

Ser & Linguagem

Entre o alvorecer antigo
e o crepúsculo moderno 4

André Correia
Ray Renan
Wesley Rennyer
(Orgs.)



O GFGG (Grupo de Filosofia Greco-Germânica), composto pelos doutores Ray Renan (PUC-PR), Wesley Rennyer (UFRN) e o doutorando André Correia (UFRJ), tem a honra de apresentar ao leitor o quarto volume da coleção *Entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno*, agora sob o título *Ser & Linguagem*. Para a presente edição, e para o desafio de pensar a temática em pauta, além dos textos dos organizadores, contamos com uma contribuição inédita do filósofo e poeta Ângelo Monteiro, professor aposentado da UFPE, bem como dos professores doutores Christian Iber (FU Berlin), Marcelo Perine (PUC-SP), Juvino Alves Maia Júnior (UFPB), Joãosinho Beckenkamp (UFMG) e Marcos Aurélio Fernandes (UnB). O livro também conta com os textos dos doutorandos Leonardo de Sousa Oliveira Tavares (UC) e Paulo de Tarso Rocha Filho (UFRN).

GFGG Grupo de Filosofia
Greco-Germânica



editora *fi*.org



SER & LINGUAGEM

COMITÊ CIENTÍFICO

Prof. Dr. Gilvan Fogel

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Prof.^a Dr.^a Ivana Costa

Universidade de Buenos Aires (UBA)

Prof. Dr. Jelson Oliveira

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)

Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Prof. Dr. André Martins

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Prof.^a Dr.^a Gisele Amaral dos Santos

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Prof.^a Dr.^a Marisa Divenosa

Universidade de Buenos Aires (UBA)

SER & LINGUAGEM

ENTRE O ALVORECER ANTIGO E O CREPÚSCULO MODERNO

Volume 4

Organizadores
André Correia
Ray Renan
Wesley Rennyer



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

Fotografia / Imagem de Capa: Ewelina Lekka



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



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

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

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

Ser & Linguagem: entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno - volume 4 [recurso eletrônico] / André Correia; Ray Renan; Wesley Rennyer (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

320 p.

ISBN: 978-65-5917-666-3

DOI: 10.22350/9786559176663

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

1. Ser; 2. Linguagem; 3. Metafísica; 4. Fenomenologia; 5. Ciência; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

SUMÁRIO

Apresentação	9
<i>André Correia</i>	
<i>Ray Renan</i>	
1	13
A arte e a presença do divino ou Da loucura	
<i>Ângelo Monteiro</i>	
2	18
Ἐννόχια ou A comunidade do saber: leituras da ontoteologia arcaica	
<i>André Felipe Gonçalves Correia</i>	
3	56
Sentido entre aparência e ser: sobre a relação entre <i>logos</i> sofista e verdade metafísica	
<i>Christian Iber</i>	
4	76
O reino da linguagem na Σκέψις: entre a destruição dialética e o poder <i>poiético</i> do vazio	
<i>Wesley Rennyer M. R. Porto</i>	
5	115
Violência e linguagem: variações a partir de Eric Weil e Paul Ricœur	
<i>Marcelo Perine</i>	
6	142
Da unidade entre linguagem e criação: entre <i>Gênesis</i> e o <i>De Magistro</i> de Santo Agostinho	
<i>Ray Renan Silva Santos</i>	
7	171
Plotino: o fundamento da alma	
<i>Juvino Alves Maia Júnior</i>	

8	Perspectivas ontológicas e espirituais da teoria da linguagem de Walter Benjamin	207
	<i>Joãosinho Beckenkamp</i>	
9	Historicidade da ciência e fenomenologia da cultura: uma leitura da crise da humanidade europeia e a filosofia	228
	<i>Leonardo de Sousa Oliveira Tavares</i>	
10	A via sagarana da linguagem, a viagem poética e a paisagem do ser	251
	<i>Marcos Fernandes</i>	
11	Os limites da linguagem na filosofia de Schopenhauer	286
	<i>Paulo de Tarso Rocha Filho</i>	

Apresentação

André Correia

Ray Renan

O GFGG (Grupo de Filosofia Greco-Germânica), composto pelos doutores Ray Renan (PUC-PR), Wesley Rennyer (UFRN) e o doutorando André Correia (UFRJ), tem a honra de apresentar ao leitor o quarto volume da coleção *Entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno*, agora sob o título *Ser & Linguagem*. Para a presente edição, e para o desafio de pensar a temática em pauta, além dos textos dos organizadores, contamos com uma contribuição inédita do filósofo e poeta Ângelo Monteiro, professor aposentado da UFPE, bem como dos professores doutores Christian Iber (FU Berlin), Marcelo Perine (PUC-SP), Juvino Alves Maia Júnior (UFPB), Joãozinho Beckenkamp (UFMG) e Marcos Aurélio Fernandes (UnB). O livro também conta com os textos dos doutorandos Leonardo de Sousa Oliveira Tavares (UC) e Paulo de Tarso Rocha Filho (UFRN).

O tema da relação entre ser e linguagem é, decerto, vasto e laborioso. A rota que congrega cada uma de suas direções, contudo, não desemboca, sem mais, no mar da intangibilidade, pois dá e precisa dar *sinal* de sua atividade estrutural consonante à mais crassa imediatidade; mas não apenas no que o imediato tem de superficial e patente, de vez que toda e qualquer percepção, ou apreciação, se articula sempre a partir de um caminho prévio que se lhe entreabre como necessário; e necessário, sobretudo, de ser percorrido e efetivado, ou seja, conforme à experiência do tangível, daquilo que se deixa agarrar e determinar,

mesmo que de maneira provisória e fugidia. A própria tradição, desde os gregos, disso dá testemunho na medida em que *sinaliza*, em tudo que diz ou silencia, o pendor imarcescível de *dizer o que é* e de *ser o que se diz* . Esse limiar de indicações se nos impõe tanto sob a forma da cotidianidade quanto sob a exigência do filosófico. Todavia, valendos-nos da lupa dessa exigência, a tendência habitual daquele pendor parece partir de um lugar indevido, pois de início pressupõe, de um lado, a sofreguidão de *dizer o que é* , como se a natureza da linguagem estivesse apartada da natureza do ser, embora tendendo a ela; e, de outro lado, na direção inversa, o esforço de *ser o que se diz* , como se a natureza do ser precisasse se adequar à natureza da linguagem, a fim de, só assim, poder indicar um horizonte efetivo de compreensão e sentido. Essa ambiência de correspondência (*adaequatio*), em que o critério de validade e de veracidade reside na identidade entre discurso e coisa, não parece remontar senão à inclinação humana de soterrar o insolúvel sob uma solução plausível, tangível. É ainda a própria tradição, ao longo de suas reiteradas tentativas, que encaminha a si mesma à sua inclinação *κατ' ἐξοχήν*: dizer contínua e insistentemente o que é, e vice-versa; certamente, não por mera turra ou malogro das tentativas precedentes (muito pelo contrário!), mas por não haver quaisquer recursos para além de dizer o que é dito de todo, conquanto não cesse de ser dito, pois que não cessa de ser. O ditame do imemorial requer, portanto, o dito de cada vez, a concretude do que é, que nunca se deixa dizer de uma única vez. O espantoso dessa concatenação está em revelar o estranho acontecimento que é o homem: ponto de inflexão do dito e do não dito. A tangibilidade do encontro de ser e linguagem, desta feita, não nos acomete apenas sob o feitio da determinidade, mas tampouco sob o da pura indeterminidade; a concomitância de ambos delinea ao homem os

limites impostos e os alcances franqueados, os quais não se deixam apreender e exercer senão a partir da fronteira ontológica dos *sinais* (σήματα), em que se entreabre a presença do numinoso, segundo a experiência grega, e tão bem concatenada nas palavras de Friedrich Hölderlin, numa ocasião de reminiscência do fr. B93, de Heráclito de Éfeso: “Os sinais são a linguagem dos deuses desde os tempos antigos [*Winke sind Von Alters her die Sprache der Götter*]”¹. A baliza do proceder histórico do homem se sustenta na trilha de gênese do signo, desse limiar de alvorada e ocaso do significado.

