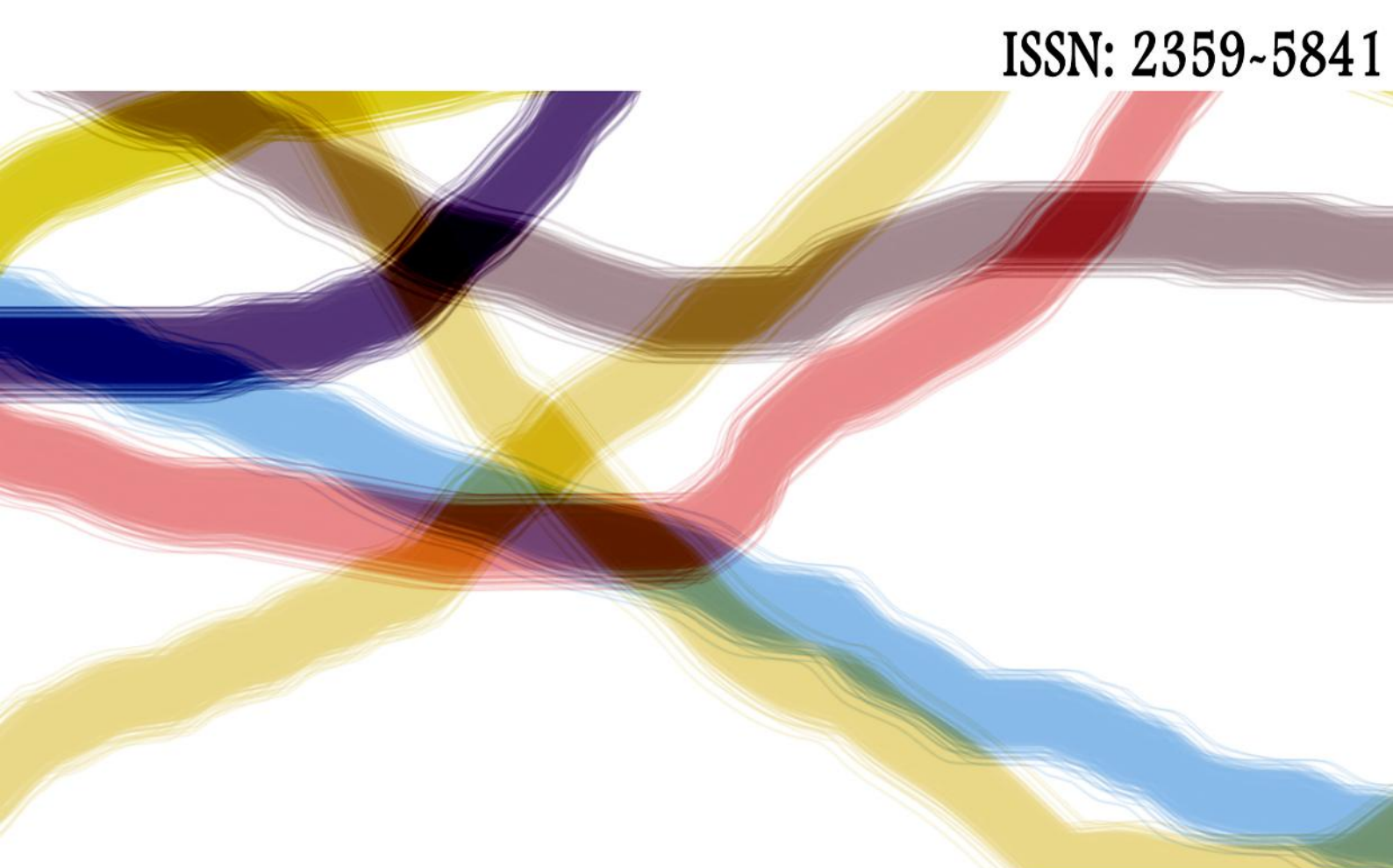




Em curso

Revista da Graduação em Filosofia da
UFSCar

Em curso

Revista da Graduação em Filosofia da
UFSCar

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

Editores responsáveis

Prof^a. Dr^a. Marisa Lopes (UFSCar)
Carlos Henrique dos Santos Fernandes (UFSCar)

Comissão editorial

Carla Mariana da Costa (UFSCar), Fabiana Vicentim (UFSCar), Katarina Krys Müller (UFSCar), Laís Pazzetti Machado (UFSCar), Matheus Frutuoso (UFSCar), Rafael do Valle (UFSCar), Rafael José da Silva (UFSCar).

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar
Reitor: Prof. Dr. Targino de Araújo Filho
Vice-reitor: Prof. Dr. Adilson Jesus Aparecido de Oliveira

Pró-Reitoria de Graduação
Pró-reitora: Prof^a Dra^a Claudia Raimundo Reyes
Pró-reitora Adjunta: Prof^a Dra^a Maria Sílvia de Assis Moura

Centro de Educação e Ciências Humanas
Diretora: Prof^a Dra^a Wanda Aparecida Machado Hoffmann
Vice-diretor: Prof. Dr. Arthur Autran Franco de Sá Neto

Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia
Coordenadora: Prof^a Dra^a Ana Carolina Soliva Soria
Vice-coordenadora: Prof^a Dra^a Marisa Lopes

Projeto gráfico
Carlos Henrique dos Santos Fernandes (UFSCar)

Capa
Katarina Krys Müller (UFSCar)

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.revistaemcurso.ufscar.br>
e-mail: emcurso@ufscar.br

Vol. 1, suplemento, 2014
ISSN ONLINE: 2359-5841

Sumário

- 04 APRESENTAÇÃO
- 05 CONHECIMENTO NO *FÉDON* DE PLATÃO
Lili Pontinta Cá
- 30 A RELAÇÃO ENTRE *EUDAIMONIA* E OS BENS EXTERIORES
Ângelo Antônio Pires de Oliveira
- 45 A SENSACÃO COMO UM TIPO DE ALTERAÇÃO
Felipe Calleres
- 64 O CONHECIMENTO INTELECTUAL HUMANO SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO
Richard Lazarini
- 78 SENSIBILIDADE E DISCERNIMENTO EM DIDEROT
David Ferreira Camargo
- 87 O HÁBITO E A MECÂNICA DO HUMOR EM HUME
Gabrielle Melody Harada
- 107 ORIGEM DA SOCIEDADE CIVIL E CONTRATO SOCIAL: HOBBS CONTRA ROUSSEAU
Mateus de Lima Ramos
- 122 SADE, NIETZSCHE: VERDADE E ASCETISMO
Aldones Nino Santos da Silva
- 132 ALBERT CAMUS: UMA FILOSOFIA DE NÃO-SIGNIFICAÇÃO DO MUNDO
Daniella Bianchi dos Santos
- 142 FUNDAMENTOS DA HERMENÊUTICA
Thiago Rodrigues Dedino
- 150 VISÃO E PENSAMENTO EM MERLEAU-PONTY
Danilo Riva de Moraes
- 159 A PERCEPÇÃO NA FENOMENOLOGIA MERLEAU-PONTIANA
Gustavo Luis de Moraes Cavalcante
- 175 AS CRÍTICAS DE MERLEAU-PONTY AO PENSAMENTO OBJETIVO NA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO
Pedro Henrique Santos Decanini Marangoni
- 188 DO MANUTENÍVEL À SIMBIOSE DE PERÍMETROS
Rainer Miranda Brito

APRESENTAÇÃO

Após a divulgação, em outubro de 2014, da primeira edição da revista eletrônica *Em Curso* apresentamos, agora, seu volume suplementar. Essa edição reúne em seu catálogo a publicação de alguns dos trabalhos apresentados durante os IV e V Encontros de Pesquisa na Graduação de Filosofia da UFSCar, ocorridos em 2012 e 2013, respectivamente.

O leitor encontrará artigos que analisam temas de Filosofia Antiga, Medieval, Moderna e Contemporânea, além de Estética e Filosofia Política, diversidade que, aos nossos olhos, sinaliza positivamente o potencial atrativo dos Encontros da UFSCar. Note-se a presença de dois artigos de alunos das áreas de Psicologia e Ciências Sociais, mostrando algumas das possíveis maneiras que a Filosofia pode dialogar com outros campos do saber, um dos objetivos de nossa *Revista*.

Por fim, aproveitamos essa oportunidade para agradecer a presença de todos os que prestigiaram nossos Encontros e, não menos importante, aos que contribuíram tanto para a sua efetividade quanto para a publicação desta *Revista*.

Comissão Editorial

CONHECIMENTO NO *FÉDON* DE PLATÃO¹

Lili Pontinta Cá²

Universidade Federal de São Carlos – São Carlos – SP
Bolsista CNPq

Resumo

Platão, no *Fédon*, expõe sua teoria do conhecimento verdadeiro, cuja tese central defende que o saber é algo que não pode ter como alicerce a sensibilidade, pois há várias formas de concebê-la: ela depende do ponto de vista do sujeito que se relaciona com o objeto, sendo assim, não é fiável partir dela para conhecer verdadeiramente aquilo que é. Na sua concepção, para conhecer verdadeiramente é necessário ir além dos sentidos, é preciso adentrar no mundo inteligível, pois só nele é possível adquirir a *episteme*.

Palavras-chave

Alma; Corpo; Conhecimento; Reminiscência; Sensível; Inteligível.

Abstract

Plato, in the *Phaedo*, exposes a theory about the true knowledge, whose main thesis argues that knowledge is something that cannot be founded in the sensitivity, because there are several ways of conceiving it: it depends on the point of view of the subject that relates with the object, therefore, it cannot be the bottom line to truly know the thing in itself. In his conception, to know something is necessary going beyond the sense organs, it's necessary to enter in world intelligible, because only in intelligible it is possible to acquire the *episteme*.

Keywords

Soul; Body; Knowledge; Reminiscence; Sensible; Intelligible.

Ao examinar o conhecimento em Platão, especificamente no *Fédon*, percebe-se que o filósofo propõe buscar o fundamento da *episteme* para além do sensível, isto é, o conhecimento verdadeiro não está no objeto visto sensivelmente, posto que tudo aquilo que é dado através do sensível é falível, mutável, contingente, temporal, etc. Por isso, dir-nos-á Platão, a base do conhecimento deve extrapolar os sentidos e ser buscada no inteligível por ser este imutável, incontingente e eterno, capaz de subsistir por si. Pode-se perguntar: se o conhecimento não pode ser obtido por meio do sensível, como é possível apreendê-lo? Platão dirá que só a alma pode apreender a *episteme* porque, assim como o conhecimento, ela imutável, imortal e eterna.

¹ Texto apresentado no IV Encontro de Pesquisa da Graduação em Filosofia da UFSCar: Estética, em setembro de 2012, no campus de São Carlos.

² E-mail: lipoca20@gmail.com

Partindo dessa proposta, buscar-se-á entender o fundamento do saber, pois como o sensível não pode proporcionar a *episteme* nem servir como seu alicerce, será necessário, então, tentar entender esse fundamento e o modo como se dá. Mas que fundamento é esse que tem capacidade de subsistir por si e que só pode ser apreendido pela alma, não se servindo dos sentidos? Esta questão precisará ser trabalhada posteriormente, mas de antemão nos parece que a solidez do conhecimento epistemológico, na suposição platônica, nada é senão as Formas inteligíveis, pois elas são plenas em tudo devido a sua condição eterna, indestrutível, imutável, etc., por isso, não podem ser apreendidas pelo sensível, mas, sim, pela alma em alhures. Assim, o filósofo procura elaborar sua teoria do conhecimento, no *Fédon*, pressupondo a vivacidade e a eternidade do conhecimento que só a alma é capaz de apreender.

Como o filósofo pressupõe a possibilidade da alma conhecer algo eterno? O que lhe dá essa garantia? Qual foi o critério usado por Platão para julgar ser falível a sensibilidade e, portanto, incapaz de sustentar o saber? E, com relação às Formas, perguntamos: o que são as Formas? Por que só elas garantem a *episteme*?

Platão, para levar a cabo a ideia da possibilidade de conhecer o que é verdadeiramente, pressupõe ser a alma imortal. Mas, apesar dessa ideia da imortalidade – que aparenta ser mística, ele parece não se contentar em manter a postura de seus antecessores nem se acomodar com o falível conhecimento que os sentidos proporcionam. Antes, se viu diante da necessidade de buscar o conhecimento na sua própria essência, da precisão de conhecer o objeto nele mesmo. Assim, o filósofo parece extrapolar seus predecessores buscando conhecer aquilo que é em si mesmo.

Neste artigo, procuraremos analisar esse modo platônico de propor a busca pela *episteme* e, para fazê-lo, iremos andar por alguns caminhos: em primeiro lugar, buscar entender a imortalidade da alma: ver por meio dos contrários e da reminiscência sua eternidade e ver sua natureza perfeita; em segundo lugar, examinar como a sensibilidade se enquadra nesse processo, pois se só as Formas podem proporcionar o conhecimento e se podem ser

contempladas e conhecidas apenas pela alma, que papel o sensível desempenha? Se somos dotados de sentidos, até que ponto precisamos nos desprender do sensível para obter o saber verdadeiro? Estas questões serão alvo desse ponto. E, por fim, abordaremos a teoria das Formas. Aqui, pretende-se trabalhar o modo como Platão apresenta as Formas no *Fédon*, os argumentos usados para supor serem elas o fundamento da *episteme* e ver o exercício que a alma precisa fazer para conhecê-las.

Imortalidade da alma

Platão desenvolve a prova da imortalidade da alma³, ou melhor, pressupõe ser a alma imortal, incontingente, ela é em si e por si, é plena, absoluta, etc. Na busca pelo saber, o filósofo constrói um pensamento segundo o qual a alma, na sua condição imortal, isto é, no seu estado de “razão pura” (*Fédon*, 79 d), é capaz de apreender o fundamento da *episteme*, visto que este está para além dos sentidos.

Partindo dessa visão, procuraremos mostrar essa capacidade imortal da alma, analisando o argumento usado para supor sua eternidade, indestrutibilidade e imutabilidade. Mas antes, queremos esclarecer, de forma rápida, a ideia da imortalidade com relação aos predecessores do filósofo e a sua superação.

Kelsen (KELSEN, 2000, pp. 341-359) nos informa que a visão da sobrevivência da alma depois de separar-se do corpo era doutrina de grande significado para o orfismo, que não apenas ensinava a imortalidade da alma como também pregava a sua recompensa ou punição dependendo dos atos cometidos na condição humana. Reali (REALI, 1993, pp. 24-25) também diz o seguinte: a preexistência e a transmigração da alma, o dualismo corpo e alma, a necessidade de purificação são concepções órficas, não nasceram com Platão.

³ Bostock (BOSTOCK, 2002, pp. 22-23), na obra intitulada *Plato's Phaedo*, observa que a alma é entendida, às vezes, no sentido religioso ou com referência aos sentimentos em oposição à razão ou intelecto. Todavia, frisa o comentador, deve-se tomar cuidado com esse termo no que concerne a filosofia grega, posto que tem significado diferente. Em Platão, por exemplo, o termo foi usado referindo-se ao pensamento, isto é, à atividade da consciência. Esta visão bostockiana nos ajudará a entender em que sentido o vocábulo está sendo tomado.

Contudo, Platão superou essas concepções, pensou a imortalidade filosoficamente, pois a sua pretensão, como se percebe no *Fédon*, não é perpetuar a ideia da imortalidade da alma no sentido tomado por seus antecessores, mas sim mostrar o poder absoluto da atividade racional, já que o estado da imortalidade da alma é designado por “estado de razão pura” (*Fédon*, 79 d). Por isso, Platão procura trabalhar filosoficamente a ideia de um conhecimento que não pode ser tomado partindo do sensível, já que este está sob a dependência do contingente.

Falar da imortalidade da alma em Platão não tem como finalidade sustentar o seu aspecto mítico: parece ser tentativa de argumentar a imortalidade do inteligível porque, no seu argumento, percebe-se seu esforço para mostrar que o verdadeiro saber não pode ser apreendido pelo e no sensível, uma vez que a sensibilidade sofre com o processo de mudança. Ele só pode ser apreendido pelo e no inteligível, que é absoluto e eterno.

Kahn pode nos ajudar a compreender essa questão:

[...] o argumento a partir da reminiscência demonstra somente a pré-existência da alma, que é requerida para o contexto semimítico da reencarnação. Porém, o ponto filosófico é mais profundo. A função precípua aqui da teoria da reminiscência (como o argumento a partir da afinidade em sequência) consiste em estabelecer a condição transcendental da alma por meio de seu elo cognitivo com o ser transcendente das Formas. (KAHN, 2010, p. 124).

Ou seja, considerando o sentido filosófico tanto da reminiscência quanto da imortalidade da alma, deve-se entender imortalidade da mesma como forma de expressar a sua “transcendência” através de sua ligação com as Formas. Isto dá a entender que Platão não intenciona sustentar a sobrevivência da alma depois da morte, mas partir em busca do conhecimento no sentido epistemológico, mostrando que, para conhecer, é necessário que a alma “transcenda” o campo sensível, que fornece apenas opiniões, em direção ao pensamento, já que o saber epistemológico se dá só e tão somente no campo inteligível. Assim, entendemos que Platão promove uma nova significação no pensamento de seus antecessores, ele promove a busca pelo saber absoluto que perdura por todo o tempo de maneira filosófica.

A pressuposição em questão, apesar de ter influência do pensamento mítico, como vimos, serve, no *Fédon*, para um outro propósito: Platão propõe uma associação entre a alma e o inteligível, pois são de natureza semelhante, isto é, ambos são imortais (*Fédon*, 79 b).

É importante, no processo do conhecimento em Platão, lembrar-se da composição humana, pois um dos elementos que a compõe está para o inteligível assim como o outro está para o sensível:

Ora vê, no homem há duas coisas distintas a considerar: por um lado, o corpo, por outro, a alma?

E com qual das espécies dizemos nós que o corpo mais se assemelha e se aparenta?

Salta aos olhos de qualquer um – disse. – É com a espécie sensível.

E que dizer da alma? Será uma realidade visível ou invisível?

Aos olhos dos homens, pelo menos, não é visível.

[...] Por conseguinte, a alma apresenta maior similitude com a espécie invisível e o corpo, com a visível?

Nem pode deixar de assim ser (*Fédon*, 79 b).

Partindo dessa visão platônica de associar o inteligível com a alma para mostrar a imortalidade do conhecimento verdadeiro, o filósofo supõe que a alma subsiste por si e, por isso, só ela pode conhecer aquilo que é em si.

O filósofo, ao pensar a ideia da imortalidade da alma, elabora alguns argumentos como sua prova. Aqui, não iremos trabalhar todos os argumentos usados para provar a imortalidade da alma, mas apenas dois deles, a saber, a ideia dos contrários e a da reminiscência. Escolhemos o argumento dos contrários porque pretendemos trabalhar a maneira como o filósofo grego mostra ser imperecível o elemento capaz de apreender a *episteme* e com o da reminiscência pretendemos mostrar a possibilidade de a alma apreender o conhecimento anterior à experiência sensível. Desta feita, entendemos que esses dois argumentos podem nos dar compreensão do pensamento platônico acerca da imortalidade da alma.

Argumento dos contrários

Na sua argumentação, Platão procura nos mostrar, por meios dos contrários, a possibilidade imortal da alma.

Ora aí está, o que se passa é mais ou menos isto: em cada par dos opostos (visto que são dois) há, entre um e outro termo, dois correspondentes processos de geração – do primeiro para o segundo e, inversamente, deste último para o primeiro [...].

Exacto – confirmou.

[...] Que dizes então? – Existirá um contrário de ‘estar vivo’, tal como, por exemplo, o dormir em relação ao estar acordado?

É evidente.

Qual?

O estar morto – respondeu.

[...] Concretizando com o ‘dormir’ e o ‘estar desperto’, temos, pois, que do ‘dormir’ se origina o ‘estar desperto’, tal como do ‘estar desperto’ se origina o ‘dormir’ [...] (71 a-d).

[...] Os seres vivos procedem dos mortos, tal como os mortos procedem dos vivos. E se assim é, quer-me parecer que os dados que temos são suficientes para concluir que, por força, as almas dos mortos subsistem algures, donde precisamente voltam para renascer (*Fédon*, 72 a).

Platão supõe que algo procede do seu contrário: dos contrários se tem a reciprocidade da geração, pois, como podemos perceber na referida citação, há uma relação recíproca entre dois contrários, um procede do outro e vice-versa, ou seja, eles se geram reciprocamente. Com isso, Platão entende que vida e morte se geram: a morte procede da vida e esta daquela.

Para avançarmos mais nisto, gostaríamos de observar algumas considerações feitas por Gerson (GERSON, 2003, p. 64) no seu livro *Knowing Person – A Study in Plato*. Nesta obra, o comentador procura mostrar que a suposição platônica da imortalidade da alma argumentada através dos contrários é um argumento cíclico, porque entre os opostos existem dois processos de vir-a-ser, isto é, um oposto procede do seu contrário. E ainda, ressalva o estudioso: essa articulação cíclica mostra que a geração não procede só de um lado, mas de ambos, por isso, pode-se dizer que os contrários se geram reciprocamente, pois há uma relação nesse processo: há uma geração mútua.

[...] E, na mesma ordem de ideias, meu caro Cebes, se tudo quanto participa da vida devesse morrer e, após a morte, as coisas mortas se fixassem neste estado, sem voltar a uma nova existência, não seria absolutamente inevitável que todas as coisas acabassem por ficar mortas, e nenhuma viva? Admitindo, com efeito, que os seres vivos tivessem outra origem que não fosse o estar morto, estando, por outro lado, sujeitos a morrer,

que possibilidade haveria de impedir que tudo viesse a ser submerso na morte? (*Fédon*, 72 c-d).

É evidente no seu raciocínio sobre os contrários a suposição de que o vivo provém do morto e este daquele, como vimos. O filósofo tenta, através dessa suposição, mostrar que a alma não morre quando degenera o corpo físico porque a sua natureza é eterna e indestrutível. Sendo assim, ela é imperecível, pois se não fosse, dir-nos-á o grego, chegaria um momento em que a vida desapareceria, isto é, se não fosse geração pelo princípio dos contrários, se não fosse essa relação existencial recíproca, em um determinado momento teríamos o aniquilamento da alma.

Portanto, para o filósofo, se for aceito que a morte é o fim de tudo, que a morte aniquila a parte conhecedora da verdade, que na morte a alma se desfaz com o perecimento do corpo, estar-se-á aceitando que a morte põe fim ao conhecimento, estar-se-á admitindo a impossibilidade do conhecimento absoluto e atemporal, já que o elemento capaz de apreendê-lo e conservá-lo intacto se degradou.

Uma vez que rejeita a possibilidade de a alma perecer, o filósofo passa a identificar a alma com o invisível e o corpo com o visível: “há, assim, duas espécies de seres: os visíveis, que nunca permanecem do mesmo modo e os invisíveis que são imutáveis. O corpo identifica-se com o visível e a alma com o invisível” (FERRO e TAVARES, 2001, p.109).

[...] As outras, pelo contrário, que mantém a sua identidade própria, jamais terias meios para captá-las a não ser pelo raciocínio e pela inteligência, pois que se trata de coisas invisíveis, que a nossa vista não capta.
O que dizes é a pura verdade.
Ora suponhamos, se te apraz, que há duas espécies de realidade: uma, visível e outra, invisível (*Fédon*, 79 a).

Depara-se com duas realidades: uma é a realidade sensível, realidade totalmente indigna de confiança, pelos motivos já vistos, já a outra realidade é inteligível, portanto, é invisível aos olhos, tato, etc., mas completamente confiável porque é da ordem do inteligível e só pode ser captada por este.

Com esse raciocínio, percebe-se que a suposição platônica da imortalidade da alma mostra que a decomposição do perecível não compromete

a *episteme* porque o elemento com poder de apreender a verdade é imortal, indestrutível e eterno. Por isso, a morte não é o fim daquilo que é capaz de contemplar o saber, ou seja, o aniquilamento do corruptível – do corpo – não cessa a alma, não extingue aquilo que busca conhecer o inteligível.

Argumento da reminiscência

O argumento da reminiscência também é uma das provas da imortalidade da alma. Vejamos como o filósofo constrói seu argumento para mostrar, através da reminiscência, a atemporalidade da alma: a alma, segundo o pressuposto, contempla e apreende as Formas em algures, o que significa que o conhecimento é apreendido de antemão, ele não depende, portanto, do momento em que o objeto é percebido: “Estamos de acordo, não é verdade, em que, para haver reminiscência, é imprescindível que antes se tivesse tido conhecimento do objecto que se recorda? Claro” (*Fédon*, 73 c).

Platão, assim, pressupõe a anterioridade da *episteme*. O sujeito cognoscente pode lembrar-se de algo apreendido antes mesmo de ter contato com o objeto da recordação. Ou seja, é necessário, para haver lembrança, que se tenha conhecimento prévio a respeito daquilo que se recorda porque o saber verdadeiro acerca do objeto já fora dado e apreendido em algures pelo único elemento com poder de captá-lo, que nada é senão a alma imortal. O que pressupõe que se o sujeito cognoscente não tiver conhecimento prévio de algo não poderá ter sua recordação, visto que esta não acontece por acaso, ela é fruto da verdade que a alma contemplara e apreendera de antemão.

A reminiscência, então, é recordar desse conhecimento anterior:

E, portanto, estamos igualmente de acordo em falar de reminiscência quando um conhecimento se apresenta ao espírito em certas e determinadas circunstâncias... Eu especifico: suponhamos que um indivíduo percebe um dado objecto pela vista, pelos ouvidos ou por qualquer outro meio sensorial, e não apenas reconhece esse objeto como capta, para além dele, a ideia de um outro que não pertence à mesma esfera de conhecimentos (*Fédon*, 73 c).

Na referida passagem, Platão nos mostra que quando se percebe algo e ao reconhecê-lo é possível captar a verdade sobre ele – não apenas o

reconhece, é necessário saber o que esse objeto é verdadeiramente, por isso o filósofo nos fala da apreensão da verdade sobre o mesmo. Aqui, a visão, o ouvido e outros meios sensoriais auxiliam na recordação, mas é interessante notar que a percepção sensível não é produtora da *episteme*, não é ela que dá o saber, há uma verdade oculta que anteriormente fora captada pela alma. A alma, despertada pelo sensível, recorda dessa verdade apreendida em algures que não se insere no objeto.

Desse modo, o filósofo estabelece dois critérios para a recordação: em primeiro lugar, afirma a necessidade de postular a posterioridade da reminiscência, isto é, que uma recordação é posterior ao conhecimento prévio, já que a alma outrora adquiriu o conhecimento e, em segundo lugar, só depois disso poder-se-á recordá-lo. Portanto, a anterioridade do conhecimento é condição para a recordação.

[...] Antes de começarmos a ver, a ouvir, a gozar dos restantes sentidos, deveríamos já ter um conhecimento do Igual em si, daquilo que de fato é; sem o qual não seria possível tomá-lo como ponto de referência das realidades sensoriais, ou seja, de todas essas que, aspirando por um lado a assimilar-se a ele, lhe são, por outro lado, inferiores. (*Fédon*, 75 b).

O conhecimento apreendido pela alma é anterior. Essa anterioridade não é temporal, ela é atemporal, pois não é no tempo que se adquire o saber epistemológico, ele é apreendido antes do nascimento.

Sobre esse assunto Bostock (BOSTOCK, 2002, p. 61-62), apesar de reconhecer a dificuldade interpretativa da reminiscência, diz que, na visão platônica, o conhecimento não é adquirido neste mundo, não é a percepção que promove o conhecimento; a *episteme* não é dada pela experiência que se tem no mundo, nascemos com ela. E procura mostrar que o filósofo grego não é o único a compartilhar essa ideia: “Descartes supõe que quando Deus criou nossa alma (no nascimento), ele colocou o conhecimento nela, e Chomsky supõe que o conhecimento é herdado dos nossos genes” (BOSTOCK, 2002, p. 61). Isso, continua o comentador, não quer dizer que ambos trabalham a ideia do conhecimento prévio da mesma forma. O ponto comum entre eles é o fato de tomar o conhecimento como algo que não provém de contato com o mundo

sensível (BOSTOCK, 2002, p. 61). Portanto, o que se pode perceber na reminiscência é o fato de tomar o conhecimento como algo que se possui independentemente da experiência sensível (mas a reminiscência é tida mediante a percepção sensorial de uma coisa. Da percepção do sensível evoca-se o conhecimento adquirido outrora).

Sendo assim, a reminiscência parece ter uma similitude com a teoria do conhecimento “inato”⁴, isto é, o conhecimento é inerente ao homem. Este não o adquire após o nascimento. Nesse caso, o conhecimento é sempre anterior e, por isso, não deriva de objetos nem dos sentidos. Estes apenas o despertam, mas não o geram (FERRO e TAVARES, 2001, p. 107).

A natureza da alma

Platão não apenas supõe a anterioridade da alma, ele também pressupõe sua posterioridade porque mesmo com a destruição da parte corruptível, a alma, o elemento incorruptível, mantém-se a mesma e busca sempre conhecer as coisas nelas mesmas, ela não sofre com aniquilamento do contingente e degradável. Mas o que dá essa garantia à alma?

O filósofo entende o homem como um ser composto de dois elementos distintos, a saber: corpo e alma. Esta é eterna, ao passo que aquele é temporal. Isso significa que o homem é composto de duas naturezas antagônicas, ou seja, há nele dois tipos de naturezas distintas.

Ora bem – prosseguiu Sócrates –, comecemos por fazer a nós próprios uma pergunta como esta: qual a espécie de coisas que está em princípio sujeita a sofrer tal estado de dispersão? Quais as coisas que nos levam a recear esse processo, e em relação às quais receamos a nós? Posto isto, analisemos as alternativas que há quanto à alma, e se é caso para nos tranquilizarmos ou para nos afligirmos por ela.

– Ora vejamos, não é o ser composto, aquele cuja natureza é compósita, que em princípio está sujeita a este processo, de se

⁴ Para Kahn, “a reminiscência platônica é o antecessor da teoria das ideias inatas desenvolvida por Descartes e Leibniz no século XVII, tendo ambos reivindicado Platão como seu predecessor. Assim, Leibniz declarou que adotaria a doutrina do *Mênon* ‘retirado o mito da pré-existência’ (Discurso da Metafísica: 26). Mais remotamente, a reminiscência é também um precedente para a distinção Kantiana entre o conhecimento *a priori* e *a posteriori*” (KAHN, 2011, p. 120). Isto parece ser uma tentativa de mostrar a ideia do inatismo em Platão, ou melhor, parece procurar mostrar que a anterioridade do conhecimento tem a ver com a teoria do conhecimento adquirido antes da experiência sensível.

decompor exactamente nos elementos que o compunham? E, se algum ser simples existe, não é apenas esse, mais do que qualquer outro, que está em princípio isento de sofrer tal processo?

– Parece-me que é exacto (*Fédon*, 78 b-c).

As coisas compostas são passíveis de dispersão, elas podem ser fragmentadas, separadas ou mesmo perecerem. Pois, na medida em que são compostas, são também decompostas: a decomposição é consequência da composição, isto é, a junção das duas coisas possibilita também a sua separação. Por isso, tudo aquilo que é composto é passível de divisão ou modificação. É natural que aconteça alteração no estado de todo o compósito, pois ao sofrer fragmentação muda algo nele. Já em relação ao não composto isso não acontece, pois a sua simples natureza não sofre o processo natural de mudança na ordem das coisas, a sua estrutura não padece nenhum tipo de alteração, a sua unicidade lhe permite manter-se o mesmo sempre, por isso está livre de mudança, de decomposição, de separação, de dispersão e de fragmentação. Assim, Platão entende ser o corpo composto e a alma não composta.

A natureza do elemento capaz de aprender o saber é totalmente diferente da do corpo. Segundo o filósofo, este pertence à esfera do sensível, dependente da sensibilidade, portanto, é de ordem inferior enquanto a alma está para o inteligível, é superior e não depende de nada que lhe seja externo para ser e ela se assemelha ao ser eterno:

– [...] Se esta nossa conclusão condiz com o que temos vindo a dizer: se é ao que é divino, imortal e inteligível, ao que possui uma só forma e é indissolúvel e se mantém constante e igual a si mesmo, que a alma mais se assemelha; e se, pelo contrário, é ao que é humano, mortal e não inteligível, ao que possui múltiplas formas e está sujeito à dissolução, sem jamais se manter igual a si mesmo, que mais se assemelha ao corpo (*Fédon*, 80 b).

Nota-se um esforço para mostrar ser a alma indissolúvel, já que a sua simples natureza é una, portanto, o seu estado permanece indissolúvel, não pode ser dissolvido ou fragmentado. Platão vai mais além, mostrando que além da impossibilidade de fragmentação, a alma também se mantém constante e

idêntica a si mesma. Constante porque tem firmeza nela mesma, por isso o seu estado não varia. Mudança não faz parte de sua natureza, pois não depende de contextos, de circunstâncias; não é composta para sofrer fragmentação de suas partes. Ademais, ela se identifica consigo mesma, isto é, não se identifica com nada a não ser ela mesma (*Fédon*, 78 d). Portanto, o corpo está para a natureza das coisas perecíveis, já a alma é da natureza do inteligível e, portanto, imperecível.

Em suma, a alma, o elemento imperecível capaz de apreender o saber, é una, portanto, não é composta de múltiplas partes. Devido a isso, ela permanece igual a si mesma, é a mesma eternamente e sempre se mantém ativa (BOSTOCK, 2002, pp. 21-29), realizando coisas como contemplar e conhecer as formas.

E ainda, Bostock (BOSTOCK, 2002, pp. 35-36) diz: para Platão, o corpo é perecível, ao passo que a alma continua ativa sempre. O corpo perece porque é de natureza degradável, já a alma é imperecível porque ela tem natureza plena. O que merece destaque nessa visão é o fato de a alma manter-se ativa enquanto o corpo não é capaz de fazer o mesmo.

E o que dizer quanto a adquirir a sabedoria: é ou não o corpo um obstáculo quando aceitamos associá-lo nessa procura? Mais concretamente: há alguma dose de verdade naquilo que os homens apreendem, por exemplo, através da vista e do ouvido ou (como até os poetas por aí repetem à saciedade...) nada do que vemos ou ouvimos é seguro? E refiro-me apenas aos sentidos da vista e do ouvido, porque, se estes não são seguros e exactos, os outros muito menos o são, dado serem, suponho, ainda mais falíveis. Ou não achas?

Mas decerto.

Ora – prosseguiu – em que condições atinge a alma a verdade? Pois quando tenta qualquer tipo de indagação com o auxílio do corpo, é certo e sabido que este a induz em erro [...]

Exacto (*Fédon*, 64 e – 65 a-b).

Isso explica a superioridade epistemológica da alma frente ao corpo, pois, este, por ser da natureza inferior e contingente, não pode obter o verdadeiro saber e ainda torna empecilho àquela, pois ele se inclina para o aparente e não à atividade racional. Para buscar o saber, precisa-se lutar contra a natureza corporal em prol da atividade da razão, pois, caso contrário, cair-se-

á no erro induzido pelo próprio corpo e coisas sensíveis. O meio de evitar isso é amar a atividade da razão:

– [...] sempre que a alma faz uso do corpo para se lançar em qualquer indagação, utilizando a vista, o ouvido ou qualquer outro meio sensorial (e utilizar os sentidos, que significa senão utilizar o corpo?), eis que este a arrasta para as realidades em contínuo devir: e quanto a ela, por aí erra, mergulhando como ébria na perturbação e na vertigem, pois tal é a natureza das coisas a que se apegam.

- Decerto (*Fédon*, 79 c).

[...] quando indaga por si em si, refugiando-se além, no que é puro e sempre existe, imortal e idêntico a si mesmo, fica, em razão do seu parentesco, para sempre ligada a ele, precisamente quando passa a existir em si e por si, e tal lhe é permitido; e é então que cessam os erros e, fixando-se nessa realidade de além, salvaguarda para sempre a sua identidade, porque tal é também a natureza das coisas a que se apegam. Ora este estado de alma não designamos nós por 'estado de razão'? (*Fédon*, 79 d).

Para reforçar, o estado da imortalidade de alma fora tomado como o estado de razão. O que parece significar que o argumento da imortalidade da alma é uma tentativa de mostrar a imortalidade do pensamento racional. A sua constância, imutabilidade e indestrutibilidade mostra a possibilidade de superar o tempo, o espaço e as circunstâncias para buscar o conhecimento universal e absoluto. Por isso, a imortalidade da alma pode ser entendida como a capacidade eterna da atividade da razão, já que o estado imortal da alma nada é senão o estado da razão, (*Fédon*, 79 d). Ao passo que o sensível (e o corpo) tem uma natureza inferior.

Contudo, apesar da sua inferioridade, nos parece que o filósofo lhe atribui papel de auxiliar na aquisição do saber, isto é, parece que a *episteme* adquirida anteriormente está na forma latente e o sensível auxilia no seu despertar.

O papel do sensível e sua falibilidade

Platão, na sua teoria do conhecimento, mostra que a *episteme* não se alicerça no sensível. A sensibilidade, devido à sua natureza perecível e mutável, não pode validar o saber universal e absoluto, pois é falha depende de opiniões daqueles que relacionam com o objeto. Ao passo que a alma, como acabamos

de ver, é capaz de contemplar esse conhecimento por causa da plenitude da sua natureza. Segundo ele: “[...] é absolutamente com a espécie que é igual a si mesma que a alma se assemelha” (*Fédon*, 79 d).

No entanto, apesar disto, Platão parece atribuir um papel ao sensível no processo da *episteme* que consiste em despertar a reminiscência. Assim sendo, será necessário examinar esse papel que, a despeito da sua falibilidade, pode auxiliar na lembrança daquilo que fora apreendido em algures e ao mesmo tempo marca o limite desse auxílio que o sensível é capaz de provocar.

Sobre a recuperação do conhecimento, vejamos:

[...] Por outro lado se, como julgo, perdemos ao nascer o que antes tínhamos adquirido, e mais tarde recuperamos, com o auxílio dos sentidos, o conhecimento de tais realidades em cuja posse nos encontrávamos outrora, então isso que chamamos aprender não constituirá, a rigor, em recuperar um conhecimento que nos é próprio? E se definirmos tal processo como reminiscência, não estaremos a dar-lhe o nome exacto? Seguramente (*Fédon*, 75 e).

E Ross diz:

Não é desprezando os sentidos e se voltando à pura contemplação, mas usando os sentidos e descobrindo o que eles sugerem a nós, que (na visão de Platão) chegamos ao conhecimento das Ideias; são nossos sentidos que devem nos sugerir o pensamento de que todos os iguais aparentes sensíveis aspiram ao que é Igual, e ao mesmo tempo não atingem seu objetivo; e dizendo isso ele descreve muito verdadeiramente a cooperação dos sentidos com a razão ao nos levar ao conhecimento. Mas a sugestão das Ideias pelas coisas dos sentidos pode, ele afirma, acontecer somente porque conhecíamos as Ideias em uma existência anterior (ROSS, 2008, p. 28).

O conhecimento, apesar de ser anterior, não está em atividade e precisa de uma provocação para ativá-lo. Iremos retomar a anterioridade do conhecimento a fim de explicar o despertar do sensível.

O ser humano adquire o conhecimento antes da percepção sensível: não é a experiência sensorial que promove o conhecimento, ele já o tem anteriormente. Dessa feita, tem-se de antemão, no processo do conhecimento, o conteúdo a conhecer e isso pode ser percebido na alusão do Igual em si: para

ter noção do igual, é necessário conhecer o Igual em si anteriormente em algures.

Isso faz Kahn (KAHN, 2011, p.120), no texto *Platão e a reminiscência*, mostrar que Platão, por meio da reminiscência, do conhecimento anterior à experiência, influenciou tanto o conhecimento *a priori* kantiano como a questão do inatismo. E continua dizendo:

Se perguntarmos agora como a reminiscência no *Mênon* se relaciona com as duas questões modernas do *a priori* e do inatismo, a conexão com o inatismo é a mais clara das duas. É em virtude de alguma capacidade humana natural e universal – independente de um aprendizado explícito – que o escravo está apto a seguir o raciocínio geométrico de Sócrates, corrigir seus próprios erros e reconhecer a solução proposta (KAHN, 2011, p. 123).

Apesar de estar comentando a reminiscência no *Mênon*, o foco é perceber a influência que Platão teve nos pensadores do conhecimento “inato” posteriores. O comentador vê a influência do conhecimento platônico anterior na teoria do inatismo posterior porque, para ele, Platão trata de alguma capacidade natural e universal que o homem possui independentemente de um aprendizado sensível, ou seja, o homem nasce com algum tipo de capacidade (KAHN, 2011, p. 123). Portanto, não é o tempo, a experiência sensível que irá proporcionar essa capacidade nele.

Ainda sobre esse assunto, Bostock chama a atenção para o seguinte: “aqueles que acreditam no conhecimento ‘inato’ tem sempre mantido que o conhecimento é, de alguma forma, latente ao nascermos e vem à consciência quando crescemos” (BOSTOCK, 2002, p. 62), ou seja, já se nasce com o conhecimento pronto, porém ele se encontra latente e precisa ser ativado.

Nesse caso, o sensível exerce papel auxiliador no processo de recordação da verdade adquirida previamente (não que o sensível tenha um papel na aquisição do conhecimento, ele não é necessário na aquisição da *episteme*). O que acontece no processo de recordação é que, em primeiro lugar, ao ter contato com uma qualidade sensível e reconhecê-la, fica claro que essa qualidade já estava presente em nós: “não terá sido exactamente a partir delas que concebemos tal realidade, distinta das que referimos?” (*Fédon*, 74 b). Isto

é, na analogia das pedras usada por Platão, o filósofo infere que quando se depara com duas pedras iguais na perspectiva sensível, se percebe que a ideia de Igual já se encontrava no homem antes de ter uma experiência. A ideia de igual na perspectiva sensível leva o sujeito cognoscente a recordar do Igual apreendido de antemão, pois, se não tivesse a noção do Igual em si, não se teria a noção do igual na visão sensível; em segundo lugar, vê-se que as contradições do sensível” (*Fédon*, 74 d) levam a alma a buscar solução, recorrendo a um plano que não seja contraditório.

Ou seja, duas pedras ou dois troncos aparentemente iguais oferecem diversas visões a seu respeito porque algumas pessoas podem achar que são iguais, ao passo que outras podem perceber diferença, por mais que seja pequena. Percebe-se, assim, que a igualdade de ambos não corresponde exatamente à Igualdade do mundo inteligível. Não é perfeita porque carece da verdadeira Igualdade, por isso há várias formas de percepção: o igual dentro da percepção sensível não é idêntico a si mesmo, manifesta-se de maneira variada. Com isso, se entende que o objeto não se apresenta ao sujeito do conhecimento de forma verdadeira, pois a noção de igualdade tomada a partir dos sentidos não corresponde exatamente ao Igual em si. Contudo, isso é importante no processo da reminiscência, pois o sensível é capaz de provocar o acesso ao inteligível ao mesmo tempo em que marca sua diferença em relação às Formas. Desta feita, a divergência que se vê no sensível leva à busca da Forma, sendo necessário ao conhecimento reconhecer que o dado sensível é insuficiente para explicar a própria sensação e que o processo de reminiscência indica um afastamento do sensível.

[...] Pensar o inteligível implica que *na ocasião de uma contrariedade sensível* a inteligência tenha sido ‘despertada’, que se tenha lembrado do seu próprio poder; mas o sensível não pode ser rectamente nomeado e correctamente ordenado a não ser que refiramos à realidade inteligível de que participa (DIXSAUT, 2000, p. 63).

O sensível não produz conhecimento porque não é em si mesmo. Ele é apenas imitação do inteligível, do arquétipo, isto é, o sensível é imitação daquilo que é em si mesmo. Assim sendo, ele mantém uma relação com o

inteligível: “[...] todo o objecto sensível percebido como semelhante e que remeta para outro objecto é uma imagem, quer se trate de uma descrição quer se trate de uma estatura” (DIXSAUT, 2000, p. 101). A imitação é a tentativa de exprimir essa relação entre duas ordens distintas, entre a inteligibilidade e a sensibilidade. Assim, faz-se esforço para mostrar a semelhança entre a imagem e a Forma que é imitada.

[...] A característica de uma imagem é assemelhar-se ao original, mesmo que difira dele. A semelhança não pode ser absolutamente perfeita porque, [...], ter-se-iam duas coisas idênticas e já não imagem ou, então, duas imagens e nada de coisa. Para que haja semelhança, é preciso que haja diferença, pelo menos num ponto. (DIXSAUT, 2000, p. 101).

Na imitação, a imagem não pode se assemelhar perfeitamente com o arquétipo, já que não é nada senão imagem do modelo perfeito acabado. Ademais, entende-se também que a imagem reduz o modelo, pois a tentativa de imitar nem sempre coincide com a verdade, aliás, não coincide perfeitamente com o arquétipo: a imitação acaba por deixar o importante na coisa, a saber, a sua identidade, e não se pode esquecer que, em Platão, conhecer algo é conhecer sua identidade, por isso, não se pode deixar de lado aquilo que define objeto enquanto tal. Mas por outro lado, há um aspecto da imagem que deve ser considerado: ela presentifica o modelo. Isso ocorre por meio da participação no modelo pronto: a participação faz com que a imagem esteja presente no arquétipo.

Essa imitação do original e sua diferença que ocorrem simultaneamente marcam a inferioridade do sensível com relação ao seu paradigma ou arquétipo. Sendo imagem do inteligível, o sensível tem com este uma relação de semelhança que permite ao mesmo tempo reconhecer a inferioridade ontológica e epistemológica do sensível e a presença do inteligível nele: “‘este objecto que tenho diante dos meus olhos aspira a identificar-se com a outra e determinada realidade, mas está longe de poder identificar-se a ela e é-lhe, pelo contrário, bastante inferior’” (*Fédon*, 74 d, e). Desse modo, entende-se que a Forma não é apreendida pelo sensível, ela é percebida “unicamente pelo pensamento e que nenhuma coisa sensível apresenta, mas que toda a coisa

sensível deseja porque tem falta dela” (DIXSAUT, 2000, pp. 63-64). Em suma, não se pode tomar a sensibilidade como verdade por ele ser carente:

Margon (MARGON, 2009, pp. 239-240) reforça isto ao trabalhar a impossibilidade dos sentidos fundarem a *episteme*, dizendo que, apesar de Platão argumentar no *Fédon* que o sensível exerce um papel no conhecimento, o filósofo deixa claramente a impossibilidade de alicerçá-lo por causa da sua deficiência e carência do absoluto: é impossível que o inferior, carente e falho fundamente a verdade. Isso porque, diz Nehamas (NEHAMAS, 1998, pp. 75-79), o sensível é accidental. Accidental porque ele não é em si mesmo, ele é em virtude da Forma.

Essa inferioridade, no entanto, não tira o sensível do seu papel de auxiliar na recordação do conhecimento porque

[...] As realidades sensíveis já não se consideram originais, mas simples imagens, sempre um pouco inadequadas à mera relação abstracta. Antes de servir como ilustração, a imagem serve de meio de descoberta: é para chegar a ver estes objetos, que ‘não se podem perceber de outro modo a não ser pela razão’, que os matemáticos traçam figuras. O pensamento que raciocina não pode passar sem o sensível, mesmo que saiba perfeitamente que não passa de uma imagem imperfeita, que a figura quadrada não é mais do que uma imagem do quadro geométrico, sobre o qual, por direito, somente a geometria raciocina. Portanto, a razão (o pensamento dianoético) caracteriza-se por um uso ‘sábio’ da imagem – que ela conhece como tal – que é obrigada a considerar verdade sempre que raciocina a partir dela. (DIXSAUT, p. 103).

O ponto crucial aqui é a possibilidade de descobrir que o sensível é capaz de nos despertar ao inteligível. Através do uso “sábio” da imagem, como diz Dixsaut, pode-se raciocinar, pode-se pensar (DIXSAUT, 2000, p. 105).

Conhecimento pertence ao inteligível e só pode ser apreendido no mesmo, mas, por se encontrar oculto, para ser manifesto, para sair do estado de latência é importante o auxílio dos sentidos, pois eles ajudam a trazê-lo à tona, isto é, o contingente auxilia na recordação do incontingente, do modelo perfeito do qual o objeto sensível é cópia. Desta feita, entende-se ser o sensível importante para nos despertar à *episteme*.

[...] Um indivíduo percebe um dado objecto pela vista, pelos ouvidos ou por qualquer outro meio sensorial, e não apenas reconhece esse objecto como capta, para além dele, a ideia de um outro que não pertence à mesma esfera de conhecimento: não será razoável, neste caso, afirmar que houve reminiscência de algo que a sua mente tinha já captado? (*Fédon*, 73 c).

A alma percebe algo por meio dos sentidos e ao ter contato, como no exemplo das pedras, o sujeito cognoscente percebe igualdade e diferença entre objetos e, mediante isso, se põe a buscar o seu fundamento. São os sentidos, portanto, que provocam o sujeito a buscar esse saber prévio, porém, latente no sujeito. A percepção de um objeto sensível pode despertar o sujeito para a Forma do mesmo. Assim, entende-se que o sensível desperta no sujeito a ideia que tivera antes da percepção. “Ao vermos pela primeira vez coisas iguais, nos apercebemos de que igualdade deste tipo tendem, todas elas, a identificar-se com o Igual em si” (*Fédon*, 75 a). Com isso, percebe-se a importância do sensível no processo do conhecimento, uma vez que a divergência da sensibilidade leva a buscar o conhecimento verdadeiro.

Teoria das Formas

Se Platão rejeita a possibilidade de tomar como alicerce do saber a sensibilidade por ser incapaz de fundamentar o conhecimento verdadeiro, qual deve ser o fundamento da *episteme*? Platão nos dirá que o conhecimento deve se fundar em *eidos*⁵, cuja realidade é em si, pois é

– [...] é sempre imutável e idêntica a si mesma ou, pelo contrário, varia de momento para momento? O Igual em si, o Belo em si, enfim, toda e qualquer realidade em si – o Real –, será de pensar que comporte qualquer tipo de mudança? Ou, pelo contrário, cada uma dessas realidades absolutas, cuja forma é una e existe em si e por si, se mantém constante e idêntica a si mesma, jamais comportando, sob qualquer aspecto, qualquer variação que seja?

– Por força, Sócrates, que se mantém constante e idêntica a si mesma (*Fédon*, 78 d).

⁵*Eidos* – termo grego traduzido por Ideia, Forma, ou Realidade em si. Ele é usado referindo-se a Realidade em si: *autoo esti*, que literalmente significa auto-ser. Daí vem a tradução: Realidade em si no sentido de ser em si mesmo.

O conhecimento verdadeiro só pode se basear na Forma ou Ideia⁶. Por que? Na referida citação vemos algumas qualidades peculiares à Realidade em si, qualidades que ela não compartilha com o sensível, as quais são: imutável, idêntica a si mesma, una, existente em si e por si e constante.

As Formas são imutáveis: elas não sofrem mudança, pois esta não é inerente à elas nem podem vir a interferir nelas, por isso estão livres de passar por qualquer tipo de variação (*Fédon*, 78 d).

As formas se identificam consigo. Aqui é bom levar em conta o significado desse termo, pois, parece que não deve ser entendido na sua conotação comum, não pode ser compreendido como semelhança. Quando o filósofo nos fala que a Realidade em si é idêntica a si mesma, parece que a sua intenção é mostrar que aquilo que é não se identifica com nada que lhe é estranho, ou seja, o referencial com o qual se identifica é ele mesmo, pois não há nada com o qual possa se identificar, já que é a Realidade verdadeira, o arquétipo. Além do mais, parece que pode-se entender que a Realidade em si é idêntica a si mesma em todos os momentos e circunstâncias, uma vez que não é passível de qualquer tipo de mudança.

A realidade em si é una e existente em si e por si (*Fédon*, 78 c, d), fato que exclui a possibilidade de composição e existência anterior de alguma outra coisa. Tudo o que é em si e por si mesmo não foi causado ou engendrado por nada, não deve sua existência, ou melhor, não deve razão de ser a nada. Nenhuma outra coisa é anterior a Realidade em si e não há nada que possa ordenar sua existência. Em outras palavras, ser em si mesmo indica auto-existência, ou melhor, auto-ser.

Com isto, percebemos a questão do tempo, pois pelo fato da Realidade em si ser eterna, ela independe do tempo, é, portanto, atemporal. Sendo assim, não se submete às coisas temporais nem mesmo é definida como tais.

A Realidade em si deve ser buscada pela alma, uma vez que esta possui atributos que se identificam com ela (*Fédon*, 80 b). Ou seja, a alma pode ser

⁶ Ideia, Forma ou Realidade em si refere-se a tudo aquilo que é. É aquilo que define o objeto, isto é, aquilo que o objeto é. Ele é dotado de características plenas e é da ordem do inteligível.

despertada para buscar aquilo que é porque este é a verdadeira *episteme*, que toda a sensibilidade imita.

Ora pois, vê se pensas também como eu quanto ao que daqui se infere. Por mim, parece-me efectivamente que, se alguma coisa bela existe além do Belo em si, a única e exclusiva razão de ser bela é o facto de participar desse mesmo Belo. E falo assim de todos os casos semelhantes. Estás de acordo com uma causa deste gênero? (*Fédon*, 100 c).

Ou seja, a Realidade em si é a causa primária das coisas, é a razão pela qual o mundo sensível veio a existir. Por exemplo, tudo o que é belo no mundo sensível deve sua beleza ao Belo, pois o Belo inteligível existe em si e por si, já o do sensível não poderia ser se não participasse do Belo.

Platão, assim, faz diferença entre causa natural⁷ e causa primeira:

[...] Se alguém hoje me disser que determinado objecto é belo em virtude do seu colorido brilhante, das suas proporções ou de qualquer outro aspecto do gênero, pois bem: explicações essas mando-as passear, só servem para me confundir! E fico-me simplesmente por esta ideia, primária e talvez ingênua, de que o que faz a beleza de um objeto não é outra coisa senão o Belo em si, seja por uma presença, seja por uma participação ou por qualquer outro processo que torne essa relação possível. Não é, aliás, nisso que faço propriamente questão, mas sim em que é graças ao Belo que todas as coisas belas são belas (*Fédon*, 100 d).

