar como origem e causa de si próprio, para ter ali algum abrigo contra a espontaneidade e a contingência, no qual repousava o sujeito falsamente constituído. O Marquês o libertara de si, isto é, dispensava-o de defrontar-se livremente com a contingência do existente. A 'fatalidade da espontaneidade' o restitui a si, mas esse processo não se completa apenas com o desvelamento da existência contingente, pois a fatalidade da liberdade não é simétrica a fatalidade da determinação. Não saímos desta para cair naquela. A fatalidade da espontaneidade exige que Roquentin assuma e existência, que ele se constitua para si. (SILVA, 2005, pp. 54,55).

E, deste modo, quando nosso herói descobre-se livre, quando finalmente ele descobre que nenhum construtor artificial poderá alterar o fato de que sua constituição é dada no mundo, isto é, a fatalidade da espontaneidade, quando percebe isso, já não pode mais continuar sua pesquisa, e isso o assusta: *o que hei de fazer agora!*

Acontece que libertado do marquês e sabendo impossível qualquer aventura, Roquentin descobre a si mesmo. Através dos três momentos citados, Roquentin percebe

sua própria existência: a contingência se desvela. Nota-se, obviamente, que este descobrir a sua existência não é a descoberta do Ego projetado, ao contrário,

> a descoberta da existência é ao mesmo tempo a dor de sentir-se abandonado por aquilo que nos protegia da contingência. Mas, uma vez, assim capturados pela verdade, sabemos, a partir de então, que a existência tem de ser vivida, não pode ser objetivada ou transferida (*ibidem*, p. 54, grifos nossos).

A apreensão da existência, mostramos, é a apreensão de que é ilusória qualquer tentativa de esconder a contingência em algum rigor, algum mecanismo astucioso.

Todos os momentos de *A náusea* que recortamos culminam na célebre crise do Jardim Público. É neste que, claramente, Roquentin descobre que a náusea não é uma doença, uma febre: *C'est moi*! Isto é, descobre pelo percurso pontuado pela náusea, a contingência. Assim, dizer que *A náusea* nasce das investigações sartrianas acerca do problema da contingência é dizer que o romance nasce da preocupação acerca do problema da existência: a afirmação de que constituímos o que somos no mundo, que nosso Ego é tal qual um pedregulho. A existência torna-se, enfim, um dado absoluto, antes velado pelo próprio personagem (pelo marquês, pelas narrações das aventuras passadas...). Roquentin, num momento sublime, compreende "que havia encontrado a chave da Existência, a chave de minhas Náuseas, de minha própria vida". Isto, revelado por seu próprio punho em uma passagem altamente significativa do romance:

> O essencial é a contingência. O que quero dizer é que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é simplesmente estar presente; os entes aparecem, deixam que os encontremos, mas nunca podemos deduzi-los. Creio que há pessoas que compreendem isso. Só que tentaram superar essa contingência inventando um ser necessário e causa de si próprio. Ora, nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é uma ilusão, uma aparência que se pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade e eu próprio. (SARTRE, 1976, pp. 193-194)

Num só momento temos a descoberta da fatalidade da espontaneidade. Seguindo a citação: "há pessoas que tentaram superar essa contingência inventando um ser necessário e causa de si próprio", isto é, além de tal afirmação ser entendida sob o véu do ateísmo sartriano, podemos, muito bem, aplicá-la tanto à função prática do Ego, como ao papel da narração de forjar aventuras, como também à busca da necessidade no estudo do Rollebon. Se a função prática do Ego é esconder da consciência a própria espontaneidade, sendo constituído transcendentemente num fluxo inverso ao próprio decorrer do tempo, temos que o percurso da náusea é justamente o desvelar da

contingência absoluta em que estamos inseridos, o desvelar que o que somos é originado no mundo, através do *nada* da consciência intencional. É a descoberta da fatalidade da espontaneidade na qual nós mesmos constituímos o que somos.

Abstract
This article circumscribes the theme of Ego in the work of French philosopher Jean-Paul Sartre. More specifically, it explores the concept of Ego as transcendent to the conscience intentional, constituted by the reflexive knowledge, as well as its *practical function*: ride the spontaneity of conscience. At first, this analysis examines the thematic contained on the first author's work, *The Transcendence of the Ego*, a second time, she investigates the impact of such content on the author's own work, that is, it focuses on the celebrated novel *Nausea*. That is, the ultimate aim of this paper is to show how some parts of crisis Roquentin, main character in the novel, can be understood as an theme of The Transcendence of the Ego.
Keywords
Ego; Transcendence; Consciousness; Spontaneity; Nausea; Reflection.