O que é e em que consiste, contudo, a linguagem? E de que modo poderíamos compreender o que é a linguagem, senão a partir da articulação de uma linguagem humana? De onde provém essa articulação? Essa pergunta sobre a proveniência da linguagem humana nos leva a pensar as duas primeiras perguntas, visto que ela nos coloca a caminho do pensamento que busca a sua própria origem. Ora, o pensamento, ao perscrutar a sua origem, une-se a ela, de modo que perfaz, em sua destinação, uma identidade com e a partir da diferença. Tal é o elemento fundamental para o qual nos chama a atenção Parmênides de Eleia, ao dizer que “o mesmo é pensar e ser [τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι]”². Sob a compreensão dessa identidade, evidencia-se, por meio do pensar, a linguagem originária do ser, que é a linguagem do silêncio a partir da qual toda articulação da linguagem humana se realiza. Com efeito, essa mesmidade de pensar e ser revelar-se-á como a unidade de ser, pensar e dizer, tão logo o que é pensado

¹ HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke: Grosse Stuttgarter Ausgabe 2,1*. Verlag W. Kohlhammer, 1951, p. 13.

² PARMÊNIDES. “Fragmentos”. In: *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Tradução de Sérgio Wrublewski. Petrópolis-RJ: Vozes, 2017, pp. 56-57.

venha a ser dito. A dimensão do pensar, ao manter uma tensão com a origem de que provém, impõe-se para o dizer sob uma vigência tensional, a fim de que essa unidade persista em conformidade com o átimo de tal acontecimento. Trata-se de uma unidade que se mantém e quer sempre se manter na tensão, porquanto não há outra via nem outro modo de proceder. Assim, a via que temos para pensar e dizer o ser é a via da imediação do próprio ser no pensar e no dizer, o que implica uma experiência de deixar-se conduzir pela ἀρχή do λόγος que diz e que, ao mesmo tempo, retrai o dizer para o calar-se diante do mistério originário de todas as coisas. Isso que constantemente escapa ao homem é também o que constitui a circularidade e a retomada do ser e da linguagem no transcorrer da História do Pensamento. Circularidade e retomada são, pois, tanto do ser quanto do pensar e do dizer, mas esse exercício não implica uma mera repetição, pois inaugura novas formas de pensar e de dizer o ser, bem como novos modos de manifestação do próprio ser. O elemento inaugural, por partir de um vigor tensional com tudo o que já foi pensado e não pensado, dito e não dito, surge como uma necessidade da Filosofia enquanto ciência primeira, isto é, enquanto ciência que pensa e diz a origem de todas as origens. Não podendo ser diferente, o presente volume parte desse empenho de retomada do pensar e do dizer, e o faz mediante as reflexões filosóficas desenvolvidas nos textos dos participantes.

1

A arte e a presença do divino ou Da loucura

Ângelo Monteiro ¹

Há sem dúvida uma presença do divino na realidade. A sentença de Tales de Mileto – “Tudo está cheio de deuses” — aponta para a constatação de que no cerne da *physis*, ou natureza, está o sagrado ou o divino. E o sagrado ou o divino, sob esse aspecto, precede qualquer ideia de institucionalização religiosa de fundo confessional.

O conceito de *theoria* (ou visão da realidade), entre os gregos, nos arrasta para a ideia do divino que está presente nas coisas. Uma verdadeira *theoria* inclui, pois, necessariamente, o divino. De igual forma o conceito de *alethéia* como verdade — desvelamento ou desnudamento da realidade — inclui o desvelamento do divino também presente nessa realidade. O próprio Deus cristão é chamado de *Deus absconditus*. São Paulo, por sua vez, reconhecia esse mesmo Deus como *O Deus desconhecido*. Por isso o discurso estético é inseparável, ao longo da história, do discurso do sagrado. Não existe religião tradicional, por exemplo, sem livros sagrados, nem tampouco sem preces e orações que são, originariamente, poemas como o *Pai Nosso e a Salve Rainha*. É só mirarmos nos exemplos da Bíblia hebraica e do Bhagavad Gîtâ entre os indianos.

Há, portanto, uma incontrolável tragicidade na morte de Deus ou do divino. Principalmente nos tempos modernos Nietzsche nos mostrou a tragédia que constitui a ausência ou a morte do sagrado na vida e na

¹ Poeta, escritor e professor aposentado de Filosofia Antiga, Filosofia da Arte e Estética pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: a.jmonteiro7@gmail.com

arte a partir da morte de Deus no seu *Assim falava Zaratustra*. Por sinal, segundo o mesmo filósofo, “nos indivíduos a loucura é algo raro, mas nos grupos, nos partidos, nos povos, nas épocas, regra”. Temos, dessa forma, que distinguir essa loucura quantitativa, própria do número, da qualitativa, que é a dos santos, dos sábios e dos artistas. Não nos esqueçamos, nessa lógica, de uma obra definitiva sobre essa força poderosa, que habita todos os reinos da atividade humana, que é o *Elogio da loucura*, de Erasmo de Rotterdam.

De uma forma ou de outra sempre se ligou o divino e a *poiesis* (ou criação) ao sentido trágico da loucura. A loucura do processo poético, no Ocidente pelo menos, remonta a Platão. Que é a inspiração, sob essa ótica, senão um processo inconsciente, próprio da demência ou da loucura? Não se esqueça, pelo menos no plano religioso do cristianismo, da “loucura da pregação” de que fala o apóstolo Paulo. Nem tampouco a loucura no interior da linguagem — própria da poesia — de que nos fala o poeta francês Ives de Bonnefois.

Ora, a loucura da irrupção do divino é mais significativa, para o nosso interesse estético e para a própria História, do que aquela causada pelas convenções ou máscaras sociais, segundo os estudos de Michel Foucault. A loucura de Nietzsche e de Hölderlin, já clássicas na literatura e na filosofia, constitui-se no exemplo mais simbólico do caráter, por assim dizer transcendental, dessa loucura.