Platão não se contenta com explicações acerca da causa das coisas dadas pelos seus antecessores: “a sugestão de Sócrates e que investigações anteriores falharam porque tentaram descobrir a explicação para as coisas serem do jeito que são, directamente pelo uso dos sentidos” (ROSS, 2008, p. 30). A sua insatisfação com esta explicação o levou a especular sobre o assunto e na sua observação, pressupõe que não são as coisas que se vê externamente em um objeto que indicam o que ele é, por exemplo: o brilho, o colorido não é a razão de algo ser belo. Algo é belo por causa de sua Forma que nada é senão o Belo em si. O belo percebido vem a ser porque participa do Belo. Nada pode ser belo se não tiver nenhuma relação com o Belo em si, visto que o belo está condicionado ao Belo.

⁷ Causa natural explica a razão das coisas pela exterioridade e não a razão pela qual as coisas existem. A causa que se preocupa com o motivo da existência das coisas, segundo o filósofo, é a causa primeira.

A Realidade em si tem características peculiares e é de ordem completamente distinta da do sensível, como fora colocado: tudo aquilo que se toca ou vê é da esfera sensível. Só podemos ver nele aquilo que os sentidos nos proporcionam, que a nossa visão nos dá. Eis o motivo pelo qual se cai nos erros, pois o que define o objeto enquanto tal não pode ser apreendido por meio da sensibilidade, a sua identidade jamais pode ser captada através dos sentidos. Para capturar a Realidade inteligível é necessário ir além dos sentidos, é preciso o uso da razão. Assim, o filósofo mostra a importância da atividade racional para adentrar na inteligibilidade, pois só e tão somente através de um ato racional pode buscar e captar a verdade. O que nos leva a entender que sem o uso da razão não haverá como conhecer o fundamento do conhecimento, não terá como apreender aquilo que dá conteúdo ao sensível e lhe garante o suporte.

A atividade racional exerce um papel significativo nesse processo de busca pelo saber, pois, apesar do despertar que o sensível pode proporcionar, sem essa atividade da razão não seria possível contemplar e apreender a verdade. Para haver lembrança do conhecimento anterior ao sujeito, para que a *episteme* latente venha a ser ativa é indispensável essa atividade. Isso parece indicar que não basta perceber, é importante refletir acerca daquilo que se percebe. Talvez esta seja a causa principal de alguns não serem capazes de filosofar porque se entregam aos prazeres e não se põem à reflexão. Com isto, parece-nos que mesmo vendo algo sensível, se não se refletir a seu respeito não se poderá recordar aquilo que se encontra latente no inteligível; parece-nos que sem a atividade da razão não será possível recordar do saber, porque há no inteligível a Verdade sobre o objeto sensível e que este é incapaz de enxergar, uma vez que ele apenas vê o aparente e não o que é. A Verdade acerca dos objetos parece ser possível a partir do momento em que o sujeito cognoscente exercita sua razão.

Então, a alma imortal, isto é, o estado de razão pura (*Fédon*, 79 d), por ser indestrutível, eterna, capaz de ser em todos os momentos e circunstâncias, pela sua natureza perfeita, é capaz de contemplar as Formas, já que tanto ela quanto a Realidade em si são perfeitas e plenas. Mas essa alma, apesar da sua

perfeição, se une com a parte sensível, falível, isto é, com o corpo, que pode lhe corromper. Por isso, para conhecer algo, é necessário que ela se mantenha pura e se concentre em si para contemplar e apreender o inteligível. Esse manter-se pura parece ser no sentido de a alma procurar manter-se ativa, se esforçar para buscar o que é, ou seja, deve-se dedicar à atividade racional.

Platão, assim, toma esse assunto no sentido filosófico, isto é, explica através da filosofia que a alma, para apreender a *episteme*, deve se manter pura; é de extrema importância se servir do pensamento (*Fédon*, 65 d – 67). Se se dedicar à atividade racional a alma poderá ter acesso à *episteme*, ainda que não de maneira plena.

Isso parece mostrar a condição da Filosofia: a busca pelo saber parece ser possível só e tão somente àqueles que se dão ao exercício do pensamento, àqueles que não se contentam com a cópia que o sensível dá, com a falibilidade dos sentidos; àqueles que não dedicam suas vidas ao verniz superficial dos sentidos em detrimento de atividade racional.

[...] Sendo a função da filosofia libertá-la, a ela lhe cabe, enquanto é liberta, abandonar-se a toda espécie de prazeres e sofrimentos... calando em si a violência das paixões, segue na via do raciocínio para jamais a abandonar e contempla o que é verdadeiro, divino e não sujeito às contingências da opinião; e, alimentada por ele, assim crê que deve viver toda a vida, convicta de que, após a morte, se irá reunir ao que é conforme à sua natureza, liberta dos males da espécie humana [...] (*Fédon*, 84 a-b).

Esforçando-se à atividade racional, a alma poderá ser liberta do empecilho do corpo, poderá ser emancipada dos prazeres corporais para seguir caminho oposto ao do corpo, se concentrando em si. Portanto, apesar de a alma, unido ao corpo, sofrer algumas barreiras, ela pode superá-las se não se conformar com o conhecimento aparente.

Isso parece mostrar que o sujeito cognoscente não está impossibilitado de filosofar e de conhecer agora. Pois, caso não pudesse fazê-lo agora, em que momento far-lhe-á? O filósofo mostra ser possível pensar, ser possível se desprender dos obstáculos, dos inimigos do conhecimento para buscar o saber

verdadeiro e isso só se dá através da filosofia porque ela não se contenta com a mera aparência e, para isso, sempre corre em busca daquilo que é.

Emancipar a alma das coisas corruptíveis significa não priorizar o que pode comprometer o conhecimento. Deixar a alma se concentrar em si é o melhor caminho para conhecer. Por isso, o filósofo promove a razão em “detrimento” do que pode lhe enganar. Aquele que deseja conhecer deve desprender-se dos prazeres para refletir (*Fédon*, 65 d-e). Nesse sentido, o filósofo esforça-se em mostrar o quão necessário é abandonar os erros e as paixões e tudo aquilo que é prejudicial ao conhecimento.

Ora, como digo, quando a filosofia toma conta de uma alma – e tal é a experiência dos que amam a sabedoria – eis que a reconforta brandamente e empreende libertá-la, demonstrando que tudo o que indaga por meio da vista não passa de ilusão, como ilusório é também o que indague através do ouvido e dos restantes sentidos. E assim a convence a voltar-lhes costas, na medida em que o seu uso não for estritamente necessário, a exorta a isolar-se e a concentrar em si todas as forças, a não se fiar senão dela mesma em tudo o que capte em si e por si através do pensamento, quando toma por objecto a realidade dos seres em si mesmos. Em contrapartida, aquilo que varia ao saber das circunstâncias e que ela observa por outros meios, não deverá de forma alguma tomá-lo por verdadeiro: é que coisas como estas pertencem ao mundo do sensível e do visível, ao passo que aquilo que a alma vê por si é do domínio do racional e do invisível [...] (*Fédon*, 83 b).

Assim, o filósofo se esforça em mostrar ser possível ao homem composto de corpo e alma o conhecimento eterno e invisível, se se dedicar à atividade da razão. Por isso, a filosofia é importante, pois ela tem como função libertar a alma, possibilitando-a buscar aquilo que é, calando, assim, toda a violência do corpo. Ou seja, “[...] Calando em si a violência das paixões, segue na via do raciocínio para jamais a abandonar e contempla o que é verdadeiro, divino e não sujeito às contingências da opinião” (*Fédon*, 84 a).

Referência bibliográfica:

BOSTOCK, D. 1986. *Plato's Phaedo*. Clarendon: Oxford University Press.

DIXSAUT, M. 2000. *República, livros VI e VII*. Lisboa: Didática.

- FERRO, M; TAVARES, M. 2001. *Análise das obras Górgias e Fédon*. Lisboa: Editorial Presença.
- GERSON, L. P. 2003. *Knowing Persons: a study in Plato*. Clarendon: Oxford University Press.
- HINTIKKA, J. 1973. *Knowledge and its objects in Plato*. In: MORAVCSIK, J. M. E. *Patterns in Plato's thought*. Dordrecht: Reidel.
- KELSEN, H. 2000. *A ilusão da justiça*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- KHAN, C. 2011. *Platão e a reminiscência*. In: BENSON, H. H. *Platão*. Porto Alegre: Artmed.
- MORAVICSIK, J. 2006. *Platão e platonismo: aparências e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*. São Paulo: Loyola.
- MORGAN, M. L. 1984. *Sense-Perception and Recollection in the "Phaedo"* [Online]. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4182204>. Acesso: 10/04/2011.
- NEHAMAS, A. 1999. *Predication and forms of opposites in the phaedo*. In *Virtues of Authenticity*. Princeton: Princeton University Press.
- NEHAMAS, A. 1998. *Plato on the Imperfection of the Sensible World. Plato: Critical Assessments*. London: Routledge.
- PLATÃO. 1988. *Fédon*. Coimbra/Portugal: Minerva.
- _____. 2005. *Oevres Complètes, Tome IV, 1 partie, PHÉDON*. Paris: Les Belles Letres.
- REALI, G. 1993. *História da Filosofia antiga*. São Paulo: Loyola.
- ROSS, D. S. 2008. *A teoria das ideias em Platão*. Rio de Janeiro: UFRJ-IFCS.
- SANTOS, B. S. 1999. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão: coerência e legitimidade do argumento final (102a-107b)*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- SOUZA, J. C. de. 1971. A reminiscência em Platão. *Revista Discurso*. São Paulo, ano I, nº 2.
- TAYLOR, C. C. W. 1969. *Forms as causes in the Phaedo*. Oxford: University Press.

A RELAÇÃO ENTRE *EUDAIMONIA* E OS BENS EXTERIORES¹

Ângelo Antônio Pires de Oliveira²
Universidade Estadual de Campinas
Bolsista FAPESP

Resumo

O objetivo do nosso trabalho é analisar o conceito de *eudaimonia* no contexto do livro I da *Ethica Nicomachea*, visando compreender como Aristóteles o desenvolve e determinar se a *eudaimonia* deve ser entendida como um composto de bens ou não.

Palavras-chave

Ética; *Eudaimonia*; Bens Exteriores.

Abstract

Our aim is to analyze the concept of *eudaimonia* in the context of the book I of the *Ethica Nicomachea*. I will investigate how Aristotle develops this concept in the book I and if *eudaimonia* must be understood as a compound of goods or not.

Keywords

Ethics; *Eudaimonia*; External Goods.

Introdução

A compreensão do conceito de *eudaimonia* na *Ethica Nicomachea* é objeto de grande litígio entre os intérpretes da obra. Duas são as principais correntes interpretativas do conceito de *eudaimonia*, a saber, aqueles que defendem que a *eudaimonia* deve ser identificada com apenas um tipo de bem e aqueles que afirmam que a *eudaimonia* deve ser compreendida como um conjunto de bens, sendo ela o próprio conjunto. Aqui pretendemos abordar a relação entre a *eudaimonia* e os bens exteriores. O nosso interesse será compreender se (i) os bens exteriores são constituintes do conjunto de bens que podemos chamar *eudaimonia*, o que nos levará a investigar também se a *eudaimonia* pode ser compreendida como um composto de bens ou (ii) se os bens exteriores não são constituintes da *eudaimonia* e desempenham outro papel junto àquilo que venha a ser considerado *eudaimonia*. Ao longo do

¹ Texto apresentado no V Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UFSCar: Lógica, Linguagem e Teoria do Conhecimento, em 2013, campus de São Carlos.

² Email: angeloantoniopiresdeoliveira@yahoo.com.br

trabalho, utilizamos genericamente a expressão bens exteriores para se referir aos bens classificados por Aristóteles como bens do corpo e bens externos.

Faremos a análise de algumas passagens da *Ethica Nicomachea* que venham elucidar, primeiramente, (i) o que é a *eudaimonia* frente à definição e as caracterizações que Aristóteles nos fornece da mesma (ii) e qual e como deve ser entendido o papel dos bens exteriores face ao conceito de *eudaimonia*, caso eles sejam constituintes ou não desta.

I

Na tentativa de compreender o conceito de *eudaimonia*, começamos com a análise de algumas passagens contidas nos capítulos 1 e 2 do livro I da *Ethica Nicomachea*.

No capítulo 1, Aristóteles afirma que existem vários fins e que entre eles existe subordinação de um fim a outro, sendo alguns fins realizados em vista de outros. Como, por exemplo, as artes militares se organizam em vista da estratégia e esta, por seu turno, se organiza tendo em vista a vitória.

No parágrafo de fechamento do capítulo 1, após dizer que “os fins das artes fundamentais devem ser preferidos a todos os fins subordinados, porque estes últimos são procurados a bem dos primeiros³”, Aristóteles complementa “não faz diferença que os fins das ações sejam as próprias atividades ou algo distinto destas, como ocorre com as ciências que acabamos de mencionar⁴”. Nesse ponto, Aristóteles parece defender que, independentemente, de uma determinada atividade possuir um produto como fruto da sua atividade, ela se inclui na hierarquia de fins por ele estabelecida, pois a atividade pode ser utilizada para atingir a finalidade de uma arte que lhe é superior. Tal é o caso da arte da equitação, que possui como finalidade cavalgar, mas que pode ser utilizada em vista da arte da estratégia para ajudar a vencer uma batalha e assim alcançar a vitória.

A passagem acima, argumenta Ackrill, já apontaria para uma concepção inclusivista da *eudaimonia*. Segundo ele, é estranho que atividades das quais

³ EN 1094a14-16.

⁴ EN 1094a16-19.

não resultam nenhum produto sejam realizadas em vista de uma atividade que lhe seja superior. Ora, se as atividades que não possuem produtos não podem ser consideradas como sendo feitas em vista de outra atividade, é preciso aventar um tipo de relação para a expressão “*em vista de*” que não subordine atividades que não possuem nenhum produto a outra atividade. Ackrill, então, propõe:

sendo inapropriada a ideia do uso ou da exploração de um produto ou resultado quando a atividade subordinada não é dirigida a um produto ou resultado, o que vem de imediato à mente é uma relação como aquela da parte para com o todo, a relação que uma atividade ou fim pode ter para com a atividade ou fim que inclui ou abarca⁵.

Ackrill quer estabelecer a ideia de que as atividades que têm seu fim em si mesmas também são feitas tendo em vista a *eudaimonia*, na medida em que elas seriam constituintes dessa, disso se seguiria “*que os ingredientes primários da eudaimonia sejam em vista da eudaimonia não é incompatível com o fato de serem fins em si mesmos, pois a eudaimonia é constituída por atividades que são fins em si mesmas*”⁶. As atividades que são fins em si mesmas seriam, desse modo, partes da *eudaimonia*, e cada parte seria desejada tendo em vista o todo. Porém, essa não parece ser a tese que Aristóteles defende nesse momento do texto. Ele estaria preocupado em mostrar que existe certa hierarquia das atividades, na qual uma arte se subordina à outra e que, ao final, todas as atividades devem se organizar em torno de algumas artes fundamentais (ou em torno de uma única arte, mas isso ainda não ficou claro a esta altura do texto). Como contraexemplo à argumentação de Ackrill, podemos citar o caso da equitação, que é uma atividade que não possui um produto para além da atividade de cavalgar, o que não impede que Aristóteles a subordine à arte da estratégia.

A nós parece que as finalidades superiores oferecem a causa pela qual se perseguem as finalidades inferiores. Expliquemo-nos: é visando um bom desempenho da arte da equitação que o confeccionador de aprestos e selaria

⁵ Ackrill [2010], p. 107.

⁶ Ackrill [2010], p. 108.

de cavalos guia o seu trabalho e o padrão normativo que medirá o sucesso da sua arte é dado pela arte da equitação, na medida em que será pelo sucesso em produzir acessórios que permitam a prática adequada da equitação que o trabalho do confeccionador de selarias e aprestos será avaliado. Do mesmo modo, a habilidade do general na arte da estratégia será avaliada pela sua capacidade em organizar os mecanismos que estão ao seu dispor para alcançar a vitória, sendo esse o objetivo que guia o seu trabalho e é no alcançá-lo que a atividade do general pode ser dita bem sucedida. As artes superiores também delimitam até que ponto as artes que lhe são subordinadas devem ser perseguidas, ao mesmo tempo em que funcionam como padrões para as artes subordinadas, na medida em que estas devem ser feitas sempre tendo em vista a realização daquelas, o que parece implicar que, caso as artes subordinadas não sejam realizadas de modo a propiciar as artes que lhe são superiores, a arte não terá tido sucesso no seu intento. Por exemplo, caso o fabricante de aprestos faça um produto que não é adequado para a prática da equitação, seu trabalho não terá tido sucesso em realizar o seu intento. Nas palavras de Gabriel Lear, *“um fim é um padrão normativo para a atividade tomada em vista do fim. Esse determina o que conta como êxito na atividade”*⁷.

As artes superiores dariam então o padrão de sucesso para a avaliação das artes inferiores, ao mesmo tempo em que são elas, as artes superiores, que dão a razão da perseguição das artes inferiores, pois estas são realizadas em vista daquelas.

Mas como se enquadra a arte da equitação que parece ter o seu próprio parâmetro de avaliação, no sentido de que ela não parece se enquadrar na hierarquia de fins, pois o bom praticante da arte da equitação é aquele que cavalga bem e o critério para a sua avaliação é dado pela sua própria prática? O fato de uma arte ter ser próprio padrão normativo para avaliar a sua boa prática não implica que ela não possa estar subordinada a outra arte. Podemos pensar na atividade de trotar que tem seu próprio padrão para saber se alguém está trotando bem ou não, sendo um bom trote aquele realizado com passadas curtas e um ritmo mais acelerado que o de uma caminhada, contudo não tão

⁷ Lear [2004], p. 14.

rápido quanto o de uma corrida. Todavia, o trotar, apesar de ter seu próprio padrão normativo para avaliação, pode ser feito tendo em vista a saúde, e o número de horas que alguém vai trotar, quantos dias por semana e em qual tipo de terreno, é determinado tendo em vista a saúde do praticante do trote. E a escolha da prática do trote pode se dar justamente por ele ser o exercício que melhor conduz ao fim que é a saúde em face da caminhada e da corrida. Como afirma Gabriel Lear: *“a natureza do objetivo determina as características do processo que conduz ao objetivo. Se uma certa maneira de caminhar é especialmente produtiva para a saúde, então isso é, nessa medida, uma boa maneira de caminhar”*⁸. A arte da equitação cairia na mesma situação. Apesar de possuir os seus próprios parâmetros para considerar alguém como um bom praticante da arte da equitação, essa atividade é perseguida, segundo Aristóteles, tendo em vista a arte da estratégia, e é dessa que ela recebe o seu valor, pois a arte da equitação é perseguida na medida em que se mostra útil para fins militares.

Os fins superiores funcionam como um padrão normativo para as finalidades que lhe são inferiores. Portanto, diferentemente do que sugere Ackrill de que a relação é como a de partes para com o todo, a relação pressuposta por Aristóteles, das artes superiores para com as artes inferiores, é normativa.

Deste modo, o fim da ciência política, conforme Aristóteles argumenta no capítulo 2, parece ser aquilo que fornece o padrão para que os demais fins se organizem. Não parece haver, portanto, nenhum tipo de indicação, como pretendem Hardie⁹ e Ackrill, de que a política, por ser arquitetônica, apontaria para uma concepção inclusiva. Como afirma Ackrill, que agora citamos:

Com efeito, as referências imediatamente seguintes à arte política como arquitetônica e dotada de um fim que abarca os fins de outras artes são elas mesmas (como Hardie admite) indícios de uma concepção inclusivista. Se, no entanto, for admitida a ideia de um fim que inclua cada fim desejado

⁸ Lear [2004], p. 12.

⁹ Hardie [2010], p. 44: “Por vezes, Aristóteles, ao tratar do bem final, parece estar tateando atrás da ideia de um fim inclusivo ou plano abrangente, [...]. Assim, em EN I 2 ele fala que os fins da ciência política ‘compreendem’ outros fins (1094b6-7). O propósito de uma ciência que é ‘arquitetônica’ (1094a26-27; cf. EN VI 8, 1141b24-26) é um propósito de segunda ordem”.

independentemente, apresenta-se a possibilidade de construir um fim (inclusivo) a partir de qualquer pluralidade de fins separados e de falar de um fim composto ou inclusivo como o bem mais elevado em vista do qual buscamos cada fim ingrediente¹⁰.

II

Outra passagem importante que deve ser visitada para a compreensão do conceito de *eudaimonia* e sua relação com os bens exteriores é a passagem da autossuficiência, passagem que precede o argumento da função. Nosso objetivo é propor uma interpretação para a passagem da contagem de bens.

A passagem da autossuficiência, no mais das vezes, é utilizada para defender uma concepção inclusivista de *eudaimonia*, a saber, uma concepção segundo a qual a *eudaimonia* seria um composto de vários bens. Nessa interpretação, os bens exteriores têm um papel fundamental a desempenhar no conceito de *eudaimonia*, uma vez que seriam partes constituintes da *eudaimonia*. Citemos o trecho:

[...] por ora, definimos a autossuficiência como sendo aquilo que, em si mesmo (monoumenon), torna a vida desejável e carente de nada. E como tal entendemos a eudaimonia, considerando-a, além disso, a mais desejável de todas as coisas, sem contá-la como um bem entre outros. Se assim fizéssemos, é evidente que ela se tornaria mais desejável pela adição do menor bem que fosse, pois o que é acrescentado se torna um excesso de bens, e dos bens é sempre o maior o mais desejável¹¹.

Aristóteles afirma que a *eudaimonia* não é contada entre os demais bens. A primeira interpretação que surge, então, é esta: se ela fosse contada entre os demais bens, a soma da *eudaimonia* mais um bem qualquer seria mais desejável que a própria *eudaimonia*, pois dos bens o maior é o mais desejável, contudo isso nos conduziria a um absurdo, uma vez que foi estabelecido que a *eudaimonia* é o bem mais desejável de todos. O que nos levaria a pensar que a *eudaimonia* deve ser o maior composto de bens possível, a ele nada faltando, pois, se faltasse, o menor acréscimo tornaria o novo composto mais desejável

¹⁰ Ackrill [2010], p. 116.

¹¹ EN 1097b15-20.

que o composto *eudaimonia* e isso não pode acontecer. Mas, tal não nos parece ser a leitura mais adequada, pois traz um grande ônus para a interpretação das passagens subsequentes do texto, em especial, ao argumento da função, não lhe dando a devida importância e o tratando como se Aristóteles quisesse explicitar, por meio dele, apenas um dos componentes da *eudaimonia* ou o principal componente dessa e não o que ela própria é.

Antes de tratar da contagem da *eudaimonia* junto a outros bens, faz-se necessário retornar a um momento que antecede esta passagem. De 1097a31 a 1097b7, Aristóteles estabelece uma hierarquia da completude dos bens, dividindo os bens em três classes: (i) bens que são sempre desejados em vista de outro bem (ex.: riqueza); (ii) bens que são sempre desejados em vista de outro bem, mas que também são desejados por si mesmos (ex.: honra e prazer) e (iii) o bem que é desejado por si mesmo e nunca desejado em vista de outro bem, sendo os demais bens desejados tendo-o em vista. Nesta última classificação, o único bem que satisfaz suas condições é a *eudaimonia*.

Na passagem da autossuficiência, como vimos, Aristóteles tinha afirmado:

e como tal entendemos a *eudaimonia*, considerando-a, além disso, a mais desejável de todas as coisas, sem contá-la como um bem entre outros. Se assim fizéssemos, é evidente que ela se tornaria mais desejável pela adição do menor bem que fosse, pois o que é acrescentado se torna um excesso de bens, e dos bens é sempre o maior o mais desejável.

Tal passagem não indicaria, como pretende uma leitura inclusivista, que a *eudaimonia* é um conjunto de bens. Com essa leitura, concordamos, todavia, que o acréscimo de bens deve ser entendido como contrafactual, ou seja, como uma impossibilidade e não que Aristóteles considere como possível o fato de a *eudaimonia* mais outro bem ser mais desejável que a própria *eudaimonia*. Contudo, que ela, a *eudaimonia*, não possa ser contada como um bem entre outros, é algo que decorre da própria caracterização que Aristóteles fez da mesma. No trecho anterior a passagem acima, conforme visto, o estagirita havia estabelecido três graus de completude dos bens, sendo a *eudaimonia* o único bem que é desejado por si mesmo e nunca tendo em vista outro bem. Ela

foi classificada, deste modo, como o único bem do seu tipo. A não contagem da *eudaimonia* entre os demais bens decorreria da própria estrutura hierárquica de bens estabelecida por Aristóteles anteriormente, por conta de os bens pertencerem a classes de bens distintas. Os bens que pertencem a cada uma das descrições dadas por Aristóteles só podem ser contados entre eles, não podendo a contagem se dar entre bens que pertencem a classes distintas, o que nos leva a não contar a *eudaimonia* entre os demais bens e com nenhum outro bem por ser a única do seu tipo.

Com essa leitura, a passagem da contagem de bens não precisa necessariamente estar comprometida com uma tese inclusivista.

III

Passemos agora ao argumento da função humana. Após a passagem da autossuficiência, Aristóteles busca delimitar o que venha a ser a *eudaimonia*. Ele se lança, então, a determinar qual seria a função humana. Uma vez que o bem de cada coisa reside no desempenho da sua função própria, por exemplo, o bem do pintor é pintar bem, o do escultor, esculpir bem e assim por diante. Desse modo, o bem humano deve residir naquilo que constitui a função própria do homem e no desempenhar bem a função que lhe é própria residirá a *eudaimonia*.

Mas, como determinar a função humana, se é que o ser humano possui alguma? Visando determiná-la, Aristóteles volta-se para a alma humana. Para Aristóteles, a função própria do homem não pode residir no aspecto vegetativo da alma, pois tanto os homens, como as plantas e os animais, compartilham das atividades deste aspecto da alma, a saber, nutrição e crescimento. Um bem encontrado nesta esfera não seria, portanto, um bem propriamente humano. Tampouco, no aspecto sensitivo reside a função própria do ser humano, uma vez que os animais também compartilham das atividades deste aspecto da alma. Por fim, resta o aspecto racional da alma humana, que é própria aos homens e não compartilhada por nenhum outro animal. Aristóteles, então, afirma: “*resta, pois, a vida ativa daquilo que possui razão; deste, uma parte possui razão no sentido de ser-lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo*”

*e de exercer pensamento*¹²”. O bem humano então irá residir na vida ativa da parte da alma que possui razão propriamente dita e na parte que implica algum princípio racional¹³.

Conforme a divisão da alma estabelecida por Aristóteles no capítulo 13 do livro I da EN, na parte que possui razão propriamente dita, encontram-se as virtudes intelectuais, que são a *phronesis* e a *sophia*, enquanto que, na parte irracional da alma, mas que implica um princípio racional, encontram-se as virtudes do caráter. Estas implicam um princípio racional na medida em que envolvem a virtude racional da *phronesis*¹⁴.

Aristóteles prossegue e afirma que o bom desempenho de uma função ocorre quando a atividade é realizada de acordo com a virtude que lhe é própria. A função própria do homem, que é o bem humano, será então “*uma atividade da alma [racional] em consonância com a virtude*” (1098a15-17).

¹² EN 1098a3-6.

¹³ Em EN I 13, Aristóteles afirma que da parte irracional da alma, temos o aspecto nutritivo que não participa de modo algum da razão e o aspecto desiderativo que participa da razão, na medida em que observa as prescrições que a ele são impostas pela razão. Desse modo, Aristóteles afirma: “*se se deve chamar esta também como ‘possuindo razão’, então o aspecto da alma que possui razão será duplo em natureza: um elemento dela possuirá razão em sentido próprio e em si mesmo, enquanto o outro como alguma coisa capaz de ouvir à razão como se ouve ao pai* (EN 1103a2-5)”. Ao final do texto, Aristóteles afirma que as virtudes são divididas em dois grupos, a saber, as virtudes morais e as virtudes intelectuais. Mais adiante, no livro VI 1, Aristóteles afirma que, na parte racional da alma, temos dois aspectos, um responsável pela contemplação dos princípios imutáveis e outro responsável por lidar com as coisas contingentes¹⁷; à virtude ligada ao primeiro aspecto, Aristóteles dará o nome de *sophia*, à virtude ligada ao segundo aspecto, *phronesis* (cf. EN 1139a6-8 e EN 1140b25-27). Da passagem citada acima de EN I 13, Roche (1988, p. 181-182) tira importantes implicações para o argumento da função humana. Uma vez que Aristóteles admitiu que a parte racional da alma é dupla: a parte racional propriamente dita e a parte desiderativa, isso o leva a considerar que a parte desiderativa seja considerada no argumento da função, resguardando-se que ela deve ouvir e obedecer as recomendações da razão para tanto. E isso, de alguma forma, já havia sido apresentado no argumento da função, defende Roche, pois lá Aristóteles afirmou “*resta, então, um tipo ativo de vida da parte que possui razão. E desta: um elemento ‘possui razão’ na medida em que é obediente à razão, enquanto o outro [elemento] possui razão na medida em que tem razão e exerce pensamento*” (EN 1098a3-5). Para Roche, quando Aristóteles fala do elemento que possui razão enquanto obediente à razão, Aristóteles está justamente pensando na parte desiderativa que obedece à razão, que é o *locus* das virtudes do caráter. O objetivo de Roche ao longo do artigo “*Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation*” é mostrar que o argumento da função não parece eliminar a vida dedicada às virtudes do caráter como forma de *eudaimonia* e também que o andamento do argumento da função humana não parece permitir a conclusão, pretendida por alguns que defendem uma tese dominante, que Aristóteles já estaria dando suporte, no argumento da função, à identificação da *eudaimonia* com a vida contemplativa unicamente quando Aristóteles afirma “*e se há mais de uma virtude, em consonância com a melhor e mais perfeita*” (EN 1098a17-18).

¹⁴ EN 1144b21-1145a6.

Aristóteles acrescenta ainda que “*e se há mais de uma virtude, em consonância com a melhor e mais perfeita*”. Contudo, esse último acréscimo não nos interessa para o propósito do presente trabalho¹⁵.

Aristóteles termina o argumento da função humana, identificando o bem humano como atividade da alma racional em consonância com a virtude, e somente com isso, quer essa atividade virtuosa se expresse na vida consagrada às virtudes do caráter, quer se expresse na vida consagrada à atividade contemplativa. A primeira implica um princípio racional na medida em que segue as prescrições da *phronesis*, enquanto que a segunda é uma atividade racional da *sophia*.

A definição dada por Aristóteles para a *eudaimonia* não parece implicar nenhum tipo de inclusivismo, ou seja, que a *eudaimonia* seja entendida como um composto de bens, mas é identificada, no argumento da função, com a atividade virtuosa do aspecto racional da alma e da parte da alma que implica razão e, unicamente, por meio dessas atividades, alguém pode ser considerado *eudaimon*.

Outro indício que pode ser levantado para sustentar que Aristóteles identifica a *eudaimonia* apenas com a atividade da alma [racional] em consonância com a virtude encontra-se em 1099a20-30. Nesse trecho, Aristóteles afirma que a *eudaimonia* é a mais aprazível, a melhor e mais nobre coisa do mundo e que estes predicados “*todos eles pertencem às mais excelentes atividades humanas; e estas, ou então, uma delas – a melhor -, nós a identificamos com a eudaimonia*”. O trecho parece apoiar a tese de que a *eudaimonia* deve ser identificada com uma atividade humana ou com um

¹⁵ Conforme observamos anteriormente na nota 13 acima, a primeira parte da construção do argumento da função humana não parece excluir, como parte da função humana, as virtudes do caráter. O que torna estranha a conclusão do argumento, caso seja lida de modo restritivo, ou seja, reconhecendo apenas a contemplação como instância de *eudaimonia*. Caso a sentença “*e se há mais de uma virtude, em consonância com a melhor e mais perfeita*” seja lida de modo restritivo, ela não parece encontrar guarida na argumentação aristotélica precedente. Podemos fazer a seguinte divisão no argumento da função “(i) o bem humano do homem acontece de ser uma atividade da alma em consonância com a virtude (to antropinon agaton psikes energia ginetai kat'areten), (ii) e se a mais de uma virtude, em consonância com a melhor e mais perfeita/completa (kata ten aristen kai teleiotaten)”. Na primeira parte do argumento, Aristóteles estaria especificando o que venha a ser o bem humano, não o restringindo de forma alguma à racionalidade teórica ou prática até porque um estudo das virtudes ainda se faz necessário antes de saber se existe alguma que seja melhor e mais perfeita/completa. A divisão foi proposta por Roche no seu artigo *The Perfect Happiness* (Roche [1988], p. 116).

conjunto de atividades humanas e não com um conjunto de bens. Além disso, a justificativa que Aristóteles oferece para explicar por que nem os animais nem as crianças podem participar da *eudaimonia* é a de que eles não são capazes de participar das atividades que engendram a *eudaimonia*¹⁶.

O que queremos estabelecer é que a prática de ações virtuosas é aquilo que a *eudaimonia* propriamente é e que esta não deve ser entendida como um composto de bens, no qual as ações virtuosas seriam apenas um componente concorrendo junto com os bens do corpo e externos, para que alguém possa ser considerado *eudaimon*.

IV

Após esboçarmos uma caracterização da *eudaimonia* nas seções anteriores, buscando mostrar que o conceito de *eudaimonia* não precisa ser compreendido como sendo um composto de bens, o que nos conduz a levantar a hipótese de que os bens exteriores não precisam ser pensados como constituintes da *eudaimonia*. Trabalharemos agora com trechos de alguns capítulos subsequentes à definição de *eudaimonia*, visando compreender qual o papel que Aristóteles concede aos bens exteriores em uma vida *eudaimon*.

De 1099a30 a 1099b5, Aristóteles afirma que os bens exteriores são necessários à *eudaimonia*. Contudo, tais bens aparecem subordinados à prática de ações virtuosas, pois, logo após afirmar que os bens exteriores são necessários à *eudaimonia*, Aristóteles complementa: “*pois é impossível, ou pelo menos não é fácil, realizar atos nobres sem os devidos meios*”, parecendo indicar que os bens exteriores devem ser compreendidos como úteis na vida *eudaimon* uma vez que auxiliam na prática de ações virtuosas. Como um exemplo de que um bem exterior é de grande importância para a prática de ações virtuosas, podemos citar o papel da riqueza na realização de atos virtuosos de magnificência¹⁷. Atos virtuosos de magnificência só podem ser praticados caso a pessoa disponha de uma vultosa quantia de riqueza e possa gastar grandes quantias em feitos em favor da comunidade.

¹⁶ EN 1099b31-1100a4.

¹⁷ EN 1122a18-1123a30.

O que queremos afirmar é que os bens externos são necessários enquanto viabilizam a prática de ações virtuosas. Por exemplo, ter amigos ou filhos permite que tenhamos pessoas para com as quais possamos agir virtuosamente¹⁸. Nascer com uma aparência feia tal qual a de Quasímodo da obra *Notre-Dame de Paris*, de Victor Hugo, pode diminuir as chances de alguém exercer a virtude da temperança no que diz respeito aos prazeres sexuais, por isso Aristóteles lista a beleza como um dos bens exteriores úteis para a *eudaimonia*¹⁹. Não se deve pensar que a riqueza, a beleza ou amigos e filhos sejam bens constituintes da *eudaimonia*, mas, sim, que eles são bens que viabilizam as atividades virtuosas, pois são utilizados pela pessoa virtuosa na prática dos seus atos de virtude ou propiciam situações em que ações virtuosas podem ser levadas a cabo. Uma vida, entretanto, privada de todos os bens exteriores tornaria difícil a prática de ações virtuosas ou, até mesmo, impossível.

Ao longo do capítulo 10, Aristóteles oferece uma discussão acerca do ditado de Sólon de que “*ninguém deve ser considerado eudaimon enquanto viver, e será preciso ver o fim para chamar alguém eudaimon*”. Ora, se o homem está sujeito a várias mudanças na roda da fortuna ao longo da sua vida, deve-se pensar que a *eudaimonia* está também sujeita a tais mudanças? Para Sólon, um homem só pode ter a sua vida considerada como *eudaimon* após a sua morte, pois só assim pode-se afirmar, com toda a certeza, se ele foi *eudaimon*, pois desventuras não o podem mais atingir.

Aristóteles tem que lidar com duas teses, a saber, (i) a de que a *eudaimonia* é algo de permanente e que não muda com facilidade e (ii) a de que um indivíduo sofre muitas voltas na roda da fortuna. Caso se acompanhe as mudanças na roda da fortuna de cada pessoa, ora a julgaremos como *eudaimon*, ora como infeliz. Todavia, a *eudaimonia* é assumida, por Aristóteles,

¹⁸ EN 1177a27-33: “Embora um filósofo, assim como um homem justo ou o que possui qualquer outra virtude, necessite das coisas indispensáveis à vida, quando está suficientemente provido de coisas dessa espécie o homem justo precisa ter com quem e para com quem agir justamente, e o temperante, o corajoso e cada um dos outros se encontram no mesmo caso”.

¹⁹ É claro que se a pessoa for extremamente feia, mas dispor de dinheiro para pagar por sexo, ela poderá exercer a virtude da temperança sem problema algum. Parece, então, à primeira vista, que um bem pode compensar a falta de outro, mas é claro que isso tem de ser analisado caso a caso.

como algo estável²⁰, o que o leva a afirmar que o que determina se alguém é *eudaimon* não seriam as mudanças na roda da fortuna que a pessoa venha a sofrer, mas as atividades virtuosas, pois são essas que constituem a *eudaimonia* e são tidas por Aristóteles como permanentes e mais duráveis que o próprio conhecimento²¹. Assim sendo, o que tornaria uma pessoa infeliz, o contrário de *eudaimon*, seria a prática de ações viciosas e não a má fortuna. Portanto, o que controla a *eudaimonia* seriam as ações virtuosas e não as venturas e desventuras da vida.

Quanto às voltas da roda da fortuna²², os pequenos eventos, tanto favoráveis quanto desfavoráveis, em nada influenciam na *eudaimonia*, segundo Aristóteles, contudo os grandes acontecimentos favoráveis podem tornar a vida de quem os recebe mais venturosa, pois lhe propiciará condições para praticar uma variedade maior de ações virtuosas. Mas grandes acontecimentos desfavoráveis podem, segundo Aristóteles, “*esmagar e mutilar a eudaimonia*”. A justificativa dada por Aristóteles é a de que tais acontecimentos “*impedem muitas atividades*”²³ (*thlibei kai lymaineitai*) e não por que há a perda de bens que são constituintes da *eudaimonia*.

O homem *eudaimon*, então, será aquele que fará bom uso dos recursos que lhe são fornecidos em vista da prática de ações virtuosas. Um homem que pratica ações virtuosas, portanto, dificilmente se tornará o oposto de *eudaimon*, pois, apesar das situações adversas, ele agirá retamente. Todavia, para a prática de ações virtuosas, ele necessitará de recursos que tornem possível a prática das mesmas, o que implica que um homem *eudaimon* deve dispor de alguns bens exteriores que lhe permitam a prática de ações virtuosas. Um homem, porém, que pratica ações virtuosas e que, além disso, possui todos, ou quase todos, os bens exteriores, tal qual defenderia uma leitura inclusivista maximalista da *eudaimonia*, seria um homem a quem Aristóteles chamaria de bem-aventurado (*makarios*) e não *eudaimon*.

²⁰ EN 1100b1-3.

²¹ EN 1100b10-15.

²² EN 1100a22-1101a6.

²³ EN 1100b29-30.

Ao terminar o capítulo 11, Aristóteles estabelece que podemos atribuir a *eudaimonia* àqueles que agem conforme à virtude e estão providos de uma quantidade adequada de bens exteriores, pois sem estes as ações virtuosas, que são causa da *eudaimonia*, não seriam possíveis de serem realizadas.

Conclusão

O objetivo do artigo foi mostrar como que os bens exteriores não devem ser considerados como constituintes da *eudaimonia*, mas como bens que auxiliam na realização das atividades que configuram aquilo que a *eudaimonia* justamente é, a saber, as atividades virtuosas da alma racional²⁴. Com tal horizonte em vista, buscamos reconstruir alguns argumentos apresentados por Aristóteles ao longo do livro I da *Ethica Nicomachea*, na tentativa de mostrar qual o papel dos bens exteriores na realização da *eudaimonia*²⁵.

Referência bibliográfica:

ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Tradução Rackham, H. London/Cambridge: Loeb Classical Library, 1999.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Coleção Os Pensadores: Aristóteles. São Paulo: Editora Abril S.A. Cultural e Industrial. 1979.

_____. *Nicomachean Ethics*. Tradução, notas e comentários: Rowe, C., & Broadie, S. Oxford: Oxford University Press, 2002.

ACKRILL, J. *Sobre a Eudaimonia em Aristóteles*. In: ZINGANO, M. (ed.) *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: Textos Selecionados*. São Paulo: Odysseus editora, 2010.

²⁴ Tomo o termo aqui de modo geral, designando tanto as atividades das virtudes morais, enquanto obedientes às prescrições da *phronesis*, quanto da *sophia*.

²⁵ Deixo aqui meus agradecimentos a todos os colegas do grupo de pesquisa coordenado pelo professor Lucas Angioni, bem como ao professor Lucas. Agradeço também à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo apoio financeiro ao meu projeto de Iniciação Científica intitulado: O Conceito de *Eudaimonia* no Livro I da *Ethica Nicomachea*.

HARDIE, W. F. R. *O bem final na ética de Aristóteles*. In: ZINGANO, M. (ed.) *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: Textos Seleccionados*. São Paulo: Odysseus editora, 2010.

LEAR, G. R. *Happy Lives and the Highest Good: an essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

ROCHE, T.D. *Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I: Reconsidering the Intel-lectualist Interpretation*. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 26, Number 2, April 1988a, pp. 175-194.

_____. *The Perfect Happiness*. *The Southern Journal of Philosophy* (1998b). Vol. XXVII, Supplement, pp. 103-125.

ZINGANO, M. (ed.) *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: Textos Seleccionados*. São Paulo: Odysseus editora, 2010.

A SENSACÃO COMO UM TIPO DE ALTERAÇÃO¹

Felipe Calleres²

Universidade Federal de São Carlos – São Carlos – SP

Bolsista FAPESP

Resumo

O texto examina a teoria da sensação de Aristóteles, em especial, a explicação da sensação como um tipo de alteração, com o objetivo de mostrar qual seria esse tipo de alteração. Segundo a interpretação de Myles Burnyeat, a sensação seria análoga à atividade intelectual, e, desse modo, ela não seria nenhum tipo de alteração. Nessa perspectiva a sensação seria compreendida como “um progresso em direção de sua entelêquia, isto é, de sua natureza” (*De anima*, II, 5, 417b 6-7). O texto expõe uma posição contrária a essa interpretação e procura justificá-la. Essa posição, defendida por Marco Zingano, propõe que a sensação não pode ser definida através de uma analogia com o conhecimento, pois ambos, sensação e conhecimento, não são equivalentes em seu modo de apreensão. Assim, a sensação deve ser compreendida como um tipo de alteração: a “conservação do ser em potência pelo ser em ato” (*De anima*, II, 5, 417b 3-4).

Palavras-chave

Sensação; Conhecimento; Alteração; Semelhança; Aristóteles; Filosofia Antiga.

Abstract

The text investigates Aristotle's theory of sense-perception as a kind of alteration. Our aim is to show what kind of alteration Aristotle is referring to. One standard explanation supports that perception is analogous to knowledge which means that perception is “a development into its true self or actuality” (*De anima*, II, 5, 417b 6-7). So construed, there is no alteration in sense-perception. The text intends to propose an alternative on that interpretation at the basis of Marco Zingano's view about sensation meaning “the maintenance of what is potential by the agency of what is actual” (*De anima*, II, 5, 417b 3-4). In this way we wouldn't have to appeal to an analogy between perception and knowledge, which Aristotle explicitly denies.

Keywords

Perception; Knowledge; Alteration; Likeness; Aristotle; Ancient Philosophy.

Uma tese central na teoria da sensação desenvolvida por Aristóteles, no *De anima*³, afirma que a sensação é um “tornar-se semelhante”. A

¹ Texto apresentado no *IV Encontro de Pesquisa da Graduação em Filosofia da UFSCar: Estética*, em setembro de 2012, no campus de São Carlos.

² E-mail: fcalleres@yahoo.com.br

³ As obras de Aristóteles serão referidas, como é praxe, por seu título, seguido do número do livro em algarismos romanos, do número do capítulo em algarismos arábicos e pelo número das linhas segundo a numeração da edição Bekker. As edições e traduções utilizadas constam na Bibliografia ao final do texto.

compreensão dessa tese passa pelo estudo do processo através do qual o sentido se torna semelhante àquilo que é percebido, e, nesse ponto, os comentários sobre o *De anima* não estão de acordo. Nosso objetivo é esclarecer o processo pelo qual a sensação ocorre analisando *De anima* II, 5, capítulo no qual o filósofo realiza uma exposição geral acerca da sensação, isto é, uma explicação que vale para todos os sentidos.

Como é comum nos textos de Aristóteles, antes de iniciar a apresentação de sua própria teoria, o filósofo examina as opiniões de seus predecessores sobre o assunto⁴:

Tendo feito essas distinções [sobre a alma nutritiva em *De anima*, II, 4], passemos, agora, ao que é comum a toda sensação. A sensação consiste, como dissemos, em ser movido e ser afetado, pois sustenta-se ser um tipo de alteração. Ora, alguns pensadores afirmam que o semelhante é afetado apenas pelo semelhante. Em que sentido isso é possível, e em que sentido impossível, nós explicamos em nossa discussão geral sobre o agir e o ser afetado. (Aristóteles, *De anima*, II, 5, 416b 31-417a 2).

De acordo com esse trecho observamos que os filósofos que já trataram do tema da sensação pensaram-na como um movimento, uma afecção, ou um tipo de alteração. Introduzir o estudo da sensação, lembrando que as opiniões relevantes faziam uso dessa terminologia, tem como objetivo a inserção da teoria da sensação aristotélica numa perspectiva que a compreende como um processo em que o percipiente muda e possui algo da coisa percebida em si mesmo. Esse objetivo se torna mais evidente através da observação que Aristóteles acrescenta ao relatar uma disputa entre seus predecessores sobre qual seria a interação possível quando há uma afecção ou alteração. De um lado estariam aqueles que defendiam que essa interação só seria possível entre coisas semelhantes entre si, de outro, a afirmação da necessidade da dessemelhança para que um elemento possa afetar ou alterar o outro. O

⁴ É importante notar que Aristóteles realiza um exame mais detalhado das opiniões anteriores no primeiro livro do *De anima*, e, no segundo livro ele somente recapitula aquelas opiniões que são relevantes para sua própria teoria. Nessa retomada dos predecessores, Aristóteles utiliza seu próprio vocabulário para descrever essas opiniões, por isso devemos tomar o cuidado de não considerar os termos “ser afetado”, “ser movido” e “ser alterado” como uma reprodução fiel das opiniões dos filósofos que o precederam. Cf. BURNYEAT, 2002, p. 36.

princípio dessa discussão se assenta na própria noção de afecção: uma interação entre dois elementos na qual um deles é o agente e, o outro, o paciente, o primeiro é aquele que afeta algo e, o segundo, aquele que é afetado. Segundo Aristóteles, dizemos que houve uma afecção ou uma alteração quando aquele que é afetado muda e se torna semelhante ao agente. É esse aspecto da noção de afecção que interessa a Aristóteles quando relata as opiniões dos seus predecessores.

A semelhança é uma expressão que possui uma acepção precisa no vocabulário aristotélico. Ser semelhante a algo significa pertencer ao mesmo gênero e à mesma espécie. Em relação à afecção, Aristóteles esclarece que deve ocorrer uma mudança em relação a alguma *qualidade* existente no paciente. Os termos em interação – agente e paciente – devem ser do mesmo gênero (semelhança genérica) e de espécies diferentes (dessemelhança específica). A oposição em destaque não é uma contradição, mas uma contrariedade necessária para que uma afecção ocorra. O raciocínio aqui é relativamente simples: para que ocorra uma afecção, agente e paciente não podem ser completamente iguais (semelhança específica e genérica), pois nenhum dos dois teria algo para mudar, afetando ou sendo afetado; e eles também não podem ser completamente diferentes (dessemelhança específica e genérica), pois não haveria interação alguma entre tais elementos. A razão para a exclusão dessas possibilidades reside na necessidade de haver alguma coisa em comum entre agente e paciente, ao mesmo tempo em que deve haver uma diferença. Aristóteles dissolve a identidade total e a diferença completa em favor da contrariedade como a possibilidade mesma da afecção. Na medida em que um termo é afetado, ele deve possuir uma qualidade substituída por outra, por exemplo, quando a água no interior de uma chaleira é aquecida e passa a ser quente. Essa afecção ocorre, pois a temperatura varia no agente e no paciente: no processo de afecção a chama que aquece a chaleira é quente e a água é fria; ao fim do processo a água adquire a mesma espécie de temperatura da chama, sendo ela também quente. O agente é quente e o paciente frio. O primeiro é quente em ato, o segundo em potência. Nesse caso, há uma afecção quando o paciente passa a ser quente: após a afecção agente

e paciente são genérica e especificamente semelhantes. (Cf. ARISTÓTELES, *Sobre a geração e a corrupção*, I, 7, 323b1 ss).

Agora, se tomamos a análise acerca da afecção para o caso da sensação encontramos-nos em uma situação em que não é possível à faculdade sensível perceber sem, ao mesmo tempo, ser destruída. Isso porque a noção de afecção, tal como apresentada por Aristóteles no *Sobre a geração e a corrupção*, é definida como algo que modifica materialmente o paciente⁵. Pensar a sensação como uma afecção tal como a descrevemos seria afirmar que a faculdade sensível se tornaria semelhante à coisa sensível de modo que uma das qualidades dos sentidos seria afetada de modo a haver a substituição das próprias qualidades sensíveis presentes nos sentidos. Desse modo, alguém que visse algo vermelho teria os próprios olhos adquirindo a cor vermelha. Essa é, por exemplo, a interpretação de Richard Sorabji, segundo o qual a teoria aristotélica da sensação comportaria uma descrição fisiológica em que o sentido teria uma mudança literal: o humor vítreo (*eye-jelly*), parte aquosa do olho, se tornaria semelhante à qualidade sensível vista, então, a visão de algo vermelho teria um correspondente no olho, que se tornaria, ele mesmo, vermelho. Ainda segundo o autor, essa alteração somente seria observada por alguma tecnologia que se posicionasse na parte anterior do olho no momento da sensação (SORABJI, 2003, p. 209). Sorabji compreende a sensação como uma alteração, tal como a aceção presente no *Sobre a geração e corrupção* considera a afecção como uma substituição de qualidades. Esse não é o caso da explicação presente no *De anima*, pois Aristóteles declara como uma opinião de seus predecessores, e não propriamente sua, que a sensação seja uma alteração física. O detalhe está em que *De anima* II, 5 é um esforço em direção a uma nova aceção da noção de alteração que difere de uma alteração física, logo, Aristóteles não está de acordo com a opinião aceita entre alguns filósofos que o precederam. Para compreender sua posição é preciso ter em mente que sua teoria da sensação situa-se mais como uma reformulação da sensação em

⁵ Doravante passaremos a nos referir a esse sentido da noção de afecção como uma afecção ou alteração física.

termos propriamente aristotélicos do que a aceitação da doutrina de seus predecessores.

Burnyeat: sensação e intelecto como atualizações análogas

A especificidade da noção de alteração para o caso da sensação em *De anima* II, 5 provoca divergências interpretativas. Neste texto procuraremos apresentar a posição de Marco Zingano (1998), segundo o qual o verdadeiro significado para a noção de alteração é a *preservação*. A interpretação de Zingano se coloca em oposição a uma leitura que podemos chamar de tradicional, pois retoma a posição do comentário de Tomás de Aquino ao *De anima*. Trata-se da argumentação de Myles Burnyeat (2002), para o qual a alteração em questão é, antes, um aperfeiçoamento, termo que seria próprio à sensação e ao conhecimento⁶. Nossa defesa da posição de Zingano baseia-se na ideia segundo a qual o ponto de partida de Aristóteles é a distinção entre o conhecimento e a sensação como duas atividades com processos cognitivos diferentes (Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 5, 1009b 13-16).

Em *De anima* II, 5, o início da caracterização da sensação dá-se por meio de uma análise da atividade intelectual. O modo como entendemos o significado dessa análise na economia de *De anima* II, 5 determina como a sensação deve ocorrer para Aristóteles. O filósofo apresenta uma distinção entre duas acepções das noções de potência e ato através de uma análise da aquisição e uso do conhecimento. Se considerarmos que essa análise é válida igualmente para o conhecimento e para a sensação, há um apoio à tese de Burnyeat a despeito da distinção entre conhecimento e sensação que Aristóteles pretende. Se, por outro lado, pudermos observar a possibilidade de caracterizações independentes para a sensação e para o conhecimento, então

⁶ Agradeço ao professor David Lefebvre, do Centre Léon Robin, por ter me alertado para a importância da interpretação de Burnyeat na história recente de leituras do *De anima*. Ainda que eu permaneça em desacordo com essa interpretação compreendo que sua análise, como ficará evidente no decorrer deste texto, é um passo *incontournable* nos estudos sobre a teoria da sensação do *De anima*.

encontramos uma noção de alteração diferente de uma alteração física, e, logo, própria à sensação.

O texto aristotélico realiza uma primeira distinção entre dois sentidos da noção de potência e ato, que é chave para ambas as interpretações em destaque, de Burnyeat e Zingano. Primeiramente, vamos acompanhar dois passos da interpretação de Burnyeat, cujo primeiro é a distinção entre as duas acepções da noção de potência, e o segundo é uma análise das respectivas atualizações relativas às acepções de potência encontradas. Em seguida, colocaremos em evidência as razões pelas quais consideramos que a leitura de Burnyeat deva ser deixada de lado. Ao final, mostraremos as vantagens da leitura de Zingano realizando uma análise de suas limitações.