Bibliografia:

Obras de Sartre:

SARTRE, Jean-Paul. 2007a. *L'Être et le Néant : essai d'ontologie phénoménologique*. Édition corrigée avec index par Arlette Elaïm-Sartre. Paris: Gallimard..

_____. *O ser e o nada*. 2008. Petrópolis: Ed. Vozes.

_____. *A Náusea*. 1976. Lisboa: Europa-America.

_____. *La transcendance de l'ego*. 1996. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

_____. *A transcendência do Ego, seguido de consciência e si e conhecimento de si*. 1994. Lisboa: Edições Colibri.

_____. *Situações I*: *Críticas literárias*. 2005. São Paulo: Cosac Naify.

_____. *Situations philosophiques*. 2007b. Paris : Éditions Gallimard.

Comentadores:

BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*. 2005. 3ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva.

DANTO, A. C. *As ideias de Sartre.* 1997. São Paulo: Editora Cultrix,.

NOUDELMANN , F.; PHILIPPE, G. *Dictionnarie Sartre*. 2004. Paris: Honoré Chmapion Éditeur.

FIGURELLI, R. *A Náusea ou a irreversibilidade do tempo.* In. Revista Letras, Curitiba, N. 66, P. 157-174, MAIO/AGO. 2005. Editora UFPR.

MOUTINHO, L. D. S. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. 1995a. São Paulo: Editora Brasiliense,.

_____. *Sartre: existencialismo e liberdade*. 1995b. São Paulo: Editora Moderna.

POULETTE, C. *Sartre ou les aventures du sujet : essai sur les paradoxes de l'identité dans l'oeuvre philosophique du premier Sartre*. 2001. Paris: L'Harmattan.

SILVA, F. L. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. 2004. São Paulo: UNESP.

Pensamento, linguagem e negatividade em Bergson[*]

Vanessa de Oliveira Temporal (UFSCar)
Bolsista FAPESP

Resumo
O presente artigo procura apontar, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a influência que a linguagem exerce sobre a má colocação do problema da liberdade. Para isto, examinaremos a denúncia de Bergson à psicologia nascente do século XIX, procurando mostrar que – apesar do ideal de experimentação – esta última se apoia em razões de ordem lógica para defender a tese do determinismo psicológico.
Palavras-chave
Linguagem; Consciência; Inteligência; Liberdade; Duração; Espaço.

A liberdade é o problema eleito por Bergson para ser tratado em sua primeira obra, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência.* No prefácio desta obra, Bergson atenta que esta escolha se deve ao fato de tal problema ser comum tanto à metafísica quanto à psicologia. Mas, ao longo do livro, podemos observar que, enquanto tema tradicional da metafísica, a liberdade fora sempre objeto de um conhecimento constituído segundo os hábitos da linguagem. Por se preocupar muito mais com a articulação do discurso do que com a experiência efetiva do real, a metafísica tradicional construiu um método de análise que se realiza descolado da realidade, produzindo querelas e polêmicas que Bergson determinou como *falsos problemas*. E esta afirmação se aprofunda ao compreendermos que, mesmo em um momento posterior, ao ser analisada pela Psicologia - com o ideal científico de observação dos fatos - a questão da liberdade, inseparável da noção de consciência em diferentes modos de conceituá-la, ainda sobrevive e, como é apresentada nesta primeira obra de Bergson, ainda não perdeu seu caráter de falso problema. Esta questão persistiria com a

[*] Texto apresentado na *III Semana da Graduação em Filosofia: Filosofia Política*, em novembro de 2011, na UFSCar, campus de São Carlos.

Psicologia nascente, justamente porque esta última – diante da necessidade de legitimar a especificidade de seu objeto e fundar uma nova ciência – não se perguntou pela correspondência do método científico a este objeto e nem percebeu que era necessário um esforço para se adequar a ele.