Teóricos mais recentes da arte como Alfonso López Quintás, na trilha de Heidegger, apontam para a confluência, na realidade, de âmbitos que se entremisturam a partir da instauração do ato criador. Heidegger, antes de Quintás, já nos falava do âmbito *quadripartido* (o céu, a terra, os deuses e os mortais) a partir do *salto originário*, salto em que está presente sobretudo o divino. Também os biólogos Maturana e

Varela, em seu livro *A árvore do conhecimento*, nos falam da relação vital que existe entre os diversos âmbitos da realidade. O que se entendia por inspiração no passado, como um dom dos deuses, pode ser hoje interpretado como uma relação dinâmica e viva entre os diversos âmbitos da realidade. Sem tal relação, processada no espaço e no tempo, não é possível nenhuma criação, porque ela seria identificada ou confundida com a produção pura e simples de um objeto ou artefato artístico, com a dispensa da voz pessoal e intransferível de cada autor. Por lhe faltar justamente o dinamismo divino presente em toda inspiração.

Heidegger, em seu impressionante estudo sobre a poesia de Hölderlin, nos fala de uma *disposição fundamental* que, ao mesmo tempo, nos desloca para fora ou para junto dos deuses, ou para dentro, para a terra. Ele nos diz que na medida em que os deuses dominam o *ser aí* histórico e o ente no seu todo, a disposição nos desloca, igualmente, do nosso estado de deslocados para as ligações fundamentais à terra, à paisagem, à pátria. Seguindo a trilha aberta por Heidegger, seguida por López Quintás e pelos biólogos chilenos Maturana e Varela, é como se a poesia ocupasse o lugar de algo sagrado que se perdeu, mas de que depende a própria existência para continuar com sentido. A poesia não deverá ser, por isso, nem algo confessional nem o reflexo de um eu isolado a colocar-se frente ao mundo. Pois o compromisso fundamental do poeta é com a língua enquanto instrumento de cultura e não como simples veículo de comunicação. É pela língua que o poeta liga o seu destino ao destino do Ser por meio daquilo que Heidegger chama de *disposição fundamental*. Daí porque o poeta em seu compromisso, ao mesmo tempo, com a língua e com o Ser, nunca deve voltar as costas

para a tradição mas, muito pelo contrário, reenviá-la a novas direções expressivas.

Segundo Baudelaire há três tipos de homem que merecem todo louvor: o homem que sacrifica, o sacerdote; o homem que se sacrifica, o soldado; o homem que canta o sacrifício, o poeta. Eu apenas substituiria o clássico soldado pelo teórico ou filósofo que, também como pastor, se sacrifica pelo Ser. A própria ideia de sacrifício aponta para a entrega recíproca de todas as coisas no altar do Universo.

Com respeito à presença do divino, não podemos esquecer o que nos diz São João da Cruz no Cântico XI: “Descobre-me tua presença/e que a mão de tua beleza me mate”. Ibn Arabi, o grande místico muçulmano, nos diz que “Deus fez as criaturas como véus. Quem as conhece como tais é conduzido a Ele, mas quem as toma como reais não alcança a sua presença”. Nesse sentido, as coisas são o que são enquanto se encontrem Nele mergulhadas; fora Dele não passam de aparência e ilusão. E a arte não deixa de ser o anúncio continuado dessa presença.

Quanto ao domínio do inconsciente e suas ligações com o sagrado, é da *vivência* originária, no sentido junguiano, que se alimenta o inconsciente tanto individual quanto coletivo de cada criador ou artista, de acordo com a *psicologia das profundezas*, própria de Jung. Essa *vivência originária* aponta principalmente para o mito e para as suas imagens projetadas em toda a criação artística.

Tal vivência encontra seu correlato na pulsão ou no apelo ao divino e ao sagrado. Uma psicologia, diversa da *psicologia das profundezas*, que se interesse exclusivamente pelas neuroses como origem da obra de arte, como a psicanálise freudiana, faz da arte, sob o manto da *sublimação*, unicamente um mecanismo de substituição ou de compensação, mas nunca uma verdadeira liberação do espírito criador.

E, dessa forma, a arte, assim como a filosofia, e sem esquecer da religião, começam paulatinamente a morrer, assaltadas que são continuamente pela ausência ou pela destruição do divino ou do sagrado. Sob esse aspecto a *loucura*, que nos faz aproximar desse divino, aparece marcada pela posse de realidades transcendentais à visão rotineira, como evidenciam, historicamente, as figuras paradigmáticas de Nietzsche, Hölderlin, William Blake e Fernando Pessoa. A presença do divino, com toda certeza, se manifesta na existência e na memória de cada um deles.

Recife, 09 de novembro de 2016

2

Ξυνός ou A comunidade do saber: leituras da ontoteologia arcaica

André Felipe Gonçalves Correia ¹

I. A despeito da vasta gama de autores que o título deste estudo pode evocar, e dos quais, por força do tema, faz-se necessário tratar, mesmo que de modo subsidiário, haveremos de nos ater a três pensadores gregos da virada do séc. VI para o séc. V a.C., nomeadamente, Xenófanes de Cólofon, Parmênides de Eleia e Heráclito de Éfeso. Caberá a esse último, contudo, o fio de Ariadne. Essa delimitação contribuirá para que o texto assuma critérios pontuados de exposição, de modo a não enveredar demasiadamente por um jaez compendial ou por uma vastidão exaustiva. Tentaremos mostrar que os nexos de divergência e de convergência entre os autores delineiam todo o modo do proceder filosófico posterior.

Uma constatação inicial, e mesmo usual, nos ajudaria a dar o primeiro passo de nosso percurso, a saber, que, sob óptica ontoteológica, a unidade do divino ou o princípio supremo tende a ser concebido de modo não copulativo: como além e fora do mundo ou como aquém e dentro do mundo, um *terceiro* seria *excluído* ($\alpha \vee \sim \alpha$), pois que assinala a *comunhão* dos compostos de anteposição e/ou de contraposição. Nos fragmentos de Heráclito, o termo que expressa essa comunhão é o adjetivo ξυνός (comum), que aparece sob formatos variados em sete de seus fragmentos (B2, B34, B51, B80, B103, B113 e

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil. Bolsista CNPq. E-mail: felgorreia@hotmail.com.

B114), e ainda em um oitavo (B89), porém grafado como κοινός – forma jônica do termo. Sexto Empírico, em *Adversus Dogmaticos* (I, 131-133), no trecho do qual os fragmentos B1 e B2 foram retirados, o identifica à “razão universal e divina [κοινὸς λόγος καὶ θεῖος]”², e com isso nos fornece as direções axiais de seu emprego no *corpus* heraclítico. O comum, na medida em que exhibe e enuncia o divino, precisa ser lido como o universal, porém de maneira a conservar a proximidade a que o universal parece se opor. É esse o ensinamento de Tales de Mileto, conforme a doxografia de Aristóteles³: “Tudo está repleto de deuses [πάντα πλήρη θεῶν]”⁴. Todavia, não é dito que o divino é todas as coisas (πάντα). A presença do numinoso, com efeito, não concerne apenas à totalidade ôntica, pois o universal, conquanto a compreenda, a ela não se reduz. O comum só exhibe e enuncia o divino por também exhibir e enunciar a razão, tal como se lê no fr. B2, em que Heráclito estabelece a identidade entre ζυνός e λόγος⁵. E razão, enquanto λόγος, compreende antes de tudo aquilo que seu étimo indica, o verbo λέγω (recolher, reunir), que aqui não se limita à acepção de conjuntura particular, consonante ao recolhimento criterioso de frações advindas de uma mesma unidade de sentido⁶. A primazia última do λόγος não assinala

² Cf. EMPIRICUS, Sextus. *Work in four volumes. Against the Logicians*. Translated by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, vol. II, 1967, p. 72.