A passagem do *De anima* que inspira o primeiro passo da interpretação de Burnyeat é a seguinte:

Agora, nós devemos fazer distinções acerca da potência e do ato, pois falamos disso até o momento sem precisar os termos. Em um primeiro sentido, um ser é sábio na medida em que o homem conta entre os seres capazes de saber e de possuir a ciência. Em um segundo sentido, nós chamamos sábio aquele que já possui a ciência. Ora, cada um deles é dito em potência, mas não do mesmo modo: o primeiro, porque é de tal gênero e matéria, o segundo, porque pode inquirir, quando quiser, se não houver nenhum impedimento externo. Enfim, vem aquele que conhece atualmente: ele é em ato, e sabe, no sentido próprio, que isto é um A. (ARISTÓTELES, *De anima*, II, 5, 417a 22-30).

O primeiro termo dessa distinção se refere ao caso de alguém que não possui um conhecimento e, no entanto, é capaz de adquiri-lo graças a uma característica intrínseca ao seu ser, isto é, ele faz parte de uma classe de seres capaz de aprender um determinado conhecimento. Nesse caso, o conhecimento é concebido como algo próprio ao homem, e que só o homem pode adquirir. Hipoteticamente seria possível pensar em uma variedade de seres para os quais a aquisição de um determinado tipo de conhecimento se daria de acordo com a classe a que ele pertence, então, um indivíduo X, que pertencente à classe dos X's possui a capacidade de aprender um conhecimento α , pois é uma propriedade dos membros dessa classe adquirir esse conhecimento. Esse

exemplo hipotético visa ilustrar que o homem possui uma potência para adquirir conhecimentos em geral, uma propriedade existente em todos os indivíduos dessa classe. Podemos chamar esse primeiro sentido de “potência primeira”⁷ ou simplesmente P_1 .

Esse primeiro sentido se opõe a um segundo, o qual é a decorrência do primeiro, quer dizer, a atualização de P_1 (uma capacidade para adquirir conhecimentos) resulta em um conhecimento em posse. Agora, não dizemos mais que alguém possui um conhecimento simplesmente por ser um indivíduo de uma espécie que conhece, pois o conhecimento neste indivíduo se tornou algo possuído. Ocorre que aquele que possui esse conhecimento não necessariamente o utiliza todo o tempo. A esse conhecimento que não está em exercício nós podemos chamar de potência segunda ou P_2 . Na *Ética a Nicômaco* (VII, 3, 1147a 10-14), Aristóteles analisa a relação entre o conhecimento e a ação justa. Nos termos apresentados na *Ética*, a possibilidade de alguém saber o que é uma ação justa não implica necessariamente na realização dessa ação. Isso se explica pelo fato de que a posse do conhecimento é possível sem o seu exercício, esse é o caso daquele que está dormido, do louco ou do ébrio. Por fim, Aristóteles apresenta o conhecimento em exercício, que se trata da atualização de P_2 . O conhecimento que alguém possui está disponível para uso quando for necessário de acordo com a iniciativa de quem o possui. O exemplo declara que alguém que conhece a gramática, isto é, o conhecimento da leitura e da escrita pode reconhecer uma letra qualquer quando estiver diante dela e isso é colocar em exercício atual um conhecimento já adquirido, trata-se da atualização de P_2 que resulta em uma atualidade segunda (A_2).

Na interpretação de Burnyeat, essa distinção funciona como um primeiro passo para a compreensão do processo que a sensação envolve, pois segundo seu ponto de vista será a partir da análise dos tipos de alteração representados pelas passagens de P_1 - A_1 e P_2 - A_2 , que Aristóteles estabelece uma diferenciação entre uma alteração física e o significado buscado no *De anima*

⁷ Segundo Zingano, a denominação potência primeira e potência segunda remontam ao comentário de Tomás de Aquino ao *De anima*. Cf. ZINGANO, 1998, p. 88-89. Essa distinção ainda aparece na *Física*, VII, 4, 255a 30 e ss., e na *Metafísica*, V, (Δ), 7, 1017a 35-1017b 9, sendo que nesta última obra não há o mesmo tipo de distinção apresentado entre uma potência primeira e uma potência segunda, mas, apenas, a oposição entre ato e potência.

que seria próprio à sensação e ao conhecimento. O texto que Burnyeat tem em mente é o seguinte:

Os dois primeiros são, portanto, em potência: mas um [atualiza sua potência] graças à alteração recebida do estudo (διὰ μαθήσεως) e passando frequentemente de um estado contrário ao seu oposto, o outro atualiza sua potência diferentemente, passando da simples posse do sentido (τὴν αἴσθησιν)⁸ ou da gramática sem o exercício ao próprio exercício. (ARISTÓTELES, *De anima*, II, 5, 417a 30-417b 2).

Burnyeat compreende essa passagem como uma diferenciação entre dois estágios da atividade intelectual. O primeiro envolve alteração, pois é a passagem da ignorância ao conhecimento, isto é, dois estados que envolvem contrariedade (P_1 - P_2). O segundo seria o caso em que há o exercício da atividade intelectual, em que não haveriam estados opostos, mas uma passagem do conhecimento em posse (P_2) para o conhecimento em ato (A_2). Nessa descrição encontraríamos também o caso da sensação, que seria análogo ao conhecimento, na medida em que a sensação encontra-se no ser animado em posse desde o seu nascimento, sendo necessário apenas o contato dos sentidos com algo sensível para colocar o sentido em exercício. A primeira transição seria tal como uma alteração física, enquanto a segunda seria o tipo de alteração que Aristóteles estaria especificando no capítulo do *De anima* que estamos analisando. Segundo Burnyeat, o que justificaria a assunção de uma alteração física no caso do conhecimento é o seguinte raciocínio:

Nesse estágio, o primeiro tipo de alteração é assumido como a alteração ordinária que estudamos na *Física*, onde, de fato, aprender é o exemplo padrão de alteração; leitores modernos tem que suspender suas inclinações pós-cartesianas e aceitar que a física aristotélica coloca o aprender junto com o ser aquecido. Isso feito, nós podemos direcionar o foco para *DA* II 5, isto é, sobre o modo pelo qual o segundo tipo de alteração

8 Hicks comenta que “a introdução da sensação lado a lado com um ramo do conhecimento como a gramática, como uma instância de um estágio intermediário, é certamente ilógica”. Essa relutância frente ao texto grego traz variações nas traduções. O próprio Hicks mantém o termo αἴσθησιν seguindo os manuscritos de Filopono, Simplicio e Sofonias. Já Hamlyn (1968/1993) opta por ler a passagem com o termo ἀριθμητικὴν no lugar de αἴσθησιν. Como veremos, o comentário de Zingano depende da manutenção de αἴσθησιν na tradução do texto. Cf. o comentário de Hicks sobre a tradução em Hicks, 1907, p. 443, assim como a nota da edição crítica referente à linha 417a 32. Para a posição de Burnyeat sobre a questão cf. BURNYEAT, 2002, nota 68, p. 53.

diverge do primeiro. O segundo é a novidade que nós precisamos entender. (BURNYEAT, 2002, p. 54).

Uma vez que Aristóteles afirma que “os estados da parte intelectual da alma não são alterações, nem existe vir a ser deles” (*Física*, VII, 3, 247b 1) torna-se difícil aceitar a interpretação de Burnyeat pelos problemas que ela coloca no que diz respeito à concepção de Aristóteles sobre a atividade intelectual. A continuação do texto aristotélico propõe uma nova distinção entre dois tipos de atualização em relação à aquisição e ao uso do conhecimento. Se a transição da ignorância para o conhecimento é, segundo Burnyeat, uma alteração física, então, a segunda transição (de P_2 para A_2) deve possuir um outro nome. Segundo Aristóteles trata-se de uma “preservação ($\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$) do ser em potência pelo ser em ato e semelhante a ele da mesma maneira que a potência em relação ao ato” (*De anima*, II, 5, 3-5). Na medida em que não haveria termos em contrariedade nesse tipo de atualização, como no caso do *conhecimento* em posse que passa ao *conhecimento* em exercício, então, a preservação não seria propriamente um tipo de alteração. Diante da caracterização desse tipo de atualização como uma preservação, Burnyeat analisa a questão da seguinte maneira:

Estados epistêmicos como conhecimento aritmético e ser literato são estados disposicionais (*hexeis*) que pertencem à categoria da qualidade. De modo padrão, em Aristóteles, qualquer mudança na categoria da qualidade é uma alteração. Como Alexandre secamente observa, a transição de (2) para (3) [de P_2 para A_2] certamente não é crescimento ou movimento espacial. Então, deve ser uma alteração de um outro tipo. Pois é a firme doutrina da *Física* de Aristóteles (III 1, 200b 33-201a 3, repetida em *DA* I 3, 406a 12-13) de que não há mudanças (não substanciais) além das mudanças de qualidade, quantidade e lugar. Aristóteles, pelo que parece, tem um motivo válido na teoria para dizer que a transição de (2) para (3) é uma alteração, bem como um motivo válido (a ausência de contrariedade) para dizer que não é. (BURNYEAT, 2002, pp. 55-56).

Aqui, Burnyeat evidencia hesitação frente ao reconhecimento de algum tipo de alteração em relação ao conhecimento e atribui uma ambiguidade ao texto aristotélico, segundo a qual a atividade intelectual possui atributos que a

aproximam de uma alteração, bem como a ausência de contrariedade, que invalidaria essa mesma aproximação. Para sustentar sua posição, Burnyeat deveria além de afirmar a relação entre o movimento na categoria da qualidade e a noção de alteração, apresentar a justificativa para que possamos compreender estados epistêmicos como qualidades passíveis de alteração. A alteração está vinculada a uma noção precisa de qualidade, isto é, “qualidades que podem afetar os sentidos” (cf. ARISTÓTELES, *Categorias*, 9a 29 e ss.), então, não haveria razão alguma para Aristóteles ser levado a considerar qualquer tipo de alteração em relação ao conhecimento.

Ao apresentar a atualização do conhecimento em posse como um tipo de alteração não convencional, Burnyeat entende que Aristóteles como que seria forçado por seu próprio vocabulário a chamar essa transição da potência ao ato como uma alteração. Ainda segundo Burnyeat, Aristóteles estaria produzindo um novo vocabulário, em que a conservação seria uma alteração *extraordinária* válida para o conhecimento e para a sensação. No processo de refinamento dessa nova aceção da noção de alteração, Aristóteles chegaria a uma segunda caracterização. Vejamos como Burnyeat aborda essa questão:

A transição para se tornar um ser que percebe enquanto potencialidade segunda não é o vir a ser de uma nova entidade, mas também não é o simples caso de um sujeito cujas qualidades são trocadas umas por outras. Antes, o sujeito chega a uma nova fase de sua própria existência. Tal “mudança em direção à natureza”, um real “avanço em direção de si mesmo” não é uma alteração ordinária. (BURNYEAT, 2002, p. 65).

Segundo nosso ponto de vista, Burnyeat está correto em concluir que a sensação não é o caso de uma alteração ordinária, o que viemos denominando uma alteração física. No entanto, não parece ser correto pensar em uma caracterização do processo pelo qual a sensação ocorreria como sendo análogo à atividade intelectual⁹. Isto porque todo o raciocínio, até agora, baseia-se (i) na assunção de algum tipo de alteração em relação ao conhecimento, isto é,

⁹ A caracterização da alteração própria à sensação e ao conhecimento como um avanço em direção de si mesmo retoma a tese de Tomás de Aquino sobre a sensação. (Cf. ROSS, 1995, p. 141).

em relação à sua aquisição, bem como, (ii) em uma justaposição dos processos cognitivos de conhecer e sentir. Em virtude dos problemas que essa interpretação acarreta, deixemos de lado a leitura de Burnyeat com vistas a um outro comentário do texto aristotélico que não tenha como paradigma nem a relação entre conhecimento e alteração, nem a relação entre conhecimento e sensação, tal como estabelecida por Burnyeat.

Uma segunda via: *o uso comum da língua*

Segundo a interpretação de Zingano, os dois passos realizados por Burnyeat ganham uma nova significação, pois o autor sugere que ao distinguir os dois sentidos das noções de potência e ato, Aristóteles estaria analisando *o uso comum da língua*, para o qual haveria algum tipo de alteração em relação à aquisição de conhecimento se este for realizado através do ensino ministrado por alguém, enquanto que não haveria nenhum tipo de alteração na aquisição de conhecimento que alguém obtém mediante um processo “autodidata”. Assim, a questão seria entre a *aprendizagem* mediante o ensino, e a *aprendizagem* que alguém realiza sozinho. Na medida em que em ambos os casos trata-se de uma aprendizagem, Aristóteles mostraria que se não há alteração em relação à aprendizagem autodidata, então, não pode haver alteração em nenhum dos casos (Cf. ZINGANO, 1995, p. 89). Esse raciocínio exige uma atenção ao detalhe da passagem supracitada de *De anima* II, 5 (417a 30-417b 2) em que a análise da primeira atualização (a) é explícita quanto ao caso de uma aprendizagem mediante estudo, no entanto, não é clara a alusão a uma aprendizagem (b) que alguém obtém sem o auxílio de outrem. A análise de Zingano sobre o ponto procede do seguinte modo:

Um forte indício que é esta a oposição que está em jogo em 417a 21-b2 está no fato que é oposta à suposta alteração obtida por ensino (διὰ μαθήσεως) àquela que ocorre quando se passa ao uso da ciência adquirida “do ter a sensação ou a gramática”, ἐκ τοῦ ἔχειν τὴν αἴσθησιν τὴν γραμματικὴν 417a 32-b1. O detalhe importante está na menção aqui da sensação. Não se trata de introduzir a sensação como tal, mas de fazer menção ao conhecimento adquirido através da percepção inicial

de algo, que então é apreendido pelo intelecto como um universal. (ZINGANO, 1995, pp. 89-90).

Se admitirmos que a menção da sensação (τὴν αἴσθησιν) confirma a menção de uma aquisição do conhecimento por si mesmo, devemos levar em consideração a afirmação segundo a qual esse caso de aprendizagem seria reconhecido na linguagem comum como “atualizando sua potência diferentemente”, isto é, não sendo uma alteração. Segundo Zingano, Aristóteles estaria nos chamando a atenção para o fato de que não podemos admitir que um caso de aprendizagem seja realizado mediante uma alteração (a), enquanto outro caso de aprendizagem não o seria (b).

A tese de Zingano não é de fácil aceitação, pois quando Aristóteles explica os dois sentidos da potencialidade, dizendo como eles diferem, a oposição não parece ser entre dois casos de aprendizagem: “Ora, cada um deles é dito em potência, mas não do mesmo modo: o primeiro, porque é de tal gênero e matéria, o segundo, porque ele pode inquirir, quando quiser, se não houver nenhum impedimento externo” (ARISTÓTELES, *De anima*, II, 5, 417a 26-28). A oposição, aqui, é entre o homem, que é dito sábio em potência, pois o gênero “homem” tem como característica a capacidade de conhecer; enquanto há o homem, dito sábio em potência porque já possui um conhecimento a sua disposição, tal como a capacidade de ler. Essa não parece ser a oposição entre dois casos de aprendizagem. Ocorre que Aristóteles nos explica essa oposição apresentando uma segunda distinção em que a aprendizagem mediante alteração é oposta à (suposta) aprendizagem por si mesmo. Uma saída seria compreender que Aristóteles realiza dois empreendimentos: primeiro, a distinção sobre os sentidos da noção de potência; depois, haveria uma análise dessa distinção que levou em conta o uso comum da língua na compreensão da aprendizagem, para concluir que não pode haver alteração alguma em relação a atividade de conhecer ou contemplação (θεωρία). Nesse contexto, o fato de Aristóteles fazer menção da sensação significa o seguinte na perspectiva de Zingano:

Com efeito, a apreensão dos universais só pode ocorrer mediante seu reconhecimento nos dados fornecidos pela sensação. Não é necessário vasculhar todo um domínio, pois é possível (embora talvez não fácil ou acessível a todos) reconhecer o universal à base de um ou poucos particulares que o instanciam. (ZINGANO, 1995, p. 90).

De alguma maneira, a tese de Zingano pressupõe uma compreensão da teoria do conhecimento de Aristóteles, segundo a qual o intelecto seria, por essência, uma atividade que produz os seus próprios objetos a partir da imaginação¹⁰. O ponto que a tese de Zingano pede que aceitemos se situa numa distinção entre dois tipos de aprendizagem. Se reconhecermos que Aristóteles está analisando o uso comum da língua, então devemos assumir a distinção entre o aprendizado por um mestre e o aprendizado por si mesmo, o qual seria realizado a partir da percepção de particulares que instanciam um universal, isto segundo a caracterização do intelecto como uma atividade.

Agora, devemos compreender como a análise de Zingano propicia um entendimento do que essas distinções significam para o conhecimento e para a sensação. Depois de chegar à conclusão que em relação ao conhecimento não pode haver nenhum tipo de alteração, Aristóteles apresenta uma dupla alternativa: ou o exercício do pensamento não é uma alteração, sendo antes o “progresso em direção de si mesmo, isto é, de sua entelêquia”, ou, então, trata-se de um outro gênero de alteração. Ora, a rejeição de que exista qualquer tipo de alteração em relação à parte intelectual da alma torna evidente que o conhecimento deva ser um progresso ou avanço.

Na Física, há uma descrição semelhante acerca do conhecimento. Enquanto no *De anima* o conhecimento é considerado um progresso em direção a si mesmo, na *Física*, o conhecimento é tratado como um aperfeiçoamento (τελείωσις). Nesse texto, Aristóteles argumenta que em relação aos hábitos (ἔξις) da parte intelectual da alma não há alteração, pois se trata antes de atingir uma perfeição tal como “(...) ao falar de uma casa, não chamamos sua

¹⁰ A tese de Zingano supõe uma evolução na teoria do conhecimento de Aristóteles segundo a qual o terceiro livro do *De anima* apresentaria a posição final de Aristóteles sobre a questão. Cf. Zingano, 1995, pp. 27-41. Burnyeat adota a tese contrária, segundo a qual, a posição de Aristóteles sobre o intelecto estaria na *Física*, obra em que Aristóteles expõe a atividade do intelecto como um repouso. Cf. BURNYEAT, 2002, p.63.

finalização 'uma alteração' (pois seria absurdo considerar a cobertura e o telhado uma alteração, ou que ao receber a cobertura e o telhado a casa tenha sido alterada e não aperfeiçoada)" (*Física*, VII, 3, 246a 16-19).

Agora, quanto à afecção Aristóteles afirma:

O termo "ser afetado" também não é um termo simples: em um sentido, é uma certa destruição sob a ação do contrário, em outro sentido, é a preservação do ser em potência pelo ser em enteléquia e semelhante a ele, da mesma maneira que a potência em relação ao ato. (*De anima*, II, 5, 417b 2-5).

Se a sensação deve ser um tipo de alteração, tal como anunciado no início do capítulo, esse é o texto que deve nos dar a informação mais importante sobre qual seria esse tipo de alteração. Tal como uma alteração física, a afecção também é caracterizada como uma certa destruição sob a ação do contrário, ou seja, o significado estrito de alteração tal como definido em *Metafísica*, Δ, 22. A outra significação que Aristóteles apresenta é a afecção entendida como uma conservação do ser em potência pelo ser em enteléquia e semelhante a ele. Depois de uma análise acerca do conhecimento, segundo a qual se conclui que ele não é uma alteração, e sim uma ἐπίδοσις, ainda resta saber qual o tipo de alteração próprio à sensação, e, a análise do conhecimento parece descartar duas hipóteses, primeiro, que o conhecimento seja um tipo de alteração, o que poderia resultar em alguma analogia com a sensação e, em segundo lugar, é descartada a possibilidade de que a própria sensação seja uma ἐπίδοσις, já que esse termo não representa nenhum tipo de alteração. A análise da afecção resulta, agora, em mais duas acepções, sendo que a primeira é análoga ao caso do conhecimento, isto é, há uma noção de alteração enquanto substituição de qualidades, mas há também uma segunda acepção, que é a novidade do capítulo, ou seja, a asserção da existência de um tipo de afecção que é a preservação do ser em potência pela agência do que é em ato. Isso significa que é possível pensar que a conservação seja o tipo de alteração próprio à sensação por esse ser o único momento em que o capítulo obtém como resultado de sua análise um tipo de afecção. Nas palavras de Zingano:

(...) agora, por análise da própria afecção, sabendo que é um termo que guarda dois sentidos, são distinguidos dois sentidos de ser afetado, mas estes dois sentidos não são idênticos aos dois sentidos de alteração: enquanto, para a alteração, no tocante ao conhecimento, tem-se (1) uma mudança das disposições privativas e (2) um aperfeiçoamento, que não é alteração, a não ser num sentido de equivocidade total ou linguística, para o ser afetado, no que concerne à sensação, tem-se (3) uma destruição pelo contrário e (4) uma conservação do estado potencial pela atualização. Na verdade, (1) e (3) são equivalentes (pois as mudanças das disposições privativas é a destruição pelo contrário, que ocorre na alteração simples); no entanto, (2) não é o mesmo que (4), pois (2) não é nenhuma alteração (e sim aperfeiçoamento) e (4) não é nenhum aperfeiçoamento, mas preservação. (ZINGANO, 1995, p. 92).

Com isso, a sensação não pode ser compreendida como uma alteração física (αλλοίωσις), nem como um progresso em direção de si mesma (ἐπίδοσις) ou um aperfeiçoamento (τελείωσις), mas há, aqui, um tipo de afecção, que pode ser considerado um tipo de alteração (ἄλλοίωσις τις), a saber, uma preservação ou conservação (σωτηρία).

A afirmação da sensação como uma conservação pode ser apoiada pela confirmação de que a sensação seja uma afecção. Isso é o que as últimas palavras do capítulo parecem fazer:

Como dissemos, o que tem a capacidade da sensação é potencialmente semelhante ao que o objeto percebido é atualmente; isto é, enquanto no início do processo de afecção os dois fatores em interação são dessemelhantes, no final aquele que é afetado assemelha-se ao outro e é idêntico em qualidade a ele. (ARISTÓTELES, *De anima*, II, 5, 417b 28-418a 6).

A expressão “como dissemos”, nesse caso, indica uma passagem (*De anima*, II, 5, 417a 18-21) em que Aristóteles explica a afecção como a existência de dessemelhança no início da afecção sucedida de semelhança no final, notando que aquele que sofreu a afecção se torna semelhante ao agente da afecção. O ganho que a conclusão do capítulo coloca em destaque, a partir da interpretação de Zingano, está na menção da natureza do que tem a

capacidade da sensação (τὸ αἰσθητικόν) como o que é potencialmente semelhante ao objeto percebido.

Não passa despercebido aos olhos do leitor que Aristóteles trata a sensação como uma afecção nessa passagem, ainda que ele nos alerte que, depois de realizado o percurso do capítulo, no qual várias distinções foram feitas, devemos prosseguir usando os termos “ser afetado” e “ser alterado” pela falta de termos próprios para explicar a sensação (ARISTÓTELES, *De anima*, II, 5, 417b 33-418a 3).

Ora, tornar-se semelhante é a descrição correspondente ao que o filósofo apresenta no *Sobre a geração e a corrupção* I, 7, logo, ficamos com a interrogação: o que devemos trazer da discussão sobre a afecção em geral para o caso da sensação? Em vistas de uma compreensão melhor da questão podemos comparar as duas descrições, da afecção em geral, no *Sobre a geração e a corrupção*, I, 7, e da sensação, em *De anima*, II, 5:

- a) Em uma afecção há dois termos em interação, um agente e um paciente; encontramos na explicação da sensação, o sentido, enquanto aquele que é afetado, e o objeto sensível, enquanto agente da afecção;
- b) Uma afecção ocorre como um processo em que agente e paciente são dessemelhantes no início, e tornam-se semelhantes ao final, sendo que o agente permanece o mesmo, enquanto que o paciente sofre uma alteração física; na sensação, há um processo similar, mas não idêntico, já que o paciente (o sentido) não sofre uma alteração física, a afecção possuindo um significado particular para a sensação, isto é, uma preservação, o tipo de alteração próprio à sensação.

Se em (a) notamos uma identidade entre a explicação da afecção e da sensação, em (b) a própria noção de afecção possui outra acepção para a sensação, por isso, ao tornar-se semelhante ou ter uma qualidade idêntica ao agente, o paciente, no caso de uma afecção em geral, torna-se semelhante de modo diferente do que ocorre com o sentido, para o qual, não deve haver uma qualidade substituída por outra, mas apenas uma identidade entre o sentido e aquilo que é percebido. A questão não se torna mais clara diante da informação segundo a qual a afecção própria à sensação não é uma alteração física, mas

uma preservação, pois surge como problema compreender o que significa tornar-se semelhante se não há qualidades que sejam substituídas¹¹.

Chegamos, até aqui, a um resultado insatisfatório diante do objetivo de compreender o que significa dizer que a sensação é um “tornar-se semelhante”. Segundo Hicks, o texto final de *De anima* II, 5 é explicado da seguinte maneira: “a faculdade sensível deve ser *capaz de assumir* uma qualidade peculiar do objeto do sentido, e no ato da sensação a faculdade *adapta-se* ao objeto” (HICKS, 1907, pp. 359-360, *grifo nosso*). O fato que a sensação seja associada à noção de afecção parece ter uma conotação importante para a explicação da sensação, pois como fica evidente no comentário de Hicks, tornar-se semelhante significa assumir uma qualidade e adaptar-se ao objeto. Essas duas expressões mostram que sentir para Aristóteles é uma receptividade para a qual a realidade externa ao ser animado *lhe* é dada sem mediações. Na distinção entre os tipos de sensíveis no capítulo 6 do segundo livro do *De anima*, Aristóteles afirma que a percepção dos sensíveis próprios é sempre verdadeira (418a 2), e que eles são mais propriamente objetos da sensação (418a 24-25). Diante dessa caracterização dos sensíveis próprios, Aggio afirma o seguinte:

Não pretendo aqui demonstrar a validade dessa tese sobre a veracidade do conhecimento perceptivo dos sensíveis próprios, mas apenas mostrar que o conhecimento perceptivo é tratado como uma imposição do mundo sensível ao sujeito que apenas o recebe e o assimila tal qual ele é; tese esta que coroa o realismo e o otimismo epistemológico de Aristóteles. (AGGIO, 2006, p. 89).

Essa afirmação esclarece outra: que a sensação é uma afecção em que o sentido se torna semelhante ao sensível no ato da sensação. Ora, é necessário que a sensação seja uma recepção verdadeira das qualidades sensíveis para que seja possível obter a informação mais básica a partir da qual meu conhecimento será formado. Portanto, está em jogo mais do que uma

¹¹ Uma possibilidade é apresentada por Burnyeat. Sua solução se baseia na compreensão da necessidade de um meio para haver sensação. O meio seria constituído, tal como o sentido, por exemplo, o olho, de maneira que a qualidade sensível *apareça* no meio, como o transparente, sem alterá-lo. Na medida em que o meio e o órgão do sentido teriam a mesma constituição, a mesma coisa aconteceria no olho, evidenciando, assim, sua potencialidade para ser semelhante ao objeto sensível. Cf. BURNYEAT, 2003.

teoria independente da sensação, mas a explicação da gênese do conhecimento. Nesse caso, a sensação situa-se como parte fundamental desse conhecimento, daí a importância de compreendermos como a sensação ocorre: se ela é uma alteração, ou ainda, se deve ter um processo análogo à contemplação (θεωρία).

Considerações Finais

A análise da tese de Zingano permite compreender a teoria da sensação enquanto uma preservação, que seria um tipo de afecção. Se importa para Aristóteles tratar a sensação como uma afecção, e parece-nos que é através dessa compreensão que a sensação pode ser descrita como uma recepção fiel das coisas sensíveis, então, a interpretação de Zingano apresenta uma alternativa viável à interpretação tradicional tal como a apresentamos segundo a posição de Burnyeat. Sua vantagem está na compreensão do conhecimento como não sendo nenhum tipo de alteração, enquanto que à sensação é resguardada sua significação enquanto uma afecção. Um ponto que ainda deve ser investigado na interpretação de Zingano é a pressuposição de uma evolução da tese aristotélica sobre o intelecto em que o *De anima* apresentaria a posição final de Aristóteles sobre a questão. Nessa posição o intelecto seria uma atividade e a menção da sensação em 417a 32 daria sustentação para haver, ali, tanto uma aprendizagem por si mesmo, como uma análise do uso comum da língua diante do qual seria aceite que a aprendizagem mediante um mestre seria um caso de alteração, enquanto a aprendizagem por si mesmo não. Portanto, ainda é preciso avaliar o peso da compreensão da evolução da tese do funcionamento do intelecto sobre o argumento da sensação como uma preservação, mas podemos dizer que a interpretação de Zingano garante à sensação ser compreendida como uma faculdade receptiva ao caracterizá-la como uma afecção, mais especificamente, como a preservação do ser em potência (o sentido) pelo ser em ato (o sensível).

Referência bibliográfica:

ARISTÓTELES. *De anima*. With translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge, UP, 1907.

_____. *De anima* (books II and III). Translated with introduction and notes by D. W. Hamlyn. Oxford, Clarendon Press, [1968] 1993.

_____. *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone et traduit par E. Barbotin. Paris, Les Belles Lettres, [1966] 2002.

_____. *Physique*. Livres I-IV. Trad. H. Carteron. Paris, Les Belles Lettres, 2002.

_____. *Physique*. Livres V-VIII. Trad. H. Carteron. Paris, Les Belles Lettres, 2002.

_____. "On Generation and Corruption" In *The Works of Aristotle*. Transl. by H. H. Joachim. Great Books of the Western World, 8. Chicago, Encyclopædia Britannica, 1952.

_____. *Métaphysique*. Trad. J. Tricot. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000. (2 tomes).

AGGIO, J. O.. AGGIO, J. O.. *Conhecimento perceptivo segundo Aristóteles*. (Dissertação de mestrado), USP, São Paulo, 2006.

BURNYEAT, M.. "How Much Happens When Aristotle Sees Red and Hears Middle C? Remarks on *De Anima* II 7-8" In *Essays on Aristotle's De Anima*. Org. M. Nussbaum e A. O. Rorty. Oxford, Clarendon Press, 2003.

_____. "DA II 5" In *Phronesis*, vol. 48, 2002.

ROSS, W. D.. *Aristotle*. 6 ed. London, Routledge, 1995.

SORABJI, R.. "Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-perception" In *Essays on Aristotle's De Anima*. Org. M. Nussbaum e A. O. Rorty. Oxford, Clarendon Press, 2003.

THOMAS AQUINAS. *Commentary on Aristotle's De Anima*, Tr. K. Foster, Indiana, Dumb Ox Books, 1994.

ZINGANO, M.. *Razão e sensação em Aristóteles. Um ensaio sobre De Anima III 4-5*. Porto Alegre, L&PM, 1998.

O CONHECIMENTO INTELECTUAL HUMANO SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO¹

Richard Lazarini²

Universidade Federal de São Carlos – São Carlos – SP

Resumo

A presente comunicação visa apresentar a importância das “fantasias” ou “fantasmas” (*phantasmata*) na teoria do conhecimento humano, de acordo com Tomás de Aquino. Segundo o vocabulário proposto por Tomás, o objeto próprio do conhecimento intelectual humano é a natureza existente na matéria, considerada por Tomás, de acordo com o vocabulário próprio da Filosofia Grega, o “princípio de individuação” da natureza (ou, mais precisamente, “essência”) universal. Tal natureza, singularizada enquanto existente na matéria, ao ser recebida pelos sentidos, toma a qualificação de espécie *sensível*, e, depois, recebida pela faculdade imaginativa (*phantasia*), essa mesma espécie sensível passa a ser considerada como uma “fantasia” (isto é, uma “representação” sensível do objeto particular). É apenas depois do processo intelectual da abstração, realizada pelo intelecto agente, que essa fantasia se tornará uma espécie *inteligível*, ou seja, o objeto próprio do intelecto humano, que é apreendido inicialmente como um universal. Para que o intelecto possa apreender também o próprio singular que é o ponto de partida do conhecimento, Tomás vê a necessidade de propor, em seguida, uma espécie de “volta” da espécie sensível às fantasias (ou “fantasmas”, a “*conversio ad phantasmata*”), para que assim se complete o processo que Tomás julga necessário para o conhecimento intelectual das coisas sensíveis. Nesta análise estudaremos a primeira parte desse processo de apreensão, que parte da apreensão sensível de algo até a produção das “fantasias” pela faculdade imaginativa.

Palavras-chave

Abstração. Conhecimento. Espécie sensível. Espécie inteligível. Fantasia.. Intelecto Agente. Natureza. Matéria. Tomás de Aquino.

Abstract

This communication aims to present the importance of “fantasies” or “phantasms” (*phantasmata*) in the theory of human knowledge, according to Thomas Aquinas. According to the thomistic vocabulary, the adequate object of intellectual human knowledge is the nature that exists in the matter, which Aquinas assumes, according to the Greek Philosophy’s terminology, as the “principle of individuation” of universal natures (or “essences”, in a more accurate conceptual description). Such nature, which is singular insofar it exists in the matter, being received by the senses, takes the qualification of *sensitive* species, and then, as it falls into the sensitive/intellectual capacity called “Fantasy”, it is described as a *phantasm* (i.e., “a sensible *representation* of the particular object”). It’s only after an intellectual process called “abstraction”, performed by the agent intellect, that this phantasm will be considered as an *intelligible* species, i.e., the adequate object of human understanding which is initially

¹ Texto apresentado no *IV Encontro de Pesquisa da Graduação em Filosofia da UFSCar: Estética*, em setembro de 2012, no campus de São Carlos.

² E-mail: rick_lionheart@hotmail.com

taken by the intellect itself as a universal form. To make possible the apprehension of the singular itself, which is in the principle of all the intellectual process, Aquinas proposes some kind of “shift back” of the intelligible species to the phantasm (the “*conversio ad phantasmata*”), finishing in that way what he understands as the required process to the human intellectual apprehension of individual sensible things. Here, we’ll initially analyze the first part of that apprehension process, from the sensitive apprehension of the object to the production of the “phantasms” by the intellectual capacity called “Fantasy”.

Keywords

Abstraction. Knowledge. Sensitive Species. Intelligible Species. Phantasm, Fantasy. Agent Intellect, Nature. Matter. Thomas Aquinas.

Nosso trabalho consiste principalmente na análise, apoiada pelos comentadores, dos artigos 6 e 7 da questão 84 da primeira parte da *Suma de Teologia*. Esta questão é uma das 6 questões que investigam o conhecimento intelectual humano e é intitulada do seguinte modo: “como a alma unida ao corpo conhece o que é corporal, que lhe é inferior” (*Suma de Teologia*, q.84, a.7).

Os artigos de 1 à 4 verificam os meios e as possibilidades do conhecimento intelectual humano. Depois de afirmar a possibilidade do conhecimento humano, o autor chega a conclusão, no artigo 5, de que a alma humana, de certo modo, conhece tudo o que entende nas razões eternas. No artigo 6, ele diz que o ponto de partida do conhecimento humano se dá nos sentidos. Os últimos dois capítulos são uma análise da conexão do conhecimento intelectual humano com os sentidos. O artigo 7 explana a tese de que o intelecto humano não pode exercer seu ato de inteligência sem que se confronte com as fantasias, e, o artigo 8 diz que o impedimento dos sentidos torna a operação intelectual humana irrealizável.

Artigo 6

O artigo 6, da questão 84, estabelece uma das teses mais importantes da filosofia tomista. Essa tese diz respeito ao princípio do conhecimento humano. O artigo se inicia com a seguinte questão: “Se o conhecimento intelectual é recebido das coisas sensíveis” (*Suma de Teologia*, q.84, a.6). Para

Tomás o princípio do conhecimento humano se dá a partir do sensível. No entanto, para desenvolver sua tese, Tomás, de modo semelhante como desenvolveu o corpo dos outros artigos, expõe de início três argumentos, que, no final do artigo, serão contrapostos. Esses argumentos partem da seguinte afirmação: “Parece que o conhecimento intelectual não é recebido das coisas sensíveis” (*Suma de Teologia*, q.84, a.6). O primeiro, baseado no que Agostinho disse, no livro das *Oitenta e três questões*, diz que a verdade não advém pelos sentidos, pois tudo o que é atingido pelo sentido muda ininterruptamente. Recebemos as imagens de tudo o que sentimos pelo corpo, mesmo quando os sentidos não estão presentes, como no sono ou na loucura. Diante disso não conseguimos distinguir se o que sentimos são os próprios sensíveis ou suas imagens falsas; nada pode ser percebido se caso não for distinguido do falso. Devido a isso, a verdade não deve advir dos sentidos. O que apreende a verdade é o conhecimento intelectual, por isso conclui-se que “o conhecimento intelectual não deve ser esperado dos sentidos” (*Suma de Teologia*, q.84, a.6). O segundo argumento afirma que o espírito não está submetido ao corpo, pois se o corpo produzisse algo no espírito, ele teria mais valor que o espírito. Mas não é isso que acontece, o corpo não produz nenhuma imagem no espírito; é o próprio espírito que a produz em si mesmo. Disso decorre que o conhecimento intelectual não é derivado dos sentidos. Por fim, o terceiro argumento defende a tese de que o conhecimento intelectual ultrapassa o âmbito dos sensíveis. O que inteligimos não pode ser percebido pelos sentidos. “Portanto, o conhecimento intelectual não é derivado dos sentidos” (*Suma de Teologia*, q.84, a.6).

Contrapondo esses argumentos, Tomás inicia sua tese dizendo que “o princípio de nosso conhecimento é a partir dos sentidos” (*Suma de Teologia*, q.84, a.6). Três opiniões de três diferentes filósofos, a respeito desta questão, são levadas em conta. Em primeiro lugar, é citado Demócrito, que era da opinião de que a causa de nosso conhecimento advém dos corpos sensíveis. Segundo ele, o conhecimento se dá por imagens e emanções, isto é, os corpos emanam imagens, imagens essas que devem ser recebidas pelos sentidos. Para Demócrito o intelecto não se difere dos sentidos. O sentido se modifica pelo

próprio sensível, devido a isso julgava que “todo nosso conhecimento se dá apenas pela modificação dos sensíveis” (*Suma de Teologia*, q.84, a.6). A emanção das imagens, advinda dos corpos, seria a causa dessa modificação. Platão, no entanto, defendeu uma tese contrária, que consiste na diferença entre o sentido e o intelecto. Além disso, afirmou que o intelecto possui uma constituição e função imaterial, por isso ele não se utiliza do órgão corporal no seu ato. Diferentemente de Demócrito, Platão sustentou que “o conhecimento intelectual não se dá por modificação do intelecto pelos sensíveis, mas por participação das formas inteligíveis separadas” (*Suma de Teologia*, q.84, a.6). A teoria da participação de Platão é a espinha dorsal de sua filosofia, segundo ele “as formas das coisas sensíveis são subsistentes por si sem matéria” (*Suma de Teologia*, q.84, a.4). Sustentava que as formas separadas “são participadas tanto pela nossa alma como pela matéria corporal” (*Suma de Teologia*, q.84, a.4), pela alma para conhecer, e, pela matéria para ser. Assim como a matéria corpórea se torna esta pedra por participar da forma de pedra, “assim também o nosso intelecto se torna conhecedor da pedra por participar da ideia de pedra” (*Suma de Teologia*, q.84, a.4). A participação da ideia ocorre devido a alguma semelhança da própria ideia de pedra “no que a participa”, do mesmo modo em que o modelo participa do modelado. Portanto Platão sustentava que as espécies inteligíveis de nosso intelecto são certas semelhanças das ideias separadas. Mas e o sentido? Qual a função dele dentro da teoria cognoscitiva platônica? Platão³, para responder essa questão, sustentou que “o sentido é uma certa capacidade que opera por si mesma” (*Suma de Teologia*, q.84, a.6). O sentido, como uma capacidade espiritual autônoma, não é modificado pelos sensíveis, mas os órgãos dos sentidos são modificados por eles, modificação essa que, de um certo modo, desperta a alma, para ela formar em si espécies dos sensíveis. Até mesmo Agostinho parece fazer uma alusão a isso, pois, em seu livro XII do *Comentário literal sobre o Gênesis*, é dito que não é o corpo que sente, mas a alma, que se serve do corpo como um meio ou mensageiro,

³ Platão, citado por Tomás na *Suma de Teologia*.

forma, em si e por si mesma, imagens do que é anunciado fora. Portanto, de acordo com Platão, o conhecimento intelectual não procede do sensível, nem o sensível, totalmente, das coisas sensíveis; os sensíveis fazem com que a alma sensível seja despertada, para que assim ela possa sentir, e, de modo semelhante, os sentidos, respectivamente, despertam a alma intelectiva para entender.

Aristóteles, por sua vez, seguiu um caminho intermediário em relação as duas teorias apresentadas acima. Ele concordou com Platão ao dizer que o intelecto se difere do sentido, no entanto discordou no que se refere a operação própria do sentido sem comunicação com o corpo, pois o sentir não é só um ato da alma, mas do conjunto, alma e corpo. Todas as outras operações da parte sensitiva são decorrentes do conjunto. Devido a isso os sensíveis, que estão fora da alma, causam algo no conjunto. Nisso Aristóteles concordou com Demócrito, pois as operações referentes à parte sensitiva são causadas pela impressão dos sensíveis nos sentidos, mas não a modo de emanção, porém por uma operação. Carlos Arthur, em seu artigo⁴, diz que Tomás se baseia no princípio de recepção para aplicar a distinção entre o modo de ser e conhecer das coisas. “O conhecimento se dá por assimilação do intelecto à coisa” (NASCIMENTO, 1996, p. 206). Mas qual é o modo dessa assimilação, isto é, como é que a semelhança da coisa é recebida no intelecto? A resposta consiste em dizer que tudo aquilo que é recebido, é recebido ao modo do recipiente. Com efeito, vê-se estabelecer uma diferença que se dá entre a coisa e a coisa presente no intelecto, “ainda que guardando uma semelhança entre ambas” (NASCIMENTO, 1996, p. 206). Portanto, o intelecto recebe a semelhança da coisa a seu modo, mas não com o modo da própria coisa. Estabelecido o princípio de recepção cabe analisar como ele se aplica ao modo de ser e conhecer. Entre os pré-socráticos e Platão “não há uma correspondência estrita entre o modo de ser da coisa e o modo como é conhecida” (NASCIMENTO, 1996, p. 207).

⁴ NASCIMENTO. *O caminho intermediário: Alguns limites do conhecimento intelectual humano, segundo Tomás de Aquino*, São Paulo, 1996, p. 206.

De fato, Platão, “julgando que todo conhecimento se dá a modo de alguma semelhança, acreditou que a forma do conhecido está, por necessidade, no cognoscente do modo como está no conhecido”. Os pré-socráticos partiram do mesmo princípio, pois “julgavam também que a forma do conhecido está no cognoscente do modo como está na coisa conhecida”. No entanto, Platão e os pré-socráticos tomaram posições opostas: aquele atribuindo às coisas as propriedades destas enquanto presentes no intelecto, isto é, a universalidade, a imaterialidade e a necessidade; estes sustentando que, uma vez que as coisas conhecidas são corpóreas e materiais, é preciso que elas, enquanto conhecidas, estejam materialmente do cognoscente (NASCIMENTO, 1996, p. 207).

A posição de Tomás nega esse tipo de paralelismo estrito entre a coisa e o conhecimento da coisa. Segundo ele, a forma sensível se encontra na coisa que está fora da alma de modo diferente como está no sentido. O último recebe as formas sem a matéria, assim como o intelecto recebe a seu modo, isto é, imaterial e imutavelmente, as espécies dos corpos contingentes, “pois o recebido está no recipiente ao modo do recipiente” (*Suma de Teologia*, q.84, a.1). Neste ponto vemos que há uma volta ao princípio de recepção, do qual havíamos partido, o que nos mostra a relação estrita entre esse princípio e o modo de ser e inteligir. Com isso nota-se que há uma comunicação entre os sentidos e os sensíveis, mas, por outro lado, Aristóteles sustentou que o intelecto opera sem comunicação com o corpo. Isso se dá devido ao princípio de que “nada de corpóreo pode imprimir-se numa coisa incorpórea” (*Suma de Teologia*, q.84, a.6). A operação intelectual precisa de uma causa, só as impressões sensíveis não bastam, por isso é necessário algo mais nobre, pois “o agente é mais honroso que o paciente”. A operação intelectual também não tem como causa a impressão de substâncias superiores. Mas possui um agente nobre e elevado chamado de intelecto agente; ele, de acordo com sua função, que nada mais é do que uma abstração⁵, torna as fantasias, recebidas dos sentidos, inteligíveis.

⁵ Tomás, no *Ente e Essência* e na *Suma de Teologia* (I q.85, a 1) distingue dois tipos de abstração, a saber: a abstração do todo e a abstração da forma da matéria sensível. O primeiro tipo é aquela em que o intelecto agente age sobre a fantasia. Segundo Landim, essa abstração é não-precisiva, isto é, ela “não inclui, sem, no entanto, excluir as características individuais do

A mente humana, em seu estado de vida presente, precisa das fantasias para compreender as coisas. A fantasia nada mais é do que uma representação imaterial⁶, sendo que, além disso, é apenas potencialmente inteligível, pois “representa objetos singulares” (LANDIM, 2004, p. 191). Os entes singulares⁷ possuem como princípio de individuação a matéria⁸. O indivíduo, constituído de matéria e forma, possui um princípio que é potencialmente inteligível.

objeto” (LANDIM, 2004, p.193). Ela deixa de lado as características individuanes (não incluídas por ela); características essas que são determinadas pela matéria assinalada, por isso que ela “não exclui aquilo que ela não inclui”. Ela considera o indivíduo de modo indeterminado, pois não leva em conta suas respectivas características individuanes. No entanto ela não exclui suas características individuais, produzindo, desse modo, o universal por uma abstração não-precisiva. “Por essa razão, o universal obtido, comum a vários possíveis objetos individuais, é um predicado que pode ser atribuído ao indivíduo particular” (LANDIM, 2004, p.193). Peguemos como exemplo a definição de “homem”; pela abstração não-precisiva, pode ser pensado de modo indeterminado, ou seja, como qualquer homem particular, no entanto nada do indivíduo homem é excluído quando se pensa pelo termo “homem”. Ele indeterminadamente significa qualquer homem. Cada homem individual possui suas particularidades, isto é, matéria designada. “Porém, a definição de homem é posta a matéria não-designada; não se põe, com efeito, este osso, esta carne, mas se põe o osso e a carne tomados absolutamente, que são a matéria não-designada do homem” (Ente e essência, cap. II). A matéria, segundo o texto francês, *L'Être et l'Essence – Le vocabulaire medieval de l'ontologie* (1996, p.20), é o princípio da diversidade e unidade numérica, isto é, a matéria é princípio de individuação; ela é a matéria designada, possui dimensões e, é tanto um princípio de individuação epistemológico (pelo sujeito do conhecimento), como princípio ontológico (em relação a um princípio da coisa). Portanto, a matéria designada não seria colocada na definição de homem, na medida em que é considerado homem, mas na definição de Sócrates. O segundo tipo de abstração (abstração da forma da matéria sensível) é, ao contrário da primeira, precisiva. Ela mantém apenas as determinações formais daquilo que foi abstraído, excluindo, assim, as determinações individuais. Essa abstração exclui aquilo que ela não inclui, isto é, ela exclui as determinações individuais, e retém as determinações formais. As determinações formais nada mais são do que “aquilo pelo qual o composto tem uma determinada natureza” (LANDIM, 2004, p. 194). Portanto, essa abstração é uma abstração das determinações formais. Ao abstrairmos a forma e excluirmos a matéria, tal abstração será tomada a modo de parte. Se na abstração do primeiro tipo obtém-se o termo “homem” a partir de Sócrates (indivíduo), e homem significa de modo indeterminado Sócrates todo, pela abstração do segundo tipo obtém-se o termo humanidade, que exprime “aquilo pelo qual o homem é homem” (*Suma de Teologia*. I, q. 3, a.3). “Humanidade” exclui todas as determinações individuais de Sócrates, significando apenas aquilo pelo qual Sócrates é considerado homem; “humanidade” é uma parte integral de Sócrates, devido a isso não pode ser atribuída a Sócrates. Portanto, fica-se claro a diferença entre os dois tipos de abstrações que podem ser realizadas pelo intelecto humano.

⁶ Species sensível.

⁷ Os entes singulares são compostos, de matéria e forma, na sua essência.

⁸ A matéria prima é pura potência, sendo somente conhecida em sua relação com a forma.

Para tornar inteligível em ato a imagem sensível, é necessário supor uma função intelectual (intelecto agente). É graças à ação do intelecto agente sobre a imagem sensível que a imagem se torna inteligível. Esse processo de tornar a imagem inteligível é denominada abstração (LANDIM, 2004, p. 191).

Devido a um processo que envolve sentidos internos e externos têm-se a produção, pela imaginação, das fantasias. A fantasia “exprime a existência intencional do objeto na mente” (LANDIM, 2004, p. 192). A fantasia, por sua vez, não é inteligível em ato, pois é uma representação de objetos particulares e individualizados pela matéria. Como não é inteligível em ato, mas apenas em potência, faz-se necessário que a fantasia se torne inteligível em ato. São as características particulares⁹ que impedem a intelecção em ato da fantasia. Tornar a fantasia inteligível consistirá, portanto, “em deixar de lado essas características individuais presentes na imagem, retendo-se apenas do objeto suas características comuns” (LANDIM, 2004, p. 192).

Partindo das fantasias, a operação intelectual tem como causa o sentido. Mas apenas as fantasias não bastam para modificar o intelecto possível, para fazerem isso é necessário que se tornem inteligíveis em ato pelo intelecto agente. Portanto, o conhecimento sensível não é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, “mas é antes de um certo modo, a matéria da causa” (*Suma de Teologia*, q.84, a.6).

Quanto ao primeiro argumento apresentado no início da questão, cumpre dizer que, de acordo com as palavras de Agostinho, não se deve esperar que os sensíveis comuniquem a integridade da verdade aos sentidos. Para conhecermos de modo imutável a verdade das coisas mutáveis, faz-se necessário a operação do intelecto agente, pois é por ele que distinguimos a semelhança das coisas, das próprias coisas. Quanto ao segundo argumento, é dito que Agostinho não se refere ao conhecimento intelectual, mas imaginativo. Agostinho, concordando com a opinião de Platão, sustentou que a faculdade imaginativa possui uma operação que pertence unicamente a alma. Servindo-se da mesma razão que Aristóteles para provar que o intelecto agente é separado,

⁹ Características particulares também podem ser entendidas como características materiais.

mostrou que os corpos não imprimem suas respectivas semelhanças na faculdade imaginativa, sendo que, de fato, é a própria alma que faz isto, pois “o agente é mais honroso que o paciente”. De acordo com isso, segundo Tomás, faz-se necessário entender que a faculdade imaginativa, não possui apenas uma potência passiva, mas também ativa. Aristóteles, segundo Tomás, dizia que “a ação da capacidade imaginativa pertence ao conjunto”, alma e corpo (*Suma de teología*, q.84, p. 117); o órgão é passivo em relação ao corpo sensível, o corpo sensível é um ente em ato, enquanto que o órgão é um ente em potência, “como o colorido em ato à pupila que é colorida em potência” (*Suma de Teología*, q.84, a.6). De acordo com isso pode-se dizer que a primeira modificação da faculdade imaginativa se dá pelo movimento dos sensíveis, como é dito no livro *Sobre a alma*, “a imaginação é um movimento que ocorre de acordo com o sentido”. No entanto não se deve desconsiderar que há uma operação ativa na alma, a qual dividindo e compondo, “forma as diversas imagens das coisas, até as que não foram recebidas dos sentidos” (*Suma de Teología*, q.84, a.6). Portanto, é assim que se pode entender o que Agostinho disse. Quanto ao terceiro argumento, é importante dizer que a causa total do conhecimento intelectual não é o conhecimento sensível, pois, como já foi explorado, ele é apenas a matéria da causa do conhecimento intelectual. Devido a isso, nota-se que o conhecimento intelectual vai além do sensível.

Artigo 7

O artigo 7 se inicia com o seguinte problema: “o intelecto pode entender em ato as espécies inteligíveis que tem em si sem se voltar para as fantasias?” (*Suma de Teología*, q.84, a.7). Após ser explanada a questão, são apresentados três argumentos favoráveis à possibilidade do intelecto poder entender pelas espécies que ele possui. O primeiro argumento diz que o intelecto é o próprio entender. Se, de acordo com isso, o intelecto se atualiza unicamente pela espécie inteligível, o uso das fantasias torna-se, então, desnecessário. O segundo argumento, por sua vez, faz a afirmação de que a imaginação depende mais dos sentidos que do intelecto. Se a imaginação tem a capacidade de imaginar com a ausência dos sensíveis, o intelecto pode, do mesmo modo, entender sem

que se volte para as fantasias. O terceiro e último argumento diz que não há fantasias dos incorpóreos, pois a imaginação é uma das capacidades sensitivas da alma, por isso ela não transcende o tempo e o contínuo.

Depois de apresentar argumentos que afirmam a possibilidade da inteligência humana sem o confronto com as fantasias, Tomás, a partir deste ponto, elabora uma tese que toma um caminho diferente em relação ao que foi argumentado acima.

Dois argumentos são apresentados por Tomás para defesa de sua respectiva posição. O primeiro argumento se baseia na tese aristotélica que diz que “a alma nada entende sem fantasia”. Com isso vê-se que o autor toma uma posição contrária em relação ao que foi argumentado antes, uma vez que, agora, argumenta-se que o intelecto entende voltando-se para as fantasias, pois o estado da vida atual é o estado em que a alma está unida ao corpo. Como a alma está unida ao corpo, o intelecto não pode entender sem se voltar para as fantasias.

A impossibilidade de o intelecto entender sem se voltar às fantasias é argumentada de dois modos. O primeiro diz que se o intelecto não se utilizasse do órgão corporal, ele não seria impedido de entender em ato, pois a lesão no órgão não afetaria em nada seu processo intelectual, no entanto lhe é solicitado o ato de alguma potência que se utiliza do órgão corporal, que no caso é a imaginação. O segundo argumento diz que quando alguém se esforça para entender algo forma para si fantasias, que são exemplos; exemplos esses que nada mais são do que meios para o entendimento. Isso pode ser ilustrado do seguinte modo: quando uma pessoa explica algo à outra, recorre a exemplos e isso faz com que o interlocutor forme imagens, estas são pontos de partida para se entender o que está sendo explicado.