Tal transposição de método é criticada por Bergson na medida em que o método científico tem por base a matemática e, como tal, foi moldada em sua origem para tratar dos objetos extensos [1]. Na tradição filosófica, o filósofo desenvolve esta crítica vinculando a má colocação do problema da liberdade ao estabelecimento de uma correspondência rigorosa dos estados de consciência com os modos da extensão, isto é, o fato da tradição filosófica não distinguir realidade física de realidade psicológica[2]. Esta afirmação tende a causar certo estranhamento se pensarmos que na história da filosofia o próprio Descartes formulou o problema da relação entre alma e corpo e, portanto, distinguia realidade física de realidade psicológica. Mas, aqui, podemos reconhecer a força da crítica bergsoniana: *assumir esta distinção entre alma e corpo discursivamente não significa que a confusão entre os dois termos tenha deixado de ser operada*. É o que Bento Prado Júnior chamou de estilo *psicanalítico* de pensamento. "Para além da tese, a análise vai buscar um conteúdo latente que não aflora à consciência tética" (1989, p. 30).

A confusão entre realidade física e realidade psicológica acontece efetivamente na tese determinista. Bergson irá alegar que "não é por razões de ordem física que afirmavam a correspondência rigorosa dos estados de consciência com os modos da extensão" (BERGSON, 1988, p. 104), mas sim, por razões de ordem lógica, ou seja, os psicólogos pretendiam que sua análise estivesse no nível dos fatos, mas, na verdade, antes de recorrerem à experiência, por trás dela e unicamente no plano lógico, já resolveram a questão, o que resultou em um preconceito metafísico. Defende-se o determinismo de ordem psicológica porque não se conhecem os estados de consciência.

[1] "A matemática, como desdobramento teórico da ação mecânica, *pensa* o seu objeto como espacial e inerte. Aí está portanto uma consequência da relação sujeito-objeto na modalidade da inteligência que repercutirá no plano ontológico, quando a estrutura desta relação for tomada pela filosofia clássica como tese metafísica" (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 10).

[2] Para Bergson, a correspondência entre os fenômenos da consciência e os objetos materiais não é estabelecida com base na observação, mas sim, devido a uma tese metafísica: "(...) estender este paralelismo às próprias séries [fisiológica e psicológica] na sua totalidade é resolver *a priori* o problema da liberdade. Isto é permitido, sem dúvida, e os grandes pensadores não hesitaram em fazê-lo; mas também, como antes dizíamos, não é por razões de ordem física que afirmavam a correspondência rigorosa dos estados de consciência com os modos da extensão" (BERGSON, 1988, p. 104).

Bergson procura mostrar que a hipótese de que a posição de um átomo é determinada em relação ao que era no momento anterior, não implica a determinação absoluta dos estados de consciência uns pelos outros, ou seja, irá refutar o paralelismo consciência/matéria. Se este último tem sustentação, não é por nenhuma característica de ordem experimental, mas sim, devido a uma hipótese ontológica, a qual afirma que a consciência é organizada do mesmo modo que a matéria.

Mas, antes de compreendermos esta reflexão bergsoniana, cabe estabelecermos os limites da teoria com a qual o filósofo dialoga. Trata-se da teoria mecanicista da matéria. Segundo esta teoria, todos os fenômenos que compõem a objetividade, como "as ações químicas, as qualidades da matéria que os nossos sentidos percepcionam, calor, som, electricidade, até talvez atracção" (BERGSON, 1988, p. 101), são resultados do movimento de átomos e moléculas, os quais compõem o universo. Por trás desta teoria encontra-se o princípio de conservação da energia[3], o qual foi descoberto em meados do século XIX sob a forma da possibilidade da

> transformação de uma forma de energia, mecânica ou térmica, na outra. Mais do que isso, foi a generalização desse princípio, estabelecendo a equivalência de todas as formas de energia, mecânica, térmica, elétrica, luminosa, subordinadas todas a um "princípio de conservação" que passou a ser a base da ciência moderna (ROCHA E SILVA, 1972, p. 121).

Ainda segundo Rocha e Silva (1972, p. 122), na base desta concepção estavam as experiências de Galileu sobre o plano inclinado[4] e as concepções de Descartes (princípio da quantidade de movimento) e do próprio Galileu sobre a inércia.

No entanto, a ampliação do princípio de conservação da energia para outras formas de energia como o calor, eletricidade e luz, dependia de dois pontos fundamentais: "a) admitir a existência de partículas elementares (átomos e moléculas)" - o que condiz com a afirmação de Bergson segundo a qual a lei da conservação de energia está na base da teoria atômica - e "b) de um perfeito conhecimento do que se poderia chamar de calor" (ROCHA E SILVA, 1972, p. 124). Lembrando que a exigência da teoria atômica para a ampliação do princípio em questão se devia à ideia

[3] "Não temos dificuldade em reconhecer que esta concepção dos fenómenos fisiológicos em geral [possibilidade do cálculo preciso da posição do átomo], e dos fenómenos nervosos em particular, decorre muito naturalmente da lei da conservação da força" (1988, p. 102).