³ Cf. *De anima*, 411a7.

⁴ TALES apud DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Band 1). Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959, p. 79.

⁵ “Embora sendo a razão (λόγος) comum (ζυνοῦ), a massa vive como se tivesse um pensamento particular” (HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Trad. Alexandre Costa, São Paulo: Odysseus Editora, 2012, p. 41). Tradução levemente modificada.

⁶ Como observa Donaldo Schüller: “Λόγος designa muitas coisas. Homero emprega o verbo λέγω, da mesma raiz de λόγος, para o processo de recolher alimentos, armas e ossos, para reunir homens. Cada uma dessas operações implica comportamento criterioso; não se reúnem armas, por exemplo, sem as distinguir de outros objetos. Concomitantemente, λόγος significa uma reunião de coisas sob determinado critério” (SCHÜLLER, Donaldo. *Heráclito e seu (dis)curso*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2001, p. 17).

nenhum correlato de conjunto, nem mesmo de um metaconjunto, mas antes *a presença viva do com-um*, cuja evidência escapa a toda palavra. Grande é a dificuldade em atender a essa enunciação. Mas há de se observar que λέγω também significa “dizer” e “falar”, e λόγος, por extensão, “palavra”. A experiência da linguagem é, assim, o lugar por excelência da comunidade do saber; nela, e só nela, o real se revela como teofania, ou logofania, portanto, como tal. Atentemos ao introito do fr. B114 de Heráclito: “Para falar [λέγοντας] com saber [ξὺν νόῳ] é necessário apoiar-se sobre a comunidade [ξυνῶ] de todas as coisas”⁷. O jogo de linguagem e de pensamento aqui é um dos mais insígnies de Heráclito, pois o dativo preposicionado ξὺν νόῳ (“com saber”) ocasiona a contração do também dativo ξυνῶ (“comum”), de sorte que “falar de acordo com o saber” é o mesmo que “falar de acordo com o comum”, exemplarmente articulados por intermédio da aproximação homográfica e homofônica das expressões gregas. Que ele nos sirva como uma inscrição de pórtico, ou melhor, de templo, à vista que apoiar-se sobre a *communis sapientia*, como se lê na sequência do fragmento, diz o mesmo que apoiar-se sobre “uma lei una, a divina [τοῦ θείου]”⁸.

II. A prerrogativa histórico-geográfica da qual dispunha a antiga Jônia decerto contribuiu para o embate da unidade do divino a que fizemos menção, de vez que se situava entre a Grécia continental e insular, a ocidente, e o império persa, a oriente, o qual, na segunda metade do séc. VI a.C., ordenou o repatriamento dos judeus mantidos em cativeiro e a reconstrução do segundo Templo de Salomão, cuja

⁷ HERÁCLITO, op. cit., p. 115.

⁸ Id., ibid.

conclusão se deu no reinado de Dario I, com o qual Heráclito supostamente estabeleceu contato, tal como se lê nas cartas espúrias⁹. Portanto, na Éfeso arcaica do Templo de Ártemis, dominada pelos persas, havia uma vasta confluência cultural, inclusive dos mundos politeísta e monoteísta, assim como nas demais cidades costeiras da Ásia Menor, como Mileto e Cólofon, e também nas ilhas próximas à costa, como é o caso de Samos. Vale lembrar, ademais, que já Tales e Pitágoras haviam estabelecido relações com os egípcios e com os babilônios, civilizações que escravizaram os descendentes de Abraão. *In summa*, à época do florescimento filosófico na Jônia, politeísmo e monoteísmo trafegavam em via comum. É, entretanto, com Xenófanes que esse trânsito assume nova e decisiva feição, seguida em grande medida por Heráclito¹⁰, que, aliás, o menciona no fr. B40, visando, contudo, à crítica, como veremos. Sotíon cita, inclusive, uma asserção de que Heráclito foi discípulo de Xenófanes¹¹, antes mesmo de Parmênides, com quem Xenófanes viria a se encontrar na Magna Grécia, como relata Aristóteles¹². Embora duvidosa, uma vez que Heráclito ainda não havia nascido na ocasião em que Xenófanes deixara a Jônia¹³, ela nos convida ao cotejo.

Xenófanes, de um lado, acolhe a imanência do politeísmo helênico e a unicidade do monoteísmo hebraico, e, de outro, rejeita a

⁹ Cf. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2008, IX13-14, p. 254.

¹⁰ Como escreve Eduard Zeller: “Algumas décadas depois de Xenófanes, deparamo-nos com o filósofo efésio Heráclito, que segue um caminho, se não exatamente igual, ao menos bastante semelhante” (ZELLER, Eduard. *Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen*. Stuttgart: Frank'sche Verlagshandlung, 1862, p. 15).

¹¹ Cf. SOTÍON apud LAÉRCIO, op. cit., IX5, p. 252.

¹² Cf. *Metafísica*, 986b22.

¹³ Cf. BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 151.

multiplicidade do mesmo politeísmo e a transcendência do mesmo monoteísmo. Essas teses se encontram reunidas no fr. B23: “Um único deus [εἷς θεός], entre deuses e homens o maior, em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento”¹⁴. Note-se que o superlativo não o coloca apenas em um patamar acima dos demais, pois assim ainda comportaria similitudes para com aqueles que lhe são hierarquicamente inferiores, aos quais, diz o fragmento, “em nada” se assemelha, nem em “corpo” nem em “pensamento”. A expressão “entre deuses e homens o maior” (ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος), na verdade, diz respeito a um recurso enfático-polar, que não deve ser tomado à letra¹⁵, semelhante ao que ocorre em relação ao κόσμος no fr. B30, de Heráclito, do qual diz que “não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens [οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν]”¹⁶. Não se trata, por conseguinte, de um deus entre deuses, ainda que o maior, mas da unidade do divino, portanto, de uma conjuntura ou composição cósmico-universal¹⁷. Deste modo, não haveria como isentá-la dos prismas corpóreo e pensante. É o que se lê no fr. B24: “Todo inteiro vê, todo inteiro pensa, todo inteiro ouve”¹⁸. O uso do vocábulo οὔλος, variante jônica de ὅλος (“todo”, “inteiro”), em referência às aptidões do ver e do ouvir, confere ao Deus xenofaniano totalidade corpóreo-perceptiva, ao passo que a referência à aptidão do pensar, totalidade

¹⁴ XENÓFANES. “Fragmentos”. In: *Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 72.

¹⁵ Cf. KIRK, G. S., RAVEN, J. E. e SCHOFIELD, M. *Os filósofos Pré-socráticos*. Trad. Carlos Alberto Louro. 7ª ed., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa: 2010, p. 174.