O segundo argumento visa mostrar que há um proporcionamento entre a potência cognoscitiva e o cognoscível. O intelecto angélico, que é separado do corpo, possui como objeto próprio a substância inteligível, ou seja, a substância separada do corpo. É por intermédio desses inteligíveis que o intelecto angélico conhece o que é corporal. Por outro lado, o intelecto

humano, por ser unido ao corpo, possui como objeto próprio a natureza ou quiddidade existente na matéria corporal. Esta natureza existe no indivíduo, ou seja, a natureza do cavalo e da pedra existem numa determinada pedra e num determinado cavalo. Disso decorre que não se pode ter conhecimento da natureza das coisas materiais, se tal natureza não for conhecida como existente no particular. Com isso pode-se destacar a diferença entre sua posição e o platonismo. Pois, se o intelecto humano fosse uma forma separada da matéria, ou se as naturezas fossem subsistentes fora dos particulares, não haveria necessidade de que o intelecto humano, ao inteligir, se voltasse para as fantasias. Nascimento¹⁰, a respeito das noções de substâncias separadas e quiddidades das coisas materiais diz:

(...) a noção das substâncias imateriais é completamente diversa das quiddidades das coisas materiais. Logo, por mais que nosso intelecto abstraia da matéria uma quiddidade de coisa material, jamais chega a algo semelhante a uma substância imaterial (NASCIMENTO, 2008, p. 68).

As fantasias são o ponto de partida e de chegada da primeira operação da mente. Landim diz que a partir da fantasia é desencadeado um processo intelectual complexo:

[a] a operação do intelecto agente que torna inteligível, graças ao processo abstrativo, a imagem sensível e a “imprime” no intelecto possível; [b] a produção do conceito quidditivo ou do verbo mental, que, sob a forma de características definicionais, exprime, de maneira abstrata e universal, a imagem (tornada inteligível) impressa no intelecto possível, isto é, exprime as quiddidades ou determinações inteligíveis extraídas da imagem sensível; [c] a conexão do conceito à imagem sensível (operação denominada por Tomás de Aquino de “retorno à imagem sensível”) (LANDIM, 2004, p. 195).

Vemos que a função do intelecto agente consiste em tornar inteligíveis as espécies sensíveis, e em imprimi-las no intelecto possível, para que assim elas possam ser conceituadas e universalizadas, e, por fim, voltarem-se às fantasias, para que haja conhecimento em ato. Segundo Landim, é possível extrair disso diversas consequências, porém destaca apenas três delas:

¹⁰ NASCIMENTO. *Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de deus*, Interações- Cultura e Comunidade/v.3 n.3/ p.68.

[a] A produção do conceito pelo intelecto supõe que uma imagem sensível já tenha sido produzida. O intelecto possível é como um papel em branco, uma “tábua rasa em que nada está escrito” (ST, I, q. 79, a. 2). “Em consequência, tudo o que a mente nesta vida entende, ela entende pelas espécies abstraídas das imagens sensíveis” (De Veritate, q. 10, a. 11).

[b] O intelecto só pode conhecer ligando conceitos abstratos a imagens sensíveis: “[...] é impossível para nosso intelecto, segundo o estado de vida presente, unido a um corpo corruptível, conhecer em ato senão retornando às imagens sensíveis [convertendo-se ad phantasmata]” (ST, I, q. 84, a. 7).

[c] Em consequência de [a] e de [b], o objeto próprio do intelecto humano é a quiddidade das coisas materiais. “Porém, para o intelecto humano, que está unido ao corpo, o objeto próprio é a quiddidade ou a natureza existente na matéria corporal” (idem) (LANDIM, 2004, p. 196).

Desse modo nota-se que a primeira operação da mente tem como objetivo apreender a quiddidade dos sensíveis. Isto quer dizer que o objeto próprio do intelecto humano é a quiddidade da coisa material (NASCIMENTO, 1996, p. 207); a quiddidade do sensível recai sobre o sentido e a imaginação. Quiddidade essa que é definida como natureza da coisa material. “A razão fundamental desta afirmação é a proporção que deve haver entre a potência de conhecimento e o que pode ser apreendido pelo conhecimento” (NASCIMENTO, 1996, p. 207). Sendo que, na apreensão intelectual, a abstração¹¹ ocupa um papel determinante.

Por fim, Tomás responde os três argumentos iniciais. Em relação ao primeiro é dito que para o intelecto entender, não basta só a conservação das espécies, pois essa conservação se dá por hábito, não em ato. Portanto, trata-se de se conhecer as naturezas que são existentes nos particulares, mas para conhecê-las faz-se necessário o recurso dos sentidos e da imaginação. A

¹¹ Por meio de uma série concatenada de operações, o intelecto produz por intermédio da abstração não-precisiva, um conceito quidditativo, isto é, uma representação universal do que a coisa é. Esse conceito é definido como uma representação indeterminada do particular. “É uma propriedade que, conectada a imagens sensíveis, pode ser atribuída a diferentes coisas singulares” (LANDIM, 2004, p. 196). No segundo tipo de abstração (abstração precisiva ou formal) o conceito quidditativo é indiferente à existência, ou seja, não é um predicado possível, e, se exprime alguma quiddidade, a exprime como parte do todo, mas não como um todo indeterminado.

resposta do segundo argumento consiste em dizer que a própria fantasia é uma semelhança do particular, por isso que imaginação não carece de outra semelhança como carece o intelecto. O intelecto, por sua vez, abstrai a espécie inteligível da fantasia, espécie essa que é uma semelhança do particular, porém ela não possui matéria e não se encontra sob condições materiais. Sobre o terceiro argumento ele responde:

Ao terceiro cumpre dizer que os incorpóreos, dos quais não há fantasias, são conhecidos por nós por comparação com os corpos sensíveis, dos quais há fantasias. Assim como inteligimos a verdade pela consideração da coisa acerca da qual investigamos a verdade. Conhecemos, porém, a Deus, como diz Dionísio, como causa, por ultrapassamento e por remoção. Também não podemos conhecer as demais substâncias incorpóreas, no estado da vida presente, senão por remoção, ou alguma comparação com o que é corporal. Por isso, quando inteligimos algo do que é deste tipo, necessariamente temos de nos voltar para as fantasias dos corpos, embora daquele algo não haja fantasias (*Suma de Teologia*, q.84, a.7).

Portanto, diante de tudo o que foi dito, vemos que Tomás destaca duas coisas importantes e relevantes: 1) O intelecto, unido ao corpo, fica impedido de inteligir quando não há fantasias; 2) O intelecto, se não estivesse unido ao corpo, estenderia sua intelecção para além do sensível.

Quanto ao primeiro, cabe destacar que o intelecto abstrai a espécie inteligível das fantasias. As fantasias se encontram na imaginação, sendo que a imaginação, assim como outras faculdades sensitivas, depende de algum órgão corporal. O intelecto, por sua vez, não depende, diretamente, do órgão corporal, mas da imaginação. O intelecto ficaria ileso diante de alguma lesão no órgão corporal, porém, de acordo com isso, não poderia inteligir às espécies das fantasias. A imaginação não fica impedida de imaginar quando os sensíveis estão ausentes, mas quando há impossibilidade de utilizar-se do órgão corporal, ela fica impedida de produzir fantasias. Com isso nota-se que a produção das fantasias depende do órgão corporal, enquanto que, por outro lado, é possível imaginar sem recorrer aos sensíveis.

Em segundo lugar, outra coisa importante é destacada por Tomás, isto é, a possibilidade de intelecção dos entes imateriais caso não houvesse o impedimento do corpo. O intelecto, caso não estivesse unido ao corpo,

estenderia sua inteligência para além dos sentidos. No entanto não é isso que ocorre, pois, no estado de vida atual, ele não pode inteligir senão voltando-se às fantasias. Portanto poderíamos dizer que o intelecto, por si só, possui a capacidade de inteligir as substâncias separadas, mas essa sua capacidade é limitada devido a sua união com o corpo.

Referência bibliográfica:

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*, Primeira parte (questão 83-89). Tradução: Carlos Arthur R. do Nascimento. Uberlândia: edufu, 2004.

_____. *O ente e a essência*. Ed. bilíngue. Tradução: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.

DIETRICH, FREIBERG DE. *L'Être et l'Essence – Le vocabulaire medieval de l'ontologie*. Tradução: Alain de Libera e Cyrille Michon. Éditions Du Seuil, novembre 1996.

GILSON, E. *Porque Tomás Criticou Santo Agostinho. Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. Tradução: Tiago José Rici Leme. São Paulo: Paulus, 2010.

LANDIM, R. *Lógica e Ontologia, Ensaios em homenagem a Balthazer Barbosa Filho*. In: *Abstração e Juízo: Observações sobre as noções de ente e de ser em Tomás de Aquino*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

MADUREIRA, J. *A conversio ad phantasmata e a recepção tomasiana da triplex via de Dionísio, o areopagita*, pp. 10 -11.

NASCIMENTO, C. *O Caminho Intermediário: Alguns Limites do Conhecimento Intelectual Humano, Segundo Tomás de Aquino*. São Paulo: Trans/Fom/Ação, 19. pp. 205 – 2010, 1996.

_____. *Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de deus*, Interações-Cultura e Comunidade/v.3 n.3/ p. 68.

SENSIBILIDADE E DISCERNIMENTO EM DIDEROT¹

David Ferreira Camargo²

Universidade Federal de São Carlos – São Carlos – SP

Resumo

Destaca-se neste artigo a função do discernimento no *Paradoxo sobre o Comediante* de Diderot. Com ajuda do comentário de Yvon Belaval, buscamos interpretar o discernimento em funcionamento nos estudos de Mlle. Clairon, uma atriz de destaque da *Comédie Française* no século XVIII. O Discernimento faz oposição à sensibilidade, qualidade esta que seria o maior entrave para o bom desempenho do ator.

Palavras-chave

Diderot; Estética; Juízo; Teatro.

Abstract

This paper emphasise the function of judgement in Diderot's *Paradoxe sur le Comedien*. We use the Belaval's commentary to interpret the functioning of judgement in Miss Clairon's practice, a well-known actress from *Comédie Française* in XVIII century. The Judgement does opposition sensibility, a quality which would be the biggest obstacle to good performance of the actors and actresses.

Keywords

Diderot; Aesthetic; Judgement; Theater.

A questão da *sensibilidade* do ator é bastante acentuada no *Paradoxo do Comediante* de Diderot. A sensibilidade é apresentada como negativa para o bom desempenho [*jeu*] do grande comediante, o ator por excelência. Ao mesmo tempo em que o filósofo rechaça a “sensibilidade” é exaltado o “discernimento” [*jugement*]. Visamos aqui apresentar esses dois conceitos como contrapostos; a sensibilidade, no âmbito psicológico, e o discernimento como faculdade intelectual; o primeiro como prejudicial ao desempenho do ator, o segundo como necessário à boa atuação.

Mas o ponto importante, sobre o qual temos opiniões inteiramente opostas, vosso autor e eu, é a questão das qualidades principais de um grande comediante. Quanto a mim, quero que tenha muito discernimento (*jugement*); acho necessário que haja nesse homem um espectador frio e tranqüilo; exijo dele, por consequência, penetração e nenhuma

¹ Texto apresentado no IV Encontro de Pesquisa da Graduação em Filosofia da UFSCar: Estética, em setembro de 2012, no campus de São Carlos.

² E-mail: cabodvd@gmail.com

sensibilidade, a arte de tudo imitar, ou, o que dá no mesmo, uma igual aptidão para toda espécie de caracteres e papéis.³

Essa célebre passagem extraída do *Paradoxo sobre o Comediante* nos mostra as qualidades principais, ou fundamentais, que um grande comediante deva ter segundo a opinião do personagem denominado Primeiro. Nosso interesse antes de tudo é apresentar as razões pelas quais é preferível o discernimento, ou o julgamento, em detrimento à sensibilidade para a arte do ator. Entretanto, é importante notar de início, que essas duas qualidades estão ligadas intimamente. É que o discernimento mesmo depende da sensibilidade, por assim dizer, “não-desenvolvida”. Se o discernimento a primeira vista é a comparação de duas ideias⁴, ou mesmo sua relação, essas ideias têm origem na sensibilidade. De acordo com Belaval:

Porque esta qualidade [a sensibilidade], que a natureza nos dá o germe, se sufoca ou se vivifica “pela idade, a experiência, a reflexão”. A sensibilidade que se debate aqui consiste na percepção de relações – na condição que esta percepção não seja “um tecido de pequenas reminiscências”, mas nos torna natural como uma segunda natureza.⁵

Podem-se interpretar dois modos de sensibilidade. De um lado, a sensibilidade de primeira natureza que nos é “dada em germe”, não cultivada. De outro lado, a “sensibilidade” de segunda natureza, desenvolvida, quer pela idade e experiência, quer pela reflexão, sendo essas as condições para o “muito discernimento”. “Compete ao estudo dos grandes modelos, ao conhecimento do coração humano, à prática do mundo, ao trabalho assíduo, à experiência e ao hábito do teatro perfeição o dom da natureza”.⁶ Dessa maneira, tem-se a distinção que iremos explorar a seguir, o ator por natureza e o ator imitador, este último sendo o mais preferível à representação teatral. Essa distinção

³ DIDEROT, D. *Paradoxo sobre o Comediante*. Franklin de Matos (Trad) in: *Obras II*. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 32 (Doravante apenas “*Paradoxo*”).

⁴ BELAVAL, I. *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*. Gallimard: Paris, 1950. p. 245.

⁵ BELAVAL, I. *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, p. 149. « Car cette qualité, dont la nature nous donne le germe, s'étouffe ou se vivifie, par l'âge, l'expérience, la réflexion. La sensibilité dont il s'agit ici consiste en la perception des rapports – à condition que cette perception ne soit pas un tissu de petites réminiscences, mais nous devienne naturelle comme une seconde nature (tradução nossa).

⁶ DIDEROT, D. *Paradoxo*, p. 30.

permite ainda nomear também esses dois tipos de atores como o *grande comediante*⁷ e o *ator medíocre*.

Dito isso, é possível propor um questão inicial: por que o grande comediante é mais apropriado à arte teatral e o que o qualifica ser melhor imitador da natureza? Em primeiro lugar, a exigência de responder esta questão advém da própria definição da arte enquanto imitação da natureza, ou ainda, a distinção entre arte e realidade. Seria preciso ainda que nosso critério de escolha fosse um critério de verossimilhança. Uma vez que a arte dramática representa uma ação, e a arte do ator tem como função principal vivificar o personagem e seu caráter, concebido primeiramente pelo poeta: por que não seria suficiente a apelação para a experiência comum com as pessoas para poder compreender as consequências e completude de uma ação? Dessa maneira, seria suficiente em nossa busca apelar para observação direta da natureza, excluindo assim a necessidade ou a importância da representação artística. Se a arte apenas embeleza e busca os casos maravilhosos, seria mais preferível observar um fato maravilhoso na natureza que ir buscar no teatro, onde as representações são apenas verossímeis. Assim, para tentar esclarecer a importância da representação teatral é preciso ver de que maneira a arte ajuda a compreender melhor a natureza. Vejamos mais um trecho do *Paradoxo*:

É verdade. Mas poderia esse espetáculo comparar-se ao que resultaria de uma combinação bem concebida, dessa harmonia que o artista lhe infundiria quando o transportasse da praça à cena ou à tela? Se pretendeis que sim, qual é, pois, replicarei eu, essa tão gabada magia da arte, se se reduz a estragar o que a natureza bruta e um arranjo fortuito realizaram melhor do que ela? Negais que se embeleza a natureza? Nunca elogiastes uma mulher dizendo que era bela como uma Virgem de Rafael? Á vista de uma bela paisagem, não exclamastes que era romanesca? Além disso, vós me falais de um instante fugaz da natureza, e eu vos falo de uma obra de arte, projetada, interligada, que tem seus progressos e sua duração.⁸

⁷ O grande comediante é identificado com ator imitador. A grandeza é um atributo bastante explorado por Diderot e aqui expressa amplitude do espírito do ator e sua capacidade e expressar qualquer natureza de caráter. A distinção entre ator e comediante é comentada por Beval. Segundo o comentador Diderot faz do comediante o ideal de ator, por ser mais raro e ser a comédia mais difícil de representar do que os outros gêneros, embora as teses do *Paradoxo* ganham alcance a todos os gêneros dramáticos. Beval, I. *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, p. 243, 244.

⁸ DIDEROT, D. *Paradoxo*, p. 41.

A natureza bruta é caracterizada por Diderot como um “espetáculo” que se realiza em *arranjo fortuito*, ao passo que a arte lhe acrescenta uma combinação bem concebida, uma *harmonia*. A infusão do artista passa pela experiência, que lhe proporciona uma coleção de modelos, a natureza mesma dá o espetáculo que se compara a representação artística. O espectador passa a enxergar a natureza em relação a suas impressões, sejam elas por experiência comum ou harmonizada pela representação do artista. Grosso modo, aquilo que se passa na natureza deve estar em conformidade com as nossas experiências para que possamos julgar verdadeira ou verossímil. Na arte exige-se uma conformação de um arranjo harmônico. A arte dramática não busca a verdade na experiência, mas uma verdade hipotética em que seus elementos estão em relação, ligados em uma unidade e harmonia.

Se a arte é imitação, se a arte do ator deve imitar caracteres e papéis, os critérios de arte são aplicados a ele e a toda arte. O que é, pois, um caráter? São traços que marcam e distinguem uma determinada coisa. Ter características significa ter aqueles traços que irão determinar o que uma coisa é. Mas nossa definição cai naquele mesmo problema da verdade mencionado acima, caímos num problema de significação. E também devemos verificar se tais características ou são de fato propriedade da coisa, ou apenas signos superficiais que podem nos levar ao erro do que a coisa é, isto é, um falso julgamento. Ao especular acerca do caráter de uma pessoa que julgamos conhecer, revelam-se as características mais marcantes para indicá-la. Quem é Clairon, ou quem é Napoleão, ou quem é Agripina? Não se pode determinar o que tais nomes nos indicam sem que possamos supor a existência e como eles existem na nossa mente, pois, quem não os conhece, quem não tiver certa experiência com eles, nem ao menos ouviu falar em tais personagens, não pode julgar o modo como eles existem. É pelo caráter das ações que se acredita ser aquilo que uma pessoa ou uma personagem é. Mas como determinar *quem é* Agripina, se não podemos ter junto dela o convívio em sociedade, ou naquilo que podemos chamar de natureza ou experiência? O que se exige do fantasma imaginado por Clairon de Agripina é o mesmo que se exige de uma pessoa de nossa convivência social atual e comum? Mas, tanto

uma pessoa que conhecemos em nossa vida, tanto uma personagem da história ou da literatura têm caracteres. Cito Diderot:

Refleti um momento sobre o que se chama no teatro ser verdadeiro. Será mostrar as coisas como elas são na natureza? De forma nenhuma. O verdadeiro neste sentido seria apenas o comum. O que é, pois, o verdadeiro do palco? É a conformidade das ações, dos discursos, da figura, da voz, do movimento, do gesto, com um modelo ideal imaginado pelo poeta, e muitas vezes exagerado pelo comediante. Eis o maravilhoso. Esse modelo não influi somente no tom; modifica até o passo, até a postura. Daí vem que o comediante na rua ou na cena são dois personagens tão diferentes, que mal se consegue reconhecê-los.⁹

Assim, um modelo inventado pelo poeta pode ser denominado Agripina. Pode ocorrer que uma atriz chamada Clairon desempenhe o papel de Agripina. Ocorrem-se dois caminhos: (1) Ou Clairon continua sendo Clairon, e adeus Agripina, perdendo-se na harmonia e unidade da cena teatral, pois o caráter da atriz não está conforme ao da personagem. (2) Ou Clairon é Agripina, passando assim a uma transformação, mantendo uma conformidade. A primeira alternativa seria de uma coerência real com o caráter de Clairon, mas o que o poeta exige é que ela seja Agripina, por isso não está em conformidade harmônica com a peça. A segunda alternativa é preferível em prol da arte. Desse segundo caminho segue-se um problema: Como é possível uma transformação de Clairon em Agripina? Se há essa transformação, ou como decorre, uma imitação que Clairon faz de Agripina, a atriz se classifica como grande comediante, se não há imitação conforme a Agripina, ou ela é apenas Clairon, não é nem sequer atriz, ou ela é um meio termo, ora Clairon, ora Agripina, isto é, uma atriz medíocre. Vejamos o seguinte trecho:

O que me confirma em minha opinião é a desigualdade dos atores que representam com alma. Não espereis da parte deles nenhuma unidade; seu desempenho é alternadamente forte e fraco, quente e frio, trivial e sublime. Hão de falhar amanhã na passagem onde hoje primaram; em compensação, hão de primar naquela em que falharam na véspera. Ao passo que o comediante que representar com reflexão, com estudo da natureza humana, com imitação constante segundo algum

⁹ DIDEROT, D. *Paradoxo*, p. 40-41.

modelo ideal, com imaginação, com memória, será um e o mesmo em todas as representações, sempre igualmente perfeito: tudo foi medido, combinado, apreendido, ordenado em sua cabeça; não há nem monotonia, nem dissonância.¹⁰

A primeira distinção que podemos observar é que enquanto o grande comediante tem uma regularidade em seu desempenho, os atores que representam com *alma* (atores por natureza) têm seus desempenhos desiguais, não mantêm uma constância em seus desempenhos, seja em momentos diferentes na peça, seja interpretando personagens diversos em peças diversas. O grande comediante é caracterizado como aquele que representa com reflexão. Extraímos também o critério: aquele que representa com ordem, *unidade* e sem dissonância (*harmonia*) revela-se como o grande comediante, o imitador constante, ao passo que a desordem, a multiplicidade e a dissonância são características do ator medíocre.

Curiosamente, Diderot distingue o grande comediante e o ator medíocre. Ao criar fantasmas imaginários com caráter determinado, é preciso que o ator seja capaz de tornar esse fantasma, isto é, ele deve estar em conformidade com ele. Se for a sensibilidade que possibilita essa transformação, isto é, a ação partida da emoção, ou sentimento vivo intrínseco ao ator, naturalmente este se revestirá da alma do personagem e seus sinais exteriores aparecerão para o espectador. Diderot dá vários argumentos que impedem essa tese. Se o comediante assim fosse, seria o mais infeliz de todos os humanos, experimentaria sentimentos fortes em sua alma semelhantes a do personagem. E se for exigido do personagem que seu sentimento de desespero o levasse a perfurar os próprios olhos? Por essa razão, Diderot desconfia da teoria sob a qual defende um controle das entranhas de modo a experimentar os sentimentos mesmos do personagem. Nesse caso estaria presente o julgamento: o ator seria forçado a se iludir, metamorfosear-se, enganar-se. Além do mais, uma sensibilidade artificial poderia perder a harmonia se acaso se confrontasse à sensibilidade natural própria do ator. Mas porque razão ele recusa a sensibilidade? Vejamos uma definição já em um estágio avançado na leitura do *Paradoxo*:

¹⁰ DIDEROT, D. *Paradoxo*, p. 33.

Seria singular abuso da palavra chamar sensibilidade a esta facilidade de expressar todas as naturezas, mesmo as naturezas ferozes. A sensibilidade, conforme a única acepção concedida até agora ao termo, é, parece-me, esta disposição companheira da fraqueza dos órgãos, consequência da mobilidade do diafragma, da vivacidade da imaginação, da delicadeza dos nervos, que inclina alguém a compadecer-se, a fremir, a admirar, a temer, a perturbar-se, a chorar, a desmaiar, a socorrer, a fugir, a gritar, a perder a razão, a exagerar, a desprezar, a desdenhar, a não ter nenhuma ideia precisa do verdadeiro, do bom e do belo, a ser injusto, a ser louco. Multiplicai as almas sensíveis e multiplicareis na mesma proporção as boas e as más ações de todo gênero, os elogios e as censuras exageradas.¹¹

A sensibilidade acompanha a fraqueza dos órgãos, a vivacidade da imaginação, a delicadeza dos nervos. Belaval observa que essa fraqueza dos órgãos, por sua mobilidade, é a mesma que W. James defende. Tanto Diderot quanto James defendem que a fragilidade da emoção é causa de desordem¹². As emoções partem de órgãos periféricos e atingem o centro. A emoção é a causa das ações tanto boas e más. Tais ações, portanto, são causas da formação dos caracteres. Mas uma vez que nós distinguimos natureza de arte, e que é exigida da arte a harmonia dessas ações, eis a razão pela qual essa sensibilidade pode prejudicar a ação ordenada. A imitação, nesse sentido, é assemelhar-se aos efeitos das emoções, dos discursos, das ações. A harmonia que o comediante infunde pode mesmo ser “desarmônica”, isto é, o ator deve ser harmônico e uno ao imitar uma desarmonia, por exemplo, um discurso de alguém chorando. Se a sensibilidade encarada como uma faculdade inerente à alma não somente do ator, mas do homem em geral, cabe agora explicar como se dá a anulação dessa sensibilidade.

O que devemos observar é que essas ações podem ser imitadas, ou seja, trata-se de copiar as ações do caráter não de uma maneira natural, como ocorre quando causadas pela sensibilidade, mas é por arte que o comediante deve agir. Uma vez que o poeta destinou a sua criação ao comediante, este deve discernir o caráter que tomou emprestado do seu próprio. Esse problema aparece quando se propõe que cada ator tenha apenas um caráter, ele é

¹¹ DIDEROT, D. Paradoxo, p. 57.

¹² BELAVAL, I. *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, p. 251.

apenas uma única pessoa. Supõe-se um caráter próprio do ator que é distinto do caráter do personagem. É o que podemos perceber a seguir:

Não duvido de modo algum que Mlle Clairon padeça o tormento de Quesnoy em suas primeiras tentativas; mas passada a luta, depois de elevar-se uma vez à altura de seu fantasma, ela se domina, ela se repete sem emoção. Como nos acontece às vezes no sonho, a cabeça toca-lhe nas nuvens, as mãos vão procurar os dois confins do horizonte; ela é a alma de um grande manequim que a envolve; seus ensaios o fixam sobre ela. Negligentemente estendida numa espreguiçadeira, com os braços cruzados, olhos fechados, imóvel, ela pode, seguindo seu sonho de memória, ouvir-se, ver-se, julgar-se e julgar as impressões que provocará. Nesse momento, é dupla: a pequena Clairon e a grande Agripina.¹³

Nas primeiras tentativas de Clairon, ela está durante a criação do fantasma de Agripina, ou como podemos chamar de entusiasmo, e que após ter passado tais tormentos ela o retoma por memória, mas sem emoção. Aquilo que é retomado por memória não se identifica com a própria alma de Clairon, mas remete àquele fantasma que esteve na imaginação dela, no momento de sua criação. Ao julgamento cumpre comparar e escolher a verdadeira característica segundo uma ordem que se apresenta à Clairon. Em seus ensaios Clairon é dupla. Na cena, para o espectador que se ilude, ela é Agripina. O estado de reflexão em que ela se encontra é totalmente diverso do que seria quando no estado de sensibilidade, onde sua ação não foi ensaiada e *pré*-parada. A imagem pintada de Clairon em sua espreguiçadeira é bem distinta de outra em que Diderot a mostra na seguinte passagem:

A primeira vez que vi Mlle. Clairon em casa dela, exclamei com toda a naturalidade: “Ah! Senhorita, eu vos julgava mais alta de uma cabeça inteira”.

Uma mulher infeliz, e verdadeiramente infeliz, chora e não vos comove em nada: pior ainda, um traço ligeiro que a desfigura vos faz rir; é que um acento que lhe é próprio destoa ao vosso ouvido e vos fere; é que um movimento que lhe é habitual vos mostra essa dor ignóbil e enfadonha; é que as paixões exageradas são quase todas sujeitas a trejeitos que o artista sem gosto copia servilmente, mas que o grande artista evita.¹⁴

¹³ DIDEROT, D. *Paradoxo*, p. 34.

¹⁴ DIDEROT, D. *Paradoxo*, p. 40.

Clairon é observada em sua casa, nela não está presente a grandeza de Agripina, mas é simplesmente o caráter que lhe é próprio. O ridículo presente em seu modo de agir é atribuído à desarmonia de seus movimentos e de sua voz. A desarmonia das ações pode revelar na verdade uma re-ação desarticulada, sem discernimento. Ao contrário, a ação que se desenrola por meio da reflexão, do julgamento, está de acordo com a natureza; ela é adequada, compassada e harmônica.

Assim, a ação do grande comediante é preferível à arte dramática e à imitação da natureza humana, isto é, de diversos caracteres. Porque esse tipo de ator faz uso, dentre suas qualidades, de muito discernimento, resultando assim numa ação harmônica, una, compassada, que contém seus progressos cada vez mais que se acrescenta com estudo e com a observação dos modelos. Ao contrário, as ações que surgem da sensibilidade, aquela sensibilidade des-habituada, que parte da natureza cega, não faz parte da arte.

Referência bibliográfica:

DIDEROT, D. *Paradoxo sobre o Comediante*. J. Guinsburg (Trad) in: *Obras II*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

BELAVAL, Y. *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*. Gallimard: Paris, 1950.

O HÁBITO E A MECÂNICA DO HUMOR EM HUME¹

Gabrielle Melody Harada²
Universidade Estadual de Campinas
Bolsista PIBIC

Resumo

O humor exige de seu receptor um conhecimento anterior empírico, pois para rir de um fato é necessário re/conhecer (rever, tornar a conhecer) o fato como parte de um valor humano, comum a tal ponto que deixa de ser ameaçador e passa a ser banal, e pode-se, portanto, rir do ocorrido. Esse conhecimento que revisitamos é aquele que surge da observação de um padrão de causalidade que se repete e é incorporado em nossas atitudes, gerando em nós uma expectativa que nos impulsiona a continuar agindo da mesma maneira, esperando obter o mesmo resultado; isto é, produzido pelo hábito. E é ele que gera a expectativa de que os discursos humorísticos tenham o desdobramento que esperamos, para que se possa confirmar o padrão das ideias ligadas que já conhecemos. Mas, no humor os padrões não são reiterados e as expectativas são frustradas de maneira inesperada no exato momento em que a história nos conduz a outra resolução, nos tirando da linearidade do nosso pensamento. E para que essa surpresa termine em riso, além de romper com os raciocínios habituais, ela precisa nos apresentar uma nova resolução que compense a frustração e nos cause prazer. A presença desta nova resolução dá o caráter vivaz do humor, e quando proporciona prazer, causa o riso.

Palavras-chave

Humor; Wit; Hume.

Abstract

The Wit humor demands an empiric prior knowledge of its recipient, once, to become an object of laugh, a fact needs to be recognized as part of a common human value understood as a commonplace we are allowed to laugh about. That previous knowledge is characterized as the apprehension result of a repetitive standard causal model which generates an expectation on a determinate kind of action towards a definite goal, i.e., a habit. While the habit provokes the expectation of a usual end concerning some action, the humor speeches breaks this expectation offering a new and unexpected end to it, throwing off the linearity of our thoughts. But, to cause the laugh, this new end must, at the same time, bring a solution which goes beyond the frustration of our first expectation and offer some kind of amusement in its place.

Keywords

Humor; Wit; Hume.

Ao abordarmos um tema tão amplo como o humor, devemos tomar uma série de cuidados metodológicos. Do ponto de vista empírico, há muitos fenômenos que são categorizados pelas pessoas como sendo cômicos, e isto levanta o problema conceitual de investigar se haveria algo em comum entre todos esses fenômenos que poderia permitir a definição do conceito de humor.

¹ Texto apresentado no *IV Encontro de Pesquisa da Graduação em Filosofia da UFSCar: Estética*, em setembro de 2012, no campus de São Carlos.

² E-mail: g091324@dac.unicamp.br

Entretanto, mesmo que jamais cheguemos à "essência" do humor, esse conceito tem uma história que pode e precisa ser investigada.

O humor pode ser definido em oposição ao trágico, mas sabemos que isto não é suficiente. Há algo peculiar no humor que falta naquilo que seria o meramente não-trágico. A definição proposta por Joseph Addison, que veremos a seguir, constitui ao mesmo tempo uma tentativa notável de elaboração conceitual com uma observação psicológica aguda. Cumpre, então, destacarmos a distinção entre filosofia e psicologia que estaremos adotando nesta pesquisa de Iniciação Científica.

Dado que nesta pesquisa estamos tratando de autores da tradição empirista britânica, em que esta distinção ainda não era adequadamente traçada, não temos como evitar uma constante mistura entre estes dois aspectos, a saber, o lógico-conceitual da filosofia e o empírico-causal da psicologia. Como é sabido, esta distinção entre o lógico e o psicológico dependerá da intervenção de Kant, e a superação do empirismo pelo construtivismo terá que esperar por Piaget.

Tendo assim esclarecido as bases analítico-conceituais para nosso estudo, tomamos como ponto de partida o conceito de espíritosidade (*wit*) de Joseph Addison. Segundo este autor, a espíritosidade se manifestava sobretudo pela capacidade de combinar com bom gosto a surpresa e o agrado. Podendo ser utilizado também como um instrumento para auxiliar o esclarecimento racional da sociedade em acordo com a agenda das Luzes. O caráter inesperado do *wit*, contudo, contrasta com o hábito que Hume situaria no centro da nossa existência psicológica.

Assim, no que diz respeito aos objetivos, a proposta inicial desta pesquisa de Iniciação Científica era a de estudar como funcionaria esta relação dinâmica entre hábito de um lado e a espíritosidade do outro. Acolhendo a sugestão de um avaliador, percorremos também o caminho trilhado por Bergson.

O conceito de humor em Addison

Em seu clássico *Ensaio sobre o wit (ou agudeza)* em *The Spectator*³, Joseph Addison (1672-1719) se remete à autoridade de John Locke (1632-1704) para fornecer o fundamento de seu conceito do espirituoso. Em particular, ele destaca a diferença entre a capacidade do gênio cômico de fazer rir por meio da descoberta de analogias ao mesmo tempo inesperadas e agradáveis. Central, contudo, seria o contraste entre a espirituosidade e o juízo, pois, requerendo habilidades mentais opostas, dificilmente poderiam coexistir na mesma pessoa. A citação, por cuja extensão nos desculpamos, vale a pena ser conferida, dado que seu autor pode ser considerado relativamente desconhecido no Brasil.

O Sr. Lock fez uma admirável reflexão sobre a diferença entre *Wit* e julgamento⁴, pelo qual ele se esforça para mostrar a Razão pela qual

³ Ensaio nº 62, sexta-feira, 11 de Maio de 1711. Na bibliografia brasileira, o estudo de Pallares-Burke (PALLARES-BURKE 1995) aprofunda em modo notável todo o contexto histórico do surgimento de *The Spectator*, mas não focaliza na questão do humor, que é o objetivo central desta pesquisa.

⁴ Locke, J. *Um Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. (2.11.2). Addison comenta o seguinte trecho do livro de Locke: "The difference of wit and judgment. How much the imperfection of accurately discriminating ideas one from another lies, either in the dulness or faults of the organs of sense; or want of acuteness, exercise, or attention in the understanding; or hastiness and precipitancy, natural to some tempers, I will not here examine: it suffices to take notice, that this is one of the operations that the mind may reflect on and observe in itself. It is of that consequence to its other knowledge, that so far as this faculty is in itself dull, or not rightly made use of, for the distinguishing one thing from another,--so far our notions are confused, and our reason and judgment disturbed or misled. If in having our ideas in the memory ready at hand consists quickness of parts; in this, of having them unconfused, and being able nicely to distinguish one thing from another, where there is but the least difference, consists, in a great measure, the exactness of judgment, and clearness of reason, which is to be observed in one man above another. And hence perhaps may be given some reason of that common observation,--that men who have a great deal of wit, and prompt memories, have not always the clearest judgment or deepest reason. For wit lying most in the assemblage of ideas, and putting those together with quickness and variety, wherein can be found any resemblance or congruity, thereby to make up pleasant pictures and agreeable visions in the fancy; judgment, on the contrary, lies quite on the other side, in separating carefully, one from another, ideas wherein can be found the least difference, thereby to avoid being misled by similitude, and by affinity to take one thing for another. This is a way of proceeding quite contrary to metaphor and allusion; wherein for the most part lies that entertainment and pleasantry of wit, which strikes so lively on the fancy, and therefore is so acceptable to all people, because its beauty appears at first sight, and there is required no labor of thought to examine what truth or reason there is in it. The mind, without looking any further, rests satisfied with the agreeableness of the picture and the gaiety of the fancy. And it is a kind of affront to go about to examine it, by the severe rules of truth and good reason; whereby it appears that it consists in something that is not perfectly conformable to them."

eles não são sempre os Talentos de uma mesma pessoa. Suas palavras são as seguintes:

E daí, talvez, pode ser dada alguma Razão de que a Observação comum, que os homens que têm uma grande quantidade de *Wit* e Memórias rápidas, nem sempre tem clareza de Juízo, ou uma Razão profunda. Para o *Wit* mais inclinado ao conjunto de ideias, que coloca junto aquelas com Rapidez e Variedade, onde pode ser encontrada qualquer Semelhança ou Conveniência, assim torna imagens agradáveis e Visões agradáveis em fantasia; O Juízo, pelo contrário, encontra-se um tanto do outro lado, a separar cuidadosamente as ideias onde podem ser encontradas a menor diferença, assim, para evitar ser enganado por Similitudes e por Afinidade afim de tomar uma coisa por outra. Esta é uma maneira de proceder um tanto contrária, a Metáfora e a Alusão; em que, na sua maior parte, encontra-se em forma de Entretenimento e Brincadeiras do *Wit*, que ataca tão animadamente por meio da fantasia, e por isso é tão aceitável para todas as pessoas.

Este é, penso eu, a melhor e mais Filosófica coisa que eu já conheci acerca de *Wit*, que geralmente, embora nem sempre, consiste em tamanha semelhança e congruência de ideias como as que este autor menciona. Eu só adicionaria a isso, a título de explicação, que cada semelhança de ideias não é o que chamamos de *Wit*, a não ser as que dão Prazer e Surpresa para o leitor: Essas duas propriedades parecem essenciais para o *Wit*, mais particularmente o último deles. Para que a semelhança de ideias venha a ser *Wit*, é necessário que estas ideias não estejam muito perto uma da outra na ordem natural das coisas, pois onde a semelhança é óbvia, não acarreta nenhuma surpresa. Para comparar um homem cantando pra outro, ou para representar a brancura de qualquer objeto ao do Leite e da Neve, ou a variedade das suas cores por aquelas do arco-íris, isso não pode ser chamado de *Wit*, a menos que além desta semelhança óbvia, haja alguma descoberta de congruência nas duas Ideias que seja capaz de dar ao leitor alguma surpresa. Assim, quando um poeta nos diz, que o seio de sua senhora é tão branco como a neve, não há *Wit* na comparação, mas quando ele acrescenta, com um suspiro, que é tão frio também, disso cresce nele o *Wit*. Cada memória do leitor pode abastecê-lo com inúmeros casos da mesma natureza. Por esta razão, as Similitudes nos Poetas Heroicos, que se esforçam bastante para encher a mente com grandes concepções, do que diverti-la com novidades e surpresas, raramente têm alguma coisa em que eles possam ser chamados de *Wit*.⁵

⁵ Tradução livre do seguinte excerto: “Mr. Lock has an admirable Reflexion upon the Difference of Wit and Judgment, whereby he endeavours to shew the Reason why they are not always the Talents of the same Person. His Words are as follows: And hence, perhaps, may be given some Reason of that common Observation, That Men who have a great deal of Wit and prompt Memories, have not always the clearest Judgment, or deepest Reason. For Wit lying most in the Assemblage of Ideas, and putting those together with Quickness and Variety, wherein can be found any Resemblance or Congruity, thereby to make up pleasant Pictures and agreeable Visions in the Fancy; Judgment, on the contrary, lies quite on the other Side, In separating carefully one from another, Ideas wherein can be found the least Difference, thereby to avoid being misled by Similitude, and by Affinity to take one thing for another. This is a way of proceeding quite contrary to Metaphor and Allusion; wherein, for the most part, lies that Entertainment and Pleasantry of Wit which strikes so lively on the Fancy, and is therefore so

Neste trecho, então, Addison comenta os textos de Locke acerca da diferença entre “*Wit*”⁶ e uma pessoa dotada de sua plena capacidade de julgar. Ele afirma que Locke atribui à pessoa que é *Wit* memórias rápidas e sagacidade, dizendo que este utilizaria de rapidez e variedade de ideias para achar semelhanças e conveniências, no intuito de criar conjuntos de ideias agradáveis e fantasiosas em forma de metáforas e alusões. Segundo Locke, a pessoa *Wit* se oporia à pessoa dotada de um juízo pleno, cujo atributo seria separar cuidadosamente as ideias diferentes, a fim de evitar enganos por semelhanças e afinidades.

Addison também traça semelhanças entre o *Wit* e os poetas. Para ele, a pessoa que é *Wit* também utilizaria metáforas e alusões para criar imagens agradáveis. No entanto, acrescenta que nos poetas faltaria o sentido de novidade e surpresa, gerados por ideias antes distantes e não conectadas, elementos que se mostrariam presentes no discurso do *Wit* e seriam guiados por uma associação imaginativa da fantasia e consequentemente ligados às ideias através de uma causalidade não natural, que consistiria em traçar semelhanças não óbvias entre ideias anteriormente distantes, realizando isso de modo rápido e sagaz divertindo⁷ a mente das pessoas.

acceptable to all People.

This is, I think, the best and most Philosophical Account that I have ever met with of Wit, which generally, though not always, consists in such a Resemblance and Congruity of Ideas as this Author mentions. I shall only add to it, by way of Explanation, That every Resemblance of Ideas is not that which we call Wit, unless it be such an one that gives Delight and Surprise to the Reader: These two Properties seem essential to Wit, more particularly the last of them. In order therefore that the Resemblance in the Ideas be Wit, it is necessary that the Ideas should not lie too near one another in the Nature of things; for where the Likeness is obvious, it gives no Surprise. To compare one Man's Singing to that of another, or to represent the Whiteness of any Object by that of Milk and Snow, or the Variety of its Colours by those of the Rainbow, cannot be called Wit, unless besides this obvious Resemblance, there be some further Congruity discovered in the two Ideas that is capable of giving the Reader some Surprise. Thus when a Poet tells us, the Bosom of his Mistress is as white as Snow, there is no Wit in the Comparison; but when he adds, with a Sigh, that it is as cold too, it then grows into Wit. Every Reader's Memory may supply him with innumerable Instances of the same Nature. For this Reason, the Similitudes in Heroick Poets, who endeavour rather to fill the Mind with great Conceptions, than to divert it with such as are new and surprizing, have seldom any thing in them that can be called Wit.”

⁶ Não foi encontrado nenhum termo correspondente na língua portuguesa que nos parecesse inquestionável como tradução.

⁷ A própria palavra diversão que vem do Latim *divertere*, “voltar-se em outra direção”, formado por *di-*, *des-*, “ao lado”, mais *vertere*, “virar-se, voltar-se”. Tem a ideia de “voltar a cabeça” para um lado que não seja as preocupações. O prefixo *di-* também sugere algo que diverge, que se divide em dois, ou seja, a palavra diversão já sugere mais de um caminho, mais de uma

Para Addison, a mente se divertiria com coisas novas e surpreendentes e se fosse selecionado qualquer coisa que contivesse esses elementos, isto poderia ser chamado de *Wit*. Além de atribuir ao *Wit* surpresa e prazer, ele também acrescenta a necessidade de traços de semelhança entre ideias geradas por uma causalidade não natural, cujas ideias não estivessem próximas e a semelhança não fosse óbvia. Isso porque a obviedade enfatizaria a proximidade da semelhança, não rompendo com a causalidade natural e anulando a surpresa necessária para o humor.

Essa causalidade não natural do humor se mostraria mais evidente se nos ativésemos ao ápice de um enredo cômico, onde o autor calculadamente desviaria o raciocínio do observador que se atentava para uma causalidade natural, em direção a um outro caminho lógico menos evidente. O observador sempre atentaria para a causalidade natural, e mesmo quando esse desvio causal fosse esperado, isso ocorreria devido ao impulso que o hábito teria imprimido em nossas mentes.

O hábito em Hume

Percepções e hábitos, segundo David Hume (1711-1776), são decorrentes das impressões sensíveis. As impressões sensíveis, por sua vez, são as percepções que temos das coisas do mundo. Essas impressões são obtidas através dos nossos cinco sentidos. Tudo aquilo que “ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos” (*EHU*⁸ 2.1; p. 36-36). No instante em que experienciamos o mundo com seus objetos através desses sentidos, percebemos as qualidades que estão nos objetos externos e ao mesmo tempo o sentimento interno que temos sobre essas qualidades, ou seja, as sensações que elas nos causam. Não sentimos essas sensações de maneira isolada, mas sim simultaneamente. Como uma síntese de várias sensações, isto é, temos a percepção das várias qualidades dos objetos que experienciamos. E essa

solução para uma situação emblemática. Com isso, uma situação que aparentemente só tem uma maneira de desembocar. Mas, com a diversão há outro caminho, um caminho inesperado que pode ser percorrido, e da percepção deste caminho não habitual, vem a surpresa. O que faz o homem repensar as suas certezas.

⁸ *Investigação sobre o Entendimento Humano*, doravante *EHU*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques

reunião imediata das percepções dos sentidos é denominada por Hume como *impressões*.

Hume começa o *Tratado* diferenciando a noção de *impressões*, da noção de *ideias*, “a diferença entre estas consiste nos graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram em nosso pensamento ou consciência” (TNH⁹ 1.1.1.1; p.25-25). Por impressões Hume inclui “todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição na alma”¹⁰. E por *ideias*, denomina “as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio”¹¹, incluindo “todas as percepções despertadas pelo presente discurso”¹². E excetuando as ideias que “derivam da visão e do tato, e excetuando-se igualmente o prazer ou o desprazer imediatos que esse mesmo discurso possa vir a ocasionar”¹³. Com isso observamos que, tanto as impressões quanto as ideias derivam das mesmas percepções sensíveis, apenas se diferenciando por graus de força e vividez com as quais penetram e permanecem em nossas “mentes, pensamentos ou consciência”¹⁴. Para Hume, a diferença entre ter *impressões* e ter *ideias* é a mesma diferença entre “pensar e sentir”¹⁵ e ambos provêm de uma mesma origem comum: as percepções sensíveis.

Don Garret, em seu artigo “Hume’s theory of ideas”¹⁶ explicita a diferença entre ter impressões e ter ideias. Com base na comparação que Hume faz entre *ideia* e *impressão*, paralelamente a *pensamento* e *sensação*. Nesse artigo, Garret comenta que o próprio termo “*vivacidade*”¹⁷, que Hume emprega, naturalmente já sugere diferentes graus de uma mesma percepção, fortalecendo seu argumento com as analogias humeanas de cor e brilho. Assim, diz Garret:

⁹ *Tratado da Natureza Humana*, doravante *TNH*. Tradução de Déborah Danowski.

¹⁰ (TNH 1.1.1.1; p.25-25).

¹¹ (TNH 1.1.1.1; p.25-25).

¹² (TNH 1.1.1.1; p.25-25).

¹³ (TNH 1.1.1.1; p.25-25).

¹⁴ (TNH 1.1.1.1; p.25-25).

¹⁵ (TNH 1.1.1.1; p.25-25).

¹⁶ Garret, Don; Hume’s theory of ideas. In: *A companion to Hume*. Editado por Elizabeth S.Radcliffe. Blackwell companions to philosophy. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. 573p.

¹⁷ TNH 1.3.7.5; p.125.

Os termos “violência” e “vivacidade” naturalmente sugerem graus característicos de um tipo de percepção ordinária, como os de um brilho visível ou os de um frequência audível, e o próprio Hume sugere graus de brilho (a passagem em que ele trata da intensidade das cores remete a isto) em sua analogia (T 1.3.7.5); mas a analogia pode nos dar uma ideia equivocada¹⁸ (GARRET 2008; p. 42-42).

A analogia a qual Garret se refere se encontra no seguinte excerto do Tratado: “uma tonalidade particular de uma cor pode adquirir um novo grau de vividez ou brilho sem que haja nenhuma outra variação” (*TNH* 1.3.7.5; p. 125-125). Garret adverte que essa analogia pode levar ao erro:

Isso porque, quando Hume emprega o termo *graus de vividez*, ele não se refere meramente a uma modalidade de percepção, mas sim, a todas as percepções. Então as impressões e as ideias podem ser idênticas no caráter qualitativo das percepções apreendidas. Diferenciando somente nos graus de distinção dessas percepções na mente, sem alterar o caráter qualitativo da impressão sensível.¹⁹ (GARRET 2008; pp. 42-42).

Como o próprio Hume afirma “Se quisermos alterar de algum modo a ideia de um objeto particular, a única coisa que podemos fazer é aumentar ou diminuir sua força e vividez” (*TNH* 1.3.7.5; p.125-125). Hume termina o primeiro parágrafo do tratado dizendo que essa diferença pode muitas vezes se tornar obscura, “nossas ideias podem se aproximar de nossas impressões” (*TNH* 1.1.1.1; p.26-26). Em situações de sono, delírio febril ou loucura, nossas impressões podem se tornar “tão apagadas e fracas que não somos capazes de distinguir de nossas ideias”. No fim deste trecho, parece haver um contrassenso sobre o que o filósofo diz a respeito da impressão ser uma espécie de percepção diferente das ideias. Isso porque, ele parece concluir que algumas *impressões e ideias* não se diferem em *força e vivacidade*. Segundo Garret, se

¹⁸ “The terms “liveliness” and “vivacity” naturally suggest degrees of an ordinary kind of perceptible character, such as visual brightness or auditory loudness, and Hume himself suggests degrees of brightness(which can vary while the shade of color remains the same) as an analogy (T 1.3.7.5); but the analogy can mislead.” p. 42-42. (GARRET 2008)

¹⁹ “For he requires that degrees of liveness or vivacity (which apply to all perceptions and not merely to those of one sense modality) be degrees of a distinctive kind of phenomenal “manner” that does not alter the qualitative character of perception itself, so that an impression and an idea can be identical in qualitative character even in such respects as brightness or loudness while differing only in this one further dimension.” p. 42-42. (GARRET 2008)

fizemos uma leitura atenta do trecho, observaremos que a conclusão não explicita todos os elementos necessários para que se concorde com Hume. Para entender a conclusão é necessário atentar para a passagem em que Hume diz que as ideias se “*aproximam*” no quesito vivacidade em relação, as impressões, ou seja, a “diferença existe e se mantém, mas é a mente que não consegue fazer a distinção. Pois para que seja possível fazer a distinção, a mente requer uma memória acurada e uma requintada habilidade de comparação”²⁰ (GARRET 2008; p.42-43). Com isso, fica mais clara a conclusão de Hume, que supõe que tanto as impressões quanto as ideias possuem diferentes causas e conseqüentemente diferentes efeitos. Hume se mostra bastante preocupado, tanto em enfatizar essa diferença, quanto em mostrar que as *impressões* e as *ideias* são intrínsecas às características do fenômeno.

No instante em que experienciamos as *impressões*, damos origem às percepções mentais acerca delas. Criando um conjunto de experiências sensíveis que constituem representações mentais. Essas representações serão a matriz das nossas *ideias* e pensamentos. Isso porque, quando refletimos sobre elas geramos imagens menos vívidas das sensações que experienciamos. Essas imagens mais fracas e apagadas são chamadas: ideias.

Então, para Hume, é a partir das impressões que inferimos as ideias. Ou seja, a percepção da impressão sensível induz à ideia. Essa indução “não encontra apoio em nenhum argumento ou processo do entendimento”²¹ (EHU²² 5.2; p.73-73.). Por conseguinte, a indução ou inferência, parece ser uma necessidade da mente de associar ideias e conectar objetos. Como demonstra Hume na seguinte passagem do *Tratado*:

A razão jamais pode nos mostrar a conexão entre dois objetos, mesmo com a ajuda da experiência e da observação de sua conjunção constata em todos os casos passados. Portanto, quando a mente passa da ideia ou impressão de um objeto à ideia de outro objeto, ou seja, à crença neste, ela não está sendo determinada pela razão, mas por certos princípios que associam

²⁰ “a difference may exist that the mind cannot reliably distinguish (since distinguishing can also require accurate memory and skill at fine comparison).” p. 42-43 (GARRET 2008)

²¹ “which is not supported by any argument or process of the understanding”. p.31-31.(EHU V. I. 2)

²² *Investigação sobre o Entendimento Humano*, doravante EHU.

as ideias desses objetos, produzindo sua união na imaginação.(*TNH* 1.3.6.12; p.121-121).

Hume denomina crença, a necessidade da mente de associar ideias e conectar objetos. Para Hume todos os objetos da razão²³ podem ser naturalmente divididos em dois tipos, a saber, as *relações de ideias* e as *questões de fato*. Nas relações de ideias estão todos os raciocínios dedutivos, intuitivos ou demonstrativamente certos. Ou seja, todos os raciocínios que não precisam da experiência para ser tomados como certos ou evidentes. Como as ciências da geometria, álgebra, aritmética, etc.. O segundo tipo de objetos da razão, as *questões de fato*, ao contrário das relações de idéias, dependem de uma base empírica, de objetos que existam e de eventos que ocorram na realidade.

Hume diz acerca das *questões de fato*, “todos os raciocínios que se referem aos fatos parecem fundar-se na relação de causa e efeito” (*EHU* 4.1;p.21-21). Ou seja, há sempre uma relação entre um fato presente e aquele que é dele inferido. Essa relação é a de *causa* e *efeito*. Sem essa relação de causa e efeito cair-se-ia no niilismo e no caos, não haveria relações entre percepção e ideias, nem entre um pensamento e outro. As múltiplas percepções jamais se uniriam na noção de um único objeto. Não, temos a percepção do mesmo, temos a ideia de semelhança, e através de uma contínua ideia de semelhança, criamos uma regra de continuidade que um mesmo objeto permanece inalterado no tempo e no espaço seguinte. Com isso, passamos da ideia de vários objetos distintos ligados, para um objeto idêntico único, de uma maneira fácil, natural e irracional. Tudo se passa em nossa mente como se o objeto fosse idêntico e simples, nos dando a ficção de um princípio de causalidade, que nada mais é que uma crença forte que cria o idêntico a partir do múltiplo.