[4] "A bola de peso *p* que descia de uma altura *h* atingia o solo com a velocidade *v*, cujo quadrado era proporcional ao produto *ph*. Se depois de atingir o solo, a bola era obrigada a subir um outro plano inclinado, atingiria, no máximo, a altura *h*, qualquer que fosse o declive do plano" (1972, p. 122).

de que a temperatura/energia/luz de um corpo depende do movimento de suas partículas elementares.

Com isso, a ciência recorreu a uma teoria já formulada há muito:

> A ideia do átomo como partícula insecável da matéria, permanecera até o século XVIII, uma hipótese filosófica ou metafísica quase com as mesmas características dadas pelos gregos Demócrito e Leucipo, no V século antes de Cristo. Transformada em poema didático pelo poeta romano Lucrécio (séc. I A. C.) nunca deixou de ser mera especulação sem bases experimentais, constituindo o fundamento da chamada filosofia epicurista (1972, p. 124)[5].

Posteriormente foram realizadas experiências para descobrir-se a respeito da existência real dos átomos, como as de Gay-Lussac (1778-1850) através da "combinação de gases em proporções definidas de volume" (ROCHA E SILVA, 1972, p. 126) e de John Dalton (1766-1844), "sobre as proporções definidas, em peso, com que se combinam os elementos". No entanto, apesar de Bergson acompanhar as discussões científicas a este respeito [6] , não cabe aqui prolongarmos tais desenvolvimentos. A ideia principal, e que foi retomada por Bergson, é a de que, com o princípio de conservação da energia sendo aplicado da forma em que foi pelos mecanicistas da época, sempre haverá determinação da ação pelo meio, e mesmo que os dinamistas afirmem o movimento contrário, segundo o qual a ação também pode determinar o meio,

> não há átomo algum, nem no sistema nervoso nem na imensidade do universo, cuja posição não seja determinada pela soma das acções mecânicas que os outros átomos exercem sobre ele. E o matemático que conhecesse a posição das moléculas ou átomos de um organismo humano, num determinado momento, bem como a posição e o movimento de todos os átomos do universo capazes de o influenciar, calcularia com uma precisão infalível as acções passadas, presentes e futuras da pessoa a que pertence este organismo (1988, p. 102).

A questão recai sobre a impossibilidade da liberdade que o princípio de conservação de energia acarreta caso seja estendido ao indivíduo organizado. Trata-se da constatação de "que o determinismo geralmente afirmado pela ciência é menos uma

[5] Aliás, o poeta romano Lucrécio obteve atenção de Bergson quando lecionava em Angers em 1881 até 1882. Nestes dois anos, Bergson escreve o livro, ainda sem tradução no português, *Extraits de Lucrèce*. Segundo Philippe Soulez (1997, p. 50-51), neste livro, Bergson apresenta conjuntamente a doutrina, a língua e a poesia de Lucrécio.

[6] Traço disto encontra-se no seguinte trecho do *Ensaio*, onde Bergson refuta as experiências a favor da teoria atômica com uma outra experiência que aponta para um sentido alternativo ao desta teoria: "as experiências recentes de Hirn sobre o movimento dos gases convidam-nos a ver ainda outro coisa no calor que não um simples movimento molecular" (1988, p. 102). Além deste cientista, Bergson refere-se a Augusto Comte e William Thomson.

teoria sugerida pelos fatos e muito mais um postulado que explicita uma posição filosófica" (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 157). Diante disto, poderíamos nos perguntar, o que fez com que os cientistas se satisfizessem com um postulado ao invés de buscar construir novas teorias? Franklin Leopoldo e Silva desenvolve esta questão sob um enfoque histórico ao afirmar que

> a concepção de uma realidade totalmente determinada em todos os seus aspectos, tese metafísica assumida pela filosofia a partir da regra metodológica da ciência moderna, foi, por assim dizer, devolvida à ciência ou reassumida pelos cientistas, não mais como regra metodológica, mas precisamente como *tese metafísica* (1994, p. 156).