¹⁶ HERÁCLITO, op. cit., p. 61.

¹⁷ Zeller se vale da expressão “*das Eine göttliche Wesen* [o Ser Divino Uno]”, num paralelo de identidade com o κόσμος: “O mundo coincide com essa divindade para nosso filósofo” (ZELLER, Eduard. *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*. Norderstedt: Hansebooks Verlag, 2017, p. 51).

¹⁸ XENÓFANES, op. cit., loc. cit.

cognitivo-motora, como corrobora o fr. B25: “Mas sem esforços ele tudo [πάντα] agita com a força do pensamento”¹⁹. Decisivo aqui é esse “tudo” a que se refere. Se o Deus-Uno tudo move mediante o seu pensamento, então ele move apenas a si mesmo, dado que ele é a totalidade henológica. No entanto, o fr. B26 diz que ele “sempre permanece no mesmo lugar sem nada mover, e não lhe convém ir ora para lá, ora para cá”²⁰. Sua imanência ou corporeidade, assim, se afigura de modo *sui generis*, porquanto em si inamovível, logo, de natureza transcendente, não passível de indicação, porém de modo igualmente *sui generis*, pois para um grego não seria concebível um elemento incorpóreo puro²¹; o mesmo se aplica ao seu pensamento, que a um tempo toma parte no movimento, pois move os movíveis, e dele se aparta, quando pensa a si, logo, não vem a ser para si próprio, é para si estático, conquanto no mundo e regendo-o. O Deus-Uno é um todo vazio, em si imóvel e para si desprovido de *vivacidade*, carente de conteúdo e de autodeterminação, tal como escreve Aristóteles na *Metafísica* (986b21-25). A unidade xenofaniana não parece, dessarte, dar conta do princípio da diferença no seio da identidade, ao menos em suas últimas consequências, de vez que não se imiscui com o múltiplo senão por intermédio de uma estrita incisão²².

¹⁹ Id., *ibid.*

²⁰ Id., *ibid.*

²¹ Escrevem Kirk, Raven e Schofield: “Tal deus era dotado de um corpo de qualquer espécie, porquanto uma existência totalmente incorpórea era inconcebível, mas esse corpo, tirante a sua atividade perceptivo-intelectual, era de importância secundária, e bem assim, talvez, a sua localização” (KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, *op. cit.*, p. 177).

²² Karl Reinhardt resume esse impasse como uma questão de caráter propriamente dicotômico: “É a totalidade das coisas transitórias e mutáveis em contraste com a divindade eternamente imutável” (REINHARDT, Karl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Verlag von Friedrich Cohen: Bonn, 1916, p. 118).

Aqui se faz valer a supracitada crítica de Heráclito no fr. B40, pois essa falta de determinabilidade no postulado da unidade relega as medições do transitório e comutável a outro plano, que passa a ser avaliado unicamente em sua dimensão gerundial, ou ôntica, o que implica uma abstração às avessas da indeterminabilidade do Deus-Uno. O fr. B30 de Heráclito, do qual fizemos um recorte acima, parece ser uma resposta às proposituras de Xenófanés, se admitirmos a leitura que identifica mundo e unidade do divino: “O κόσμος, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se”²³. A comunhão do universal se afigura, deste modo, em termos de *vitalidade do imutável*, como revela a expressão ἀείζωον (“sempre vivo”), que na verdade se encontra sob a forma do participípio presente, indicando, assim, a flutuação das medições como testemunho da presença do imutável, pois que assevera a necessidade de um concrecimento entre determinidade e indeterminidade. É a isso que o tom de censura do fr. B40 parece conduzir. O caminho que leva a essa conclusão, entretanto, não é dos mais fáceis, uma vez que Heráclito não se dirige apenas a Xenófanés, nessa que é a única menção que faz a ele – ao menos conforme o legado doxográfico –, o que demanda o estabelecimento de paralelos entre os autores mencionados: “Muito aprendizado [πολυμαθίη] não ensina saber [νόον], pois teria ensinado a Hesíodo e a Pitágoras, também a Xenófanés e a Hecateu”²⁴.

A referência às maiores autoridades nas coisas humanas e divinas da virada do séc. VI para o séc. V a.C. – excetuando Hesíodo, de geração

²³ HERÁCLITO, op. cit., loc. cit.

²⁴ Id., *ibid.*, p. 67.

anterior – precisa ser dividida em dois tópicos: o humano e o divino, além, é claro, da relação de um para com o outro. A πολυμαθία (ou “erudição”, em linguagem moderna), diz respeito, em primeiro lugar, à aprendizagem dos grandes excursionistas, tal como o foram Pitágoras, Xenófanes e Hecateu; insira-se aqui também a literatura técnica de Hesíodo²⁵, a qual dá seguimento às variegadas instruções náuticas, agrícolas, astronômicas etc., já presentes nas epopeias de Homero. Essa modalidade cognitiva, conquanto útil, não condiz com o e não conduz ao saber propriamente dito, que nada tem que ver com critérios de especialização ou de particularização do saber. Em pauta estão as competências e os ofícios de interesse meramente humano. Vale lembrar do correlato entre ζῶν νόσ e ζυνῶ, presente no fr. B114 de Heráclito, que visa precisamente a evidenciar a parêntese entre sapiência (νόος, forma jônica de νοῦς) e comunhão (ζυνός).

O termo πολυμαθία, que é chave de leitura do fr. B40, também aparece no fr. B129, identificado ao neologismo κακοτεχνία, que literalmente significa “artifício fraudulento” ou “arte dolosa”; na ocasião, Heráclito se dirige ao saber enciclopédico de Pitágoras²⁶. A esse também chama, no fr. B81, de “chefe de charlatões”²⁷. De acordo com a doxografia, Filodemo faz uso da palavra de Heráclito para atacar o ensino retórico e a fundação escolar, cujo maior exemplo é o pitagorismo, e que à época já havia se tornado lugar comum com as

²⁵ Sobretudo a partir do v. 383 e ss. de *Trabalhos e dias*.

²⁶ Atentemos ao que escreve Damião Berge: “Heráclito parece, pois, incriminá-lo de ter recorrido a uma ‘arte’, a um ‘método falaz’, inábil para atingir e ensinar a verdade mais profunda. Ora, na primeira fase da atividade pitagórica, esse método era o da erudição positiva, do resumo de numerosas obras especializadas, vistas por ocasião de extensas viagens. O Efésio não aprecia os excursionistas do feitio do periegeta Hecateu e do multiversado Xenófanes, autor de opiniões tão ondulantes como os mares por onde navegou. Por amplo que possa ser, ainda não é compreensão, *nóos*” (BERGE, Damião. *O logos heraclítico – Introdução ao estudo dos fragmentos*. Instituto Nacional do Livro, 1969, p. 130).