A relação causal é o que nos permite inferir um evento a partir de outro; relação que tem por fundamento raciocínios com base na experiência e não em fundamentos de raciocínios *a priori*. “todo e qualquer efeito é um evento distinto

²³ As relações de ideias são os objetos da razão cuja hipótese do seu contrário implica contradição; e as questões de fato, são os objetos da razão cuja hipótese contrária não implica contradição.

da sua causa. Portanto, ele nunca poderia ser descoberto na sua causa, e a sua primeira invenção ou concepção a priori só pode ser inteiramente arbitrária” (*EHU* 5.1; p. 45-45). A saber, não se pode a partir de raciocínios dedutivos, inferir o efeito da causa ou a causa do efeito. Isto é, as inferências causais que tiramos da relação de causa e efeito dos objetos da experiência, são inferências que não derivam de nenhum processo do entendimento e que, portanto, não podem ser justificadas pela razão.

De acordo com Silvio Chibeni, em seu artigo “Hume e as crenças causais”²⁴, a inferência, é uma propensão produzida pelo hábito de passar das causas aos efeitos, dos objetos às ideias.

Tal inferência “não está suportada por nenhum raciocínio ou processo do entendimento” (*EHU*²⁵ 5.2; p.73-73.). Todavia, isso não parece significar, para Hume, o abandono de toda esperança de fundamentação das inferências causais. Notando que dessas inferências “dependem quase todo o nosso conhecimento”, Hume acrescenta: “Se a mente não é levada a efetuar esse passo por argumentos, tem de ser induzida por algum princípio de igual peso e autoridade” (ibid). Tal princípio é identificado como o “Costume ou Hábito” (*EHU*²⁶ 5.5; p. 74-74.), que se estabelece na mente a partir da observação da conjunção regular de objetos ou eventos do mesmo tipo. (CHIBENI 2006; p.5-5).

Essa inferência acompanha usualmente as ideias de acordo com a experiência de sua união. Cito Hume: “A inferência, portanto, depende unicamente da união das ideias”. (*TNH* 1.3.6.12; p.121-121). O processo de inferência entre uma causa e um efeito nem sempre se manifesta de forma evidente em nossa razão. No entanto, o princípio da inferência se estabelece na memória a partir da observação da associação entre objetos ou eventos.

A memória é para Hume a ideia que retêm um grau considerável de sua vividez original (*TNH*²⁷ 1.1.3.1; p.32-34), conceito que posteriormente o filósofo francês Henri Bergson em sua obra *Memória e vida*, desenvolve e acrescenta dizendo que há dois tipos de memórias, sendo uma delas a memória

²⁴ CHIBENI, Silvio; Hume e as crenças causais. In: *Epistemologia e historia de la ciência*, vol.12. Córdoba, 2006. 17p.

²⁵ *Investigação sobre o Entendimento Humano*, doravante *EHU*.

²⁶ *Investigação sobre o Entendimento Humano*, doravante *EHU*.

²⁷ *Tratado da Natureza Humana*, doravante *TNH*. Tradução de Déborah Danowski.

mecânica, corporal, habitual, que consiste na repetição contínua de uma função até torná-la automática, criando não somente um automatismo corporal, mas também psíquico. E a outra memória, chamada pura, que reside nas imagens da lembrança que guardam as percepções de maiores significações, afetos e densidades. A memória que utilizamos para guardar as ideias geradas pelos processos de inferência é a que se funda na causalidade do hábito, ou seja, a memória do tipo mecânica e corporal.

A memória mecânica que temos da associação entre objetos ou eventos é a que cria o hábito de associar o aparecimento desses fenômenos a uma cadeia causal. Esse processo mental é espontâneo, como ilustra Hume na seguinte passagem do *Tratado da Natureza Humana*:

uma vez que tal ideia particular é comumente vinculada a tal palavra particular, a mera audição dessa palavra basta para produzir a ideia correspondente; será quase impossível à mente, por mais que se esforce, impedir essa transição²⁸ (*TNH*²⁹ 1.3.6.14; p.122-122.)

Nossa mente se apega ao hábito no qual o fenômeno sempre se apresentará da maneira com que estamos acostumados. Por exemplo, quando assistimos um “*stand-upcomedy*”³⁰, tendemos a nos lembrar espontaneamente da cadeia causal que o tema nos remete e tendemos com igual espontaneidade a fazermos uma projeção da resolução do conto, tendo como base o costume e a vivência cotidiana. Assim ocorre, porque a partir de experiências, singulares ou repetidas, guardadas na memória, projetamos causas e efeitos passados, para o futuro, esperando que quando ocorrerem eventos similares, as suas causas e seus efeitos sejam idênticos às experiências passadas que conhecemos. Na *Investigação sobre o entendimento humano*, após anunciar que é ao hábito que devemos a maior parte de nosso conhecimento, Hume assevera:

²⁸ “Thus because such a particular idea is commonly annexed to such a particular word, nothing is required but the hearing of that word to produce the correspondent idea; and it will scarce be possible for the mind, by its utmost efforts, to prevent that transition.” p.65-65. (*TNH* 1.3.6.14)

²⁹ *Tratado da Natureza Humana*, doravante *TNH*. Tradução de Déborah Danowski.

³⁰ Expressão de língua inglesa que indica: espetáculo de humor executado por apenas um comediante.

O hábito é, assim, o grande guia da vida humana. É só esse princípio que torna a nossa experiência útil para nós, e faz-nos esperar, no futuro, uma cadeia de acontecimentos semelhantes às que nos ocorreram no passado.

Sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos. Jamais saberíamos como adequar meios a fins, nem como empregar nossos poderes naturais para produzir um efeito qualquer.³¹ (EHU³² 5.6; p.77-77.).

O conhecimento é obtido por soma e associação das sensações na percepção, e estas dependem de sucessão, repetição e frequência dos acontecimentos e dos hábitos. Por isso, dizemos que o conhecimento causal advém da experiência fixada na memória. A experiência é possível unicamente pelo hábito, entretanto ela não gera nenhuma necessidade por si mesma, é antes uma necessidade da mente humana. E o fundamento da experiência é a relação de causa e efeito, e este é o resultado do hábito de associar dois objetos que se apresentam usual e regularmente juntos. Portanto, o que funda a experiência é a crença; crença de que o futuro será igual ao passado, que esses dois objetos sempre vão se apresentar ligados, associados entre si. Mas, o fundamento dessa associação é meramente psicológico. Ou seja, se funda em um impulso da natureza humana, em uma crença mais forte nessa possibilidade do que na possibilidade contrária; não havendo nenhuma necessidade lógica que vincule esses dois objetos.

O cômico em Bergson

Henri Bergson (1859-1941) tem como um dos fundamentos de sua filosofia o associacionismo, conceito inspirado na filosofia de Hume. O associacionismo de Bergson invoca uma causalidade do tipo psicológico para dar conta do processo evolutivo da parte biológica de sua filosofia. Essa

³¹ "Custom, then, is the great guide of human life. It is that principle alone which renders our experience useful to us, and makes us expect, for the future, a similar train of events with those which have appeared in the past. Without the influence of custom, we should be entirely ignorant of every matter of fact, beyond what is immediately present to the memory and senses. We should never know how to adjust means to ends, or to employ our natural powers in the production of any effect. There would be an end at once of all action, as well as of the chief part of speculation".p.32-33. (EHU V.I.6)

³² *Investigação sobre o Entendimento Humano*, doravante EHU.

causalidade psicológica é o cerne para um dos conceitos chave da filosofia bergsoniana. A saber, o conceito de impulso (*élan*) vital, vida, que servirá de base para a complexa noção de virtualidade.

A virtualidade para Bergson seria uma potência oculta, capaz de dar conta dos fenômenos ditos mentais ou espirituais. O virtual, por sua vez, acompanharia a matéria do fenômeno, entretanto para Bergson, o virtual não precisa de um substrato material para subsistir. A memória é virtual e as lembranças puras que ela acessa são exemplos de virtualidade.

A memória, praticamente inseparável da percepção, intercala o passado no presente, condensa também, numa intuição única, momentos múltiplos da duração, e assim, por sua dupla operação, faz com que de fato percebamos a matéria em nós, enquanto de direito a percebemos nela. [...] uma vez que a percepção pura nos dá o todo ou ao menos o essencial da matéria, uma vez que o restante vem da memória e se acrescenta à matéria, é preciso que a memória seja, em princípio, um poder absolutamente independente da matéria (*MM*³³, p.77-77).

A memória mecânica

A memória mecânica é criada através da repetição contínua de uma função até automatizá-la, e esta é a responsável pelo automatismo corporal e psíquico do hábito, é devido a ela que tendemos a associar o aparecimento de objetos ou eventos a uma cadeia causal. A razão disso seria que, quando dois objetos se apresentam regularmente juntos, guardamos na memória mecânica a crença que sempre se apresentarão desta maneira. Então quando um deles surge, esperamos que o outro apareça também, isso porque lembramos que estes dois objetos se apresentam juntos. Também utilizamos da memória mecânica para guardar as ideias geradas por esses processos e são essas ideias causais contidas no hábito que a razão utiliza como conteúdo para o cômico.

Exemplos Bergsonianos

Em seu livro *“O riso. Ensaio sobre a significação do cômico”*³⁴, Bergson trata do tema humor, especificamente do aspecto risível da comédia. Para ele,

³³ BERGSON, Henri.

³⁴ *O riso, ensaio sobre a significação do cômico*, doravante *Riso*. Traduzido por Nathanael C.

os ingredientes do cômico são: matéria e forma; causa e ocasião. Neste trabalho trataremos apenas da causa e sua maneira de operar.

Nesse livro, Bergson expõe alguns exemplos de situações cômicas, dos quais apresentarei dois deles. “Alguém, a correr pela rua, tropeça e cai: os transeuntes riem.” ³⁵ (*Riso*³⁶; p.16) Neste primeiro enredo, segundo Bergson, os transeuntes riem do aspecto rígido e mecânico (das atitudes de quem cai) aplacado sobre o que é vivo (a pessoa ágil, flexível e atenta). Ou de outro modo, poderia dizer que os transeuntes riem da errônea análise da situação feita pelo corredor e da quebra da expectativa causal, isso porque se espera de uma pessoa que corre uma percepção aguda e reflexos ágeis, e que, portanto, veja o obstáculo e desvie dela.

No segundo exemplo a seguir já vemos dois personagens atuando:

uma pessoa que se empenha em suas pequenas ocupações com uma regularidade matemática, e cujos objetos pessoais tenham sido baralhados por um brincalhão: mete a pena no tinteiro e sai cola; acredita sentar-se numa cadeira sólida e cai estatelada no chão ³⁷ (*Riso*; p.17).

Neste exemplo se evidencia a característica cômica do engano, onde o cômico está baseado no fato do personagem se ater aos seus hábitos automáticos ao longo de cada ação tomada, e à medida que o personagem vai sendo enganado por sua própria rigidez, o espectador (que sabe de tudo) vai rindo cada vez mais. O engano evidencia o impulso que o hábito imprimiu nas atitudes do personagem, os espectadores riem do ser humano, vivente, que deveria ser flexível e conseqüentemente deduzir, correlacionar, refletir e se adaptar, mas ao contrario disso, se mantém rígido em seu comportamento e linear em seu raciocínio, um ser humano que não deduz nem correlaciona cujo conhecimento da situação fica estagnado pela reiteração dos padrões de suas

Caixeiro

³⁵ “Un homme, qui courait dans la rue, trébuche et tombe : les passants rient.”

³⁶ *O riso, ensaio sobre a significação do Cômico*, doravante *Riso*.

³⁷ “Voici maintenant une personne qui vaque à ses petites occupations avec une régularité mathématique. Seulement, les objets qui l'entourent ont été truqués par un mauvais plaisant. Elle trempe sa plume dans l'encrier et en retire de la boue, croit s'asseoir sur une chaise solide et s'étend sur le parquet.”

ações e ideias. Os espectadores riem da incoerência do vivo e flexível estar preso ao automatismo rígido que ele mesmo criou.

Os dois exemplos³⁸ não exigem uma larga experiência de vida para rir. O primeiro exemplo trata de um riso elementar, um humor físico caricatural. Este primeiro enredo possui um personagem principal além dos observadores da cena, onde o personagem é vítima das circunstâncias. O chiste se realiza quando o personagem cai, e se reconhece vítima de uma situação inesperada. Já no segundo exemplo o enredo é mais complexo, possui dois personagens centrais e um deles é vítima das intenções e artimanhas do outro. O humor acontece tendo por base o engano e a ridicularização do personagem metódico que se enreda inocentemente na situação descrita, acreditando cegamente que todos os objetos se encontram da mesma maneira com que ele os deixou. O chiste se realiza enquanto o personagem é vítima das peripécias do brincalhão. Nota-se que, nesse caso, o engano não se estende ao espectador, que sabe de tudo e não é surpreendido pelas artimanhas. Entretanto, sim pelo fato de que o personagem metódico não notou que todos os seus objetos foram alterados, e continuou realizando suas tarefas metodicamente.

Nestes exemplos³⁹, o espectador observa os personagens como objetos de conhecimento, que atraem atenção e atiçam a curiosidade, ao mesmo tempo em que remete a algum conhecimento anterior que se tenha sobre ele e suas atividades, ou o contexto em que ele está. Com base nesse pressuposto

³⁸ Se nos demormos mais nesses exemplos notaremos que para que o risível seja possível, é necessária também além do hábito, da surpresa e do prazer, uma objetificação do sujeito-personagem, ou seja, o espectador se distancia emocionalmente do personagem e o observa como objeto do seu conhecimento, criando uma relação sujeito-objeto com o personagem que ele assiste. (sujeito que observa, em contra partida, objeto observado, o personagem). Diferentemente do drama, que é essencialmente emocional, que através da compaixão, cujo observador se condói do outro sujeito, criando uma relação sujeito-sujeito (sujeito que observa-sujeito personagem), suscitando piedade e comoção no observador, que desse modo privilegia os sentimentos à inteligência, impedindo o riso.

³⁹ Esses enredos satíricos dos exemplos bergsonianos ainda não são do tipo *Wit*, pois os enredos não mostram novas possibilidades nos eventos nem possibilitam a veiculação de novas ideias. Essas são características de um riso complexo, possuidor de um humor inteligente, reflexivo, que estão presentes de maneira mais clara no livro *Viagens de Gulliver* de Jonathan Swift (1667–1745), aonde se evidencia esse humor *Wit*, inteligente e sofisticado, que utiliza de uma imaginação criadora cujo conteúdo parte da vida para ampliar o nosso entendimento sobre características essenciais da realidade, conhecimento que a lógica racional sozinha talvez demorasse a conseguir, mais com a reflexão calma e vigilante do intelecto somado a ação profunda e vivificadora dos sentimentos podem acessar juntas esse conhecimento antes longínquo e ampliar o entendimento vigente até então.

geramos expectativas, somos impulsionados a imaginar um desdobramento que esperamos que ocorra na situação em que o personagem se envolve. Esse desdobramento esperado, uma vez realizado, confirmaria nossos conhecimentos anteriores de padrões e com isso reiteraríamos o hábito de ligar o conteúdo de nosso conhecimento anterior ao conteúdo do desdobramento esperado.

Quando essa expectativa é frustrada e o desdobramento esperado não ocorre, nos causa surpresa, podendo esta ser desagradável ou agradável. Se a surpresa é desagradável, nos leva ao nada kantiano, onde o processo se finda, como descreve Kant em seu livro *Crítica da faculdade de julgar*. “Em tudo aquilo que suscita um riso animado e vibrante é preciso haver algo de absurdo (algo que por si só, portanto, ao entendimento não pode proporcionar nenhum contentamento). O riso é uma afecção que advém da súbita transformação em nada de uma expectativa criada.”⁴⁰ Kant afirma que a risada é um efeito proveniente de uma expectativa tensa que é transformada em nada. Entretanto também afirma que o cômico tem a capacidade de nos enganar por um instante, promovendo uma quebra de expectativa.

Mecânica do humor

Mesmo nos simples exemplos bergsonianos, podemos observar que o cômico é causal, na medida em que depende do hábito. A razão disso seria que mesmo após o expectador se ambientar com o cenário da ação e com os personagens, ainda é necessário expor os hábitos autômatos que direcionarão as ações dos protagonistas. E essa previsibilidade será o fio condutor do enredo; o autor através da apresentação sucessiva dos hábitos do personagem,

⁴⁰ Kant, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Em alemão: “Es muss in allem, was ein lebhaftes erschütterndes Lachen erregen soll, etwas Widersinniges sein (woran also der Verstand an sich kein Wohlgefallen finden kann). Das Lachen ist ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts” (Kant, 2007, § 54). Também foi consultada a versão em inglês: “Something absurd (something in which, therefore, the understanding can of itself find no delight) must be present in whatever is to raise a hearty convulsive laugh. Laughter is all action arising from a strained expectation being suddenly reduced to nothing” (2007, § 54).

aumentando gradativamente a expectativa do observador e o leva a crer que o personagem sempre irá reiterar seus hábitos em uma causalidade natural.

Se nos ativermos ao ápice de um enredo cômico, veremos que o autor calculadamente desvia o raciocínio do observador que se atentava para uma causalidade natural, para outro caminho lógico menos evidente, o de uma causalidade não natural, que leva o observador a uma frustração em sua expectativa. Essa frustração era inesperada pelo espectador, porque ele ansiava pelo efetivar da reiteração dos padrões habituais. Como a atitude mais óbvia do personagem não ocorre, advém a frustração⁴¹ devido à negação do hábito e, por conseguinte o espectador se depara com as infinitas possibilidades possíveis de resoluções que ainda não conhecemos. Logo essas infinitas possibilidades se findam quando uma nova resolução para o contexto do enredo é apresentada.

O elemento inédito dessa resolução se deve à incoerência na associação⁴² entre objetos, conceitos ou eventos; e a subsunção de um elemento incoerente no contexto do enredo consequentemente o torna paradoxal. O novo elemento se aplica ao enredo de uma maneira até então desconhecida, causando surpresa e solucionando o paradoxo enigmático, nos proporcionando um conhecimento que antes se encontrava além dos limites do entendimento, e ao ter acesso a esse conhecimento o espectador tem um prazer intelectual que se extravasa através do riso.

O humor – entendido como qualquer mensagem expressa em atos, palavras, escritos, imagens ou música⁴³, cuja intenção é provocar o riso – é um movimento mental destinado à inteligência pura, fazendo uso da lógica não de maneira isolada, mas de uma inteligência interconectada, em que o riso reverbera, primeiramente, na inteligência pura e, através dela, permeia as demais faculdades do intelecto, criando novas conexões entre ideias, o que, por sua vez, propicia a criação e a veiculação de novas ideias.

⁴¹Frustração no sentido de que o indivíduo não conseguiu atingir a satisfação esperada.

⁴²Incoerência causal

⁴³Como, por exemplo. As obras de Haydn e Mozart. Também incluo em música as palavras ritmadas e o ritmo necessário para se narrar uma piada ou um conto humorístico. Cf. (CASABLANCAS DOMINGO 2000) para um levantamento bastante completo e sistemático a respeito do humor na música erudita ocidental.

Da mesma forma que cada palavra independente do seu significado exige de seu receptor um pressuposto conhecimento anterior, na linguagem humorística não é diferente, ela exige um conhecimento causal anterior. Ou seja, um conhecimento representacional, uma ideia, que advém da experiência fixada na memória e que é possível unicamente⁴⁴ pelo hábito. Usamos do nosso arquivo emocional e memorial para interpretar aquilo que vivenciamos. Fazemos isso inclusive diante de uma situação cômica.

Na comunicação da linguagem humorística, para se rir de um fato é necessário re/conhecer (rever, tornar a conhecer) o fato como parte de um valor humano comum, a tal ponto que ele deixa de ser ameaçador e passa a ser banal, corriqueiro, usual, e pode-se, portanto, rir dele. Esse conhecimento que revisitamos é aquele que surge da observação de um padrão de causalidade que se repete e é incorporado em nossas atitudes, gerando em nós uma expectativa que nos impulsiona a continuar agindo da mesma maneira, esperando obter o mesmo resultado; isto é, produzido pelo hábito. E é ele que gera a expectativa de que os discursos humorísticos tenham o desdobramento que esperamos, para que se possa confirmar o padrão das ideias ligadas que já conhecemos, e com isso reiterar o conhecimento que temos como habitual.

No entanto, no humor não é isso que acontece. Os padrões não são reiterados e as expectativas são frustradas de maneira inesperada no exato momento em que a história nos conduz a outra resolução. Tirando-nos da linearidade do nosso pensamento e da expectativa gerada pela causalidade habitual, apresentando um desfecho inesperado. Essa surpresa que se opõe à não confirmação do hábito pode ser agradável ou desagradável, gerar prazer ou desprazer, dependendo da maneira com que o receptor lida com essa frustração. Para que essa surpresa termine em riso, além de romper com os raciocínios habituais, ela precisa nos apresentar uma nova resolução que compense a frustração e nos cause prazer, isto é, uma surpresa prazerosa. A presença desta nova resolução dá o caráter vivaz do humor, e quando proporciona prazer, causa o riso.

⁴⁴ Esse conhecimento não é necessariamente obtido empiricamente por esse ouvinte, pois este pode tê-lo obtido por meio da vivência de outrem.

Referência bibliográfica:

ADDISON, J.; STEELE, R.: *The Spectator*. Disponível em: <
http://www.gutenberg.org/wiki/Main_Page >. Acessado em: 19/03/2011.

_____. *Essay upon wit*. Disponível em: <
http://www.gutenberg.org/wiki/Main_Page >. Acessado em: 19/03/2011.

BERGSON, Henri. O riso, ensaio sobre a significação do cômico. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: editores Zahar, 1983. 99p.

CASABLANCAS DOMINGO, Benet. El humor en la música: Broma, parodia e ironía. *Un ensayo*. Kassel & Berlin: Reichenberger, 2000.

CHIBENI, SILVIO. ; Hume e as crenças causais. Anais Epistemología e História de la Ciência. Vol.12. In: Selección de trabajos de las XVI Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2006. 17p.

GARRET, Don; *Hume's theory of ideas*. In: *A companion to Hume*; da coleção *Blackwell companions to philosophy*. Editado por Elizabeth S. Radcliffe. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. 573p.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. David Fate Norton e Mary J. Norton (Eds.). New York. Oxford University Press, 2000. 623p. Oxford Philosophical Texts.

_____. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Tom L. Beauchamp (editor). New York. Oxford University Press, 1999. 238p. Oxford World's Classics.

_____. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2001. 711p.

_____. *Investigações sobre o entendimento humano*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques). São Paulo: Editora UNESP, 2003. 438p.

KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992.

LOCKE, J. : *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *An Essay Concerning Human Understanding*. Disponível em: <
http://www.gutenberg.org/wiki/Main_Page >. Acessado em: 19/03/2011.

PALLARES-BURKE, M.L.G. *The Spectator, o teatro das Luzes. Diálogo e Imprensa no século XVIII*. SP: HUCITEC, 1995.

ORIGEM DA SOCIEDADE CIVIL E CONTRATO SOCIAL: HOBBES CONTRA ROUSSEAU¹

Mateus de Lima Ramos²
Universidade Estadual de Campinas

Resumo

A filosofia política de Rousseau se faz a partir da crítica e da substituição do 'princípio do benefício próprio' de Hobbes, segundo o qual os homens, por natureza e necessidade, buscam sempre e em todas as suas ações realizar o seu próprio bem, sendo todo o resto desejado no interesse desse fim. Ao recusar que a natureza dos homens seja - de imediato - guiada exclusivamente pelo auto-interesse, a intenção de Rousseau é estabelecer a origem do Estado pelo contrato social e justificar a necessidade da soberania popular, que se torna condição necessária para a coexistência de indivíduos que compartilham uma vontade geral, visto que somente com base nesse interesse comum é que a sociedade civil deve ser governada. Nosso objetivo é mostrar que, para que se concretize o seu projeto, Rousseau deverá não apenas recusar o 'princípio do benefício próprio' de Hobbes, mas também a noção de que os homens são capazes de renunciar sua liberdade tendo em vista as vantagens de um contrato social entre os homens. Segundo Rousseau, para que o contrato seja legítimo, cada homem deve doar-se a todos, e não a um único homem tal como escrevera Hobbes, visto que uma sociedade segura só pode ser governada pela vontade geral.

Palavras-chave

Hobbes; Rousseau; Natureza Humana; Liberdade; Contrato Social; Sociedade Civil.

Abstract

The political philosophy of Rousseau is made from the review and replacement of the principle of own benefit written by Hobbes, according to which men, by nature and necessity, seek always and in all their actions carry their own good, and all the rest desired in the interest of this order. By refusing the nature of men is - immediately - guided solely by self-interest, Rousseau *established* the origin of the state by the social contract and *apologized* the necessity of popular sovereignty, which becomes a necessary condition for the coexistence of individuals who share a general will. Our goal is to show that Rousseau should not only reject the principle of own benefit written by Hobbes, but also the notion that all men are able to give up the freedom in view of the advantages of a social contract among men. For the contract is legitimate, each man should give himself to all, not a single man, because a safe society can only be governed by the general will.

Keywords

Hobbes; Rousseau; Human Nature; Freedom; Social Contract; Civil Society.

Jean-Jacques Rousseau inaugura seu *Discurso sobre a Origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* desafiando os estatutos hobbesianos e buscando desmentir a natureza humana tal qual foi descrita como *princípio do benefício próprio*. Rousseau propõe-se a contribuir banindo

¹ Texto apresentado no *IV Encontro de Pesquisa da Graduação em Filosofia da UFSCar: Estética*, em setembro de 2012, no campus de São Carlos.

² E-mail: mateus.limaramos@yahoo.com

da filosofia política o preceito hobbesiano e estabelecendo as bases da nova teoria política.

Não é apenas contra Hobbes que ele se volta, mas também contra grande parte da tradição política – incluindo os pensadores Grotius e Aristóteles. A crítica de Rousseau incide sobre o alicerce da filosofia política hobbesiana: a afirmação de que o homem busca sempre sua própria conservação e, para isso, é capaz de matar e eliminar qualquer indivíduo que se coloque como obstáculo em seu caminho. O seu alvo é a teoria de que os homens - na ausência de algum poder coercitivo capaz de manter a todos em respeito – convivem numa guerra generalizada de todos contra todos. Vejamos isso mais de perto.

De acordo com Hobbes, os homens não divergem entre si no que diz respeito às faculdades do corpo e do espírito, isto é, embora seja possível existir algumas diferenças de um indivíduo para o outro, os homens são iguais o bastante para que nenhum possa triunfar totalmente sobre outro, de modo que um indivíduo pode ser mais forte, ao passo que outro pode ser mais astuto. Diante disso, diz Hobbes:

Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes seu deleite) esforçam-se por destruir ou subjugar um ao outro. E disto se segue, que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-lo e privá-lo, não apenas do fruto de seu trabalho, mas também de sua vida e de sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros. (HOBBS, 1999, p. 108)

Com efeito, para alcançar sua própria conservação, o homem é capaz de matar e eliminar todos aqueles que são tidos como adversários e que, de algum modo, se mostram como obstáculo, para alcançar determinado fim. Todavia, por serem iguais, os homens são incapazes de garantir a própria segurança em estado de natureza. Isso ocorre porque nesse meio ele pode agredir, mas

também ser agredido, matar e também ser morto, fazendo com que sua vida fique em constante perigo. Segue-se daí que em estado de natureza os homens são capazes de agir como bem entendem e contra quem julgam ser mais oportuno, pois nesse estágio não há poder algum capaz de impor regras e ditar leis. Agindo conforme suas próprias vontades - desejando o que é bom e fugindo do que é mau - eles se encontram naquela condição de guerra generalizada de todos contra todos, cuja segurança não tem aí lugar.

Sendo assim, o ataque por antecipação torna-se a maneira mais razoável de se proteger diante de tal situação de guerra, visto que a insegurança e o medo da morte violenta são generalizados. A competição entre os homens para alcançar suas vontades, a desconfiança mútua, e a glória visando a reputação são as três principais causas de discórdia. Para ilustrá-la, tomemos como exemplo as palavras de Hobbes:

Poderá parecer estranho a alguém que não tenha considerado bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se uns aos outros. E poderá portanto talvez desejar, não confiando nesta inferência, feita a partir das paixões, que a mesma seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. Que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres? Não significa isso acusar tanto a humanidade com seus atos como eu faço com minhas palavras? (HOBBS, 1999, pp. 109-110)

Desse modo, os homens convivem numa insegurança geral em estado de natureza, visto que na ausência de um poder coercitivo capaz de manter a todos em respeito, os homens são guiados pelo *princípio do benefício próprio*, buscando sempre o que é bom para si e agindo conforme seus próprios desejos. Isso significa que nesse estado de guerra, nada é justo ou injusto, uma vez que não há poder comum nem leis capazes de ditar o que é bom ou

mau para todos³. Mais ainda, em estado de natureza não existe sequer a propriedade, pois todos têm direito a tudo, inclusive aos corpos uns dos outros e, nessa perspectiva, não têm direito a nada, visto que “só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo.” (HOBBS, 1999, p. 110). Dito de outro modo, na condição de guerra generalizada, não há espaço para a justiça, porque cada homem julga apenas o que é bom para si mesmo; e não há também lugar para a propriedade, dado que um homem só tem autoridade sobre algo enquanto for capaz de conservá-lo pela força.

Diante de tal miserável condição,

a experiência da guerra no estado de natureza faz com que todos “os homens facilmente reconheçam que é um mal permanecer neste estado e, conseqüentemente, que a paz é uma coisa boa”. O medo da morte violenta e a esperança de uma vida melhor ativam o trabalho da razão, que aponta a paz como meio para a conservação de si. O acordo não se dá porque a razão aponta um fim a todos os homens que o seguem naturalmente, mas porque todos reconhecem, pela experiência dos prejuízos que a guerra ocasiona, que permanecer nesse estado é um mal e sair dele é um bem. O que unifica os homens não é um fim posto pela razão, mas o desejo de perpetuar-se. (FRATESCHI, 2008, p. 146)

Apesar de viver nesta condição de guerra, é da natureza do homem desejar o bem para si mesmo, sobretudo a conservação da própria vida. Entretanto, o estado de natureza, como já foi exposto, é um estado de guerra onde os homens estão em constante perigo. Tal situação provoca entre eles um medo latente da morte violenta e, por todos os motivos já expostos, essa condição é adversa à conservação do homem. Com efeito, se o homem pretende a preservação de sua vida, não pode permanecer em estado natural, já que sem leis civis a paz é impossível.

A experiência de guerra generalizada, por conseguinte, leva o homem a desejar sair desse estado de insegurança e buscar os caminhos da paz, visto

³ Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não pode aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. (HOBBS, 1999, p. 110)

que a ausência da guerra é a melhor garantia para a conservação da vida. Consequentemente, todo homem deve esforçar-se pela paz e renunciar⁴ o seu direito a todas as coisas, pois enquanto cada homem tiver o direito de fazer tudo quanto queira, tal estado de guerra jamais se extinguirá.

Assim sendo, para que a paz seja concretizada, é necessária uma transferência mútua de direitos, isto é, um contrato entre os homens que estabeleça restrições e imponha limites aos desejos desenfreios pelas paixões, visto que, se cada um continuar guiado por seus próprios interesses, não haverá lugar para a paz. Destarte, o contrato é uma atitude voluntária, cuja intenção é sair do estado de guerra de todos os homens contra todos os homens. E todo ato voluntário visa somente o benefício próprio.⁵

Segundo Hobbes, é apenas a partir do pacto que as palavras “justo” e “injusto” passam a ter lugar, visto que somente quando se tem um poder comum capaz de manter a todos em respeito é que podemos ter leis e regras. Tal poder deve ser vivível e suficientemente grande para fazer com que os homens cumpram seus deveres, sob a pena e o medo de receberem um castigo muito superior ao benefício de quebrarem o pacto por algum motivo particular.

Retomando o argumento, durante o pacto – solução encontrada para sair da condição de guerra – os homens devem, em um ato voluntário, renunciar seu direito a todas as coisas e transferi-lo para outrem, na esperança de que este conserve a defesa e proteção coletiva. Para isso, aquele que recebe tais direitos deve, consequentemente, receber um poder suficientemente grande para garantir que todos os homens cumpram o pacto celebrado. Esse poder é o que chamamos de Estado.

O Estado, por conseguinte, é o único poder capaz de introduzir a noção de justiça, dado que onde não há um poder coercitivo capaz de manter a todos em respeito não há leis e, portanto, não há justiça. Mais ainda, somente o Estado é capaz de garantir a propriedade, pois

⁴ Quando alguém transfere seu direito ou a ele renuncia, fá-lo em consideração a outro direito que reciprocamente lhe foi transferido, ou a qualquer outro homem que daí espera. Pois é um ato voluntário, e o objetivo de todos os atos voluntários é algum bem para si mesmo. (HOBBS, 1999, p. 115)

⁵ Leviatã, p. 115.

onde não foi estabelecido um poder coercitivo, isto é, onde não há Estado, não há propriedade, pois todos os homens têm direito a todas as coisas. Portanto, onde não há Estado nada pode ser injusto. De modo que a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a instituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los, e é também só aí que começa a haver propriedade. (HOBBS, 1999, p. 121)

Note-se que essa passagem explicita o fato de que a noção de propriedade é resultado apenas de uma convenção feita artificialmente entre os homens. Desse modo, a fim de garantir a paz e a propriedade, cada homem abre mão da própria liberdade que tem sobre todas as coisas no momento do pacto. Diante disso, diz Hobbes:

Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens: *Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações.* (HOBBS, 1999, p. 144)

Para Hobbes, a figura que se torna portadora do poder concedido pelo pacto chama-se *soberano* e pode ser representada por uma monarquia, oligarquia ou democracia. A mais adequada delas, porém, é a monarquia. Isso porque na democracia ou na oligarquia – regimes em que há mais de uma pessoa no comando – as ações dos indivíduos podem estar sendo guiadas segundo o juízo individual de cada um. Divergindo em opinião sobre o bem e o mal⁶, só se atrapalham uns aos outros, em vez de se ajudarem, o que torna visível o estado de guerra de todos contra todos.

Em suma, a melhor maneira de manter a paz é reduzir todas as vontades numa só para que esta possa decidir sobre o que é bom e mau para todos. Ora,

⁶ O bem e mal são nomes que significam nossos apetites e aversões, os quais são diferentes conforme os diferentes temperamentos, costumes e doutrinas dos homens. E homens diversos não divergem apenas, em seu julgamento, quanto às sensações do que é agradável ou desagradável ao gosto, ao olfato, ao ouvido, ao tato e à vista, divergem também quanto ao que é conforme ou desagradável à razão, nas ações da vida cotidiana. Mais, o mesmo homem, em momentos diferentes, diverge de si mesmo, às vezes louvando, isto é, chamando bom, àquilo mesmo que outras vezes despreza e a que chama mau. Daqui procedem disputas, controvérsias, e finalmente a guerra. (HOBBS, p. 132)

visto que os homens sempre divergem entre si sobre o que é bom e mau, é muito mais prudente confiar todos os desejos a uma única pessoa. Portanto, os súditos - todos aqueles que celebraram o pacto - devem total obediência ao soberano, pois somente assim a paz será mantida.

Até aqui levei em consideração somente a teoria política hobbesiana, que se faz pela construção do *princípio do benefício próprio*. Vejamos, então, como Rousseau irá negar as bases sob as quais Hobbes se apoia, a saber, a natureza humana e, a partir daí, construirá uma nova teoria política. O filósofo iluminista pretende desmentir a teoria hobbesiana e, para isso, propõe-se a contribuir apresentando um estado de natureza muito diferente do qual foi descrito por Hobbes.

Para Rousseau, o homem selvagem é livre, completamente amparado pela natureza, e suas necessidades são facilmente satisfeitas. Ademais, os únicos bens que conhece no universo são

a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme, a dor e a fome. Digo a dor e não a morte, pois jamais o animal saberá o que é morrer, sendo o conhecimento da morte e de seus terrores uma das primeiras aquisições feitas pelo homem ao distanciar-se da condição animal. (ROUSSEAU, 1999, p. 66)

Observa-se, nesta perspectiva, que o medo da morte não é natural, mas algo adquirido em sociedade, ou seja, distante da condição animal. Enquanto para Hobbes o medo da morte violenta era algo visivelmente presente no estado de natureza, Rousseau afirma que o homem selvagem não teme outra coisa senão a dor e a fome. Isso porque para o filósofo genebrino, não há expectativa de futuro⁷ para o homem selvagem. Este tem exclusivamente a preocupação com o momento presente e nada espera de acontecimentos posteriores, pois, como veremos mais adiante, esse tipo de preocupação com o futuro só se instala com a inauguração da propriedade privada.

Desse modo, uma vez que não há expectativa de futuro em estado de natureza, não há, conseqüentemente, motivo algum para que o homem ataque por antecipação ou desconfie de seu semelhante, tal como afirmara Hobbes.

⁷ Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens, p. 67.

Diante disso, dirá Rousseau que o erro de Hobbes foi ter transportado para o estado de natureza ideias que havia adquirido em sociedade.

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar atrás até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá. Uns não hesitaram em supor, no homem, nesse estado, a noção de justo e do injusto, sem preocupar-se com mostrar que ele deveria ter essa noção, nem que ela lhe fosse útil. Outros, falaram do direito natural, que cada um tem, de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros dando inicialmente ao mais forte autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o Governo, sem se lembrarem do tempo que deveria decorrer antes que pudesse existir os homens o sentido das palavras autoridade e governo. Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil. (ROUSSEAU, 1999, p. 52)

O estado de natureza, por conseguinte, deve ser tratado de outra forma, de modo que a confusão entre homem selvagem e homem civil seja evitada. A estratégia⁸ para descrever o estado de natureza humana, utilizada por Rousseau, será por meio de conjecturas, raciocínios hipotéticos e condicionais. Dito de outro modo, para chegar-se à natureza humana pura e desmentir tudo aquilo descrito pela tradição, Rousseau irá explicar o caminho histórico pelo qual percorreu o homem até a inauguração da propriedade privada, que segundo ele foi a fonte da corrupção de toda a natureza humana.

Diferente de Hobbes, que considerava certo o estado de guerra sempre que não havia um poder coercitivo capaz de manter a todos em respeito, Rousseau dirá, por meio de conjecturas, que não há nenhum motivo para guerra em estado de natureza porque os desejos do homem selvagem são poucos e fáceis de serem atendidos.

Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore

⁸ Por importante que seja, para bem julgar o estado natural do homem, considerá-lo desde sua origem e examiná-lo, por assim dizer, no primeiro embrião da espécie, não seguirei sua organização através de seus desenvolvimentos sucessivos; não me deterei procurando no sistema animal o que poderia ter sido inicialmente para ter-se tornado o que é. (ROUSSEAU, 1999, p. 57)

que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades. (ROUSSEAU, 1999, p. 58)

Uma vez que as necessidades do homem selvagem, a saber, a fome, uma fêmea e um repouso, são todas satisfeitas pela natureza, segue-se daí que os homens não precisam da companhia uns dos outros para sobreviver. Portanto, a guerra e a sociabilidade não estão inscritas na natureza humana original⁹, mas são adquiridas a partir do momento em que a natureza humana é corrompida com a inauguração da propriedade privada.

Com efeito, a propriedade surge quando um homem, cercando um terreno lembrou-se de dizer *que isto lhe pertencia* e encontrou pessoas suficientemente simples para aceitá-lo. Raciocinando de modo hipotético e conjectural, Rousseau afirma que a partir do momento em que um indivíduo tomou para si determinado pedaço de terra teve início aquilo que chamamos de propriedade privada.

Eis aí o começo do processo de corrupção da natureza humana, que devido à sua perfectibilidade¹⁰ é capaz de melhorar, mas também de piorar as faculdades humanas. A perfectibilidade, desse modo, aliada ao tempo e à experiência vivida pelo homem selvagem, é responsável pelas modificações que acontecem em seus hábitos e costumes. Isso porque, ao longo do tempo, surgem dificuldades - a altura das árvores que impede o selvagem de alcançar frutos, a concorrência com outros animais, a ferocidade daqueles que lhe ameaçavam a própria vida - e o homem se impõe a aprender a vencê-las.

Surge, então, a invenção da pesca, da caça, da vestimenta e do fogo, todos eles inventados com a finalidade de melhor sobreviverem às dificuldades impostas pela natureza, pois embora esta forneça todas as satisfações do

⁹ Quaisquer que sejam tais origens, vê-se, pelo menos, o pouco cuidado que teve a natureza ao reunir os homens por meio de necessidades mútuas e ao facilitar-lhes o uso da palavra, como preparou mal sua sociabilidade e como pôs pouco de si mesma em tudo que fizeram para estabelecer os seus laços. Com efeito, é impossível imaginar por que, nesse estado primitivo, um homem sentiria mais necessidade de um outro homem do que um macaco ou um lobo de seu semelhante; ou ainda – uma vez supondo-se essa necessidade –, qual o motivo que poderia levar o outro a atendê-lo, ou finalmente, neste último caso, como poderiam estabelecer condições entre si. (ROUSSEAU, 1999, p. 74)

¹⁰ É a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo. (ROUSSEAU, 1999, p. 65)

homem, ela também funciona como seletora, em que apenas os mais fortes sobrevivem.¹¹

Ora, diante de tal situação, o homem selvagem passa a aumentar a sua superioridade sobre os demais animais e, ao mesmo tempo, começa a caminhar para os grilhões da sociedade civil, que ainda não havia se instaurado. Com o tempo, os homens passam a unir-se em bandos e associações livres, que duravam apenas enquanto a necessidade ordenava. Consequentemente, surge daí os primeiros compromissos mútuos entre os homens e o aparecimento da família começa a ter lugar. Mais ainda, surge a divisão do trabalho entre homens e mulheres que, até então, nada havia de diferente. Ademais, os homens passam a construir suas próprias cabanas ao invés de se abrigarem nas cavernas ou qualquer lugar que antes era oferecido pela natureza. Diante disso diz Rousseau:

Tudo começa a mudar de aspecto. Até então errando nos bosques, os homens, ao adquirirem situação mais fixa, aproximam-se lentamente e por fim formam, em cada região, uma nação particular, una de costumes e caracteres, não por que regulamentos e leis, mas sim, pelo mesmo gênero de vida e de alimentos e pela influência comum do clima. Uma vizinhança permanente não pode deixar de, afinal, engendrar algumas ligações entre as famílias. Jovens de sexo diferente habitam cabanas vizinhas; o comércio passageiro, exigido pela natureza, logo induz a outro, não menos agradável e mais permanente, pela frequentação mútua. Acostumam-se a considerar os vários objetos e a fazer comparações; insensivelmente, adquirem-se ideias de beleza, que produzem sentimentos de preferência. À força de se verem, não podem mais deixar de novamente se verem. Insinua-se na alma um sentimento terno e doce, e, à menor oposição, nasce um furor impetuoso; com o amor surge o ciúme, a discórdia, triunfa e a mais doce das paixões recebe sacrifícios de sangue humano. (ROUSSEAU, 1999, pp. 91-92)

O homem selvagem passa por um processo de domesticação à medida que os laços com os outros homens se apertam. Isso porque ao habituarem-se a reunir-se, surge como entretenimento a arte da dança e o canto, fazendo com que cada um comece a olhar o outro com o desejo de imitá-lo naquilo que este

¹¹ A natureza faz com que eles precisamente como a lei de Esparta com os filhos dos cidadãos; torna fortes e robustos aqueles que são bem constituídos e leva todos os outros a perecerem. (ROUSSEAU, 1999, p. 58)

faz de melhor. Dito de outro modo, as pessoas passam a ver seu semelhante como um exemplo a ser seguido, dando início à estima pública entre os homens. Segue-se daí o primeiro passo para a desigualdade entre os homens, pois tem-se aquele que dança melhor, que canta melhor, o mais belo, o mais robusto etc. Isso gera as mazelas da vaidade, do desprezo, da vergonha e da inveja. Por fim, uns começam a ser mais valorizados do que outros e, conseqüentemente, a vingança ganha seu lugar, fazendo com que os homens se tornem sanguinários e cruéis.

Além disso, o homem descobre as indústrias da metalurgia e da agricultura, ambas cruciais para o desenvolvimento da sociedade civil, já que

da cultura de terras resultou necessariamente a sua partilha e, da propriedade, uma vez reconhecida, as primeiras regras de justiça, pois, para dar a cada um o que é seu, é preciso que cada um possua alguma coisa; além disso, começando os homens a alongar seus vistas até o futuro e tendo todos a noção de possuírem algum bem passível de perda, nenhum deixou de temer a represália dos danos que poderia causar a outrem (ROUSSEAU, 1999, pp. 95-97)

Note-se que essa passagem explicita que a noção de perfectibilidade, associada ao tempo, fez com o que o homem desenvolvesse a preocupação com o futuro que, como vimos, era indiferente no estado de natureza. Assim, o homem passa a se preocupar com seus próprios interesses e visa proteger aquilo que lhe pertence.

Na medida em que os talentos humanos são diferentes uns dos outros, alguns homens passam a produzir mais e outros menos, aumentando a desigualdade entre todos. Enquanto poucos têm muito, a maioria não tem nada. Surgem então, os roubos e violência, fazendo com que a insegurança generalizada seja a principal característica desse estágio.

Sendo assim, o rico tem a constante preocupação em manter suas riquezas intactas e, para isso, propõe empregar as próprias forças daqueles que o atacavam, a saber, os pobres, fazendo de seus adversários seus defensores.

“Unamo-nos”, disse-lhes, “para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não

abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente seus deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna”. (ROUSSEAU, 1999, p. 100)

A sociedade civil, por conseguinte, tem seu início com o objetivo de proteger a riqueza e o patrimônio dos ricos, e, ao encontrar pessoas fáceis de seduzir, inaugurou-se os grilhões que aprisionam os homens. Desse modo, o estado de natureza em que o homem era livre e independente, converte-se na domesticação do homem¹². Pessoas que pensavam estar buscando uma melhor condição de conservação foram enganadas pelos ricos, com o pretexto de que todos caminhariam para a concórdia eterna.

O governo nascente, todavia, parece incapaz de atender aos desejos de todos aqueles que, ingenuamente, aceitaram crendo assegurar sua liberdade. Diz Rousseau:

O Governo nascente não teve uma forma constante e regular. A falta de filosofia e de experiência só deixava perceber os inconvenientes presentes, e só se pensava em remediar os outros na medida em que se apresentavam. Malgrado todos os trabalhos dos mais sábios legisladores, o estado político permaneceu sempre imperfeito, porque era quase obra do acaso e porque, apenas iniciado, o tempo, descobrindo os defeitos e surgindo os remédios, nunca pôde corrigir os vícios de constituição. (ROUSSEAU, 1999, p. 102)

Desse modo, poderíamos então pensar: que forma de governo seria legítima o suficiente para garantir a segurança de todos? Existe alguma forma de governo capaz de manter a vontade de todos os homens, já que estes foram

¹² Sei que incessantemente nos repetem que nada teria sido tão miserável quanto o homem nesse estado, e se é verdade, como receio tê-lo provado, que só depois de muitos séculos poderia sentir ele o desejo e a oportunidade de sair dessa condição, tal acusação fora de fazer-se à natureza e não àquele assim constituído por ela. Mas, se compreendo bem o termo *miserável*, é ele uma palavra sem sentido algum ou que só significa uma provação dolorosa e sofrimento do corpo e da alma. Ora, desejaria que me explicassem qual poderia ser o gênero da miséria de um ser cujo coração está em paz e o corpo com saúde. Pergunto qual das duas – a vida civil ou a natural – é a mais suscetível de tornar-se insuportável àqueles que a fruem. (ROUSSEAU, 1999, p. 74)

corrompidos ao longo do tempo? Ora, se tanto para Hobbes quanto para Rousseau o homem se tornou cruel e sanguinário, não seria mais prudente atribuir e concluir, com Hobbes, um contrato no qual cada homem deve abrir mão de sua liberdade e transferi-la às mãos de um único senhor chamado soberano?

Ao inaugurar o *Contrato Social*, Rousseau propõe-se a responder cada uma das perguntas anteriores, visto que tem o objetivo de apresentar um poder que seja legitimado pelo contrato entre os homens. Mais ainda, Rousseau pretende negar a tese de que a melhor opção de governo é a soberania absoluta concentrada nas mãos de um único governante, tal qual foi descrita por Hobbes.

Para Rousseau, o contrato social deve encontrar uma forma de associação cuja prioridade seja a proteção e a defesa de cada um, de modo que “cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”. (ROUSSEAU, 1999, p. 70). Ou seja, o contrato é a solução encontrada pelos homens para recuperar a liberdade que tinham em estado de natureza, e que foi sendo perdida quando instaurada a propriedade privada. Qualquer contrato que rompa com a liberdade humana é inútil e ilegítimo, visto que renunciar a liberdade é

renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. Enfim, é uma inútil e contraditória convenção a que, de um lado, estipula uma autoridade absoluta, e de outro, uma obediência sem limites. Não está que não se tem compromisso algum com aqueles de quem se tem o direito de tudo exigir? E essa condição única, sem equivalente, sem compensação, não levará à nulidade do ato? Pois que direito meu escravo está contra mim, desde que tudo que possui me pertence e desde que, sendo meu o seu direito, esse direito meu contra mim mesmo passa a constituir uma palavra sem nenhum sentido? (ROUSSEAU, 1999, p. 62)

O contrato hobbesiano, nesta perspectiva, não apresenta garantia de segurança alguma, pois a liberdade é um dom natural inalienável e intransferível. Para que uma convenção segura seja instituída é preciso abdicar

de sua individualidade, mas nunca da liberdade¹³. Ademais, Rousseau classifica o soberano de Hobbes como um indivíduo particular, em que seu interesse está sempre isolado dos demais. Segue-se daí que o soberano oriundo do contrato jamais poderá ser concentrado nas mãos de um único indivíduo, pois somente as suas vontades particulares serão realizadas. É preciso, pois, estabelecer um contrato em que cada um dando-se a todos não se dê a ninguém, isto é, cada um dando-se completamente, a condição é igual para todos.

Consequentemente, ao invés de uma pessoa particular, teremos um corpo social e coletivo capaz de guiar todos os homens a caminho da paz e da segurança generalizada. Isso porque o soberano deve total obediência ao povo que é composto de tantos membros quanto são os votos da assembleia. Tal ato de associação compreende, assim, um compromisso recíproco entre todos os homens e constitui uma vontade geral, ou seja, o que existe de comum nesses vários interesses. Caso não houvesse uma vontade geral, isto é, um ponto comum em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia ter lugar. Assim sendo, diz Rousseau:

A fim de que o pacto social não represente, pois, um formulário vazio, compreende ele tacitamente este compromisso, o único que poderá dar força aos outros: aquele recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois é essa a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição constitui o artifício e o jogo de toda a máquina política, e é a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos. (ROUSSEAU, 1999, p. 75)

Portanto, ao entrar na sociedade civil o homem deve, por meio da perfectibilidade e de um contrato social legítimo, desenvolver suas demais faculdades, suas ideias, seus sentimentos e sua alma. Do contrário, nenhuma sociedade civil faria sentido e a humanidade caminharia para seus grilhões, vivendo de maneira escravizada e hostil.

¹³ Afirmar que o homem se dá gratuitamente constitui uma afirmação absurda e inconcebível; tal ato é ilegítimo e nulo, tão-só porque aquele que o pratica não se encontra no completo domínio de seus sentidos. Afirmar a mesma coisa de todo um povo, é supor um povo de loucos: a loucura não cria direitos. (ROUSSEAU, 1999, p. 62)

Referência bibliográfica:

FRATESCHI, Y. A. *A física da política* – Hobbes contra Aristóteles. São Paulo: Editora Unicamp, 2008.

HOBBS, T. *Leviatã ou Materia forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil* (1651), Trad. João Paulo Monteiro e Maria Nizza da Silava. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (*Os Pensadores*)

ROUSSEAU, J. J. *Do Contrato Social* (1757) Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (*Os Pensadores*)

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755) Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (*Os Pensadores*).

SADE, NIETZSCHE: VERDADE E ASCETISMO¹

Aldones Nino Santos da Silva²

Universidade São Judas Tadeu – São Paulo – SP

Resumo

Este artigo tem como finalidade lançar proximidades e convergências entre os pensamentos do Marquês de Sade (1740- 1814) e do filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900), particularmente na crítica dos autores às verdades da moral vigente em suas épocas e ao ascetismo como modo de vida.

Palavras- chave

Marquês de Sade; Friedrich Nietzsche; Verdade; Ascetismo; Valores.

Abstract

This article will aim to launch nearby and convergences between the thoughts of the Marquis de Sade (1740 - 1814) and the German philosopher Friedrich Nietzsche (1844-1900), particularly in the author criticizes the truths of moral force in their times and asceticism as lifestyle.

Keywords

Marquis de Sade, Friedrich Nietzsche, Truth, Asceticism, Values.

“- Bem e Mal são os preconceitos de Deus’ - disse a serpente”.

Nietzsche, A Gaia Ciência.

Em 1886 é publicado o livro *Psychopathia Sexualis*, do psiquiatra Richard Von Krafft-Ebing, uma espécie de tratado sobre “perversões”. Nele aparece pela primeira vez o termo “sadismo”, em homenagem ao célebre Marquês de Sade (1740-1814), um filósofo do século XVIII que gerou muita polêmica com suas obras. Os personagens de seus romances muitas vezes obtinham prazer com o sofrimento alheio, de modo que infligir dor a outrem era um ato que poderia levar ao mais extremo prazer. O gozo para seus personagens derivava quase sempre da dor de alguém. O Dr. Richard reconheceu uma pratica semelhante entre alguns de seus pacientes, viu que a obtenção do prazer com o sofrimento era algo que ia além da literatura, e o termo sadismo passa então a fazer parte do diagnóstico de alguns de seus pacientes. A obra do Dr. Richard, que de início

¹ Texto apresentado no *IV Encontro de Pesquisa da Graduação em Filosofia da UFSCar: Estética*, em setembro de 2012, no campus de São Carlos.