A exigência metodológica da filosofia moderna para se ajustar ao modelo da nova física era a de que houvesse o alargamento do critério da ciência experimental a toda a realidade. Tal critério afirma que "a única maneira de conhecer os limites de uma regra é supor primeiramente que não há limites para a sua aplicação; quando, *de fato*, tais limites forem encontrados, então se formulará a regra em função dos novos dados" (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 154, grifo no original). Desta forma, estendia-se a concepção do sistema material à totalidade do real. Mas, para que a nova filosofia incorporasse elementos da ciência, houve uma exigência de ordem metafísica quanto à unidade do ser no sentido de uma totalidade acabada, questão que não era até então colocada pela ciência. Segundo Franklin Leopoldo e Silva (1994, p. 154), a partir desta exigência metafísica, a regra metodológica foi hipostasiada, levando ao limite a exigência do método científico e a física como totalmente acabada, ciência que, por sua vez, determina a realidade em sua totalidade. Além disso, esta exigência por uma unidade do ser se desenvolveu na perspectiva matemática, a qual pensava o universo como pontos interligados entre si e, por conseguinte, sujeitos a serem apreendidos pelo método geométrico da ciência da época. E, como o próprio Bergson (1988, p. 104) nos aponta, foi o que fizeram Espinosa e Leibniz, mas sob uma perspectiva declaradamente a priori, passo que os psicólogos apresentados por Bergson no *Ensaio* procuram negar, indicando comprometimento com o critério experimental de partir unicamente dos fatos observáveis. Isto está de acordo com o apontado acima por Franklin Leopoldo e Silva e resulta na ideia de que, posteriormente, com a necessidade de fundamentação da teoria sobre a matéria, a ciência inverteu esta condição metodológica - que constituía um passo a ser dado no desenvolvimento da teoria - em tese metafísica, algo incorporado ao desenvolvimento da teoria, mas que não se põe à prova.

Ao estender para toda a realidade esta exigência metodológica, admitiu-se a tese do paralelismo entre a matéria e a consciência. Segundo Bergson:

> estender este paralelismo às próprias séries [fisiológica e psicológica] na sua totalidade é resolver *a priori* o problema da liberdade. Isto é permitido, sem dúvida, e os grandes pensadores não hesitaram em fazê-lo; mas também, com antes dizíamos, não é por razões de ordem física que afirmavam a correspondência rigorosa dos estados de consciência com os modos da extensão (1988, p. 104).

O ideal científico de experimentação nasce intimamente associado com a teorização matemática. Bergson (1988, p. 106) procura mostrar que a lei da conservação da energia obedece a uma formulação antiga da matemática, segundo a qual "toda a operação matemática realizada sobre uma quantidade determinada implica a permanência desta quantidade ao longo da operação". Independentemente da ordem em que forem multiplicados os fatores, o resultado será sempre o mesmo[7]. Por trás deste princípio em questão, tem-se a lei à qual a ciência está submetida, a lei da não-contradição. Esta lei não exclui de modo algum a experimentação, que ainda possui papel essencial para o conhecimento da natureza das coisas. Apenas na posse deste material empírico é que o cientista pode dizer o que, de fato, permanece constante. Portanto, dizer que a lei da conservação da energia é aplicável aos fenômenos físico-químicos como o calor, não significa que seja também aplicável aos fenômenos fisiológicos, a menos que a experiência nos revele o inverso. Caso contrário, estaremos diante de um sistema diferente dos outros sistemas que são passíveis de cálculo. E será neste sentido que Bergson irá refutar o paralelismo matéria/consciência, sendo que sua argumentação se compõe de duas partes: 1) o primeiro argumento é aquele alegado pelos dinamistas, que, ao conceberem a influência dos movimentos moleculares, presentes no mundo material, sobre a consciência – o que corresponderia à sensação – perguntam-se pelo processo inverso. "Por que não criaria a consciência movimento à sua volta, quer com um nada de energia cinética e potencial, quer utilizando esta energia à sua maneira?" (BERGSON, 1988, p. 108); 2). Já o segundo argumento, ainda que ele dê a impressão de uma adesão parcial, impede qualquer hipótese de adesão de Bergson à teoria dinamista ao apontar que originalmente a lei da conservação de energia se aplica a um sistema que, embora móvel, pode regressar à sua posição inicial. Esta

[7] Tal raciocínio contrasta diretamente com a natureza qualitativa da consciência, que não opera com fatores estanques. De tal forma que a exposição a um mesmo objeto nunca será acompanhada da mesma impressão, pois a esta última acrescenta-se a memória do primeiro contato.

afirmação foi feita com base nos objetos inertes, os quais nos dão a impressão de não serem afetados significativamente pelo tempo, ao ponto de trazerem consigo qualquer vestígio do tempo decorrido. Talvez este fato tenha levado à crença na própria conservação da quantidade de energia, mas o que não está esclarecido é a extensão desta crença ao domínio da vida, o qual não admite voltar-se atrás. Portanto, quando Bergson (1988, p. 108) diz que "enquanto o tempo decorrido não constitui nem um ganho nem uma perda para um sistema considerado conservador, é um ganho, sem dúvida, e incontestavelmente para o ser consciente", ele está propondo a existência de um domínio que não está submetido à lei da conservação de energia, e, com isso, admitindo a vontade livre do ser consciente através de sua subordinação à ação do tempo.