²⁷ Id., *ibid.*, p. 273. Conforme tradução de Berge.

escolas de Mileto, na Jônia, e de Eleia, na Magna Grécia, fundada por Xenófanes. O prestígio de Pitágoras, com toda a cientificidade jônica de sua formação, era inseparável da sua figura de taumaturgo, fator que acentuava a curiosidade, a fama e o culto em seu entorno²⁸. É de se notar ainda que o ensino pitagórico se dispunha de modo esotérico, disponível apenas aos iniciados. Essa postura doutrinal e secreta era a fonte do desdém de Heráclito, que, além de não ter formado ou seguido escola alguma, ainda depositou seu livro no Templo de Ártemis, para o acesso indiscriminado. Recordemo-nos também das palavras de Aristóteles no escrito *Das partes dos animais* (645a17), que narra a surpresa de alguns estrangeiros – sequiosos de presenciar a intimidade de um pensador – ao se depararem com um Heráclito aquecendo-se ao fogo, numa atividade trivial e comum, ao que Heráclito, percebendo o desapontamento dos visitantes, diz, em tom de encorajamento, que também ali habita o divino. O acesso ao θεός λόγος não requer habilidades especiais ou edificantes, tampouco a admissão em escolas, pois a visão ordinária é apenas o sono do extraordinário, a dormência do pensamento comum²⁹. Isso significa que a dimensão de sua visibilidade é uma e a mesma, comungada por todos os homens³⁰. Indícios que o afastam da opinião de Cícero, que atribui ao estilo do efésio a intenção de desnorrear os não iniciados³¹. A verrina de Heráclito, porém, está longe de renegar de todo a erudição, como se lê no fr. B35: “É bem

²⁸ Cf. BARNES, Jonathan. *Filósofos pré-socráticos*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1997, pp. 99-100.

²⁹ Cf. frs. B73, B75 e B89.

³⁰ Cf. frs. B113 e B116.

³¹ Cf. *De Finibus* II (5, 15).

necessário investigar muitas coisas [πολλῶν] para os homens serem amantes da sabedoria [φιλοσόφους]³².

O fragmento é talvez a mais antiga ocorrência preservada do termo φιλόσοφος³³, o qual nos acena ao menos duas vias de compreensão. A primeira assinala a insuficiência do *desejo de saber* – presente na etimologia do termo –, de sorte que a investigação dos saberes particulares se nos apresenta, no melhor dos casos, como instrumento de auxílio, e nunca como saber efetivo. A segunda via, por seu turno, assinala o esforço que demanda o *pensamento comum* enquanto investigação da totalidade, a qual exige o cultivo de retomada da vigília, pois o homem, conquanto virtualmente apto ao saber, dorme, ou seja, para reconhecer a dinâmica do *com-um*, lhe é necessário *homologar* (ὁμολογεῖν)³⁴ sempre e novamente, como um *amante do saber*, ao qual não é dado senão a perplexidade de se deparar reiteradamente com o comum no incomum, com o mesmo no diverso. Tais vias implicam, com efeito, a subsunção da πολυμαθία, e não a sua completa negação. O mesmo se aplica ao exercício paidêutico, pois Heráclito tinha uma forte inclinação ao ensino e à tradição, uma vez que os tomava como mote de crítica e de correção, inclusive no feito da escritura, pois se valia da prosa e não das métricas poéticas, como Hesíodo e Xenófanes³⁵.

Assim, no que concerne ao apelo do divino, a censura vincula-se não apenas ao conteúdo dos enunciados, mas sobretudo à forma da

³² HERÁCLITO, op. cit., p. 63.

³³ Cf. KAHN, Charles. *A arte e o pensamento de Heráclito*. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009, p. 137.

³⁴ Cf. fr. B50.

³⁵ É o que anota Charles Kahn: “A unidade intelectual da composição de Heráclito era, num certo sentido, ainda maior do que aquela que pode ser encontrada em qualquer poema arcaico, uma vez que o seu intento final era mais explicitamente didático, e o seu tema central era precisamente a afirmação direta da unidade: ἐν πάντα εἶναι [tudo é um]” (KAHN, op. cit., p. 27).

enunciação e ao seu acolhimento popular, marcado pelo agravamento da manualística e do arbítrio³⁶, o que de certo modo justifica o recato pitagórico. No mais, não seria possível determinar com precisão quais elementos da teologia pitagórica teriam sido exprobadados por Heráclito; talvez em questão estivesse a crença na μετεμψύχωσις³⁷, pois já à época era proverbial a capacidade que detinha Pitágoras de se recordar das suas encarnações anteriores, algo que se tornou objeto de paródia no fr. B7 de Xenófanes, em que é relatada a reação de um transeunte ao avistar um cão espancado: “Para! Não batas mais! Pois é a alma de um amigo, reconheci-a ao ouvir sua voz”³⁸. No período em que vivia Pitágoras, antes da desagregação das comunidades originais na Magna Grécia, o voto de silêncio ainda não havia perdido força, e tampouco circulavam escritos da escola, tal como viria a ocorrer a partir do séc. V a.C. por intermédio de Filolau de Crotona, que divulgou pela primeira vez a doutrina pitagórica, de sorte que aos coetâneos Xenófanes e Heráclito restava uma caricatura sugestiva de seus ensinamentos³⁹. Entretanto, o que mais importa a Heráclito é a postura da transmissão pitagórica, que resguarda o comum em um círculo de adeptos. O atendimento ao λόγος, a *homologia*, não tem que ver com revelações miraculosas⁴⁰, mas com a disciplina da comunidade do saber. Se em Pitágoras a crítica incide sobre o silêncio, em Hesíodo e Hecateu, e, por extensão, em Homero, ela

³⁶ Cf. fr. B2.

³⁷ Tal como sugere Kahn (Id., *ibid.*, p. 151).

³⁸ XENÓFANES, *op. cit.*, p. 70.

³⁹ Conforme escreve Charles Kahn, no seu estudo do pitagorismo: “Se a existência da comunidade pitagórica como seita ou culto religioso é bem provada, é mais difícil dizer qual pode ter sido o conteúdo científico ou filosófico do ensinamento pitagórico” (KAHN, Charles. *Pitágoras e os pitagóricos – uma breve história*. Trad. Luis Carlos Borges. São Paulo: Loyola, 2007, pp. 27-28).

⁴⁰ Como observa Berge: “Para Heráclito não há visões nem vivências que conduzam ao ‘coração das coisas’” (BERGE, *op. cit.*, p. 130).

recai sobre a coloração excessiva de suas narrativas⁴¹. É só com Xenófanes, e com a escola eleata, que a dispersão do múltiplo se concentra no um, conforme o testemunho do estrangeiro de Eléia, no *Sofista* (242d) de Platão: “Nossa gente de Eléia, desde o tempo de Xenófanes, senão antes, conta sua história como se o que denominamos tudo [πάντων] não fosse mais que um [ένὸς]”⁴². Todavia, como já dissemos, o nexa entre unidade e totalidade aqui se apresenta como identidade vazia, na qual o homem nem se encontra nem se realiza, à vista que nela não vigora comunhão alguma entre o humano e o divino, tal como vimos no fr. B23 de Xenófanes.