² E-mail: aldones.santos@terra.com.br

era direcionada a um público especializado, teve enorme repercussão na época, e o grande público começou a adotar o termo sadismo para classificar aquele que se deleitava com o sofrimento alheio.

O alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900) dedicou grande parte da sua obra para fazer uma crítica às ideias basilares do cristianismo. Sua filosofia ecoou para além dos muros da academia, tornando seu nome reconhecido por muitos. Um autor tido como difícil, porém, o público leigo havia simpatizado com sua filosofia. No § 125 de *A gaia ciência* há uma passagem que descreve a seguinte cena: um homem “insensato” procura Deus em meio a uma praça pública, porém, não encontra nada além do deboche daqueles que o veem. Ele grita então a seguinte frase: Deus Morreu! E essa é a imagem vulgarizada que uma grande parcela do público leigo faz de Nietzsche, ou seja, ele é lembrado como o escritor que com seus livros declarou a morte de Deus.

Tanto Sade quanto Nietzsche tiveram seus nomes conhecidos, no entanto, o essencial de suas obras é ignorado pela maioria do grande público. Sade é visto muitas vezes apenas como o “homenageado” com seu nome em uma doença, pois o termo “sadismo” é a primeira coisa que vem à cabeça quando dizem seu nome. Agora imaginemos como seria frustrante para um filósofo, dramaturgo e romancista ter sua imagem reduzida a uma parafilia³. Nietzsche, por outro lado, é encarado como o homem que com seus escritos “matou Deus”. Essas associações ignoram que tanto um quanto o outro foram pensadores além de seu tempo, escritores que enfrentaram a ordem vigente e, através de seus escritos, criticaram séculos de tradição. A polêmica sempre acompanhou as suas obras, pois os leitores, sempre imersos nos preconceitos de seu tempo, dificilmente conseguem apreciar uma obra deixando de lado a influência de seus valores, valores esses que no século XVIII e XIX eram difundidos pela igreja e incrustados por meio da educação. Sade e Nietzsche, por meio das suas obras, criticaram esses valores que eram tidos como verdadeiros, absolutos e universais.

³ Parafilia é um padrão de comportamento sexual no qual a fonte predominante do prazer não se encontra na cópula, mas em outra atividade. Em determinadas situações o comportamento sexual parafílico pode ser considerado perversão ou anormalidade.

No século XVIII houve um grande debate em torno das questões religiosas. Tanto a crítica à religião quanto a crítica à monarquia absolutista foram temas centrais do pensamento de muitos escritores do período. Muitos ainda eram herdeiros do medo, medo esse ocasionado pela censura absolutista e pela intolerância da Igreja, intolerância essa que se arrastava por séculos. Havia alguns escritores que se colocavam em oposição ao clero, porém poucos foram ao cerne da questão, ou seja, poucos questionaram a ideia da existência de um Deus. Muitos pensadores brilhantes carregavam o fardo de medo ocasionado pelos séculos de tradição. A história da humanidade há muito era acompanhada pela sombra do monoteísmo, que, por mais que a racionalidade fosse usada, essa crença em uma entidade única e superior ainda persistia. Para nossos escritores tratados aqui, não se levava a razão às suas últimas consequências até que fosse alcançada a conclusão de que Deus não existe. Atacar a lenda da existência de Deus era tarefa muito mais árdua, que exigia muito mais coragem e riscos. Ser deísta então passou a ser comum entre os filósofos da época, pois era uma forma de desafiar a religião sem pôr em xeque a existência da divindade.

Sade foi além do deísmo que era adotado por muitos pensadores de sua época e, seguindo as ideias difundidas pelo Barão d'Holbach em seu livro *O sistema da natureza*, adotou o materialismo radical, assim defendendo, a posição da inexistência de Deus. Podemos perceber que o ateísmo gera muita oposição nos dias atuais, no século XVIII, porém, era muito mais forte os estereótipos em torno do ateu. Sade não apenas defendeu o ateísmo como foi longe na defesa de seus ideais, a ponto de ser capaz de abrir mão até mesmo de sua liberdade em nome da defesa de suas ideias. Em uma carta da prisão ele diz:

Ateu até o fanatismo, eis em duas palavras como eu sou; e repito; matem-me ou aceitem-me assim, porque eu jamais mudarei⁴.

Para completar a polêmica em torno de seu nome, Sade ainda causava grande notoriedade pelos escândalos envolvendo sua vida pessoal; ele era alvo

⁴ SADE M. *Cartas de Vincennes*. Londrina: Eduel, 2009, p. 83.

de acusações de tentativas de assassinatos e envolvimento sexual com prostitutas. Entre seus personagens é possível encontrar práticas sexuais pouco comuns como, por exemplo, a cropofagia e a necrofilia. Por meio de suas narrativas -com base no materialismo radical- muitos discursos foram interpretados, por alguns contemporâneos, como uma apologia ao crime. Muitos que desconhecem sua obra destacam apenas o seu lado mais polêmico. Sade é reduzido ora como um doente mental e ora como um simples escritor de livros eróticos.

Nietzsche, por sua vez, ainda hoje é reduzido à condição de “assassino” de Deus por pessoas que desconhecem sua vasta obra. O público leigo, na dificuldade de entender sua obra, pega frases soltas e as transforma em teses esdrúxulas tidas como do autor. Nietzsche sofreu sabotagem até da própria irmã Elisabeth Förster-Nietzsche, que ao fundar o Nietzsche-Archiv em 1894 dizia ter como foco a missão de trazer à luz a importância decisiva de sua obra para o pensamento mundial. Sua irmã, na verdade, acabou deturpando suas ideias para fins particulares e ainda publicou um livro apócrifo chamado *A vontade de poder*, que deveria conter, segundo o Nietzsche-Archiv, a essência e a verdade do pensamento definitivo de Nietzsche. O nome de Nietzsche acabou sendo usado para fins políticos, tendo, por vários anos, suas ideias deturpadas, inclusive como uma das fontes inspiradora do nacional-socialismo⁵.

Sade e Nietzsche são dois autores polêmicos e injustiçados, sendo possível achar outros pontos em comum, até mesmo entre suas ideias. Sade supõe a existência momentânea de Deus para, em seguida, poder não apenas “matá-lo”, mas confrontá-lo também. Na argumentação sadeana geralmente a ideia de Deus é admitida como real para, em seguida, ser desafiada pelo homem que há tanto tempo se ajoelha diante desta quimera. Portanto, de perceber que Deus não passaria de uma lenda, lenda esta que pode ser confrontada sem medo. Para exemplificar essa espécie de desafio a Deus eis um trecho dos escritos sadeanos:

⁵ GIACOIA J. O. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000, p.42.

Vamos, aparece se existes e não admitas que uma frágil criatura ouse te insultar, afrontar, ultrajar como faço, renegando tuas maravilhas e rindo de tua existência, feitor de pretensos milagres! Faz um só para provar que existes!⁶

Nietzsche dá o golpe em um Deus que já Morto, pois a ideia de Deus começou a ruir muito antes que Sade ou Nietzsche decretassem sua morte, restando a estes autores assinarem sua certidão de óbito.

As virtudes tidas como verdades absolutas e universais também são alvo dos ataques destes dois singulares pensadores. Os dois eram adeptos da arte do deboche, que consiste não apenas em criticar mas em ridicularizar as crenças; essa forma de crítica visa mostrar o quão ridículo seria a submissão a esses preceitos. O deboche é usado por eles para poder apontar as falhas do pensamento vigente que adota a existência de verdades universais, Nietzsche, por exemplo, escreve:

O homem da verdade, o pesquisador, o filósofo, trabalha e constrói, provém, se não de Cucolândia das Nuvens, em todo caso, não da essência das coisas⁷.

Enquanto Sade em sua crítica aos universais escreve:

Não derrubeis seus ídolos com cólera: pulverizai-os brincando, e a opinião caíra por si mesma. (...) convenhamos, seria um absurdo palpável desejar prescrever leis universais⁸.

Sade e Nietzsche argumentam a favor da insignificância do homem perante o universo, homem esse que para eles não passa de um minúsculo ser que tem a pretensão de dominar tudo. O homem com a sua fraca racionalidade pretende alcançar o verdadeiro, buscando superar a sua insignificância ao estabelecer a ideia de um Deus, um além-mundo e valores *a priori*. Para esses pensadores o homem seria um animalzinho medíocre que tenta abarcar o absoluto. Ao se prostrar diante de um Deus, o homem presta um culto apenas a si mesmo, dito de outro modo, o homem cria Deus e se coloca como seu servo, mas, na Verdade, Deus é apenas uma criação de sua fértil e desesperada

⁶ SADE M. *Diálogo entre um padre e um moribundo: e outras diatribes e blasfêmias*. São Paulo: Iluminuras, 2009, p. 15.

⁷ NIETZSCHE F. “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”. In: *Nietzsche Vol. 1* (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1991, p.34.

⁸ SADE, 2009, p. 78-79.

imaginação. Para nossos autores qualquer um que use a razão pode perceber as falhas desse raciocínio que se segue: o homem cria a ideia de um ser perfeito e criador de todas as coisas, em seguida ele diz acreditar que ele mesmo foi criado a imagem e semelhança de tal ser, ou seja, ele cria uma ideia ligada à perfeição, e em seguida assemelha-se a ela, sendo então tal ação resultado de prepotência de alguns, já que a existência do homem pouco se difere da existência dos outros seres da natureza.

Para Sade, as “verdades morais”, por exemplo, são apenas convenções, tudo está de acordo com os nossos costumes⁹; aquilo que condenamos como crime aqui pode ser louvado como virtude algumas milhas adiante. Uma moral não pode ser tida como universal já que os homens diferem muito entre si. A natureza, para Sade, é amoral e indiferente a qualquer ação humana. A existência do ser humano é indiferente diante da natureza. Uma de suas personagens enuncia: “Eh! Que lhe importa que a raça dos homens se extinga ou se aniquile na terra!”¹⁰. Para alguns libertinos de Sade não há verdades morais, portanto; existiria apenas movimento na natureza.

Nietzsche em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* Demonstra, entre outras coisas, que a verdade pode ser encarada como um acordo comum, uma convenção humana. Uma vez que verdades absolutas são apenas aqueles princípios adotados pela maioria, a verdade passa a ser encarada como uma ilusão, tal como é dito no trecho a seguir:

As verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas¹¹.

Em *A genealogia da moral*, na primeira dissertação, Nietzsche investiga a origem do conceito de bom e mau. Ele segue a ideia anteriormente postulada por Sade de que não existe bom e mau *a priori*, já que tudo advém do homem. Uma ação é sempre uma ação, sem um valor intrínseco contribuir um juízo de valor

⁹ SADE M. *A filosofia na alcova*, São Paulo: Circulo do Livro, 1995, p.48.

¹⁰ Idem, p. 124.

¹¹ NIETZSCHE, 1991, p. 34.

a uma ação humana seria simplesmente querer sair da realidade e render-se às ilusões.

Sade diz que “Os lobos nunca comem um ao outro” ¹², dito de outro modo o homem não se coloca acima de seus iguais, apenas os homens rendidos às quimeras da tradição poderiam ser enganados, na sociedade então alguns adotariam a postura do lobo. Atribuir valor de bom ou mal é apenas uma questão de ponto de vista, para nossos autores em questão. Existe apenas uma inversão de papéis, ou seja, sempre quem está oprimido quer tomar o lugar de seu opressor. Nessa mesma direção, Nietzsche afirma que a nossa sociedade atribui o valor de bom ao miserável e ao fraco graças a uma “revolta dos escravos na moral” ¹³. A vingança dos fracos foi inverter os valores e colocarem-se como bons e os mais poderosos como os maus:

Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves da rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas¹⁴.

Atribuição de juízos de bondade e maldade está ligada apenas à posição que se ocupa, posição esta que pode ser a de vítima ou de carrasco. Para a ovelha um lobo que está prestes a devorá-la é mau, enquanto que para o lobo a ovelha é apenas uma refeição. A ovelha, sendo fraca e incapaz de lutar com o lobo, vinga-se atribuindo-lhe um valor de maldade. Segundo Nietzsche esses juízos advêm apenas da incapacidade de lutar como igual. Bastaria uma inversão de papéis para inverter os valores. Vamos supor que uma ovelha seja forte e capaz de destruir o lobo, logo, o lobo atribuiria à ovelha o conceito de maldade, e aí poderíamos ter a ovelha como mau e o lobo como bom. Toda essa atribuição de valores é obra daquele que atribui os valores, sendo uma questão subjetiva e parcial.

Para Nietzsche, o homem não merece ser colocado em nenhum patamar superior na natureza em razão do conhecimento humano, já que o conhecimento não seria nada mais do que uma antropomorfização do mundo ao seu redor. Uma barata, caso fosse produzir conhecimento, reduziria todo o

¹² SADE, 1995, p. 83.

¹³ NIETZSCHE, 2001, p. 23.

¹⁴ Idem, p. 32.

mundo ao seu redor a uma visão de barata. Em suma, o conhecimento seria uma particularidade humana que em nada o tornaria superior, já que é apenas a visão do homem diante da complexidade do mundo.

Sade também coloca o homem em pé de igualdade com os outros seres que compõe a natureza. Tudo é reduzido à matéria. “Hoje homem, amanhã verme, depois de amanhã mosca”¹⁵. Para Sade, o homem seria apenas uma forma particular de organização da matéria; nada de divino pode ser visto ao encararmos o homem. A matéria que compõe a natureza seria a origem de tudo, do homem, do elefante e da mosca¹⁶.

Como se pode perceber na história, o homem sempre gostou de se colocar como parte importante no cosmos. O homem é prepotente e cheio de si, mas Sade e Nietzsche feriram o orgulho humano, vendo-os como próximos aos outros animais; rebaixaram o orgulho humano para assumir a perspectiva que os homens sempre relutaram aceitar. Colocar-se em pé de igualdade com a natureza nunca foi foco do pensamento humano, a intenção geralmente é, por meio da racionalidade, distanciar-se da natureza e buscar controlá-la, como é problematizado por muitos teóricos da Escola de Frankfurt.

O que Nietzsche denomina “virtude brutal” é a virtude dos santos, a virtude daqueles que não suportam a vida e desprezam a si próprios¹⁷. Essa virtude brutal é o que Sade também busca combater com seus escritos. Na sociedade muitos aspiram ao divino, e em busca do divino estes renegam o seu corpo e a sua existência. Não se pode renegar a vida, para Sade: “a vida é a soma dos movimentos de todo o corpo”¹⁸. A vida é a soma de todas as nossas relações com o mundo. Só vivo a partir da minha relação com o meu exterior, portanto, renegar o meu corpo em nome do invisível é odiar a vida. Em *A genealogia da moral*, em sua terceira dissertação, Nietzsche define o que são os ideais ascéticos: “São aqueles que querem o nada, preferem querer o nada ao nada querer”¹⁹.

¹⁵ SADE, 2009, p. 26.

¹⁶ Idem, p. 194.

¹⁷ NIETZSCHE, 2001, p. 160.

¹⁸ SADE, 2009, p. 31.

¹⁹ NIETZSCHE F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 80.

Ao atacar todas as crenças do além-vida, Sade e Nietzsche afirmam a vida e a vontade, cada um ao seu modo. Reconhecem que a vida é a única coisa que temos, então temos de aproveitá-la ao máximo. Ambos reconhecem que somos seres humanos, que podemos ser livres dos dogmas sociais, e que temos o corpo e os sentidos como único meio de fruição da vida em sua totalidade. Ao gozar, afirmo-me como humano. Adotando essa postura, assumo o meu papel. E dirijo a minha vida sem me importar com o que a tradição afirma.

Se após a morte não devo esperar por nada, então tenho que aproveitar ao máximo o meu breve período de permanência no tempo. Ao colocar o homem em seu devido lugar, ou seja, ao comparar o homem com um animal qualquer jogado na natureza, a intenção não é rebaixar o homem e sim reconhece-lo como um ser livre e capaz de viver a sua existência como um animal, que vive sem ligar para pretensos valores *a priori*, absolutos e universais. Animal entendido apenas como aquele que vive plenamente suas vontades, já que o homem se diferencia dos animais especialmente por suprimir as suas vontades, ou seja, ao tentar, por meio da racionalidade, alcançar o ideal ascético da negação. Ao negar o corpo, nego tudo que tenho e, sobretudo, nego aquilo que sou.

No geral, o que Sade e Nietzsche nos dizem é que os que vivem de acordo com a tradição são apenas covardes que não fazem uso de sua condição de homem. Existiriam então dois momentos para se afirmar como senhor de si. O primeiro é o de se reconhecer como algo surgido no mundo, sozinho e à mercê da deterioração causada pelo tempo. Nesse primeiro momento é onde muitos se apegam às religiões, às fábulas e às quimeras ditadas pela cultura. Ao seguirmos o que é ditado por essa cultura sem refletir não conseguimos perceber que são apenas criações tolas. Assim, acabamos fazendo parte de uma “moral de rebanho”²⁰. Em um rebanho todos são iguais, e a moral visa nos colocar num rebanho sujeito a preceitos únicos e universais. Estes nada mais são do que uma forma de controle, uma forma de negar a individualidade e rotular uns aos outros negando toda a singularidade humana.

²⁰ NIETZSCHE, 2001, p. 142.

O segundo momento, que é alcançado por poucos, é o de superar esse “niilismo” e chegar a viver de acordo com suas vontades e desejos. Após o “niilismo que é a desvalorização de todos os valores, ou seja, sua perda de autoridade reguladora” ²¹, o homem deve enfrentar o nada e, então, deve aproveitar ao máximo sua existência. As realizações particulares e subjetivas são a afirmação de cada um enquanto ser no mundo. Devemos nos livrar dos ídolos e renegar o ideal ascético, apenas assim podemos superar o nosso “instinto de rebanho” e alcançarmos a plenitude da existência. Em suma, estes seriam os denominadores comuns entre a filosofia radical de Sade e o pensamento iconoclasta de Nietzsche.

Referência bibliográfica:

GIACIOIA J. O. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

NIETZSCHE F. “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”. In: *Nietzsche Vol. 1* (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SADE M. *A filosofia na alcova*, São Paulo: Circulo do Livro, 1995.

_____. *Cartas de Vincennes*. Londrina: Edue, 2009.

_____. *Diálogo entre um padre e um moribundo: e outras diatribes e blasfêmias*. São Paulo: Iluminuras, 2009.

_____. *Os infortúnios da virtude*. São Paulo: Iluminuras, 2009.

WOTLING P. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

²¹ WOTLING P. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p.49.

ALBERT CAMUS: UMA FILOSOFIA DE NÃO-SIGNIFICAÇÃO DO MUNDO¹

*Daniella Bianchi dos Santos*²
Universidade Federal de São Carlos – São Carlos – SP
Bolsista PIBIC

Resumo

Sem pretensão de verdade, crença em valores e principalmente intenção de explicação, Albert Camus, ao investigar problemas existenciais concernentes ao homem concreto em detrimento do abstrato, mantém vida e obra indissociáveis. A “intenção” antidogmática, a constatação dos limites do conhecimento humano, a indiferença clarividente e a valorização do sensível parecem possibilitar uma interpretação da posição filosófica do autor como próxima, em alguns aspectos, daquela do pirronismo.

O interesse do presente trabalho é discutir a filosofia que negligencia a ciência dogmática, cuja estrutura é fundamentada em conceitos e cuja meta é o alcance da verdade. Para Camus, a aceitação do absurdo culmina em uma aceitação trágica da existência. E assim ela deve permanecer. Sua expressão literária, assim como a ausência, em seu pensamento, de um “sistema”, demonstram por si só seu único interesse: uma sabedoria *prática*, e uma filosofia de não-significação do mundo.

Palavras-chave

Camus; Absurdo; Filosofia; Ceticismo; Pirronismo; Sensível.

Abstract

Albert Camus (1913-1960), not aiming to reach the truth and without believing in values and especially without intention of explanation, keeps his life and work indissociable, as he inquires into existential issues about the concrete man rather than the abstract one. The anti-dogmatic “intention”, the statement that the human knowledge has limits, the evident indifference and the valorization of the sensible seem to allow an interpretation of the author’s philosophical posture close to pyrrhonism.

This work aims to discuss the philosophy that refuses the dogmatic science, whose structure is based in concepts and whose aim is to reach the truth. For Camus, the acceptance of the absurd ends up praising the tragic aspect of life. His literary expression and the absence of a “system” in his thought show his only interest: a practical wisdom and a philosophy of “non-significance” of the world.

Keywords

Camus; Absurd; Philosophy; Skypticism; Pyrrhonism; Sensible.

O surgimento da filosofia ocidental se deu concomitantemente a uma ruptura com a visão mítica do mundo, explicação hegemônica da época. Paralelamente à formulação de novas concepções sobre a natureza e o universo, as narrações e as

¹ Texto apresentado no *IV Encontro de Pesquisa da Graduação em Filosofia da UFSCar: Estética*, em setembro de 2012, no campus de São Carlos.

² E-mail: dodzferd@hotmail.com

imagens deram espaço aos discursos argumentativos e a uma linguagem propriamente sistemática. A busca pela realidade última das coisas e a apologia à razão desvalorizaram, desde a tradição filosófica platônica, tudo aquilo que é instável. Assim, o que é mutável, aparente, acidente, sensível passa a ser inferior ao que é imutável, genuíno, essência, inteligível. Tal contraposição foi sustentada por séculos, de tal forma que a interpretação atual predominante de visão de mundo tem como legado até hoje, principalmente pela doutrina cristã, a duplicata deste mundo em mundo terreno e além-mundo.

O século XIX, pós-crítico, começou a suscitar muitas visões heterodoxas àquela da tradição. Pensadores como Friedrich Nietzsche, Max Stirner, Fiodor Dostoiévski e *Søren Kierkegaard* passaram a recusar a divisão entre númeno e fenômeno e, com isso, os fundamentos ontológicos tanto da epistemologia quanto da ética também passaram a perder seu vigor. A própria existência começou a exercer um forte papel na vida e obra de muitos pensadores da época, e o objetivo do atual trabalho é investigar sobre essa mudança de foco na filosofia no século XX, mais propriamente por meio do pensamento de Albert Camus.

O século XIX vigorou não só economicamente - uma vez que os Estados Unidos já eram a maior potência industrial mundial e foi também o período da Revolução Industrial – mas também intelectualmente, com o surgimento do positivismo, que propunha estágios a serem percorridos pelo homem para a aquisição da felicidade, e também uma valorização da ciência como base da organização social, além do darwinismo, idealismo e marxismo, i.e., as maiores correntes da filosofia oitocentista. Se o século do “progresso” mostra a inserção do homem em um processo de evolução, como se a razão e o conhecimento fossem algo maior ao qual o homem pertence, ou dito de outra forma, se o século XIX propõe progresso rumo a uma sociedade perfeita, o século XX vem provar o contrário. Em seu livro *Era dos Extremos - o Breve Século XX: 1914 – 1991*, o historiador Eric Hobsbawm nomeia a primeira era do século XX (até o ano de 1950) de “Era da Catástrofe”. Tal designação diz respeito aos resultados catastróficos do pretendido “progresso” do século anterior. Como ainda falar em nação, diante de duas guerras mundiais? Como falar em tecnologia para o progresso, se elas propiciam a criação de bombas atômicas? Paralelamente, não é possível falar em desenvolvimento, frente à crise de 1929, e nem em igualdade social, se os meios para tal consistem em intolerância, ditadura e massacre.

Será essa “Era da Catástrofe” que propiciará o questionamento de certos valores sustentados desde o século XVIII. O século XX passa então a ser palco de

reflexão filosófica voltada cada vez mais para o homem e sua existência. A barbárie não pode mais passar incólume ao crivo filosófico, e é nesse contexto histórico que se insere a obra do pensador franco-argelino Albert Camus. Nascido em sete de novembro de 1913, nasceu em Manclovi, cidade situada na Argélia, colônia da França entre 1830 e 1962. De origem pobre, não dispôs de grandes oportunidades em relação a um futuro promissor, e além de ter perdido o pai muito jovem, também foi vítima de tuberculose. No entanto, os infortúnios de sua vida acabaram por planejar sua personalidade e não impediram que Albert Camus cursasse a Universidade de Letras na Argélia, e mais além, - com o incentivo de seu professor de filosofia Jean Grenier – que expusesse através de suas obras o pensamento que se formou ao longo de sua vida ao tratar de questões pertencentes ao âmbito existencial de extrema relevância até os dias de hoje. Frente ao contexto histórico no qual se insere e as condições de sua própria vida, o objeto da filosofia, para Camus, não é mais a busca pelo imutável e a Verdade. Tudo isso perde sua significação frente ao único “problema filosófico realmente sério” (CAMUS, 2008, p. 17). A questão do valor e do sentido da existência passa a ocupar um lugar à frente das outras investigações filosóficas, não por elas não serem importantes, mas por serem no mínimo secundárias em relação à primordial. Para Camus, o “imutável” deixa de ser um problema, de modo que a crença em uma ordem cósmica não mais existe, assim como o além-mundo. A visão dos homens enquanto peças abstratas que caminham rumo ao progresso dá espaço ao homem individual, de carne e osso, não mais inserido em um finalismo intangível. Vivenciando um século de caos e desgraças, Camus dispensa a necessidade de investigação filosófica da “*Liberdade*”, visto que tudo que o interessa é a liberdade, não como um conceito, mas como aquilo que é vivido, de forma que suas idéias produzam efeitos em sua vida:

Para permanecer fiel a este método, não tenho nada a ver com o problema da liberdade metafísica. Não me interessa saber se o homem é livre. Só posso experimentar minha própria liberdade. E sobre esta não posso ter noções gerais, somente algumas apreciações claras. O problema da “liberdade em si” não tem sentido. (CAMUS, 2008, pp. 67-68).

Nesse sentido, Onfray inicia sua obra *L'ordre libertaire: La vie philosophique d'Albert Camus* contrapondo duas maneiras de “ser filósofo”, nomeando o capítulo de “A Dinamarca e a Prússia”, alusão feita a Kierkegaard e Hegel, respectivamente. Enquanto o primeiro permite “a construção de uma identidade, a fabricação de uma existência, a escultura de si para qualquer um que deseje atribuir um sentido à sua

vida” e para o qual “a filosofia é então existencial, dito de outra forma, ela diz respeito às técnicas de produção de uma existência digna desse nome” (ONFRAY, 2012, p. 11), a filosofia do pensador prussiano, por outro lado, “considera as condições de possibilidade do pensamento, ela se ocupa das modalidades do conhecimento, ela quer reduzir a diversidade e a multiplicidade do mundo, sua vitalidade e suas florescências também, à um punhado de conceitos coordenados nas arquiteturas sistemáticas” (ONFRAY, 2012, p. 12). “É verdade”, afirma Onfray, “que ele construiu um imenso castelo – mas ele se afirma inabitável. Um jovem homem não tem nada a ver com essa paixão pelo verbo que o distancia das coisas.” (ONFRAY, 2012, p. 12) Camus não faz parte, obviamente, dessa filosofia regida por certa inclinação ao iluminismo, mas, pelo contrário, falou somente daquilo que realmente interessava: o âmago profundo da própria vida e da existência: “Eu não sou um filósofo, é verdade, e só sei falar daquilo que vivi. Eu vivenciei o niilismo, a contradição, a violência e a vertigem da destruição. Mas, ao mesmo tempo, eu saudei o poder de criar e a honra de viver. (CAMUS, 1953, p.186). Dado isso, a polêmica que versa sobre a consideração ou não de Albert Camus como filósofo é resolvida para Onfray nos seguintes termos: “Camus não é filósofo mesmo, segundo os critérios prussianos. Mas segundo os critérios dinamarqueses, ele ilustra a tradição da filosofia francesa.” (ONFRAY, 2012, p.13).

Uma vez que não crê “suficientemente na razão para acreditar em um sistema” (ONFRAY, 2012, p.14), é possível notar como essa inserção de Camus no grupo dos “filósofos dinamarqueses”, ou seja, pensadores da “possibilidade da ação” e da “arte de viver” (ONFRAY, 2012, p.15) o conduzirá necessariamente, não a uma filosofia teórica do Absurdo e da Revolta, que não escapam ao plano das idéias e dos conceitos, mas, pelo contrário, a liberdade e o niilismo que realmente interessam Camus serão enraizados em um terreno fixo, que não distancie o homem de sua vivência. Sobre isso, Manuel da Costa Pinto, na apresentação do romance autobiográfico inacabado de Camus *O Primeiro Homem*, alega que

Diferentemente dos existencialistas, aos quais é normalmente associado, Camus não constrói conceitos ou propõe modalidades de ação a partir de descrições fenomenológicas, mas compõe enredos ficcionais a partir de instituições da condição humana e especula sobre essa condição por meio de representações indissociáveis de um imaginário presentificado na ficção. Assim, o absurdo, espécie de epicentro de sua obra, é descrito não como a contingência do ser (como acontece com a náusea em Sartre), mas nos termos de uma “confrontação de meu desespero profundo e da indiferença secreta de uma das mais belas paisagens do mundo” (*O avesso e o direito*) ou de

uma percepção do “homem lançado sobre uma terra cujo esplendor e cuja luz lhe falam sem trégua de um Deus que não existe (*Núpcias*) – formulações de juventude cuja intensidade poética semeia o terreno de *O mito de Sísifo*, livro que corresponderá menos ao modelo dos tratados filosóficos do que à linguagem elíptica dos moralistas franceses (Montaigne, Pascal, Chamfort). (CAMUS, 2005, p.9)

Negada uma filosofia dogmática de conceitos, não é surpreendente que a forma de expressão mais adequada e fiel ao autor seja a literatura, à recusa de abstracionismos de sistemas, justamente pelo desinteresse por respostas, soluções e explicações. Os princípios de sua filosofia são ancorados na subjetividade e nas descrições, não tendo rigor conceitual, pois pouco importam as definições. Assim, a opção de “escrever com imagens mais que com raciocínios revela um certo pensamento que lhes é comum, persuadido da inutilidade de todo princípio de explicação e convencido da mensagem instrutiva da aparência sensível” (CAMUS, 2008, p.116).

Camus rejeita também os fundamentos metafísicos que moldam o pensamento ocidental tradicional. Os valores não podem se basear no que não podemos conhecer. Eles são, na realidade, criados pelos próprios homens. A partir disso, parece que não há mais razões para acreditar neles. O problema, para Camus, consiste em procurar unidade e ordem para além dos limites possíveis de conhecimento. A religião, por exemplo, é uma tentativa de fuga do absurdo, que anula o “sim” à vida e todas as suas faces. Igualmente, a crença na ciência também é uma busca de resolução da absurdidade da existência. Nesse sentido:

É justo portanto dizer que o homem tem a idéia de um mundo melhor do que este. Mas melhor não quer dizer diferente, melhor quer dizer unificado. Esta paixão que ergue o coração acima do mundo disperso, do qual no entanto não pode se desprender, é a paixão pela unidade. Ela não desemboca numa evasão medíocre, mas na reivindicação mais obstinada. Religião ou crime, todo esforço humano obedece, finalmente, a esse desejo irracional e pretende dar à vida a forma que ela não tem. (CAMUS, 2010, p.301).

Assim, cada homem é levado a buscar a ilusão que melhor atenuie sua insatisfação, e por mais equivocado que seja o raciocínio que procura reunificar homem e mundo, pelo menos o mundo volta a ser familiar.

Em defesa de uma vida pautada pela sensibilidade em detrimento de conceitos, e de um ateísmo reconciliado com a terra, tem-se em vista aqui discutir a questão de um aparente dogmatismo “às avessas” presente no pensamento camusiano. Explico: Justamente ao negar o mundo transcendente, afirmando a existência do mundo terreno como único mundo possível, e rejeitando todo dogma e crença metafisicamente fundamentados, a negação da Verdade parece acabar, ela mesma, tornando-se um verdade. Ainda, afirmar a não existência de Deus ou de uma ordenação cósmica é um discurso tão tético quanto afirmar sua existência. É com a intenção de desmistificar essa interpretação que este trabalho propõe uma aproximação do pensamento camusiano com o dos céticos pirrônicos.

O pirrônico entende por dogmático o discurso que pretende ter capturado a realidade, ou natureza, ou essência, das coisas com que se ocupa, que se julga capaz de dizer adequadamente o que é o caso, exprimir um conhecimento definitivo de seu objeto, em suma, o discurso *tético*, cuja mesma pretensão o converte num discurso sobre o não-aparente (*adelon*), o não-evidente, o transcendente, o que se postula para além da experiência imediata (PORCHAT, 1997, p.50).

Como visto, Camus não trata do absurdo como um elemento absoluto dentro de uma fenomenologia do Ser, da mesma forma que a Revolta não é uma resposta metafísica à condição humana, mas tão somente uma “das poucas posturas filosóficas coerentes (...), o confronto perpétuo do homem com sua própria escuridão. Ela é a exigência de uma transparência impossível e questiona o mundo a cada segundo. (...) Não é aspiração, porque não tem esperança. Essa revolta é apenas a certeza de um destino esmagador, sem a resignação que deveria acompanhá-la” (CAMUS, 2008, p.66). Camus alega ainda em seu ensaio *O Mito de Sísifo*: “Só se encontrará aqui a descrição, em estado puro, de um mal do espírito. Por ora, nenhuma metafísica, nenhuma crença está presente aqui” (CAMUS, 2008, p.116). Além disso, o ateísmo de Camus não representa uma militância contra Deus e o cristianismo por estes serem *inexistentes*, mas pela simples razão que a aspiração a um além-mundo gera, na maioria das vezes, a depreciação do mundo terreno. No prefácio de seu *Tratado de Ateologia*, Michel Onfray afirma que “a criação de além-mundos não seria muito grave se seu preço não fosse tão alto: o esquecimento do real, portanto a condenável

negligência do único mundo que existe. Enquanto a crença indispõe com a imanência, portanto com o eu, o ateísmo reconcilia com a terra, outro nome da vida” (ONFRAY, 2009, p.XVIII).

É possível observar que Camus ao mesmo tempo que não dogmatiza a não-existência de Deus, deixa, mesmo assim, de acreditar nela. Não por uma convicção, mas por suas conseqüências práticas. Isso fica claro no seguinte trecho d’*O Mito de Sísifo*: “Não sei se este mundo tem um sentido que o ultrapassa. Mas sei que não conheço esse sentido e que por ora me é impossível conhecê-lo” (CAMUS, 2008, p.63). A rejeição de Deus, portanto, se dá em vista da recusa de submissão ao além-mundo, e não devido à constatação tética de sua não-existência. Nesse sentido, para Camus, é preciso viver – *intensamente* – o único mundo que se conhece, a saber, o terreno; daí a valorização à terra e o elogio à sensibilidade.

O espírito de Camus se parece, em certos aspectos, com o de Pirro, pois o deste último se afasta da lógica e volta-se às questões morais, preocupando-se somente com uma vida tranqüila. A indiferença presente no espírito, juntamente com o desapego às crenças e o desejo de felicidade são claramente perceptíveis em ambos. Victor Brochard, em *Pirro e o Ceticismo Primitivo*, faz o seguinte comentário sobre Pirro:

Não se limita a dizer: “Tudo me parece igual”; coloca sua teoria em prática. Viu-se muitos homens, na história da filosofia e das religiões, praticar o desapego dos bens mundanos e a renúncia absoluta; mas uns eram sustentados pela esperança de uma recompensa futura; esperavam o prêmio de sua virtude e os gozos que eles entreviam reconfortavam sua coragem e os asseguravam contra si mesmos. Os outros, na falta de uma esperança, tinham pelo menos um dogma, um ideal ao qual faziam o sacrifício de seus desejos e de sua pessoa; o sentimento de sua perfeição era pelo menos uma compensação a tantos sacrifícios. Todos tinham por ponto de apoio uma fé sólida. Só Pirro não aguarda nada, não espera nada, não crê em nada; no entanto, vive como os que crêem e esperam. Ele não é sustentado por nada e se mantém de pé. Não está desalentado nem resignado, pois não só não se queixa, mas crê não ter nenhum motivo para se queixar. Não é nem um pessimista nem um egoísta; considera-se feliz e quer partilhar com os outros o segredo da felicidade que acredita ter encontrado. Não há outro termo para designar este estado de alma, único talvez na história, que aquele mesmo do qual se serviu: é um indiferente. (BROCHARD, 1885, pp.17 e 18).

A filosofia enquanto não-significação, que bate de frente com a noção tradicional de “amor à sabedoria”, parece resgatar, no século XX, as lições registradas por Sexto Empírico no século III. O espanto da originalidade desse tipo de pensamento continua, aparentemente, o mesmo, de tal forma que essa filosofia da não-significação é muitas vezes considerada uma “desqualificação da filosofia”. Segundo Roberto Bolzani Filho, em seu artigo *Acadêmicos Versus Pirrônicos*, “em dado momento da história da filosofia, na Grécia, sedimenta-se um modo de pensar que se pretende substancialmente original em relação a toda a filosofia anterior, portador de uma nova proposta filosófica que significaria, a bem dizer, a desqualificação de toda essa filosofia, dita doravante ‘dogmática’, ‘precipitada’, ‘autoritária’etc.” (BOLZANI, 2011, p.5).

O presente trabalho busca defender, a despeito da contraposição feita entre uma filosofia de não-significação e “amor à sabedoria”, a interpretação de que não só a primeira não exclui a segunda, mas a incorpora, na exata medida em que a filosofia da não-significação *é* amor à sabedoria, com a condição de que seja uma sabedoria prática, e não teórica. A *apraxis*, comumente atribuída aos céticos pirrônicos, não só deve ser recusada, como é o oposto daquilo proposto pelo pirronismo. Este último aceita o fenômeno, recusando somente a *formulação de juízos* sobre o este. Além disso, a atitude zetética, seguida pela *diaphonia* entre os argumentos (*fundamentadas pelos Dez Tropos de Enesidemo*) leva à eqüipolência (*isosthenia*) das teorias. A suspensão do juízo (*epochê*) subsequente elimina as preocupações e inquietações de tal forma a atingir a tranquilidade da alma (*ataraxia*).

A aproximação entre Camus e os pirrônicos é feita, em suma, na medida em que em ambas há uma rejeição peremptória da ciência dogmática e a busca por verdades absolutas, valorizando, ao invés disso, a experiência sensível e a própria vida. Embora seja possível falar em uma “ética camusiana”, que foi um símbolo de uma postura anti-belicista e anti-revolucionária durante o pós-guerra, o único “valor” que Camus defende não é um valor que transcende o homem, mas é o valor da própria vida. Assim, o “não matarás” presente em seu pensamento não se fundamenta em um dever ontologicamente racional e nem em uma distinção abstrata entre “bom” e “mau”, mas o limite estabelecido à liberdade concerne somente ao respeito à origem da verdadeira revolta, movimento ancorado na solidariedade à fraqueza da condição humana. É nesse sentido que as ideologias do progresso, guiadas por uma concepção finalista da história, não devem ser legitimadas.

Concluindo, a busca pelo sentido, assim como a busca por respostas não deve ser, em nenhum dos casos, abandonada. O que deve permanecer é a aceitação do mundo como ele aparece, isto é, a aceitação dos fenômenos, e a crítica dirige-se justamente a esses juízos ou aspirações metafísicas que buscam “Unidade” para além da possibilidade de conhecimento e que terminam, na maioria das vezes, no dogmatismo. Segundo Camus, “essa nostalgia de unidade, esse apetite de absoluto ilustra o movimento essencial do drama humano” (CAMUS, 2008, pp.31 e 32). Na contramão de seu tempo fascinado pelo ideal de progresso, Camus propôs um retorno à natureza, à concreção e à narração. A intenção, portanto, não é contrariar todas as teorias e impor sua própria, mas é justamente propor uma filosofia a-sistemática, ou ainda, uma filosofia de não-significação do mundo.

Efetivamente, sobre o quê ou sobre quem posso dizer: “Eu conheço isto!”? Este coração que há em mim, posso senti-lo e julgo que ele existe. O mundo, posso tocá-lo e também julgo que ele existe. Aí se detém toda a minha ciência, o resto é construção. Pois quando tento captar este eu no qual me assegurar, quando tento defini-lo e resumi-lo, ele é apenas água que escorre entre meus dedos. (...) Este coração que é o meu permanecerá indefinível para sempre. O fosso entre a certeza que tenho da minha existência e o conteúdo que tento dar a esta segurança jamais será superado. Para sempre serei estranho a mim mesmo. (CAMUS, 2008, p.33).

Referência bibliográfica:

CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo*. Tradução: Ari Roitman e Paulina Watch. 5ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2008.

_____. *Actuelles II*, Paris : Les Éditions Gallimard, 1953, 186 pp. Collection NRF. Edição eletrônica : Les classiques des sciences sociales.

_____. *O Primeiro Homem*, 2005, RJ. Nova Fronteira. Trad: Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca e Maria Luiza Newlands Silveira.

_____. *O Homem Revoltado*. Tradução: Valerie Rumjanek. 8ª edição. Editora Record, RJ e SP, 2010.

ONFRAY, Michel. *L'Ordre Libertaire: La Vie Philosophique d'Albert Camus*. 1ª Edição: Flammarion-France, 2012.

_____. *Tratado de Ateologia*. Martins Fontes, SP, 2009, Trad: Monica Stahel.

BOLZANI Fo., Roberto. *Acadêmicos versus pirrônicos*. sképsis, ano iv, no 7, 2011.

PORCHAT, O.P. *O Ceticismo Pirrônico e os problemas filosóficos*. *Principia*, 1(1) (1997) pp.41 – 107. Editora da UFSC e NEL — Epistemology and Logic Research Group, Federal University of Santa Catarina (UFSC).

BROCHARD, Victor. *Pirro e o ceticismo primitivo*. Título original: “Pyrrhon et le scepticisme primitif”. Artigo publicado na *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Ano 6, 1885, p. 517-532. [Tradução: Jaimir Conte].

FUNDAMENTOS DA HERMENÊUTICA¹

Thiago Rodrigues Dedino²
Universidade São Judas Tadeu – São Paulo – SP

Resumo

Com a seguinte investigação tenho por objetivo realizar uma metacrítica voltada para a filosofia hermenêutica. A metacrítica que pretendo empreender à filosofia hermenêutica é em função de uma investigação epistêmica, com o objetivo de analisar as consequências da filosofia hermenêutica para a epistemologia, tornando a própria filosofia hermenêutica objeto de estudo. A exposição a seguir é o resultado, ainda preliminar, da investigação supracitada, partindo da simples consideração dos principais textos da filosofia hermenêutica, até suas respectivas consequências para a teoria do conhecimento.

Palavras-chave

Hermenêutica; Epistemologia; Ontologia; Paradoxo; Presença; Temporalidade.

Abstract

With the following research have i for objective to perform a metacritique oriented for philosophy hermeneutic. The metacritique i intend to undertake is a function of an epistemic investigation with the objective of analyzing the consequences of hermeneutic philosophy for epistemology, hermeneutics philosophy itself becoming an object of study. Following exposure is the result, still preliminary, research referred to above, starting from the simple consideration of the main texts of philosophy hermeneutic, until their respective consequences for the theory of knowledge.

Keywords

Hermeneutic; Epistemology; Ontology; Paradox; Presence; Temporality.

Introdução

Tendo por base as definições sugeridas por Palmer em sua obra *Hermenêutica*, o sentido histórico de hermenêutica que interessa à investigação que proponho realizar é o de “(...) fenomenologia da existência e da compreensão existencial (...)” (PALMER, 1999, p. 43), com o objetivo de

¹ Texto apresentado no *IV Encontro de Pesquisa da Graduação em Filosofia da UFSCar: Estética*, em setembro de 2012, no campus de São Carlos.

² E-mail: thiagodedino@hotmail.com

demonstrar suas consequências não apenas para uma compreensão textual, mas para todo o conhecimento.

De modo geral, pode-se entender a hermenêutica contemporânea como uma teoria que se preocupa com o modo como opera a compreensão, tendo sido enunciada por Paul Ricoeur como: “(...) a teoria das operações da compreensão (...)” (RICOEUR, 2008, p. 23), e apresentada por Josef Bleicher, como: “(...) a teoria ou filosofia da interpretação do sentido.” (BLEICHER, 1992, p. 13).

A filosofia hermenêutica caracteriza-se pela rejeição da objetividade, implicando profundas consequências para a epistemologia, ou, como enunciado por Bleicher: “Até a aplicação mais neutra dos métodos da ciência se rege por uma antecipação (...)” (BLEICHER, 1992, p. 154), e “(...) o problema hermenêutico está subjacente a todo o conhecimento.” (BLEICHER, 1992, p. 155).

O modo que a filosofia hermenêutica lida com estes problemas, parte da noção de círculo hermenêutico, isto é, parte da noção de que há uma antecipação do que é compreendido (e é isso que é chamado círculo hermenêutico), há uma noção prévia que permeará a compreensão de algo como algo.

É observando tais considerações que desenvolverei o que se segue.

Fundamento e Formulação do Círculo Hermenêutico, e Hermenêutica como uma Epistemologia Ontológica a partir do capítulo “A estrutura formal da questão do ser ” de Martin Heidegger

Heidegger inicia este texto sugerindo que a questão do ser é, senão *uma* questão fundamental, possivelmente *a* questão fundamental; e que, portanto, é necessário definir previamente o que deve compor tal questão, para que se possa abordá-la com clareza.

O problema que Heidegger nos lança neste trecho do texto é o da abordagem daquilo que aparece para o conhecimento. Ele nos lança o

problema da colocação de uma questão, ou o problema de sua formulação, nos indicando que na simples formulação já encontra-se pressuposto aquilo que se pretende alcançar – afinal, a questão não interrogaria nada se já não estivesse direcionada por uma noção daquilo que pretende compreender. Heidegger enuncia: “Todo questionar é um buscar. Toda busca retira do que se busca sua direção prévia. (HEIDEGGER, 2006, p. 40). Isto é: Ao realizar uma busca, não se pode dizer estar por realizar uma busca se não estiver buscando por algo. A este algo que se busca é que se busca. Então, ao realizar uma busca, sabe-se de antemão aquilo que se está a buscar. Neste caso, o que se está buscando fazia-se presente antes de se iniciar a busca. Em outras palavras, o que se busca já se faz presente de certa forma. O caso é que, um questionar é um buscar. Assim sendo, ao realizar um questionamento, se está a perguntar por algo sobre o qual já se tem certa forma de compreensão. Ou nas palavras de Heidegger, “Todo questionar é um buscar. Toda busca retira do que se busca a sua direção prévia. Questionar é buscar cientemente o ente naquilo que ele é e como ele é.” (HEIDEGGER, 2006, p. 40).

Heidegger prossegue indicando o porquê de sua pergunta sobre a questão – a saber: porque retomar a formulação da questão antes de efetivamente questionar – sugerindo que dessa forma se pode então questionar o ser, segundo uma formulação da questão que permita “percorrer” os “(...) momentos estruturais (...)” (HEIDEGGER, 2006, p. 40) da questão a partir de sua formulação.

E reitera, reafirmando os elementos fundantes da filosofia hermenêutica e do círculo hermenêutico a partir da noção de antecipação, que: “Enquanto busca, o questionar necessita de uma orientação prévia do que busca. Para isso, o sentido de ser já nos deve estar, da alguma maneira, à disposição.” (HEIDEGGER, 2006, p. 41). E faz alusão ao terceiro preconceito, “listado”, na noção da questão do ser, segundo o qual o ser nos é evidente por si.³ “Não sabemos o que diz “ser”. Mas já quando perguntamos o que é “ser”, mantemo-nos numa compreensão do “é” (...)” (HEIDEGGER, 2006, p. 41). É essa

³ Neste trecho do texto, Heidegger faz alusão ao capítulo anterior, no qual propõe-se a considerar a possibilidade da necessidade de se retomar a questão do ser.

compreensão do “é”, que é “ser”, que é o sentido de “ser” que já nos está, de alguma maneira, à disposição, pois “(...) sempre nos movemos numa compreensão de ser. É dela que brota a questão explícita do sentido de ser e a tendência para o seu conceito.” (HEIDEGGER, 2006, p. 41).

E prossegue indicando quais os caminhos que percorrerá em sua investigação afirmando que, ainda que tenhamos uma compreensão prévia do sentido de “ser”, essa compreensão prévia é uma indeterminação⁴ do sentido de “ser” – por isso merece esclarecimento (tanto no que diz-respeito à compreensão prévia, quanto no que diz-respeito à indeterminação: são ambos constituintes e constituídos do mesmo sentido de “ser” que é compreensão prévia indeterminada).

Por mais que a compreensão de ser oscile, flutue e se mova rigorosamente no limiar de um mero conhecimento da palavra – esse estado indeterminado de uma compreensão de ser já sempre a disposição é, em si mesmo, um fenômeno positivo que necessita de esclarecimento. (...) É à luz desse conceito e dos modos de compreensão explícita nela inerentes que se deverá decidir o que significa essa compreensão de ser obscura e ainda não esclarecida e quais espécies de obscurecimento ou de impedimento são possíveis e necessários para uma espécie de esclarecimento explícito do sentido de ser. (HEIDEGGER, 2006, p. 41).

Concluindo que a compreensão prévia indeterminada de ser “(...) pode também estar impregnada de teorias tradicionais e opiniões sobre o ser, de modo que tais teorias constituam, secretamente, fontes da compreensão dominante.” (HEIDEGGER, 2006, p. 41). Aqui, Heidegger nos fornece outro dos elementos fundantes da filosofia hermenêutica, que vem da noção de formação. Rigorosamente, essa noção de formação está subjacente à noção de antecipação e compreensão prévia – nos diz que, a antecipação possui sua “fundamentação”/ “embasamento” na formação (isto é: ao lançar uma questão, que é uma busca, tenho previamente o que me disponho a buscar; quanto a isso que tenho previamente que irei buscar, e que é o que irá dirigir minha

⁴ Aqui, o termo indeterminação usado exaustivamente por Heidegger no capítulo exposto, refere-se a que, segundo certo preconceito sobre a questão do ser, o ser é evidente por si mesmo; contudo, tal evidência, não é completa, nem clara – é obscura e turva. É precisamente a essa obscuridade presente a questão do ser, quando considerada previamente como evidente por si mesma, que Heidegger chama indeterminação.

questão, o tenho fundamentado em minha formação – daí dizer que minha compreensão prévia pode estar impregnada de opiniões).

A partir de então, Heidegger começa a realizar a especulação voltada para a elaboração da questão do “ser”. Heidegger demonstra que a simples conceituação sobre o “ser” pressupõe um ente, e que, portanto, algo é previamente compreendido como o ente que não é “ser”; e que ao colocar o “ser” sob questão, indiferente à mencioná-lo ou não “(...) o ente já está sempre sendo compreendido, em qualquer discussão.” (HEIDEGGER, 2006, p. 41); prossegue sugerindo que não se pode tomar o ente como o “ser” do ente – para uma questão sobre o “ser”, é necessário uma abordagem à questão do “ser”, e não de uma abordagem à uma questão do ente; também no que diz respeito ao desenvolvimento do conceito a partir do qual define-se “ser” e entes.

Enquanto questionado, ser exige, portanto, um modo próprio de demonstração que se distingue essencialmente da descoberta de um ente. Em consonância, o *perguntado*, o sentido de ser, requer também uma conceituação própria que, por sua vez, também se diferencia dos conceitos em que o ente alcança a determinação de seu significado. (HEIDEGGER, 2006, p. 42).

Todavia, Heidegger nos alerta que o “ser” se refere a um ente, tendo por consequência que, para abordar o “ser”, isso só é possível mediante um ente. Isto é: se por um lado a questão a ser levantada deve ter por questionado o “ser”, o perguntado é por seu sentido, e o que deve ser abordado (ou interrogado, como sugere Heidegger) é o ente: a questão diz respeito ao “ser”, que deve ser perguntado por seu sentido, sendo abordado em seu ente. “Como ser constitui o questionado e ser diz sempre ser de um ente, o que resulta como *interrogado* na questão do ser é o próprio ente. Este é como que interrogado em seu ser.” (HEIDEGGER, 2006, p. 42). Contudo, Heidegger adianta que para se poder apreender o “ser” do ente, este deve antecipadamente apresentar-se como é; e prossegue acrescentando que por mais imediato que seja o ente, é de prudência defini-lo/ esclarecê-lo. Sobre este “diz”: “Chamamos de entes muitas coisas e em sentidos diversos. Ente é

tudo de que falamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos.” (HEIDEGGER, 2006, p. 42). E sobre o “ser” “diz”: “Ser está naquilo que é e como é, na realidade, no ser simplesmente dado (Vorhandenheit), no teor e recurso, no valor e validade, no existir, no “dá-se”.” (HEIDEGGER, 2006, p. 42). Isto é: Heidegger está, neste trecho, a explicitar a compreensão prévia tanto de “ser” quanto de ente, que deve gerar o que sugeriu acima como orientação prévia da busca, adiantando, contudo, algumas questões que surgem do ente conquistado. Pergunta-se Heidegger: “Em qual dos entes deve-se ler o sentido de ser? (...) O ponto de partida é arbitrário, ou será que um determinado ente possui o primado na elaboração da questão do ser?” (HEIDEGGER, 2006, p. 42).

Considerando as questões levantadas, Heidegger afirma, que para que a questão do ser seja posta de modo claro, é necessário indicar antes por qual modo pretende-se acessar o ser, e “(...) compreender e apreender conceitualmente o sentido (...)” (HEIDEGGER, 2006, p. 42); é necessário o rigor na escolha de um ente que seja “mostra de caso” mais adequada.

Caso a questão do ser deva ser colocada explicitamente e desdobrada em toda a sua transparência, a sua elaboração exige (...) a preparação da possibilidade de uma escolha correta do ente exemplar, a elaboração de um modo genuíno de acesso a esse ente. (HEIDEGGER, 2006, p. 42).