Vimos com Franklin Leopoldo e Silva que, diante de uma exigência metodológica, a ciência moderna estendeu seu princípio a toda realidade, o que resultou no paralelismo entre matéria e consciência. Ao mostrar a ilegitimidade desta generalização, Bergson adquire os elementos necessários para sustentar sua tese sobre a liberdade humana.

Abstract
The present article intends to discuss the influence language exerts on the bad disposition of the problem of freedom in *Time and free will*. In order to do so, we are going to examine Bergson's denunciations against the rising psychology of the nineteenth century on the grounds of – in spite of the ideal of experimentation – its logical fundaments for the defense of psychological determinism's thesis.
Keywords
Language; Mind; Intelligence; Freedom; Duration ; Space.

Bibliografia:

Obras de Bergson:

BERGSON, H. 2001. *Ouevres*. Textes annotés par André Robinet et introduction par Henri Gouhier. 6ª edição. Édition du centeraire. Paris: Presses Universitaires de France.

_____. 2002. *Correspondances*. Textes publiés et annotés par André Robinet avec la collaboration de Nelly Bruyère, Brigitte Sitbon-Peillon, Suzanne Stern-Gillet. 1ª edição. Paris: Presses Universitaires de France.

_____. 1988. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70.

_____. 2005. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 1990. *Matéria e Memória*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2006. *O pensamento e o movente*. Tradução de Bento Prado Neto. São. Paulo: Martins Fontes.

_____. 2009. *A energia espiritual*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes.

Comentadores:

ADOLPHE, L. 1951. *La dialectique des images chez Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France.

CHERNIAVSKY, A. 2009. *Exprimer l'esprit: Temps et langage chez Bergson*. Paris: L'Harmattan.

DELEUZE, G. 2008. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34 (Coleção TRANS).

STANCATI, C. (et all). 2001. *Henri Bergson: esprit et langage*. Claudia Stancati (Ed.); Donata Chiricò (Ed.); Federica Vercilio (Ed.). Bélgica: Sprimont: Mardaga.

LECERF, E; BORBA, S.; KOHAN, W. (Org.). 2007. *Imagens da Imanência. Escritos em memória de Henri Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, p. 7-25.

LEOPOLDO E SILVA, F. 1994. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola.

PINTO, D. Bergson. 2008. In: Rossano Pecoraro. (Org.). *Os Filósofos - Clássicos da Filosofia*. 1 ed. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes; Editora PUC-Rio, v. 2, p. 206-230.

_____. 2007. Crítica do negativo e ontologia da Presença: a interpretação de Bergson segundo Bento Prado Junior. *O Que nos Faz Pensar*, v. 22, p. 23-48.

_____. 2005. O tempo e seus momentos interiores. *Analytica* (UFRJ), v. 9, p. 59-86.

_____. (org.) Subjetividade e Linguagem. *Doispontos*, Revista de Filosofia dos Departamentos de Filosofia da UFPr e UFSCar; vol.3, número 1, abril de 2006.

PRADO JÚNIOR, B. 1989. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp.

PROUST, M. 2001. *Em busca do tempo perdido*. *No caminho de Swann*. Tradução de Fernando Py. 3ª edição. Rio de Janeiro: Ediouro, volume 1.

MARQUES, S. 2006. *Ser, Tempo e Liberdade: as Dimensões da Ação Livre na Filosofia de Henri Bergson*. São Paulo: Humanitas.

OLIVEIRA, M. A. 2001. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola.

RICOEUR, P. 2005. *A metáfora viva*. Tradução de Dion Davi Macedo. 2ª edição. São Paulo: Loyola.

ROCHA E SILVA, M. 1972. *A evolução do pensamento científico*. São Paulo: HUCITEC.

WORMS, F. 2004. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: Presses Universitaires de France (Collection Quadrige).