A tentativa xenofaniana de expurgar o elemento antropomórfico do cânone teológico, presente nos frs. B11, B12, B14, B15 e B16, teve por corolário a falta de determinabilidade no postulado da unidade, o que acabou por diluir o próprio aspecto do divino, que agora se furta a todo olhar. O filósofo alemão do início do séc. XIX, G. W. F. Hegel, compreende essa falta como um “produto imediato do pensamento puro”⁴³, a que chamou de “*das Bestimmungslose* [o desprovido de determinação]”⁴⁴. Essa interpretação, na verdade, toma por referência o que dissera

⁴¹ Não encontramos outras menções a Hecateu nos fragmentos de Heráclito, mas é bem possível que a crítica à πολυμαθία, lida enquanto competência meramente humana, estivesse atrelada também à recusa do έπος teológico de então, nos moldes do que é dito sobre Homero (fr. B42) e sobre Hesíodo (fr. B57), educadores de toda a Hélade. A tentativa hecataica de confluir mitografia e historiografia acaba por retirar-lhes o mais essencial, num duplo enfraquecimento. É o que escreve Bruno Snell: “Em suas histórias, Hecateu também se ocupou do tempo mítico, como Hesíodo, mas não da mesma maneira que Heródoto; ele acredita – e nisso se distingue de Hesíodo – poder extrair da tradição lendária uma verdade histórica, expurgando-a (ou interpretando de modo plausível) dos aspectos miraculosos que contradizem a experiência cotidiana. Naturalmente, ele destrói, desse modo, algo que é essencial aos mitos; melhor: priva-os de seu significado mais autêntico. Além disso, procura, reatando os laços com a poesia genealógica, reduzir as antigas lendas a um esquema cronológico preciso” (SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005, pp. 160-161).

⁴² PLATAO. *O sofista*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1984, p. 121. Tradução levemente modificada.

⁴³ HEGEL, G. F. W. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* (Werke, Band 18). Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1986, p. 278.

⁴⁴ Id., *ibid.*, p. 279.

Aristóteles na *Metafísica* (986b22-23) acerca da natureza do Tudo-Um xenofaniano, da qual o pensador de Cólofon “não oferece nenhum esclarecimento [διασαφήνισεν]”⁴⁵. Note-se que na composição do verbo διασαφήνίζω (esclarecer, elucidar, explicar) consta o adjetivo σαφής, cujo sentido primeiro concerne àquilo que é visto com os olhos, num eco do substantivo φῶς (luz), cujo alcance semântico abarca também o homem, o mortal, em oposição aos deuses⁴⁶. O Tudo-Um, assim, não é dado à visibilidade do homem, isto é, àquilo passível de viva aprendizagem. Heráclito a isso se contrapõe com veemência nos frs. B107: “Para os homens que têm almas bárbaras, olhos e ouvidos são más testemunhas”⁴⁷ e B55: “Do que há visão, audição, aprendizado, eis o que eu prefiro”⁴⁸. Obviamente, não se trata de um elogio materialista ou fisiológico, mas de um ataque direto não apenas a Xenófanes, mas também a todos os outros mencionados no fr. B40. Para Hegel, Heráclito deu o passo que Xenófanes não dera, ou melhor, que não fora devidamente inferido de seu próprio pensamento. Hegel, não obstante, vê na letra xenofaniana um grande avanço, pois que ela se aparta das representações mitológicas da tradição, e mesmo das vinculações a elementos naturais para referir-se ao primado da unidade, nos moldes da escola de Mileto. O passo não atendido conferir-lhe-ia o saber das determinações do transitório como e enquanto autodeterminações do Uno. Mas para isso seria preciso admitir a convergência entre comutabilidade e incomutabilidade, ou seja, o devir da unidade, tal

⁴⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale (bilíngue). São Paulo: Loyola, 2002, p. 31.

⁴⁶ Cf. *Iliada*, canto XVII, v. 98.

⁴⁷ HERÁCLITO, op. cit., p. 111.

⁴⁸ Id., *ibid.*, p. 77. O vocábulo μάθησις, uma vez que precedido por ὄψις e por ἀκοή, assinala o aprendizado advindo da sensopercepção, preferencialmente. Embora, e isso é o que deve ser propriamente levado em conta, de acordo com a nuance de tensão e cópula do discurso de Heráclito.

como o faz Heráclito no fr. B41, que na doxografia de Diógenes Laércio (IX, 1)⁴⁹ aparece como resposta ao fr. B40: “Uma, a coisa sábia: ter ciência do conhecimento que dirige tudo através [διὰ] de tudo”⁵⁰. Faz-se necessário observar que o passo de Heráclito de modo algum converte o Uno em coisa, em ente, isto é, em opinião. Parece ser esse o receio de Xenófanes, haja vista o que escreve no fr. B34: “E o que é claro, portanto, nenhum homem viu, nem haverá alguém que conheça sobre os deuses e acerca de tudo que digo”, e conclui, “a respeito de tudo existe uma opinião”⁵¹. A ambiência do elemento de determinação não pode se reduzir ao reino da opinião, até porque não há opinião que seja apenas uma opinião. A vigília do homem, se lida com o rigor do comum, requer a visibilidade do saber na e como opinião, copulativamente, e isso em defesa do saber, que, conquanto da ordem da palavra, se furta a toda palavra, não se deixa repetir ou dizer de todo, pois nunca cessa de ser dito, sabido. Vejamos agora a continuidade do pensamento eleático na figura de Parmênides.

III. No livro A da *Metafísica* (986b22), Aristóteles confere a Parmênides o lugar de discípulo de Xenófanes, ao passo que Sexto Empírico, em *Adversus mathematicos* (VII, 111), de seu amigo. Fato, contudo, é que seu poema doutrinário dá seguimento à ontoteologia xenofaniana. No entanto, a imediatidade do puro pensar é aqui consumada e nomeada. Considere-se, *in primo loco*, que aquela que guia o jovem Parmênides ao saber é uma “deusa”, sem determinação específica, designada apenas pelo grego θεά, portanto, desvinculada de

⁴⁹ LAÉRCIO, op. cit., p. 251.

⁵⁰ Id., *ibid.*, p. 67.

⁵¹ XENÓFANES, op. cit., p. 73.

qualquer representação do cânone⁵², tal como se verifica no fr. B1 – o chamado *Proêmio*, dado seu caráter iniciático e alegórico –, na parte cuja transmissão coube a Sexto Empírico. Conserva-se, desta feita, a um tempo, o solo divino do qual e com o qual surge o saber e a sua partilha com o homem, pois “a deusa”, diz o jovem – que, no poema, corresponde ao φιλόσοφος –, “acolheu-me de bom grado, mão na mão direita tomando”⁵³, declaração que confere proximidade e intimidade entre o humano e o divino, de todo ausente em Xenófanés. No mais, recorrer a uma divindade, na esteira da tradição poética, visa a garantir a autenticidade da enunciação. Assim, não apenas as opiniões, mas também o saber é franqueado ao homem. É o que diz a deusa: “Terás, pois, de tudo aprender: o coração inabalável da verdade fidedigna [Ἀληθείης εὐπειθέος] e as opiniões dos mortais [βροτῶν δόξας], em que não há confiança genuína”⁵⁴. Digna de nota é a fonte do tradutor em relação a esses versos (28-30) do fragmento. Em vez do vocábulo εὐκυκλῆος (bem redondo, circular), de uso tradicional e mais frequente, para se referir à verdade revelada (ἀλήθεια) – conforme a doxografia de Simplício (*De caelo*, 557,25), a qual se justifica por intermédio do fr. B5, citado abaixo –, foi utilizada a versão de Sexto Empírico (*Adversus mathematicos*, VII, 111), em que consta εὐπειθέος (fidedigno, digno de fé), opção também adotada por Hegel em suas *Preleções*⁵⁵. Na versão sextiniana, a distinção entre ἀλήθεια e δόξα adquire uma maior

⁵² Não obstante o uso do hexâmetro dactílico (métrica da poesia épica) e de um símile da invocação à musa (a qual, no primeiro verso da *Iliada*, é nomeada precisamente pelo termo θεά, ao passo que no da *Odisseia*, simplesmente por Μοῦσα), a solenidade no poema de Parmênides parece vincular-se mais à formalidade da tradição poética do que propriamente ao segmento da piedade tradicional.