Neste parágrafo Heidegger começa a expor sua epistemologia ontológica (outro dos elementos fundantes da filosofia hermenêutica), a partir da qual o conhecimento não é apenas conhecimento segundo um método, mas é “conhecimento” como o próprio modo de ser humano: conhecer é intrínseco e inerente ao ser humano. Ainda na construção da questão do ser, Heidegger nos lista elementos característicos do “(...) questionar (...)” (HEIDEGGER, 2006, p. 42), nos indicando que não são característicos do questionar apenas – não são característicos do questionar em si – mas que pertencem essencialmente ao nosso questionar enquanto humanos, e que, portanto, pertence ao nosso modo de ser humano:

Visualizar, compreender, aceder a são atitudes constitutivas do questionar e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, *daquele* ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. (HEIDEGGER, 2006, p. 42).

E nos alerta para que, ao elaborar uma questão, evidenciamo-nos (nós humanos) como questionadores/ como elaboradores de questões – isto é: ao elaborar uma questão, o que se evidencia é o nosso modo de ser humanos. “Elaborar a questão do ser significa, portanto tornar transparente um ente – que questiona – em seu ser.” (HEIDEGGER, 2006, p. 42). Isto que torna-se evidente é o ente que somos nós, humanos. O que se torna evidente neste ente é seu modo de ser como ente que questiona – isto é: o que dele aparece é o seu ser.

E prossegue sugerindo que o modo de ser (que é questionar) desse ente que somos nós, humanos determina-se pelo que na questão se questiona, que é o ser. “Como modo de *ser* de um ente, o questionar dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser.” (HEIDEGGER, 2006, p. 42). Heidegger nomeia de presença o ente que somos nós, afirmando que este “(...) possui em seu ser a possibilidade de questionar.” (HEIDEGGER, 2006, p. 43).

Heidegger afirma que para ser claro no colocar de uma questão sobre o ser, é necessário uma “(...) explicação prévia (...)” (HEIDEGGER, 2006, p. 43) do ente quanto a seu ser. A este ente, chama presença. E adianta-se em “observar” o que daí parece resultar: um círculo vicioso, questionando:

Mas será que uma tal empresa não cai num manifesto círculo vicioso? Ter que determinar primeiro o ente *em seu ser* e, nessa base, querer colocar a questão do ser, não será andar em círculo? Para se elaborar a questão, não se está já “pressupondo” aquilo que somente a resposta a questão poderá proporcionar? (HEIDEGGER, 2006, p. 43).

Isto é: Heidegger está “antevendo” o que de sua especulação pode resultar: a conclusão de que seu desenvolvimento teórico leva a um círculo vicioso. Tal círculo vicioso seria resultado precisamente do que Heidegger está propondo: partindo de uma explicação prévia de um ente no tocante a seu ser, pretende-se explicar o ser – o qual já estaria manifestamente explicado uma

vez que a investigação partiria de uma explicação prévia do mesmo. Quanto a esta objeção, Heidegger afirma que “(...) não há nenhum círculo vicioso no questionamento da questão.” (HEIDEGGER, 2006, p. 43), pois “O ente pode vir a ser determinado em seu ser sem que, para isso, seja necessário já dispor de um conceito explícito sobre o sentido de ser.” (HEIDEGGER, 2006, p. 43). Quer dizer: para ser claro no colocar de uma questão sobre o ser, é necessária uma explicação prévia do ser, e isso não constitui um círculo vicioso, uma vez que tal explicação prévia não é um “(...) conceito explícito (...)” (HEIDEGGER, 2006, p. 43) do ser. O círculo aqui, não é vicioso porque o que há, é uma noção do ser, e não seu conceito “fechado”, claro e bem definido – é uma noção, e não uma definição. Aqui, encontra-se um dos elementos fundantes da filosofia hermenêutica no tocante ao círculo hermenêutico, uma formulação do círculo hermenêutico, e um dos fundamentos do círculo hermenêutico: não ser círculo vicioso.

Referência bibliográfica:

BLEICHER, J. 1992. *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa: Edições 70.

HEIDEGGER, M. 2006. *Ser e Tempo*. 5ª edição. São Paulo: Vozes.

PALMER, R. 1999. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70.

RICOEUR, P. 2008. *Hermenêutica e Ideologias*. 2ª edição. São Paulo: Vozes.

VISÃO E PENSAMENTO EM MERLEAU-PONTY¹

Danilo Riva de Moraes²

Universidade São Judas Tadeu – São Paulo – SP

Resumo

A pesquisa foi desenvolvida como uma reflexão sobre o olhar, mais especificamente sobre a relação entre o ver e o pensar a partir da obra de Merleau-Ponty. A discussão sobre o olhar, historicamente, sempre foi tema de interesse da filosofia e, dentro do panorama filosófico do século XX, ganhou destaque a abordagem de Merleau-Ponty. Examinamos esta a partir de sua discussão sobre o cartesianismo, tomando como referência principal seu ensaio “O olho e o espírito”, com destaque para a compreensão da articulação entre a experiência visível e a atividade intelectual e o modo como o filósofo entende a contribuição da pintura à filosofia para o esclarecimento dessa articulação.

Palavras chave

Visão; Pensamento; Pintura; Percepção; Mundo Percebido; Merleau-Ponty.

Abstract

The research was developed as a reflection on the look, more specifically on the relationship between seeing and thinking from the work of Merleau-Ponty. The discussion about the act of looking, historically, has always been a subject of interest of philosophy and, within the philosophical scene in the twentieth century, the approach was highlighted by Merleau-Ponty. We examine this from his discussion about cartesianism, taking as main reference his essay “The eye and spirit” with emphasis on understanding the relationship between experience and intellectual activity and visible way the philosopher understands the contribution of philosophy to painting to clarify this joint.

Keywords

Vision; Thinking; Painting; Perception; Perceived World; Merleau-Ponty.

Cézanne, ao fim de sua vida, voltando-se para sua obra, a coloca em dúvida, julgando que ela estava aquém daquilo que pretendia realizar; se, afinal, seria tudo fruto de uma vocação para a pintura. *“Ao envelhecer, ele se pergunta se a novidade de sua pintura não vinha de um distúrbio dos olhos, se toda a sua vida não se apoiara sobre um acidente de seu corpo.”* (MERLEAU-PONTY, 2004a). Em uma carta escreve: *“A arte é uma harmonia paralela à natureza – o que pensar dos imbecis que dizem que o artista é sempre inferior*

¹ Texto apresentado no *IV Encontro de Pesquisa da Graduação em Filosofia da UFSCar: Estética*, em setembro de 2012, no campus de São Carlos.

² E-mail: nilo_riva@yahoo.com.br

à natureza?”. Cézanne buscava sua pintura direto na Natureza, o que expressa em seus quadros é fruto de sua percepção do mundo, é uma tentativa de expressão do mundo visível, e é justamente por ser uma tarefa infinita, que Cézanne pode realmente acreditar que sua obra está aquém da sua intenção de realização, e não poderia ser diferente, afinal, estamos falando daquilo que nos aparece, porém nos escapa.

Buscando a pintura “direto da natureza”, Cézanne afirma que *“é preciso curvar-se ante esta obra perfeita [a natureza]. Dela tudo nos vem, por ela existimos, esquecemos todo o resto.”* (MERLEAU-PONTY, 2004a). Dessa forma, a natureza é tomada pelo pintor como seu “guia” na impressão imediata, sem delimitar os contornos, sem enquadrar a cor pelo desenho, sem compor a perspectiva ou o quadro.

As figuras apresentadas nas obras de Cézanne dão a impressão de que se aglomeram sob o olhar, revela uma “deformação da perspectiva”. Ora, nossa percepção não é a perspectiva geométrica, nossa visão natural apresenta os objetos como que sobrepostos e, ao transpor o que vê no mundo para a tela, Cézanne não recorre aos traços bem definidos - *“Ao se traçar o contorno de uma maçã, faz-se dela uma coisa”*- *“vai seguir por uma modulação colorida a intumescência do objeto em traços azuis vários contornos.”* (MERLEAU-PONTY, 2004a), sem sugerir profundidade.

“A expressão daquilo que existe é infinita”, escreve Merleau-Ponty. Ora, o pintor, se quiser de fato expressar em sua tela aquilo que percebe do mundo tem diante de si o imenso desafio de arranjar as cores de modo que elas tragam o “Todo indivisível”, ou seja, o Todo da percepção: o mundo percebido, o que representa já um imenso desafio que o pintor se coloca, pois o que se percebe no mundo são as coisas em movimento. Eis a grande inquietação de Cézanne ao realizar suas obras; fazer emergir das cores o mundo. O que havia de mais importante a ser feito era pintar; somente no ato, na prática de sua pintura era possível compreender o quão vazias podem ser as noções de “sensibilidade” e “inteligência”. O que almeja lançar em suas obras não são essas diferenças (irrelevantes para ele), mas sim o que está se formando, emergindo a partir de sua percepção. Escreve Merleau-Ponty: *“Percebemos*

coisas, estendemo-nos sobre elas, estamos enraizados nelas, e é sobre essa 'natureza' que construímos as ciências (...) por isso seus quadros dão a impressão da natureza em sua origem" (MERLEAU-PONTY, 2004a).

Cézanne diz entender que a pintura não deixa de ser uma interpretação sobre aquilo que se vê, porém interpreta sem desvincular o pensamento e a visão.

De nada serve opor aqui as distinções da alma e do corpo, do pensamento e da visão, pois Cézanne retorna justamente à experiência primordial de onde essas noções são tiradas e que nos são dadas inseparáveis. (MERLEAU-PONTY, 2004a).

Reconhece o pintor que basta, para realizar uma tela, querer pintar e, no próprio movimento do pintar emerge o mundo e toda sua rica gama de detalhes.

Dessa forma, é errado pensar a arte como mera imitação da natureza, é uma operação de expressão e, como tal, projeta na obra aquilo que permaneceria invisível aos olhares utilitários dos homens imersos numa cultura que os priva da contemplação. A obra de arte se objetiva, ocorre uma saída da subjetividade para a coletividade, isto é, a obra de arte passa a ser um meio para que todos os indivíduos acessem o mundo visível, o mundo percebido.

Dentre as diversas relações que Merleau-Ponty estabelece com a pintura, em seu ensaio *"A linguagem indireta e as vozes do silêncio"*, o filósofo aborda como uma forma de expressão, bem como a literatura e a história. O que é posto em questão é a linguagem e o sentido que atribuímos a ela. Para Merleau-Ponty a origem, a gênese do sentido nunca está terminada, pois o grande problema da linguagem é que ela é limitada por ela própria, isto é, não podemos nos expressar de outra forma que não seja pela linguagem e, da mesma forma, não temos como tentar explicá-la sem ser fazendo uso dela. Partindo dessa premissa inicial, pode-se concluir, então, que não é possível se pensar em uma expressão que seja completa. A tarefa de tentar compreender a linguagem se mostra bastante complicada, como anuncia Merleau-Ponty:

(...) teremos de fingir nunca ter falado, submetê-la a uma redução sem a qual ela nos escaparia mais uma vez, reconduzindo-nos àquilo que ela nos significa, olhá-la como os surdos olham aqueles que estão falando,

comparar a arte da linguagem com as outras artes de expressão, tentar vê-la como uma dessas artes mudas. (MERLEAU-PONTY, 2004b)

Merleau-Ponty retoma a reflexão feita por Malraux sobre pintura e linguagem, considerando a ambas como pertencentes a uma mesma categoria na medida em que são expressões criadoras, desfazendo, assim, a distância (que nunca existiu verdadeiramente) entre o ofício do pintor e do escritor.

Entendamos as concordâncias e discordâncias entre Merleau-Ponty e Malraux. Com relação aos clássicos, ambos estão de pleno acordo em que a obra de arte clássica buscava uma aparência que fosse tão convincente quanto aquilo que era observado no mundo. Os pintores clássicos, mesmo *“(..) com olhos fixos no mundo, julgavam pedir-lhe o segredo de uma representação suficiente, eles operavam sem saber essa metamorfose de que mais tarde a pintura tornou-se consciente.”* (MERLEAU-PONTY, 2004b). O cerne do problema da pintura clássica é a utilização da perspectiva, pois esta nada mais é do que um recurso criado pela razão na tentativa de representar, da forma mais fiel possível, uma percepção do mundo. Ora, ao olhar para o mundo, as coisas estão como que aglomeradas, sobrepostas, o olhar é incapaz de apreender tal percepção por completo, há algo que escapa no ato de perceber que, ao ser passado para a tela, para o papel, sofre uma espécie de “matematização”, as coisas passam a ocupar, na obra, um lugar fixo que lhes é dado.

A sensação de dominação do mundo é algo latente no período clássico. A arte não está livre dos preceitos utilizados, por exemplo, por Descartes em sua filosofia. A perspectiva é uma consequência da cultura, assim como o pensamento cartesiano; em meio ao florescimento da mecânica, da física, das grandes navegações, invenções, é inimaginável conceber um mundo que não seja plenamente apreensível pelo pensamento e passível de ser representado artisticamente, é a recusa explícita da percepção originária do mundo, dada pelo olhar espontâneo.

Porém, quando o assunto é a pintura moderna, Merleau-Ponty faz ressalvas às considerações de Malraux. Este atribuiu à arte moderna um fechamento sobre o indivíduo, ao passo que para aquele *“a obra consumada*

não é portanto aquela que existe em si com uma coisa, mas aquela que atinge seu espectador, convida-o a recomeçar o gesto que a criou (...)” (MERLEAU-PONTY, 2004b). Portanto, a pintura não é criada pelo pintor para que possua um significado para si próprio, pelo contrário, na modernidade a obra de arte se comunica com o outro, sem querer mostrar como é possível fazer uma representação perfeita do mundo percebido, mas interrogando *“de que modo estamos entranhados no universal pelo que temos de mais pessoal”*, como escreve Merleau-Ponty. O que vai ao quadro é o que o pintor consegue expressar do mundo percebido, porém ao transformar-se em obra, essa expressão ganha significado no mundo, se liberta, de certa forma, daquele que a criou.

Há uma espontaneidade no movimento de expressão, assim como no da percepção, do gesto, do olhar. Não é necessário que se conheça a anatomia dos olhos para poder olhar, basta abri-los, assim como não é necessário conhecer o nome dos músculos que são movidos ao caminhar, basta querer mover-se e o corpo se move. É de forma espontânea que se dá a relação entre o olhar o mundo e pintá-lo, essa é sua forma de pensá-lo, interpretá-lo, e de a pintura criar novas possibilidades de percepção do mundo àqueles que interagem com ela. De forma contrária *“o pensamento analítico quebra a transição perceptiva de um momento para o outro, de um lugar para o outro, de uma perspectiva para outra, e depois procura no âmbito do espírito a garantia de uma unidade que já está presente quando percebemos.”* (MERLEAU-PONTY, 2004b).

Experienciar o mundo, não analisá-lo; utilizar o corpo, não entendê-lo física ou quimicamente; compreender o inacabado, o invisível do mundo, sempre há algo por se fazer, no campo da expressão, há sempre uma obra por ser feita, é isso que nos revela o próprio movimento da pintura moderna. Ora, ao negar o clássico, a arte moderna evidencia essa “superação” que sempre está por ser realizada e, se realiza com a consciência de que, num próximo movimento, também será superada. Dessa forma, a pintura moderna não nos deixa um legado de esquecimento do passado, mas pelo contrário, *“(...*

apresenta-se como um esforço abortado para dizer algo que permanece sempre por dizer.” (MERLEAU-PONTY, 2004b).

Na primeira parte do ensaio *“O olho e o espírito”*, Merleau-Ponty anuncia sua proposta, que será melhor desenvolvida no decorrer da obra: observar como a arte se relaciona com o mundo, certa “inocência” que há nessa relação, pois a arte emerge do mundo, seu movimento é de dentro para fora, diferentemente do que ocorre com a ciência, que no seu movimento inicial de análise do mundo já está carregada de teoria.

Compreendendo que a visão, assim como todo o corpo, se dá dentro de um movimento, é impossível concebê-la como uma “operação de pensamento”, uma vez que não é dada ao vidente a possibilidade de se apropriar daquilo que vê, o que ocorre é uma aproximação; há, no movimento do olhar, uma abertura para o mundo. Este movimento, porém, não é *“um fazer absoluto (...) Ele é a seqüência natural e o amadurecimento de uma visão. Digo de uma coisa que ela é movida, mas meu corpo, ele próprio se move, meu movimento se desenvolve.”* (MERLEAU-PONTY, 2004c). A visão é “tomada ou se faz do meio das coisas”, isto é, o corpo não se distancia do mundo para poder pensá-lo, percebê-lo, pois aquele está inevitavelmente preso a este; as coisas presentes no mundo são como um “prolongamento” do próprio corpo, são feitas do mesmo estofa, assim como o mundo.

Dessa forma, é possível entender o que quer dizer Merleau-Ponty quando escreve que a pintura celebra o enigma da visibilidade. Ora, a pintura só é possível a partir de uma percepção do mundo, uma abertura para ele e, uma vez tornada obra, aquela representação do mundo se torna, para aquele que a contempla, uma abertura para o mundo, afinal, é nela (na obra) que emerge o que estava invisível a uma visão “dominada” por uma rotina, que não se dá conta da sua incapacidade de apreensão das coisas.

Tão contrária a essa visão “profana”, para usar o termo do filósofo, é a do pintor, pois este é capaz de, com o seu olhar, interrogar as coisas”; como escreve Merleau-Ponty: *(...) o pintor, qualquer que seja, enquanto pinta, pratica uma teoria mágica da visão (...) o espírito sai pelos olhos para passear*

pelas coisas (...)” (MERLEAU-PONTY, 2004c). O que o pintor interroga ao mundo, isto é, às coisas que nele estão, é justamente como elas se fazem tais como são. Aponta o filósofo que toda a gama de detalhes que escapam à visão profana, são revelados ao pintor em sua interrogação: luz, iluminação, sombra, reflexos, cor, linha, profundidade, dentre tantos outros. A relação que o pintor estabelece com o mundo não é, portanto, numa tentativa de dominá-lo (que seria frustrada já em sua intenção), mas numa relação em que se torna complicado diferenciar aquele que vê daquele que é visto; o pintor interroga o mundo ciente de sua “ignorância” frente a ele. Merleau-Ponty descreve a visão do pintor como um “nascimento continuado”; ora, o nascer, neste caso, ganha o sentido de tornar visível, pois este é o ofício do pintor: interrogar o mundo, para transformá-lo em pintura, ou seja, fazer aquilo que há de visível no mundo, mas permanece invisível àqueles que não o interrogam.

Na terceira parte do ensaio, Merleau-Ponty se volta ao pensamento cartesiano por meio de uma análise da obra *Dióptrica*, de Descartes. Nela, a tentativa, frustrada, do filósofo racionalista consiste na “reconstrução” do visível, isto é, pensar o visível, porém mantendo certo distanciamento dele. A preocupação de Descartes se concentra em entender o “mecanismo” da visão, como ela se produz, para poder reproduzi-la. Agindo desta forma, Descartes conseguiu evitar encarar um imenso problema: o enigma da visibilidade; o problema da visão não reside no entendimento de seu funcionamento, mas sim em como ela participa da relação entre os indivíduos e o mundo; é preciso refletir sobre essa abertura que ela possibilita, de que forma ela nos revela o mundo.

É fato que em suas obras Descartes não tratou da pintura, tivesse ocorrido o contrário e certamente seu sistema filosófico teria tomado outros rumos, outros contornos. Nos poucos momentos em que trata da arte, faz referência ao desenho, observa como os traços dele são capazes de conservar a forma dos objetos *“ou ao menos nos oferecerem signos suficientes deles. Eles nos dão uma apresentação do objeto por seu exterior ou seu envoltório”* (MERLEAU-PONTY, 2004c). Porém, o que observa Merleau-Ponty é que

Descartes não compreendeu a abertura às coisas que é possível pelas chamadas qualidades secundárias (como a cor, por exemplo), se o tivesse feito

(...) teria se visto diante do problema da universalidade e de uma abertura às coisas sem conceito (...) Mas é óbvio para ele que a cor é ornamento, coloração, que toda a força da pintura repousa sobre a do desenho, e a do desenho sobre a relação regulada que existe entre ele e o espaço em si tal como o ensina a projeção em perspectiva. (MERLEAU-PONTY, 2004c).

Ainda que pareça não haver nenhuma relação entre a visão e o pensamento dentro do sistema filosófico cartesiano, Merleau-Ponty escreve que: *“Não há visão sem pensamento. Mas não basta pensar para ver: a visão é um pensamento condicionado, nasce ‘por ocasião’ do que acontece no corpo, é ‘excitada’ a pensar por ele. Ela não escolhe nem ser ou não ser, nem pensar nisso ou naquilo.”* (MERLEAU-PONTY, 2004c). Há no pensamento da visão certa passividade na medida em que ela não tem controle sobre suas premissas, ou seja, sobre o mundo visível. Partindo do princípio de união entre alma e corpo, a visão teria dois desdobramentos: de um lado *“a visão sobre a qual eu reflito (...) leitura de signos”* e, de outro lado, *“a visão que se efetua (...) visão da qual não se pode ter idéia senão exercendo-a”*. Dessa forma, o chamado enigma da visão não é eliminado da filosofia de Descartes, o que ocorre é uma transferência do *“pensamento de ver à visão em ato”*. Porém, tal visão não pode ser considerada pensamento, uma vez que nada que dela provenha pode ser dado por verdadeiro por se tratar de um dado sensível, então, o que é possível chamar de pensamento da visão no pensamento cartesiano é tudo que se diz e o que se pensa sobre a visão.

A filosofia pretendida por Merleau-Ponty é uma filosofia que está sempre por se fazer, *“não se trata mais de falar do espaço e da luz, mas de fazer falarem o espaço e a luz que estão aí”*. Não há reflexão que possa se dar por fechada e é nessa medida que ela se aproxima do ofício do pintor *“(...) não no momento que exprime sua opinião sobre o mundo, mas no instante em que sua visão se faz gesto, quando, dirá Cézanne, ele ‘pensa por meio da pintura’”*. (MERLEAU-PONTY, 2004c)

Ainda que haja diversos pintores (e que estes componham das formas mais diversas e divergentes), como Cézanne, Klee, Dubuffet, ou escultores, como Rodin e Richier, nenhuma das obras criadas por esses artistas poderá ser tomada como conclusiva. O movimento da pintura não se finda; enquanto houver mundo, haverá o que ser pintado, haverá algo a ser buscado, descoberto. Houvesse uma pintura que fosse total e universal; ela acabaria, não haveria sentido algum nas obras de arte. É assim que se “pensa” como os pintores; eis o sobrevo, “(...) nos dá às vezes a impressão de um vão redemoinho de significações, de uma fala paralisada ou abortada.” (MERLEAU-PONTY, 2004c). Mas isso é mera “decepção” da tomada de consciência de que não se pode ser por completo, é a decepção do reconhecimento do vazio e que sempre há o que se fazer, alterar, esclarecer. Eis o legado da arte à filosofia, de que tanto fala Merleau-Ponty em suas obras:

Se nenhuma pintura completa a pintura, se mesmo nenhuma obra se completa absolutamente, cada criação modifica, altera, esclarece, aprofunda, confirma, exalta, recria ou cria antecipadamente todas as outras. Se as criações não são uma aquisição, não é apenas que, como todas as coisas, elas passam, é também que elas têm diante de si quase toda a sua vida. (MERLEAU-PONTY, 2004c)

Referência bibliográfica:

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. Trad. Paulo Neves e Maria E. G. G. Pereira. 1ª Ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

ARTIGO RETRATADO: A PERCEPÇÃO NA FENOMENOLOGIA MERLEAU-PONTIANA¹

Gustavo Luis de Moraes Cavalcante
Universidade Federal de São Carlos – São Carlos – SP
Bolsista FAPESP

¹ *Texto apresentado no IV Encontro de Pesquisa da Graduação em Filosofia da UFSCar: Estética, em setembro de 2012, no campus de São Carlos.*

O Conselho Editorial da Revista *Em curso* decidiu, após análise, proceder à retirada formal do seguinte trabalho:

CAVALCANTI, G.L. de Moraes, A Percepção na Fenomenologia merleau-pontiana. *Revista Em Curso*, 2014, vol.1, Suplemento, pp. 159-174. Disponível em: <<https://revistaemcurso.files.wordpress.com/2015/03/em-curso-vol-1-suplemento.pdf>>. Acesso em: 26 out. 2015, uma vez que parte substancial deste é cópia da seguinte dissertação de mestrado: TRICARICO, C. F., *Liberdade e história a partir da Fenomenologia da Percepção de Merleau-Ponty*. 2010. 146f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade São Judas Tadeu, 2010. Disponível em: <http://www.usjt.br/biblioteca/mono_disser/mono_diss/2011/139_tricarico.php>. Acesso em: 26 out. 2015.

Atenciosamente,

Prof^ª Dr^a Marisa Lopes
Editora responsável

Resumo

Neste nosso artigo trataremos dos primeiros estudos de Merleau-Ponty que buscam encontrar uma adequada definição para o que seja a percepção. Nosso interesse pela definição adequada da percepção se dá, pois entendemos que é justamente "a" percepção ou "na" percepção que encontramos o fundamento do conhecimento. Sendo assim é a percepção que une o corpo a alma, é a relação do sujeito cognoscente com o objeto a ser conhecido.

Palavras-chave

Percepção; Conhecimento; Fenomenologia; Merleau-Ponty.

Abstract

In our article we will talk about the first studies of Merleau-Ponty, who seek to find a proper definition for what is perceived. Our interest in the proper definition of perception occurs because we understand that it is exactly "a" perception or "on" perception that we find the foundation of knowledge. So the perception is what binds the soul to the body against the knowing subject with the object to be known.

Keywords

Perception; Knowledge; Phenomenology; Merleau-Ponty.

Vale notar que é dado por Merleau-Ponty um título para a introdução ao seu livro "Fenomenologia da Percepção", a saber, "os prejuízos clássicos e o retorno aos fenômenos". A partir deste título podemos esperar que será proposta uma crítica ao que até em seu tempo era pensado sobre a relação dos homens com o mundo, buscando assim deixar para trás algumas teorias que não conseguem mais explicar a situação atual do homem e de suas

descobertas, para assim "limpar o terreno" para explanar a sua concepção do homem de seu tempo e seus novos estudos. Claro que já levando o leitor a uma ideia de mundo fenomenológica.

Merleau-Ponty começa o capítulo nos alertando sobre a confusão que há entre o termo sensação e percepção. Alguns consideram a sensação como sendo a maneira pela qual sou afetado ou um contato de um estado de mim mesmo. Logo, o sentido seria a coincidência do sentido comigo mesmo. Portanto, nesta visão, a sensação seria "a" experiência de um "choque" indiferenciado, instantâneo e pontual. Pois a sensação sempre estaria afastada de qualquer qualificação, e o sentido deveria estar diante de mim, mesmo que sem uma localização precisa, sem ser eu mesmo.

Esta visão admite as sensações quase que como termos absolutos, não é o que ocorre realmente em nossas experiências, onde elas mostram que estas sensações são mais como relações.

Então para explicar como se dão realmente o que se chama, erroneamente, de impressões, o filósofo se utiliza de um exemplo de quando vemos uma mancha branca sobre um fundo homogêneo. Assim para ser uma mancha, ou seja, ter limites, todos os pontos da mancha têm que ter uma função, fazendo assim essa mancha ser uma figura. A mancha para ser vista é mais densa e nos parece mais resistente do que o fundo, as bordas da mancha, ou seu limite, lhe pertencem e não são "ligadas" ao fundo, mesmo que esteja em contato, seja pertencente a este fundo, assim nos parece que a mancha foi colocada sobre o fundo, como que não fazendo parte deste fundo, mas sem o interromper. Assim ao descrever como vemos a mancha Merleau-Ponty mostra que ao vermos esta imagem, ao termos uma percepção elementar, esta já está carregada de sentido, pois como vimos cada parte já diz mais do que ela contém. Não podemos voltar à afirmação da sensação como anteriormente foi definida ao afirmarmos que sentimos a figura em cada ponto seu, e não no todo figura e fundo.

Para responder a esse último suspiro das teorias da sensação, Merleau-Ponty lança mão da teoria da Gestalt, pois para esta teoria a maneira de vermos as coisas como figura e fundo é a sensação mais simples que temos,

isto é a própria definição do fenômeno perceptivo, ou seja, sem isto não podemos nem dizer que percebemos algo. Portanto, "o algo perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um campo." Assim só pela estrutura da percepção efetiva podemos aprender o que é perceber. Ou seja, se fosse possível termos diante de nós uma superfície realmente homogênea, esta não nos daria nada para perceber, esta superfície não seria dada a nenhuma percepção. Logo, a pura impressão, como pensam os que querem definir assim uma sensação, não pode ser encontrada, e mais, não pode ser percebida, assim se tornando impensável como momento da percepção.

Assim não se pode falar de sensação como pura impressão. O algo "sentido" não são sensações, são na verdade sensíveis, e assim a qualidade não é um elemento da consciência, mas sim uma propriedade do objeto. Por exemplo, quando vejo uma cor, ela só tem essa cor devido à luz ou à sombra que a perpassa, sua cor só aparece em relação com este jogo de luz, sendo assim só é aparente devido a uma configuração espacial. Além disto, a cor só é percebida se está em uma superfície. Então em cada análise de cada qualidade se descobre um significado que a habita, como dizemos anteriormente, cada parte anuncia mais do que ela aparentemente contém.

E se alguém quiser defender que este sentido é como um saber anterior que nós já temos e o colocamos nas coisas que sentimos, assim deixando espaço para uma qualidade pura ou um puro sentir, isto retornaria a um puro sentir que seria um não sentir, um não sentir de maneira nenhuma. Não podemos cair no erro de, por ouvirmos e vermos cotidianamente, acharmos que este sentir seja fundado por um testemunho da consciência, ou seja, não podemos transportar esses objetos para a consciência, pois isto só seria dado por um prejuízo, um abandono do mundo.

Assim supomos erroneamente também que está em nossa consciência aquilo que sabemos estar nas coisas. Como diz Merleau-Ponty, construímos a percepção com o percebido. E, como o próprio percebido só é evidentemente acessível através da percepção, não compreendemos finalmente nem um nem outro ao querermos analisá-los separadamente. Estamos presos ao mundo e

não conseguimos nos separar dele para termos uma consciência pura do mundo (contra a redução completa). Se nós o fizéssemos, veríamos que a qualidade nunca é experimentada imediatamente e que toda consciência é consciência de algo (intencionalidade). Afirma ainda o filósofo que existem duas maneiras de se enganar sobre as qualidades das coisas: uma é fazer delas elementos da consciência, quando elas são na verdade objeto para a consciência, doutra maneira, tratá-las como impressões muda quando elas têm sempre um sentido; a outra maneira de se enganar é de acreditar que este sentido e esse objeto, no plano da qualidade, sejam plenos e determinados. Novamente só cairemos nestes erros devido ao prejuízo do mundo, ou seja, nós nos esquecermos de como são nossas experiências no mundo.

Um exemplo do prejuízo do mundo é quando, seguindo a física,

nós construímos o fragmento do mundo cuja imagem pode formar-se a cada momento em nossa retina. Tudo aquilo que está fora desse perímetro, não se refletindo em nenhuma superfície sensível, não age sobre nossa visão mais do que a luz em nossos olhos fechados. Deveríamos, portanto, perceber um segmento do mundo contornado por limites precisos, envolvido por uma zona negra, preenchido sem lacunas por qualidades, apoiado em relações de grandezas determinadas como as que existem na retina. (Merleau-Ponty, 1945/2006, p. 26).

Mas na verdade não é isso que o mundo nos mostra, a nossa experiência visual

não oferece nada de semelhante e nós nunca compreenderemos, a partir do mundo, o que é um campo visual. Se é possível desenhar um perímetro de visão aproximando pouco a pouco os estímulos laterais do centro, os resultados da mensuração variam de um momento ao outro e nunca se chega a determinar o momento em que um estímulo inicialmente visto deixa de sê-lo. Assim sabemos que não é fácil descrever a região que rodeia o campo visual, mas é certo que essa região não é nem negra nem cinza. Há ali uma visão indeterminada, uma visão de não sei o quê, e, se passamos ao limite, aquilo que está atrás de nós não deixa de ter presença visual. (Merleau-Ponty, 1945/2006, pp. 26-27).

Merleau-Ponty dá a sua interpretação da imagem dos dois segmentos de reta, na ilusão de Müller-Lyer, e diz que não são nem iguais nem desiguais;

pois é só no mundo objetivo que essa alternativa se impõe. Diz ainda que o campo visual é este meio singular no qual as noções contraditórias se entrecruzam porque os objetos — as retas de Müller-Lyer — não estão postos ali no terreno do ser (das essências), em que uma comparação seria possível, mas são apreendidos cada um em seu contexto particular, como se não pertencessem ao mesmo universo. Podemos dizer que o mesmo se dá para todas as percepções que temos e não só as visuais.

Alguns psicólogos tentam se livrar da confusão ou ambiguidade do mundo, apontando que a culpa dessas ilusões seria da falta de atenção do homem a perceber estas coisas, pois as coisas em si mesmas não são confusas. Mas afirma Merleau-Ponty que essa teoria é apenas uma hipótese auxiliar que se forja para salvar o prejuízo do mundo objetivo. Precisamos reconhecer o indeterminado como um fenômeno positivo. E nessa atmosfera que se apresenta a qualidade. O sentido que ela contém é um sentido equívoco, tratasse antes de um valor expressivo que de uma significação lógica. A qualidade determinada, pela qual o empirismo queria definir a sensação, é um objeto, não um elemento da consciência, e é o objeto tardio de uma consciência científica. Por esses dois motivos, ela mais mascara a subjetividade do que a revela.

As concepções de sensação que vimos até agora modelavam-se pelo objeto percebido. No que estavam de acordo com o senso comum que, também ele, delimita o sensível pelas condições objetivas das quais depende. O visível é o que se apreende com os olhos, o sensível é o que se apreende pelos sentidos. Segue sua investigação o filósofo agora vendo no que se tornam, no primeiro grau de reflexão que é a ciência, este "pelos" e esse "com", e a noção de órgão dos sentidos. Diz-nos o fenomenólogo que a fisiologia está no mesmo embaraço que a psicologia. Esta última também começa por situar seu objeto no mundo e por tratá-lo como um fragmento de extensão. Assim, o comportamento acha-se escondido pelo reflexo, a elaboração e a informação (formação ou informação?) dos estímulos, por uma teoria longitudinal do funcionamento nervoso, que por princípio faz corresponder a cada elemento da situação um elemento da reação. Assim como a teoria do arco reflexo, a

fisiologia da percepção começa por admitir um trajeto anatômico que conduz de um receptor, determinado por um transmissor definido, a um centro registrador, também ele especializado. Dado o mundo objetivo, admite-se que ele confia aos órgãos dos sentidos mensagens que devem então ser conduzidas, depois decifradas, de modo a reproduzir em nós o texto original. Onde, em princípio, haveria uma correspondência pontual e uma conexão constante entre o estímulo e a percepção elementar. Mas essa "hipótese de constância" entra em conflito com os dados da consciência, e os próprios psicólogos que a admitem reconhecem seu caráter teórico.

Merleau-Ponty aponta alguns exemplos que essa teoria não dá conta de explicar, como quando a força do som, sob certas condições, faz com que ele perca a altura; a adjunção de linhas auxiliares torna desiguais duas figuras objetivamente iguais; uma superfície colorida parece ter para nós a mesma cor em toda a sua extensão, quando os limiares cromáticos das diferentes regiões da retina deveriam fazê-la aqui vermelha, ali alaranjada, em certos casos até mesmo acromática. Esses são casos em que o fenômeno não se adere ao estímulo. E há casos, reconhecidos por psicólogos também, em que o "sensível" não pode mais ser definido como o efeito imediato de um estímulo exterior, por exemplo, quando o vermelho e o verde, apresentados em conjunto, dão uma resultante cinza, admite-se que a combinação central dos estímulos pode imediatamente dar lugar a uma sensação diferente daquilo que exigiriam os estímulos objetivos. Quando a grandeza aparente de um objeto varia com sua distância aparente, ou sua cor aparente com as recordações que dela temos, reconhece-se que "os processos sensoriais não são inacessíveis a influências centrais".

Conclui nosso filósofo que se a atenção, se uma ordem mais precisa, se o repouso, se o exercício prolongado, finalmente restabelecem percepções conformes à lei de constância, isso não prova seu valor geral, pois, nos exemplos citados, a primeira aparência tinha um caráter sensorial do mesmo modo que os resultados obtidos finalmente, e a questão é saber se a percepção atenta, a concentração do sujeito em um ponto do campo visual, por exemplo, a "percepção analítica" das duas linhas principais na ilusão de Müller-Lyer, em

lugar de revelar a "sensação normal", não substituem o fenômeno original por uma montagem excepcional.

A lei de constância não pode prevalecer contra o testemunho da consciência, graças a alguma experiência crucial em que ela já não esteja implicada, e, em todas as partes em que se acredita estabelecê-la, ela já está suposta. Se nós retornamos aos fenômenos, eles nos mostram a apreensão de uma qualidade, exatamente como a de uma grandeza, ligada a todo um contexto perceptivo, e os estímulos não nos dão mais o meio indireto que buscávamos de delimitar uma camada de impressões imediatas. Mas quando se procura uma definição "objetiva" da sensação, não é apenas o estímulo físico que se esquia. O aparelho sensorial, tal como a fisiologia moderna o representa, não pode mais desempenhar o papel de "transmissor" que a ciência clássica lhe atribuía. As lesões não-corticais dos aparelhos táteis rarefazem, sem dúvida, os pontos sensíveis ao quente, ao frio ou à pressão, e diminuem a sensibilidade dos pontos conservados. Mas se aplicamos ao aparelho lesado um excitante suficientemente extenso, as sensações específicas reaparecem; a elevação dos patamares é compensada por uma exploração mais enérgica da mão. Entrevemos, no grau elementar da sensibilidade, uma colaboração dos estímulos parciais entre si e do sistema sensorial com o sistema motor que, em uma constelação fisiológica variável, mantém constante a sensação, o que portanto proíbe definir o processo nervoso como a simples transmissão de uma mensagem dada. A destruição da função visual, qualquer que seja o local das lesões, segue a mesma lei: primeiramente todas as cores são atingidas e perdem sua saturação. Depois o espectro se simplifica, reduz-se a quatro e logo a duas cores; finalmente, chega-se a um estado monocromático em cinza, aliás sem que a cor patológica seja alguma vez identificável a uma cor normal qualquer. Dessa forma, nas lesões centrais assim como nas lesões periféricas, "a perda de substância nervosa tem como efeito não apenas um déficit de certas qualidades, mas a passagem a uma estrutura menos diferenciada e mais primitiva". Inversamente, o funcionamento normal deve ser compreendido como um processo de integração em que o texto do mundo exterior não é recopiado, mas constituído. E, se tentamos apreender a "sensação" na

perspectiva dos fenômenos corporais que a preparam, encontramos não um indivíduo psíquico, função de certas variáveis conhecidas, mas uma formação já ligada a um conjunto e já dotada de um sentido, que só se distingue em grau das percepções mais complexas, e que portanto não nos adianta nada em nossa delimitação do sensível puro.

Não há definição fisiológica da sensação e, mais geralmente, não há psicologia fisiológica autônoma porque o próprio acontecimento fisiológico obedece a leis biológicas e psicológicas. Durante muito tempo, acreditou-se encontrar no condicionamento periférico uma maneira segura de localizar as funções psíquicas "elementares" e de distingui-las das funções "superiores", menos estritamente ligadas à infraestrutura corporal. Uma análise mais exata mostra que os dois tipos de funções se entrecruzam. O elementar não é mais aquilo que, por adição, constituirá o todo, nem aliás uma simples ocasião para o todo se constituir. O acontecimento elementar já está revestido de um sentido, e a função superior só realizará um modo de existência mais integrado ou uma adaptação mais aceitável, utilizando e sublimando as operações subordinadas. Reciprocamente, "a experiência sensível é um processo vital, assim como a procriação, a respiração ou o crescimento".

A psicologia e a fisiologia não são mais, portanto, duas ciências paralelas, mas duas determinações do comportamento, a primeira concreta, a segunda abstrata. Dizíamos que, quando o psicólogo pede ao fisiólogo uma definição da sensação "por suas causas", ele encontra nesse terreno as suas próprias dificuldades, e vemos agora por quê. O fisiólogo tem a tarefa de desvencilhar-se do prejuízo realista que todas as ciências tomam de empréstimo ao senso comum, e que as atrapalha em seu desenvolvimento. A mudança de sentido das palavras "elementar" e "superior" na fisiologia moderna anuncia uma mudança de filosofia. O próprio cientista deve aprender a criticar a ideia de um mundo exterior em si, já que os próprios fatos lhe sugerem abandonar a ideia do corpo como transmissor de mensagens. O sensível é aquilo que se apreende com os sentidos, mas nós sabemos agora que este "com" não é simplesmente instrumental, que o aparelho sensorial não

é um condutor, que mesmo na periferia a impressão fisiológica se encontra envolvida em relações antes consideradas como centrais.

Se nós nos reportamos ao mundo descobrimos que as condições exteriores do campo sensorial não o determinam parte por parte, e só é possível o entender tomando uma organização autóctone, é isso que mostra a Gestalt. Descobrimos também que no organismo a estrutura depende de variáveis como o sentido biológico da situação, que não são mais variáveis físicas, de forma que o conjunto escapa aos instrumentos conhecidos da análise físico-matemática para abrir-se a um outro tipo de inteligibilidade. Se agora nós nos voltamos, como se faz aqui, para a experiência perceptiva, observamos que a ciência só consegue construir uma aparência de subjetividade: ela introduz sensações que são coisas ali onde a experiência mostra que já existem conjuntos significativos, ela sujeita o universo fenomenal a categorias que só são exigidas no universo da ciência, sem ver que o próprio do percebido é admitir a ambiguidade, o "movido", é deixar-se modelar por seu contexto.

Assim na ilusão de Müller-Lyer, uma das linhas deixa de ser igual à outra sem tornar-se "desigual": ela se torna "outra", o que significa dizer que uma linha objetiva isolada e a mesma linha considerada em uma figura deixam de ser, para a percepção, "a mesma". Ela só é identificável nessas duas funções para uma percepção analítica que não é natural. Logo, como já dissemos, o percebido comporta lacunas que não são simples "impercepções". Posso, pela visão ou pelo tato, conhecer um cristal como um corpo "regular", sem ter, nem mesmo tacitamente, contado os seus lados; posso estar familiarizado com uma fisionomia sem nunca ter percebido, por ela mesma, a cor dos olhos. As imagens que o instinto projeta diante de si, aquelas que a tradição recria em cada geração, ou simplesmente os sonhos, se apresentando primeiramente com direitos iguais às percepções propriamente ditas, e a percepção verdadeira, atual e explícita, distinguem-se pouco a pouco dos fantasmas por um trabalho crítico.

A palavra indica uma direção antes que uma função primitiva. A percepção está mais estritamente ligada ao excitante local em seu estado tardio do que em seu estado precoce, e é mais conforme a teoria da sensação no

adulto do que na criança. Ela é como uma rede cujos nós aparecem cada vez mais claramente. É ora a aderência do percebido a seu contexto e como que sua viscosidade, ora a presença nele de um indeterminado positivo, que impedem os conjuntos espaciais, temporais e numéricos de se articularem em termos manejáveis, distintos e identificáveis. E é este domínio pré-objetivo que precisamos explorar em nós mesmos se queremos compreender o sentir, o conhecer.

Nas palavras de Merleau-Ponty: “há uma significação do percebido que ainda não é o mundo objetivo, um ser perceptivo que ainda não é o ser determinado.” (MERLEAU-PONTY, 1945/2006, p. 77) A consciência perceptiva em contato com o indeterminado, num movimento de atenção/intenção da consciência que parte do “anônimo” em “direção a”, constituirá um sentido no seu modo de interagir com o mundo. Desta maneira, o sentido do objeto não é dado por uma consciência pura que carregaria em si a significação de um objeto percebido no exterior; ao invés disso, esse sentido e essa significação resultam da relação entre aquele que percebe e o percebido, numa via de mão dupla. A percepção, então, retoma em Merleau-Ponty seu caráter primordial. As qualidades dos objetos deixam de serem meros atributos alcançados categoricamente pela inteligência quando compreendemos que indiscernível a elas é o contexto no qual estão inseridas e que somente as percebemos dentro de um contexto, não sendo possível isolá-las dele, pois tentando abstraí-las de seu contexto, perdemos seu sentido.

Merleau-Ponty exemplifica dizendo: “Uma roda de madeira posta no chão não é, para a visão, aquilo que é uma roda carregando um peso.” (MERLEAU-PONTY, 1945/2006, p. 83) Neste exemplo, o autor mostra que o conceito “roda” independe do seu contexto, mas a percepção da “roda”, na experiência que dela temos, tem seu sentido intrínseco ao seu contexto: “Ele (o perceber) é o tecido intencional que o esforço de conhecimento procurará decompor.” (MERLEAU-PONTY, 1945/2006, p. 84)

Portanto, a experiência dos fenômenos é a explicitação ou o esclarecimento da vida pré-científica da consciência, que é a única a dar seu sentido completo às operações da ciência, e à qual estas operações sempre

reenviam. Não se trata de uma conversão irracional, trata-se de uma análise intencional.

A noção de fenômeno tal qual apresentada por Husserl, retomada na noção de percepção de Merleau-Ponty, dissolve a ideia de passividade e de atividade como movimentos isolados, na medida em que estabelece o perceber como contínua relação entre passividade e atividade que atuam ao mesmo tempo no mundo vivido, constituindo a existência. É aqui que surge a ideia de campo fenomenal, na retomada do mundo vivido, antes do mundo objetivo, no “estado nascente” de todas as relações que se efetivam no mundo concreto. O fenômeno, entendido aqui como a maneira pela qual a coisa se apresenta para o sujeito, não se encontra na pura idealidade, ele não habita somente a esfera subjetiva; o fenômeno se dá num campo onde se tecem as relações sujeito-objeto e sujeito-sujeito, ou melhor, na relação eu-outro-mundo.

Entendido assim, o fenômeno não se dá na interioridade do sujeito, não se trata da representação advinda da impressão de um objeto exterior; o fenômeno abarca toda a estrutura na qual o objeto se apresenta, inclui seu sentido, antes mesmo da reflexão. Já o fenômeno da percepção, tal qual é tratado na psicologia, segundo Merleau-Ponty, é colocado num campo transcendental, pois a psicologia reduz a experiência vivida a estados da consciência.

Merleau-Ponty tem a ideia do retorno à percepção como fundamento da relação sujeito-mundo e na inclusão da temporalidade para se compreender a consciência; para Merleau-Ponty, a temporalidade tem caráter primordial no movimento da consciência perceptiva, na intencionalidade, e as relações do sujeito com o mundo abarcam todas as esferas do humano. E também Merleau-Ponty dissolve a ideia de interior e exterior e a graduação de liberdade se estabelece na relação do sujeito com o mundo, pelo modo de ser desse sujeito temporal.

Para Merleau-Ponty a própria essência do fenômeno perceptivo se dá no mundo vivido e não apenas no interior do sujeito. O verdadeiro fenômeno, para Merleau-Ponty, não teria sua origem na interioridade do sujeito, mas sim no que ele chama de campo fenomenal, ou seja, na relação imediata sujeito-

mundo. Desta maneira, o mundo não é representado, ele é constituído por essa relação. É com base nessa relação que Merleau-Ponty evoca o retorno às coisas mesmas por meio da percepção; dissolvendo a separação representação x representado, as coisas não precisam mais ser examinadas pela introspecção do sujeito por meio de suas respectivas representações, como no pensamento objetivo, nem pelo psiquismo.

Com base na percepção, o fenômeno passa a ser experimentado do modo como é percebido no mundo vivido; o fenômeno, no pensamento de Merleau-Ponty consiste no que é percebido no contato imediato entre consciência e mundo. Para investigar o modo como opera a percepção, Merleau-Ponty toma de empréstimo a ideia de estrutura da psicologia da Gestalt, porém, considerando o contato direto entre sujeito e mundo, ao invés dessa estrutura estar dentro da esfera da interioridade do psiquismo, onde ela estabeleceria leis que regulariam o modo de perceber, ela passa a ser o solo originário onde a percepção atua, ela passa a ser o próprio modo do fenômeno aparecer. Merleau-Ponty diz,

Não é porque a “forma” realiza um certo estado de equilíbrio, resolve um problema de máximo e, no sentido kantiano, torna possível um mundo que ela é privilegiada em nossa percepção; ela é a própria aparição do mundo e não sua condição de possibilidade, é o nascimento de uma norma e não se realiza segundo uma norma, é a identidade entre o exterior e o interior e não a projeção do interior no exterior. Portanto, se ela não resulta de uma circulação de estados psíquicos em si, não é mais uma ideia. A Gestalt de um círculo não é sua lei matemática, mas sua fisionomia. (MERLEAU-PONTY, 1945/2006, p. 95).

A operação da razão não se faz como se do irrefletido ela pudesse tirar leis *a priori* para conhecer o objeto, como se existisse uma razão universal anterior à experiência. Ao invés disso, a razão realiza uma operação do entendimento participando da facticidade (MERLEAU-PONTY, 1945/2006, p. 95). O sujeito sendo parte constituinte do mundo vivido somente pode apreender o objeto de modo parcial, sua razão se encontra dentro do campo e não numa posição superior privilegiada. É por isso que a fenomenologia é a única entre todas as filosofias a falar de um campo transcendental. Esta

palavra, campo, significa que a reflexão nunca tem sob seu olhar o mundo inteiro e a pluralidade das mônadas (individualidades fechadas e sem contado com as outras individualidades) desdobradas e objetivadas, que ela só dispõe de uma visão parcial e de uma potência limitada. Por isso que a fenomenologia é uma fenomenologia, quer dizer, estuda a aparição do ser para a consciência, em lugar de supor a sua possibilidade previamente dada.

Estando dentro do campo, ela (a percepção) não formata as coisas como elas poderiam ou deveriam ser, mas as experimenta do modo como elas se apresentam e, a partir daí, elabora suas leis. Sob essa perspectiva, a reflexão não inibe a percepção, não a anula para buscar o conhecimento puro; antes, a reflexão necessita da percepção para exercer sua atividade e necessita dela do modo como ela vivencia o mundo. Diz Merleau-Ponty: “A reflexão nunca pode fazer com que eu deixe de perceber o sol a duzentos passos em um dia de neblina, de ver o sol ‘se levantar’ e ‘se deitar’, de pensar com os instrumentos culturais preparados por minha educação, meus esforços precedentes, minha história.” (MERLEAU-PONTY, 1945/2006, p. 96).

Da mesma maneira como a razão não consegue abarcar o objeto de modo total e ainda constitui sua reflexão se utilizando de uma multiplicidade de vivências, de relações com o mundo, também não pode se auto apreender por completo, como se habitasse fora de si mesma. Ela também irá se constituindo em meio às relações que estabelece com o mundo.

Merleau-Ponty compreende a estrutura da existência pela ideia de mútua constituição entre sujeito e mundo, ou porque não dizer, entre o “fluxo anônimo” e seu “campo”, numa ligação inextricável. A “configuração” de um objeto, sua identificação como um objeto, somente é possível porque ele se encontra num campo: a atenção/intenção só pode fazer a síntese entre sujeito e mundo, com o surgimento de um sentido dentro dessa estrutura. O que Merleau-Ponty parece querer dizer é que um lugar circunscrito no espaço necessita de um campo para se destacar como tal; um instante pontual necessita estar num fluxo temporal, do entrelaçamento com o instante anterior e o posterior para ser. Enquanto não “intencionados”, enquanto não existe um sujeito engajado em uma situação e, assim, operando a síntese pelo

movimento de atenção/intenção, lugar e instante são indiscerníveis no campo espaço-tempo.

Diz Merleau-Ponty: “A estrutura objeto-horizonte, quer dizer, a perspectiva, não me perturba quando quero ver o objeto: se ela é o meio que os objetos têm de se dissimular, é também o meio que eles têm de se desvelar.” (MERLEAU-PONTY, 1945/2006, p. 105).

Assim a percepção é esta comunicação vital com o mundo que o torna presente para nós como lugar familiar de nossa vida. É a ela (a percepção) que o objeto percebido e o sujeito que percebe devem sua espessura. A percepção é o tecido intencional que o esforço de conhecimento procurará decompor. Por exemplo, a visão já é habitada por um sentido que lhe dá uma função no espetáculo do mundo, assim como em nossa existência. O puro *qualé* só nos seria dado se o mundo fosse um espetáculo e o próprio corpo um mecanismo do qual um espírito imparcial tomaria conhecimento.

Resumidamente e superficialmente podemos afirmar que as bases ontológicas do pensamento de Merleau-Ponty são: a percepção como uma modalidade original da consciência; o mundo percebido não é um mundo de objetos como o que concebe a ciência; no percebido há não só uma matéria, mas também uma forma. O sujeito que percebe não é um interpretador ou decifrador de um mundo supostamente caótico e desordenado. Toda percepção se apresenta dentro de um horizonte e no mundo. Tal concepção não é só psicológica, não pode superpor-se ao mundo percebido um mundo de ideias. A certeza da ideia não se funda na percepção, senão descansa sobre ela.

Em Merleau-Ponty os fenômenos do corpo e do mundo circundante são totalidades expressas. Os fenômenos do mundo são uma relação de implicação entre os nossos dispositivos anatômicos e os dados, destacamos ainda que o filósofo não parte de uma prévia definição de mundo, não antecipa para a experiência uma condição ontológica ou epistemológica, mas reconhece a primordialidade do que logramos através do corpo, procurando determinar como o fazemos.

A crítica ao cientificismo e à psicologia clássica é a de pensar o sentir, destacado assim da afetividade e da motricidade, tornava-se (o “pensar o

sentir"?), a simples recepção de uma qualidade, e a fisiologia acreditava poder acompanhar, desde os receptores até os centros nervosos, a projeção do mundo exterior no ser vivo. O corpo vivo assim transformado deixava de ser meu corpo, a expressão visível de um Ego concreto, para tornar-se um objeto entre todos os outros. Correlativamente, o corpo do outro não podia aparecer-me como o invólucro de um outro Ego. Ele não era mais do que uma máquina, e a percepção do outro não podia ser verdadeiramente percepção do outro, já que ela resultava de uma inferência e só colocava atrás do autômato uma consciência em geral, causa transcendente e não habitante de seus movimentos. Portanto, não tínhamos mais uma constelação de Eus coexistindo em um mundo. Todo o conteúdo concreto dos "psiquismos", resultando, segundo as leis da psicofisiologia e da psicologia, de um determinismo de universo, achava-se integrado ao em si. O único para si verdadeiro seria o pensamento do cientista que percebe esse sistema e seria o único a deixar de ali residir. Assim, enquanto o corpo vivo se tornava um exterior sem interior, a subjetividade tornava-se um interior sem exterior, um espectador imparcial.

Referência bibliográfica:

CARMO, Paulo Sergio do. 2007. *Merleau-Ponty uma introdução*. São Paulo, Ed. EDUC.

CHAUÍ, Marilena de Souza. 2002. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo, Ed. Martins Fontes.

DESCARTES, René. 1983. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. Gilles-Gaston Granger (Introd.); Gerard Lebrun (Pref. e notas); J. Guinsburg; Bento Prado Júnior (Trad.). 3 ed. São Paulo, Ed. Abril Cultural.

DUPOND, Pascal. 2010. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. São Paulo, Ed. WMF Martins Fontes.

FERRAZ, Marcus Sacrin A. 2006. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo, Associação Editorial Humanitas.

MATTHEWS, Eric. 2011. *Compreender Merleau-Ponty*. Petrópolis, Editora Vozes.

MERLEAU-PONTY, Maurice. 2006. *Fenomenologia da percepção*. [Phenomenologie de la perception, 1945]. Carlos Alberto Ribeiro de Moura (Trad.). São Paulo, Ed. Martins Fontes.

_____. 1991. *Signos*. [Signes, 1960]. Maria Ermantina Galão Gomes Pereira (Trad.). São Paulo, Ed. Martins Fontes.

_____. 2000. *O visível e o invisível*. [Le visible et l'invisible, 1964]. José Artur Gianotti (Trad.). 4 ed. São Paulo, Ed. Perspectiva.

_____. 2004. *Conversas, 1948*. [Causeries, 1948]. Stéphanie Ménasé (Ed.). Fábio Landa (Trad.). São Paulo, Ed. Martins Fontes.

_____. 2006. *A estrutura do comportamento*. [La structure du comportement, 1967]. Márcia Valéria Martinez de Aguiar (Trad.). São Paulo, Ed. Martins Fontes.

_____. 1990. *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos*. [Merleau-Ponty a la Sorbonne: resume de cours]. Constanca Marcondes Cesar (Trad.). Campinas, Ed. Papirus.

_____. 1990. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. [Le primat de la perception et ses consequences philosophiques]. Constanca Marcondes Cesar (Trad.). Campinas, Ed. Papirus.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. 2006. *Razão e experiência: ensaios sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro. Ed. UNESP.

MÜLLER, Marcos José. 2001. *Merleau-Ponty: acerca da expressão*. Porto Alegre, Ed. EDIPUCRS.

WAELEHNS, Alphonse. 2006. *Uma filosofia da ambiguidade*. in "A estrutura do comportamento". Márcia Valéria Martinez de Aguiar (Trad.), São Paulo, Ed. Martins Fontes.

AS CRÍTICAS DE MERLEAU-PONTY AO PENSAMENTO OBJETIVO NA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO¹

Pedro Henrique Santos Decanini Marangoni²
Universidade Estadual Paulista – Assis – SP
Bolsista FAPESP

Resumo

O presente artigo visa elucidar as críticas merleau-pontianas às noções clássicas de percepção, empiristas e intelectualistas, tal como apresentadas na obra *Fenomenologia da Percepção*. Ambas as filosofias operam através de prejuízos objetivistas, considerando a relação sujeito-mundo dentro de pressupostos ora naturalistas ora racionalistas, e destituindo a experiência perceptiva de seu caráter de abertura do sujeito ao mundo. A partir da exposição e análise do debate merleau-pontyano com tais filosofias, evidenciamos certos aspectos da descrição da experiência perceptiva empreendida pelo filósofo.

Palavras-chave

Fenomenologia; Merleau-Ponty; Percepção; Empirismo; Intelectualismo.

Abstract

This article aims to elucidate the Merleau-Ponty criticisms to the classical notions of perception, empirical and intellectual, as presented in the work *Phenomenology of Perception*. Both philosophies operate through objectivist prejudices, considering the subject-world relation within assumptions that are sometime naturalists, sometimes rationalists and unseating perceptive experience of his opening character from the subject to the world. From the exposition and analysis of the Merleau-Ponty debate with such philosophies, we noted certain aspects of the description of perceptual experience undertaken by the philosopher.

Keywords

Phenomenology; Merleau-Ponty; Perception; Empirism; Intellectualism.

As análises realizadas por Merleau-Ponty na introdução do livro *Fenomenologia da Percepção* antevêm o modo como a experiência perceptiva é tratada em capítulos ulteriores. O elo formado entre as partes deste livro advém de uma lógica tácita, que, primeiramente, visa pôr em relevo as concepções clássicas de percepção que, a partir de Descartes, orientam-se para a manutenção da antinomia consciência-mundo. Sob o regime dicotômico, concebe-se a existência de apenas dois modos de ser, afirma Merleau-Ponty (2006a, p. 468): “o ser em si, que é aquele dos objetos estendidos no espaço, e o ser para si, que é aquele da consciência”. Este imbróglio expressa-se em duas concepções deterministas do fenômeno perceptivo, a

¹ Texto apresentado no IV Encontro de Pesquisa da Graduação em Filosofia da UFSCar: Estética, em setembro de 2012, no campus de São Carlos.

² E-mail: pedro.marangoni@yahoo.com.br

empirista e a intelectualista. Neste artigo, realizamos a exposição e a análise das críticas de Merleau-Ponty, apresentadas na parte inicial da *Fenomenologia da percepção*, às concepções empirista e intelectualista acerca da percepção, evidenciando certos aspectos da descrição da experiência perceptiva empreendida pelo filósofo.

O pressuposto empirista prevê a capacidade representacional de nossa subjetividade como resultado da atuação dos estímulos e impressões do mundo (enquanto natureza). A noção intelectualista prescinde da passividade da consciência empirista para localizar na própria subjetividade, e não mais no mundo, a origem de nossas faculdades representativas (MULLER, 2001). A partir da fenomenologia, Merleau-Ponty delineia o caminho de crítica e revisão das antinomias objetivistas, compreendendo que o entendimento da percepção enquanto fenômeno primordial de enlace do sujeito com o mundo só se torna possível na medida em que há a superação dos esquemas filosófico-científicos que constroem a percepção através de prejuízos deterministas. Contrariamente ao método husserliano de negação dos dados científicos, a fenomenologia merleau-pontyana apoia-se no caminho traçado pelas ciências, incluindo a psicologia. Para Husserl, a fenomenologia deve perguntar-se pelas condições de possibilidade do conhecimento, contrariamente às ciências que se ocupam do fato do conhecimento (HIDALGO, 2009, p. 49). Esta diferença torna inviável qualquer conciliação entre fenomenologia e ciência, em Husserl. Em via oposta, Merleau-Ponty visa desvelar os embaraços cometidos pelos esquemas científicos para enfim superá-los, restituindo o caráter fático da relação sujeito-mundo. A respeito da fenomenologia, Merleau-Ponty (2006a) escreve:

A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua “facticidade”. É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre “ali”, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 1).

A suspensão da atitude natural é o primeiro movimento que, estruturado como crítica da razão, possibilita a abertura para a descrição dos fenômenos tal como a experiência nos revela. É mister ressaltar, pois, que a lógica merleau-pontyana contrapõe-se ao projeto empirista de análise da experiência, dado que o mundo do qual parte o empirismo é imbuído de categorias causais e deterministas (MULLER, 2001, p. 49). Vejamos mais especificamente o movimento merleau-pontyano de retomada e crítica dos ditames filosófico-científicos que subvertem a importância da percepção sob o prisma científico. Merleau-Ponty (2006a, p. 89) insiste em reverter a lógica naturalista: “Não diremos mais que a percepção é uma ciência iniciante, mas, inversamente, que a ciência clássica é uma percepção que esquece suas origens e se acredita acabada”.

2. As ciências e o Dualismo

A arqueologia da percepção realizada por Merleau-Ponty deflagra nas bases da modernidade o substrato da ideia de experiência perceptiva enquanto relação mecânica e dualista com o mundo. O filósofo busca no movimento científico do século XVII, que denominou de *grande racionalismo*, o cerne da questão dualista corpo/mente, interior/exterior nas ciências e na filosofia (MOUTINHO, 2006). Segundo Merleau-Ponty, esta ontologia mantém um determinado acordo entre sujeito e objeto que não culmina na supremacia de um ou de outro. O grande racionalismo do século XVII não se impõe enquanto corrente cientificista, isentando-se de exaltar sujeito ou objeto, e resguardando as posições da filosofia e da metafísica (MOUTINHO, 2006). Merleau-Ponty (1984) afirma que o grande racionalismo

[...] cria a ciência da natureza sem, contudo, tomar o objeto da ciência, sem ser sua rival. O objeto da ciência é um aspecto ou um grau do Ser; justifica-se em seu lugar e talvez seja, até mesmo, por ele que aprendemos a conhecer o poder da razão. Mas este poder não se esgota no objeto científico (p. 227).

Desta forma, o problema do dualismo, no grande racionalismo, não encontra uma síntese na unilateralização da dicotomia sujeito-objeto, mas antes na ideia de

uma imbricação, que, mesmo antagônica, ainda não suprime um em detrimento do outro. Merleau-Ponty comenta (1984):

Esse acordo extraordinário de exterior e do interior só é possível graças à mediação de um Infinito Positivo ou infinitamente positivo [...] Nele se comunicam ou se soldam a existência efetiva das coisas partes extra partes e a extensão pensada por nós que, pelo contrário, é contínua e infinita. Se há, no centro ou no núcleo do Ser, um infinitamente infinito, todo ser parcial direta ou indiretamente o pressupõe e, em contrapartida, está nele contido real ou eminentemente (p. 228).

Este acordo entre sujeito e objeto, delineado pelo grande racionalismo, será mitigado pelo movimento que Merleau-Ponty (1984) denomina de *pequeno racionalismo*, datando do início do século XX. Esta nova ordem do saber inibe toda possibilidade de manutenção do acordo sujeito/objeto, estabelecido bilateralmente no grande racionalismo, ao conceber as ciências naturais como medida do ser. O pequeno racionalismo constitui-se enquanto ontologia cientificista, à medida que o rompimento do acordo metafísico entre sujeito e objeto cria a primazia do ser exterior, ou seja, do objeto científico enquanto meio universal entre sujeito e mundo (MOUTINHO, 2006).

Cardim (2009, pp. 94-95) especifica a crítica merleau-pontyana a este modelo ontológico:

As ciências devem ser situadas em relação a um 'campo de percepção vivido'. Dizer que esse campo é vivido é o mesmo que dizer que em relação a ele o conhecimento científico é tardio, pois a relação originária entre o sujeito e o objeto não é a relação de conhecimento, mas uma relação de ser.

As filosofias clássicas da Percepção

No primeiro momento da *Fenomenologia da Percepção*, o filósofo analisa os aspectos do empirismo e do intelectualismo que inviabilizam o entendimento do fenômeno perceptivo. Inseridos nas lógicas do pequeno e do grande racionalismo, tanto o empirismo como o intelectualismo mantém a estrutura da dualidade, e do pensamento objetivo, em seus pressupostos. Para Merleau-Ponty, primeiramente, não se trata de compreender e explicar objetivamente a percepção, pois a fenomenologia não se presta às análises científicas da experiência; consistindo,

antes, na “tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é, e sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais que o cientista, o historiador, ou o sociólogo dela possam fornecer” (Merleau-Ponty, 2006a, pp. 1-2). Ressignificar a razão enquanto reflexão sobre este irrefletido de nossa experiência é buscar a restituição de nosso contato com o mundo da percepção, que o pensamento objetivo mascara.

Nos dois primeiros capítulos da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty empreende sua crítica à empreitada empirista, atendo-se especialmente aos conceitos de “sensação”, “associação” e “projeção das recordações”. A compreensão determinista da subjetividade no empirismo não se apresenta unicamente como solução ao problema da percepção e do pensamento, mas emerge primeiramente como “resposta a um problema ontológico advindo do conceito de natureza deflagrado pela física galileana” (MULLER, 2001, p. 50). Com efeito, a concepção mecânica e geométrica de mundo engendrada pela física de Galileu relega a subjetividade a um plano praticamente inexistente. O empirismo articula-se na prerrogativa de restabelecer o papel da subjetividade frente ao mundo descrito pela física (MULLER, 2001). Contudo, o empirismo, ao deixar de negar esta concepção determinista de mundo advinda de Galileu, não desloca inteiramente a subjetividade de seu lugar passivo de receptora de qualidades, consistindo seu projeto na reiteração mais estruturada do esquema causal galileano entre sujeito e mundo.

Assim procedendo, os empiristas promovem a exclusão da experiência, em benefício de uma parte dela, justamente a que eles julgam investida de características matemáticas. Ao invés de admitirem o caráter limitado da noção de natureza, os empiristas aderem a um modelo restritivo de subjetividade, a partir do qual apoiam suas análises da percepção e do pensamento – como se isso não implicasse renunciar ao propósito original do empirismo. Esse modelo restritivo não é senão a noção de subjetividade como aglomerado de sensações (MULLER, 2001, p. 53).

Partindo da ideia de sensação do empirismo, Merleau-Ponty aponta a insuficiência do objetivismo deflagrado pela concepção de mundo enquanto natureza para tratar do fenômeno perceptivo. O primeiro capítulo da *Fenomenologia da Percepção* propõe-se a debater três noções empiristas de sensação. Ambas calcadas em concepções naturalizantes de mundo, que reduzem a subjetividade ao nível da análise de dados objetivos (MULLER, 2001). A primeira teoria empirista da percepção

infez a sensação enquanto um encontro pontual e instantâneo com o aparelho fisiológico (MERLEAU-PONTY, 2006a). Para o filósofo se faz inconcebível o esquematismo de uma impressão pura, pois a percepção não se reduz a conteúdos pontuais, mas se perfaz calcada em relações de figura-fundo. Auxiliado pelos estudos da *Gestalttheorie*, Merleau-Ponty (2006a, p. 24) concebe que:

O 'algo' perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um 'campo'. Uma superfície verdadeiramente homogênea, não oferecendo nada para se perceber, não pode ser dada a *nenhuma percepção*.

Ao sobrepor essa concepção da sensação enquanto choque pontual, encontro fortuito com o objeto, Merleau-Ponty depara-se com a segunda hipótese empirista. Neste viés, a sensação é concebida por meio do conceito de qualidade, referindo-se a uma pretensa propriedade do objeto que, configurando-se como estímulo de cor, som ou dor, por exemplo, passaria a constituir-se como elemento da consciência. Tal como no primeiro modelo sensualista, a noção de qualidade permanece construindo a percepção pelo percebido, recaindo em um ciclo inviável, na medida em que o percebido só é acessível pela experiência perceptiva (MERLEAU-PONTY, 2006). Ainda não se ultrapassa a ideia determinista da relação pontual com o objeto, destituindo-o de sua rede de sentido, referente à estrutura que o cerca, e que se delineia a partir de toda configuração espacial e sinestésica a sua volta. Merleau-Ponty (2006a, p. 25) esclarece:

Essa mancha vermelha que vejo no tapete, ela só é vermelha levando em conta uma sombra que a perpassa, sua qualidade só aparece em relação com os jogos da luz e, portanto, como elemento de uma configuração espacial [...] Enfim, este vermelho não seria literalmente o mesmo se não fosse o 'vermelho lanoso' de um tapete.

Para Merleau-Ponty há uma estrutura do campo perceptivo que não se perfaz na forma de mosaicos sensoriais dispersos, mas como organização original e espontânea da experiência (MERLEAU-PONTY, 2006b). Ambas as teorias da sensação destituem o campo de relações pelo qual o objeto se exprime, convertendo a percepção em um mero elemento da relação de causalidade com o objeto percebido.

Uma terceira concepção da sensação surge como forma complementar às duas primeiras hipóteses. Esta ideia tem suas bases no empirismo fisiologista, que

não se dedica propriamente à constituição do objeto, inclinando-se ao estudo das respostas orgânicas do corpo às sensações (MULLER, 2001), e considerando que “o visível é o que se apreende *com* os olhos, o sensível é o que se apreende *pelos* sentidos” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 26, grifos do autor). Merleau-Ponty (2006a, 2006b) critica tal prerrogativa mostrando que para a fisiologia empirista os termos “com” e “pelos” denotam um caráter de instrumentalidade dos órgãos do sentido, transpondo o corpo de seu lugar de abertura do sujeito com o mundo para uma posição de autômato. Hidalgo (2009, p. 19) exemplifica:

O objetivismo, em sua versão empírico-causal, supõe a existência de um mundo material inteiramente governado por relações causais, e, nesse mundo, a presença de um organismo, concebido como uma pequena parte dessa imensa matéria. Tal fragmento, aglomerado de moléculas e átomos, é capaz, no entanto, não apenas de se deslocar, mas, também, de se comportar diferencialmente em relação ao meio no qual está inserido. Isso tudo graças ao funcionamento peculiar de uma parte desse aglomerado, o sistema nervoso, que teria, entre outras funções, a responsabilidade de decodificar a estimulação externa, num processo linear, que parte da reflexão dos objetos exteriores sobre a estrutura anatômica do olho, passando pela condução dos impulsos nervosos por meio de nervos ópticos até o cérebro, e acabando por produzir aquilo que denominamos ‘percepção’. Os objetos agiriam sobre os órgãos dos sentidos como uma causa age sobre seu efeito.

A fisiologia clássica circunscreve-se ao panorama cientificista que compreende o homem como um sistema físico-químico determinado por leis neurais mecanicistas. Opera-se, desta maneira, uma fragmentação dos próprios processos neurológicos, que são considerados enquanto funções atomísticas. Daí a diferenciação que se instaura entre funções psíquicas elementares e funções superiores, sendo que às primeiras caberiam as associações entre unidades simples de sensação que sustentariam as funções “menos estritamente ligadas à infraestrutura corporal” (Merleau-Ponty, 2006a, p. 31).

Esse projeto de criação de uma “ciência objetiva da subjetividade” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 32) mostra-se inviável para Merleau-Ponty. O filósofo afirma:

Mais uma vez a reflexão – mesmo a reflexão segunda da ciência - torna obscuro o que se acreditava claro. Pensamos saber o que é sentir, ver, ouvir, e essas palavras agora representam problemas. Somos convidados a retornar às próprias experiências que elas designam para defini-las

novamente. A noção clássica de sensação não era um conceito de reflexão, mas um produto tardio do pensamento voltado para os objetos, o último termo da representação do mundo, o mais distanciado da fonte constitutiva, e por essa razão, o menos claro (p. 32).

A análise merleau-pontyana do constructo empirista de sensação é o primeiro caminho perscrutado pelo filósofo para mostrar a inviabilidade do projeto empírico da percepção. No segundo capítulo da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty utiliza-se das críticas ao conceito de sensação para analisar as noções de “associação” e “projeção das recordações”, dentro da filosofia empirista. Ao abordar a subjetividade enquanto aglomerado de sensações (MULLER, 2001), o empirismo desenvolve outras noções pautadas em terrenos determinados por este primeiro prejuízo.

A associação, no empirismo, constitui-se enquanto crivo da sensação, ordenando-a através de esquemas representacionais de semelhança e contiguidade entre os estímulos. Entrementes, por se constituir no âmbito da sensação, a associação adquire contornos equívocos, pois, como assinala Muller (2001, p. 61), “sendo as sensações exteriores entre si, elas não podem admitir qualquer tipo de relação”. Com efeito, a associação perpetua o prejuízo sensualista de conceber a experiência perceptiva como determinada por dados objetivos isolados, contribuindo para alicerçar a concepção atomista de percepção. Merleau-Ponty novamente aponta o caráter de destituição do campo de relações no qual o objeto se exprime, afirmando o seguinte:

Dois termos nunca podem ser identificados, percebidos ou compreendidos como o mesmo, o que suporia que sua ecceidade é ultrapassada; eles só podem ser indissoluvelmente associados e em todas as partes substituídos um pelo outro. O conhecimento aparece como um sistema de substituições em que uma impressão anuncia outras sem nunca dar razão delas, em que palavras levam a esperar sensações, assim como a tarde leva a esperar a noite (2006a, p. 38).

O intuito merleau-pontyano é de exprimir que há a preponderância da percepção do todo sob as partes, ou seja, para que a associação possa versar sobre relações de semelhança e contiguidade é necessário que a experiência perceptiva não se alicerce sobre estruturas mecânicas. O sentido do percebido

encontra-se pressuposto em toda associação, ao invés de resultar dela. Apenas torna-se cabível estabelecer relações de semelhança e contiguidade à medida que há uma percepção do todo que precede as análises isoladas do objeto. Merleau-Ponty esclarece:

As pretensas condições da percepção só se tornam anteriores à própria percepção quando, em lugar de descrever o fenômeno perceptivo como primeira abertura ao projeto, nós supomos em torno dele um meio onde já estejam inscritas todas as explicitações e todas as confrontações que a percepção analítica obterá, onde estejam justificadas todas as normas da percepção efetiva – um lugar da verdade, um mundo. Ao fazer isso, nós subtraímos à percepção a sua função essencial, que é a de fundar ou de inaugurar o conhecimento, e a vemos através de seus resultados. Se nós nos atemos aos fenômenos, a unidade da coisa na percepção não é construída por associação, mas, condição da associação, ela precede os confrontos que a verificam e a determinam, ela precede a si mesma. (2006a, p. 40)

Correlata ao conceito de associação, a noção de projeção das recordações emerge no discurso empirista dotada dos mesmos prejuízos que as concepções analisadas anteriormente. O pressuposto da projeção das recordações refere-se à ideia de que a percepção presente só se estrutura sob a sustentação de reminiscências de percepções passadas, indispensáveis, portanto, à constituição do objeto percebido. De tal modo que, ao sentir fome, o sujeito recobre a leitura da palavra “alvorço” pelo signo “almoço” (MERLEAU-PONTY, 2006a). Esta troca de letras, dizem os empiristas, é um traço da memória. Para Merleau-Ponty tal confusão não se apresenta como determinação totalitária do passado sob o signo presente, mas como possibilidade de abertura do corpo ao momento atual, concebendo passado e presente como tempos imbricados e não os tomando como estruturas causais. Assim, para o filósofo, a projeção das recordações apresenta-se como fenômeno fortuito e desprovido de sentido, cuja noção temporal recai em categorias deterministas. Merleau-Ponty assevera:

Perceber não é experimentar um sem-número de impressões que trariam consigo recordações capazes de completá-las, é ver jorrar de uma constelação de dados um sentido imanente sem o qual nenhum apelo às recordações seria possível. Recordar-se

não é trazer ao olhar da consciência um quadro do passado subsistente em si, é enveredar no horizonte do passado e pouco a pouco desenvolver suas perspectivas encaixadas, até que as experiências que ele resume sejam como que vividas novamente em seu lugar temporal. Perceber não é recordar-se (2006a, pp. 47-48).

Merleau-Ponty dedica-se, igualmente, à análise dos postulados intelectualistas acerca da percepção. Apesar de tal campo teórico apresentar-se como antítese ao empirismo, ambos partem do mesmo problema, o de “restaurar a dignidade da subjetividade frente ao mundo descrito pela física” (MULLER, 2001, p. 66). Para desvincular-se do prejuízo fisicalista, o intelectualismo delega à consciência não mais o papel de receptáculo de sensações, mas o de polo organizador da percepção. Apesar da mudança do lugar da consciência no continuum subjetivo entre constituição e passividade, Merleau-Ponty (2006a) atesta que ambas as filosofias encontram-se no mesmo terreno, lidando com a percepção através de um prisma determinista. Ao constatar essa manutenção do prejuízo naturalista em ambas as teorias, Merleau-Ponty mostra a insuficiência da hipótese intelectualista expressa nas noções de “atenção” e “juízo” (MERLEAU-PONTY, 2006a).

O empirismo compreende o fenômeno da atenção pautando-se na noção de sensação. Desta forma, a desatenção no empirismo seria a ruptura do fluxo de sensações emanadas pelo objeto, ou a não percepção das propriedades do estímulo. Nesta lógica, a atenção constitui-se na mera capacidade de restabelecer o fluxo de excitantes, ou revelar os estímulos que já se encontravam no objeto. A este respeito, Merleau-Ponty (2006a, p. 54) escreve:

A atenção é portanto um poder geral e incondicionado, no sentido de que a cada momento ela pode dirigir-se indiferentemente a todos os conteúdos de consciência. Estéril em todas as partes, ela não poderia ser em parte alguma *interessada*. Para reatá-la à vida da consciência, seria preciso mostrar como uma percepção desperta a atenção, depois como a atenção a desenvolve e a enriquece.

Esta consciência estéril do empirismo encontra no ato de atenção um fenômeno fortuito e facilmente ativado na consciência. A passividade empirista encontra oposição no intelectualismo, cuja noção de atenção não pressupõe mais uma consciência flutuante, desinteressada, mas sim uma supremacia que incide na totalidade do objeto. Todavia, se a consciência possui “a estrutura inteligível de

todos os seus objetos, assim como na consciência empirista que não constitui nada, a atenção permanece um poder abstrato, ineficaz, porque ali ela não tem nada para fazer” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 55). A atenção intelectualista constitui-se por quadros, à medida que retoma a estrutura inteligível do objeto, que a própria consciência já havia ali colocado. A hegemonia da consciência intelectualista, que a todos os objetos se reporta, cria um paradoxo. Ao mesmo tempo em que a consciência sobrevoa todos os objetos, como um único objeto dentre os outros poderia lhe chamar a atenção? Merleau-Ponty define a atenção intelectualista como um poder incondicionado, uma faculdade tão abrangente que termina por nada captar. Assim, no empirismo a consciência é incipiente, portando-se na perspectiva de receptora dos dados objetivos do mundo, consistindo a atenção no restabelecimento do fluxo de sensações com o objeto, sendo passiva e solicitada o tempo inteiro. No intelectualismo, a consciência apresenta-se numa posição soberana em relação a todos os estímulos, posição esta que dificulta a solicitação por parte de um único objeto qualquer. A solução merleau-pontyana para as antinomias clássicas restabelece a atenção na categoria de um campo, que integra aos objetos suas exigências de coletividade, não os tratando mais como simples relações pontuais. A atenção, para o filósofo, é um ato de criação (MERLEAU-PONTY, 2006a). Pela atenção, não se possibilita a articulação de um campo de relações referentes a experiências isoladas do objeto, nem o reconhecimento de estruturas inteligíveis a priori:

a atenção não é nem uma associação de imagens, nem o retorno a si de um pensamento já senhor de seus objetos, mas a constituição ativa de um objeto novo que explicita e tematiza aquilo que até então só se oferecera como horizonte indeterminado. (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 59).

Tal como o conceito de atenção, a noção de “juízo” na filosofia intelectualista perpetua a ideia de percepção como fenômeno dependente do pensamento, não admitindo na experiência perceptiva sua ambiguidade imanente. Para Merleau-Ponty (2006a), a noção de juízo sustenta-se como interpretação dos signos-estímulos, contrapondo-se à visão empírica, que compreende a percepção no prisma de mera passividade em relação aos estímulos. O juízo intelectualista é a “antítese por redução ao absurdo” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 61) da lógica da sensação

empírica. Ou seja, considerando-se a visão no empirismo, enquanto receptáculo de estímulos que se inscrevem no corpo, a mais simples ilusão é suficiente para estabelecer a percepção na forma de uma interpretação, já que a experiência ilusória não se encontra delineada pela sensação, tal como descrita pelos empiristas. Mediante o juízo intelectualista, a percepção erige-se na forma de pensamento de perceber, e o fenômeno da visão recai em uma ambiguidade desconexa, pois:

se se vê aquilo que se julga, como distinguir a percepção verdadeira da percepção falsa? Como se poderá dizer, depois disso, que o alucinado ou o louco 'acreditam ver aquilo que não vêem de forma alguma'? Onde estará a diferença entre 'ver' e 'crer que se vê'? (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 63).

Toda lógica intelectualista, até agora debatida, é perpassada pela tentativa de apreensão das estruturas inteligíveis dos objetos que a consciência pressuporia; ou seja, a noção de juízo, contrária à ideia de sensação do empirismo, inverte o polo de compreensão da experiência perceptiva sem, no entanto, se desfazer dos mesmos prejuízos que o empirismo deflagrou. Portanto, passar da tese empirista à antítese intelectualista não dilui o prejuízo do mundo enquanto natureza em ambas as filosofias. Mesmo que o intelectualismo intencione dirimir as assertivas empiristas, o mundo pressuposto por ambas as filosofias constitui-se a partir de prejuízos semelhantes. Ao conceberem a percepção no nível de uma causalidade externa, alternando-se como causas, ora o mundo, ora o pensamento, tais filosofias não abarcam a dimensão ambígua e inerente da experiência perceptiva. No intelectualismo, mesmo que se conceba uma consciência privilegiada em relação ao determinismo empirista, há ainda a manutenção de uma mecanicidade advinda do conceito de natureza. A exterioridade das relações é importada ao ato de pensar, e a noção de juízo colabora para que a experiência perceptiva seja subordinada às faculdades pensantes de uma consciência de sobrevoos. Para Merleau-Ponty (2006a, p. 73) "A percepção é um juízo, mas que ignora suas razões, o que significa dizer que o objeto percebido se dá como todo e como unidade antes que nós tenhamos apreendido sua lei inteligível".

Considerações Finais

Implícita às críticas merleau-pontyanas às teorias perceptivas está uma concepção de sujeito e objeto que não corrobora os esquemas aventados por teorias mecânicas e dicotômicas. Como a “verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo”, a necessidade da revisão das categorias que inviabilizam a real descrição deste mundo é necessária. Assim, reavaliar a experiência perceptiva não é reintroduzir o crivo da razão enquanto entidade afastada do mundo, mas é justamente alicerçar a percepção em sua condição de engajamento do sujeito para com o mundo. A reflexão sobre o irrefletido é a crítica à reflexão dona de si, que engloba e perfaz o mundo, ora como efeito da consciência, ora como condição mecânica desta. Sob o crivo dos prejuízos destacados por Merleau-Ponty, relega-se à experiência perceptiva um papel de uma intermediação objetiva entre sujeito e mundo, quando, na verdade, a “percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles.” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 6).

Referência bibliográfica:

CARDIM, L. *Corpo*. São Paulo: Globo, 2009.

HIDALGO, M. *Gestalt, Expressão e Temporalidade- Considerações sobre a Fenomenologia da Percepção, de Maurice Merleau-Ponty*. 2010. 163f. Tese (Doutorado). São Carlos: UFSCar, 2010.

MERLEAU-PONTY, M. *Em toda e nenhuma parte*. In: MERLEAU-PONTY, M. *Textos Selecionados*. Tradução Marilena de Souza Chauí. São Paulo. Nova Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. Tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

MOUTINHO, L. *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2006.

MULLER, J. *Merleau-Ponty acerca da expressão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

DO MANUTENÍVEL À SIMBIOSE DE PERÍMETROS¹

Rainer Miranda Brito²

*Universidade Federal de São Carlos – São Carlos – SP
Bolsista FAPESP*

Resumo

Quando se chocam objeto e sujeito consegue este contato de superfícies dissolver, mesmo quando em rigidez aparente, a solidez corpuscular de ambos? Os estímulos impressos em um procedimento delineado pelo objeto e por vezes conduzidos pelo sujeito não necessariamente solidarizar-se-ão à denúncia de um ponto originário deste confuso encontro. A atividade entre a Viola e seu ofício de manutenção e/ou manipulação por um técnico e/ou instrumentista explicita o constrangimento de uma cadeia lógica causal precariamente presente nos exercícios sofridos pelo objeto e desempenhados pelo sujeito; torna-se esse até então radical dualismo em apenas uma estratégia descritiva para reposicionar o inquérito: há nesta matéria em obra, nestes irreduzíveis materiais outra perspectiva da relação sujeito-objeto que não discursivas conexões alegóricas? O materialismo radical de Gilbert Simondon e sua peculiar contribuição *técnica* implicam sobre a Viola aqui um sintoma de postulado outro: o do processo técnico.

Palavras-chave

Técnica; Viola; Simondon; Informação; Manutenção; Individuação.

Abstract

Can the object-subject encounter dissolve its corpuscular solidity even when apparently producing a hard connection? The stimulus led by the object and not rarely conducted by the subject not necessarily condone an original source of such cloudy encounter. The craft of restoring and/or manipulating the object Viola by a technician and/or an instrumentist shifts an in sight unstable logical chain on the activities suffered by the object and performed by the subject. Thus this radical dualism becomes merely a descriptive strategy to relocate an inquest: is there in such matter in progress, in these concrete and irresolvable materials a path to another perspective for the object-subject encounter than the one offered by discourses and allegories? The strong materialism raised from Gilbert Simondon's thought, and its peculiar contribution to studies of technics, implies on the object Viola an intricate symptom: the effects of a technical process.

Keywords

Technics; Viola; Simondon; Information; Maintenance; Individuation.

A viola, um aparente inanimado objeto, conspurca inúmeros nomes: viola brasileira, viola caipira, viola de arame, viola sertaneja. Adjunta de eventos dos mais diversos, visitada quando incitados os solipsismos discursivos do “tradicional”, é pois ponto de diferenciação de associações: conquanto se metaforize às custas de variados outros discursos, há nesta geral presença de matéria identificável associativos que desregulam o princípio que os pudesse

¹ Texto apresentado no *IV Encontro de Pesquisa da Graduação em Filosofia da UFSCar: Estética*, em setembro de 2012, no campus de São Carlos.

² E-mail: rnrmi@imap.cc

unitarizar sob a haste de uma narrativa *maior*. O que é a Viola, portanto, longe e desarmada da representação de sua presença? Longe da fonografia brasileira da segunda metade do século XX? Destituído o símbolo Viola resta um objeto Viola? A refração dos discursos do primeiro em prol da atenção aos recursos do segundo desintegram talvez a máxima de que enunciar algo seja factualmente conhecer os meandros de sua constituição. Pois resistem a uma redução hiperfísica da existência do objeto Viola os enunciados sobre o instrumento pelas gravadoras, pelas rádios e pelo ufanismo regionalista instaurados? A exclusão epistemológica, e consequentemente metodológica, de conceitos-ideias como “Cultura”, “Tradição”, “Sociedade”, “Arte” poderia subverter o primado metafísico linguístico de que é dela, da Viola, a culpa de muitos “fenômenos”: de uma diáspora rural, de uma trajetória mítica do “homem do campo”, de uma conexão não material com o sublime e tantas outras possíveis capturas de sua passiva presença, e é esta *passiva presença* o problema. Pois quando tocadas as superfícies desse objeto Viola, diversas incertezas sobre essa poética *maior* despontam: seu modo de existência, ao menos em momentos de seu itinerário de ativações, é de um caráter tópico e local: funcionar. Por tramas procedimentais, de um ato diacronicamente bem precisado, o objeto Viola antes de poder ser enunciado às memórias de um povo, de uma classificação demonstrativa, encerra em suas curvas de madeiras, metais e polímeros uma configuração que nada reverbera de discursivo ou demonstrativo. De forma que instrumento e utilizador/operador (instrumentistas, *luthier*) nunca plenamente se conhecem; e quando bem se articulam é sob preços de um nebuloso percurso não representacional e não universalizável. Encontram-se em uma fenda de simbiose, incapaz de se reproduzir plenamente a cada encontro sujeito-objeto.

Mesmo a aparente universal cognoscibilidade da categoria-ideia de *Música* se prostra, neste caso, ineficaz; o que declara ela sobre um processo indefinido de espanto e realocação de energias? Muito pouco preocupada está com o durante, pois sim com o após, com o antecedente, com o intencional em detrimento do accidental. Não é ela, por fim, tão universal quanto supõem os estetas dos mais diversos, os críticos dos mais ferozes ou os acadêmicos dos

mais republicanos. A referida simbiose objeto-sujeito deforma as contenções desse universalismo, causando corrosão de sua manifestação em instâncias bióticas e abióticas que sob a ótica ordinária de alguns universais posicionar-se-iam apenas como especulações; mas não são tão reais quanto a *Música*, a *Arte* os dedos que sangram ao nivelar uma madeira de tampo, as fendas abertas pela torção hidrotérmica das lâminas de madeira para que se dê moldura às laterais de uma Viola? Não são tão profundamente reais as desagradáveis irregularidades geométricas às quais os instrumentos fabris submetem seus instrumentistas de baixa renda?

Embora seja aqui a lida material do objeto o mote dissertativo, uma descrição colateral aos problemas entre discursos e recursos pode bem exemplificar essa aparente antítese:

Em uma praça pública no município de Votorantim, interior de São Paulo, em meados de Agosto de 2011, montado estava um festival nomeado “Quintaneja”. Um conselho de artistas-acadêmicos locais surge a apreciar algumas “performances musicais” desse festival; um grupo de violeiros – analfabetos e muito nervosos com o face-a-face de grandes públicos – se apresenta e toca “Saudade da Minha Terra”, são os violeiros ao término aplaudidos com vigor. Vêm ao encontro do público e dos instrumentistas os artistas/acadêmicos e anunciam com largos peitos e vozes incontidas: “É essa a verdadeira *Música* caipira! Isso é *Arte*!”. Sem reação e apenas muito agradecidos os violeiros se curvam e escutam todos dizeres assim deflorados; seguem no dia seguinte, esses violeiros, para suas vidas de vendedores de banana, cachorro-quente e serventes de obras populares. São esses os momentos desses “caipiras” que vivem no “sertão” fazendo “Arte”? Serão as bananas o gado, os pedregulhos e a marmitta o riacho e a fartura alimentar? Suas violas padronizadas com lâminas de caxeta, pinho e cedro confeccionadas nas fábricas *Del Vecchio* e *Giannini* são a estética da “tradição rural” estrita?

Esse embate de termos, enunciados no fervor fenomênico por gente externa ao domínio técnico instrumento-instrumentista, localiza-se em outra dimensão; estão narrativamente atrelados tais termos ao classificatório, ao atributivo conceitual prescritivo. Tratam-se de narrativos *maiores*, não se

ocupam em quaisquer medidas com a intradutibilidade existente no movimento vital – do constitutivo funcional – desses instrumentos e seus instrumentistas, seus detalhes insanos e remanejados inventivamente, e algumas vezes por desvios de função, no hiato sujeito-objeto. Há nessa intervalar existência contatual, ignorada pelos discursos, uma ativa companheira que não distingue se reais ou não a metafísica aguda dos discursos e a empiria crônica do exercício de classificação: a Viola. Ela nem sempre possui dez cordas e sequer se anuncia como tal; ela não fala, não se classifica, não se agencia pela verbalização conceitual; como poderiam então os termos *maiores* – preocupados com a tradutibilidade da prática ao estatuto da prática – popular completamente, com um conceito, um índice classificatório, o indomável e variável processo de existência deste objeto Viola? Esta Viola, imbricada no cotidiano material dos que dela derivam ativa ou passivamente, é um possível empírico anti-saudosista: uma potência fundante contra o teor generalista da discursividade sobre o objeto viola; não designa a ela este teor lugar outro se não a passiva e domesticada posição de “exemplo”. Esta Viola anti-metafísica, densamente co-implicada entre materiais diversos, é de um corpo *sui generis* em um trabalho sobre a matéria realizado. Figura ela em seu percurso de existência, ao menos durante um curto e fundamental período recriado a cada situação técnica sujeito-objeto, uma divergência: compõe-se especificamente *in loco*. Se há uma posição justa ao seu regime de existência, é aquela do momento e do evento de seu funcionamento. Nada mais e nada menos; sua única e última sustentação é o movimento desarmônico entre os estímulos materiais compartilhados, que tendem a reconhecer em um extremo dessa momentânea e tópica simbiose sujeito-objeto um alvo energético de existência pontual e conveniente.

Em meio a relações conformadoras, a partir de certos limites nas condições de utilização, o objeto [técnico] entretém obstáculos em seu funcionamento interior: é nas incompatibilidades nascidas da saturação progressiva dos sistemas de sub-conjuntos que reside a dinâmica de limites[...] São tais as condições de individuação de um sistema. (SIMONDON, 2008, p. 28) *Tradução minha*

O que de operacional, neste caso, suscita a *estética*? Preocupa-se ela, seja o termo e sua ideia, com o contemplativo, com o indicativo, com a sujeição; porta-se ela fragilmente se frente à alteridade das pragmáticas cotidianas, que são em geral instáveis, perspectivas e difusas. É a *estética* uma categoria transcultural (INGOLD, 2005)? Confio que não, pois nada tem ela de funcional, no sentido de Simondon, já que se comuta confortavelmente ao resultado e não aos seus desvios. E trata-se, por exemplo, o ofício da manutenção de negociação com os desvios do ajuste de uma configuração. A viola não é um objeto estético, ao menos quando pelos recursos que a constituem perspectivada, pois sim um objeto técnico; sofre de anormalidade, de falta e excesso de planejamento, de imparcialidade enquanto obra. É um tipo de objeto técnico abstrato requerente de intervenções constantes para perpetuação de sua existência. É, pois, este objeto um regime de funcionamento, uma carga residual tornada disparidade e precipitação; é do resíduo produtivo de tal funcionamento que se engendra a função desse instrumento: estabilizar topicamente as condições de transdução de um processo. Trata-se de que a transdução? De um encadeamento mútuo e omnidirecional de transformações energéticas que resguardam fundamentalmente a não diferenciação de seus efeitos na condição escalar dos processos onde provoca expansão; a transdução é uma amplificação a-escalar de precipitações possíveis de demandas que em outro aspecto de amplificação, como a modulação por exemplo, não poderiam coexistir sem a primazia de uma ordem de grandeza. A transdução não respeita ordens de grandeza, seu vínculo é ultrapassar tais fronteiras e fomentar a infusão de centros distintos em um cerne hipertélico de associações. Eis o que, às vias do pensamento de Gilbert Simondon (2010), escora a confusão entre princípios bióticos e abióticos; compatibilizam-se ambos em alguma instância e partilham a analogia de interiores funcionais; chama assim, Gilbert Simondon, os objetos técnicos – elementos associados recursivamente – de seres técnicos. Como os seres bióticos, tais seres abióticos precipitam um regime e em seus limites momentâneos se defasam incessantemente, prescrevem quaisquer dimensões outras ao multi-realismo de seu funcionamento.

É desta forma a Viola um objeto técnico, mas também um instrumento. Um instrumento aos moldes do que evoca Gilbert Simondon: uma presença protética responsável pela amplificação sensorial; é o instrumento o simétrico derivativo da ferramenta, esta última um prolongamento do gesto. Em contrapartida, ao perfilar as superfícies bióticas de um entorno qualquer, o instrumento acopla sua sensorialidade artificial aos capacitores autopoieticos dos sensores: audição, olfato, imaginação e tato arrebanham compatíveis projetados colaborativamente pelo instrumento; excede-o, e muito, o gesto. Assim o movimento de endogenia e sincronização com o objeto reclama uma máxima para sua existência: o uso. Todavia desponte como uma estratégica identificação conceitual, a dicotomia sujeito-objeto será ainda rigorosamente dual quando perspectivado o processo em detrimento do fenômeno, o trânsito de estímulos em detrimento da transferência de intenções? É o uso este horizonte de confusões, onde sujeito e objeto atenuam suas bordas e paralelizam solidariamente suas estruturas: convertem-se elas em funcionamento. Há nos domínios de um ciclo funcional um contínuo de coligações que não precisam seus pontos físicos de contato e em muita das vezes um objeto técnico tem em cada parcela de seu ciclo funcional uma reverberação ímpar de seus micro-procedimentos. A vibração, por exemplo, das cordas e dos materiais de uma Viola é integrante de outras ações sobre tal objeto que não tenham por intenção primeira esta mesma vibração. O ajuste da altura de cordas pouco intenta fazer vibrar o instrumento; esta prótese sensorial, a Viola, confunde em suas diversas zonas funcionais as delimitações de cada proporção dessas regiões-funções. Este objeto técnico se concretiza na ressonância interna de suas zonas de operação, confluindo enfim um contorno de operações que se admite visceralmente ao processo de amplificação sensorial propiciada pelo funcionamento *in loco* e *sui generis* do ser técnico. A Viola não é em absoluto um correlato da contemplação e conquanto possa ser capturada pelos movimentos discursivos sobre sua *estética*, é em seu funcionamento, de *sinergia em sinergia* que se alastram o que chama Simondon de tecnicidade: os efeitos da variação de transformações, isto é, da produção de informação. De modo semelhante, afastando-se bruscamente de

um debate não material da “Técnica”, incorpora Gilbert Simondon à técnica a individuação/informação: eis então que a latente alternativa, que com certa tranquilidade poder-se-ia enunciar *técnica*, proposta por Simondon alimenta a relação sujeito-objeto de forma completamente outra das vias não materialistas sobre o que poder-se-ia paradigmaticar com uma “Filosofia da Técnica”³.

Ser ou não ser informação não depende somente das características de uma estrutura; a informação não é uma coisa, mas a operação de uma coisa que chega em um sistema e produz uma transformação. A informação não pode se definir pelo ato de incidência transformadora ou pela operação de recepção. Não é o emissor que faz de uma estrutura informação, pois uma estrutura pode se comportar como informação em relação a um receptor dado sem compô-lo individual e organizadamente [...] (SIMONDON, 2010, p. 159)
Tradução minha

E não há no instrumento Viola, em suas etapas de gênese, operação? Nasce ela de um momento de comutação existencial: o técnico, construtor ou operador-construtor permite ser um ambiente tecno-associado de ferramentas que desbastem a matéria-prima em voga de manobra. O processo de fabricação/manutenção de uma Viola é um cimento de miríades outras de elementos infraindividuais desse ser técnico: o tampo, a mão, a escala, o braço, o cavalete, a pestana, as dimensões de caixa-acústica. Cada qual pode constituir-se à luz de propriedades naturais –madeiras moles e duras– distintas e despontar, sob a égide desse evento de aglutinação/construção, sua individuação. Isto é, sua delimitação física-funcional de contornos e ressonâncias imputada pela atividade externa de outros seres que lhes manipulam pelo julgamento dos detalhes; a relação ser abiótico e biótico, neste caso de uma Viola na oficina, é um problema ontogenético. O construtor/manutentor é responsável pela regulação de existência do ser técnico; de forma que a manutenção de uma Viola, por exemplo, é tão primordial quanto sua construção. A diferença reside na intensidade de intervenção física na construção –onde tudo é sincronicamente mais energético

³ Refiro-me aos escritos de Martin Heidegger, Jacques Ellul e Ortega y Gasset que nomearam, em determinados momentos de suas vidas intelectuais, reflexões sobre a “Técnica”.

– e na manutenção – onde se confundem o uso/funcionamento sonoro do instrumento com o diagnóstico de desgastes e reposições possíveis infraindividuais do mesmo. A individuação do objeto técnico é finita e momentaneamente conquistada; denuncia este arranjo de unidade funcional estruturas intercambiantes, é esta a via da unidade: a de conjurar compatibilização de zonas funcionais. Não há, abaixo dessa constituição energética recíproca, qualquer identidade real de semelhança entre os componentes de um objeto, sua unidade depende apenas da atividade sincrônica, embora sempre também desajustada, de mecanismos infraindividuais distintos.

A manutenção paira sobretudo nas camadas de sincronização do instrumento; é tal atividade o percurso diagnóstico da vida de desgastes e tensão entre conservação e conversão de *informação* em *forma*. A memória monomórfica do funcionamento do objeto –os resíduos por ele inscritos– possibilita que seja este objeto um apêndice evolutivo não linear: que suas repetidas precipitações consumam sua vida energética até as margens da autodestruição. Sua ontogênese é índice de seu funcionamento; não se pode, portanto, ao objeto Viola atribuir essencialização qualquer que não diga respeito ao desgaste e à confusão procedimental de liberações difusas de energia, de conflitos cinéticos e geométricos entre objeto e sujeito.

A técnica é a ordem de investigação exigida por esta ótica materialista; ordem outra, em verdade, daquela pela qual se formulou a “Filosofia da Técnica” contemporânea, mas ainda insistente em nominar-se por técnica. E é por este insistente deslocamento epistemológico e metodológico por Gilbert Simondon promovido, em relação ao que paradigmaticizar-se-ia como “Técnica” nos ambientes filosóficos da Europa ocidental, que há de mais fundamental nos processos técnicos a descrição técnica. Tratar Viola e seu mantenedor não é, portanto, diferente. Os perímetros do objeto e do sujeito, quando em associação, são de difíceis acessos: como contornar pelo reconhecimento de padrões um corpúsculo sujeito e um corpúsculo objeto? É uma essa situação de permanência transdutiva do formão sob a madeira, das brocas sob os protótipos de braço-tarraxa? As tentativas de descrição fenomenal poderiam

estabelecer uma direção substancializante entre um e outro; mas não é o caso de Simondon. Ele encontra as técnicas em não humanos, bióticos e abióticos, sem hierarquizar, devido à impossibilidade pela presença da transdução, quem são os objetos, quem são os sujeitos. Se existem, são polos e não termos; são limites difusos e impossibilitados de identificação plena, pois é todo contorno, visual, sonoro, mental, tátil uma fronteira ativa de elementos, uma república de detalhes. Irradiam tendências e manifestam através destas um porvir de mesmo estatuto ao presente; o acontecimento é sempre uma novidade incontornável, uma ordem extraordinária culpada pelo estilhaçamento de processos, onde cada tendente-a-um é *regime* de realidade. A manutenção de uma Viola é um regime de realidade que agrega ao evento simbiótico entre sujeito e objeto um refazer de individuação do instrumento e do *feedback* (BATESON, 1979) – da retroalimentação de um estímulo que retorna ao seu polo de irradiação primeira – constituinte ativo do construtor/manutentor.

É, sob tal aspecto, uma ampla situação a da manutenção: pode ela ser uma repetição inaugural de uma deformação sobre a matéria, pode ser ela um diagnóstico de intensidade da existência do ser técnico e a capacidade de simbiose por ele acionada no ser biótico.

A vida técnica [do técnico] não consiste em dirigir os objetos técnicos [máquinas], mas sim existir no mesmo nível que eles, como ser responsável pelas conexões entre seus semelhantes, podendo ser acoplado, simultânea ou sucessivamente, a vários desses objetos. (SIMONDON, 2008, p. 125) *Tradução minha*

Este objeto Viola, estilhaçado por tantas arestas de possíveis acoplamentos às suas mais variadas funções determinadas no peculiar encontro sujeito-objeto, é *passível* de manutenção; eis a condição fundamental aos tópicos recursos responsáveis pela dissociação incerta e pela associação obscura entre o objeto e aquele que lhe infere formas por um ofício. Ser *passível* de manutenção é o que revela este objeto técnico, como tantos e talvez todos outros, enquanto um composto: possui dimensões operativas intrínsecas a cada porção funcional-espacial de seu corpo; o que exigem as tarraxas da viola não é o que exigem seus trastes de metal, e tampouco é o

que exigem as ferramentas do manutentor a lhes delimitar uma manobra física. Existem, essas regiões funcionais, à medida que é alterada a inter-ação do manutentor nas superfícies dos subconjuntos, que sob deformações coletivamente acionadas cristalizam como regime o “um processual” chamado Viola. Sem manutenção não há perdurar desses subconjuntos; afinal diferem em suas constituições materiais, também em suas vidas energéticas distintas. Podem uns perderem suas eficácias mais rapidamente que outros e como no momento de existência primeira – o nascimento – a única importância e necessidade de vida futura é a do balanço sistêmico entre possíveis rupturas de uma cadeia de estímulos. É a manutenção o esforço preventivo e incisivo de correção dos mecanismos de gênese de informação; isto é, da alteração das condições materiais de resistência e ressonância de quanto podem variar energeticamente os compósitos de um objeto alimentado por estímulos específicos.

Individa a Viola sua manutenção portanto como espécie de prolongamento de sua construção; encontra, tal individuação, uma ontogênese como sinônimo e propõe o ofício da manutenção seus recursos contra os discursos sobre o instrumento: qual o fundamento diferencial caso toquem os violeiros Violas, violões, cavaquinhos, bandolins se o sedimento mutante reside no funcionamento dessa momentânea unidade nomeada Viola? Entendida como procedimentos específicos de individuação – número de furações na mão, tampo de determinadas espessuras, comprimento de escala – é um *modus operandi* de ressonâncias de contornos; se entendida, como comumente, enquanto estandarte de um discurso o qual realoque viciosa e genericamente os recursos dessa existência do instrumento, sua realidade é, novamente, um vício de grandes divisores e suas costumeiras manias de representação. O exercício de convergência epistemológica e metodológica junto ao instrumento é não inferir generalizações que lhes redirecione ao comum lugar da aplicação de exemplos. Os seres técnicos não são escravos e seus operadores, manutentores e construtores não poderiam ser substancializados sob a sina da identidade de suas práticas com tais seres abióticos, mas antes devem fomentar o espanto, a dúvida sobre seus contatos de contornos quando em

simbiose com seres de diferentes naturezas. Estão, neste processo de interface, dificilmente bem classificada, sujeito e objeto, viola e violeiro/construtor/manutentor, muito longe da estabilidade. Seus encontros são a ímpar e precária constituição de uma fronteira: a operação. Estão vivos o ser técnico e seu operador/manutentor/construtor porque se imbricam na instabilidade; e afinal, como disse Simondon, o estado mais estável é o estado de morte.

Referência bibliográfica:

BATESON, G. 1979. From Classification to Process. In: *Mind and Nature - A Necessary Unity*. New York: E. P. Dutton.

INGOLD, Tim (ed). 2005. 1993 debate Aesthetics is a cross-cultural category. In: *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge.

SIMONDON, G. 2008. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier.

SIMONDON, G. 2010. L'amplification dans les processus d'information. In: *Communication et Information*. Paris: La Transparence.