⁵³ PARMÊNIDES. *Da natureza*. Trad. José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002, p. 14. Seguiremos preponderantemente essa tradução, salvo quando indicado o contrário.

⁵⁴ Id., *ibid.* Tradução levemente modificada.

⁵⁵ Cf. HEGEL, *op. cit.*, p. 286.

acentuação devido ao contraste entre θεός e βροτός, que acompanham respectivamente o primeiro par. A deusa, contudo, não pretere a ambiência mortal de modo excludente, à vista que assevera a necessidade (χρεώ) de “tudo aprender”. A contraposição se dá, portanto, via inclusão. Não há tampouco submissão aqui, pois a cada uma das duas esferas compete o que lhe é próprio, ou seja, não se trata de converter opinião em verdade, mas de reconhecer o câmbio que há entre elas, em termos de identidade e de diferença. A unidade do todo ou a totalidade do uno xenofaniana, em leitura parmenídica, é concebida consonante à noção de circularidade entre ser e pensar.

No reino da opinião, ser concerne ao visado, portanto, ao objetivo, ao passo que pensar, àquele que vê, logo, ao subjetivo. Há aqui um abismo insuperável entre objeto e sujeito, de vez que não há saber senão por experiência e aproximação, a despeito de toda e qualquer utilidade e operatividade na vida dos homens, do menos ao mais exato possível, do boca a boca à precisão algorítmica ou microscópica. A tônica de sua compleição é da ordem do aparente, do epígono e da disputa. A deusa, a esse respeito, volta a instar o jovem (B1, vv. 31-32): “Também isto aprenderás: como as aparências têm de aparentemente ser”⁵⁶. Conquanto não logrem saber genuíno, é unicamente sob o influxo de ser e pensar que as opiniões dos mortais se articulam. O mesmo se aplica ao reino da verdade fidedigna e do saber genuíno, a diferença, contudo, reside no modo de relação entre ser e pensar, que agora não apenas independe da experiência e da mera aproximação, mas é *conditio sine qua non* de toda experiência e aproximação, assim como de toda exatidão formal do aparente. Poder-se-ia dizer, desta maneira, que no

⁵⁶ PARMÊNIDES, op. cit., p. 14.

âmbito da opinião o homem está entregue a si, enquanto que no da verdade, ao divino. E como o homem não pode se entregar de todo ao divino, conquanto dele participe, ele sempre haverá também de se enganar, por necessidade. É precisamente isso que a deusa quer revelar ao jovem ao franquear-lhe a entrada pelo “portal, etéreo [αιθήριαι], fechado por enormes batentes”⁵⁷, como se lê em B1 (v. 13). O ensino em sua totalidade assim se configura⁵⁸. Só na medida em que o homem não se limita aos interesses da utilidade e do cálculo, num esforço de entrega ao que basta por si mesmo e que não apenas aparenta ser, é que lhe é dado ouvir o que diz a deusa no fr. B3: “Pois o mesmo é pensar (voεῖν) e ser (εἶναι)”⁵⁹.

O verbo voεῖν é traduzido aqui por “pensar”, enquanto que no fr. B40, de Heráclito, o substantivo cognato νόος o foi por “saber”, o qual, como vimos, não tem que ver com πολυμαθία, isto é, com muitos saberes, ao menos em sua acepção de vigília. Porém, não há meios de o homem se furtar de todo da dormência, pois essa lhe é parte constitutiva. O sono da opinião, a bem dizer, é o modo de concatenação por excelência do funcionamento da vida dos homens, sua ressonância lhes é indispensável. Veja-se o que diz Heráclito no fr B75: “Os que dormem são operários e cooperadores nas coisas que vêm a ser no cosmo”⁶⁰. Todavia, o mesmo Heráclito, no fr. B73, diz que “não é para falar e agir como os que dormem”⁶¹. O paralelo com o que a deusa ensina

⁵⁷ Id., *ibid.*, p. 13.

⁵⁸ Conforme observa Santoro: “Assim o ensinamento completo não se restringiria apenas ao conhecimento verdadeiro, mas também às razões que nos levam a ver o mundo de modo enganoso” (SANTORO, Fernando. “Da Experiência à Ciência, o Céu de Parmênides”. In: PALUMBO, Lidia. (ed.). *La filosofia come esercizio del render ragione*. Napoli: Loffredo Editore, 2012, p. 122).

⁵⁹ PARMÊNIDES, *op. cit.*, p. 15.

⁶⁰ HERÁCLITO, *op. cit.*, p. 87.

⁶¹ Id., *ibid.*, p. 85.

a Parmênides é dos mais claros. Para o vigilante, só se pensa e se sabe o que é, do qual se parte. Ser, aqui, já se encontra resguardado de toda e qualquer predicação, do contrário não cumpriria a perfeita identidade com o νόος. Quando esse se volta ao ser, visando a alcançá-lo, o que ocorre é uma volta ao ponto de partida. Trata-se, com efeito, de uma circularidade ontoepistemológica. Poderíamos agora nos valer também da doxografia de Simplício dos versos 28-30 (B1), todavia, numa cópula com a versão de Sexto Empírico, pois a “verdade fidedigna [Ἀληθείης εὐπειθέος]” é igualmente a “verdade bem redonda [Ἀληθείης εὐκυκλέος]”⁶². O elemento cíclico (κυκλικός) é fidedigno por não desviar o princípio do fim, por homologá-los. Essa co-incidência corrobora a comunhão antepredicativa de ser e pensar, porquanto perfeita, não apenas aproximativa, como se lê no fr. B5: “O comum [ξυνόν] me é dado, de onde sempre inicio; pois para lá eu irei retomar de novo”⁶³. Embora com consequências distintas, como veremos, é dessa mesma fórmula e desse mesmo aparato lexical que se utiliza Heráclito, conforme o exemplo do fr. B103: “O comum (ξυνός): princípio e fim na circunferência do círculo [κύκλου]”⁶⁴.

A noção de circularidade em Parmênides traz consigo um importante nível de compreensão do grego ἀλήθεια. Para o seu devido desdobramento, tomemos o fr. B8, ao longo do qual nos deparamos com uma série de atributos do ser – ele é ingênito, indestrutível, indivisível, imóvel e pleno, em suma: “semelhante a volume de esfera bem redonda

⁶² PARMÊNIDES. “Fragmentos”. In: *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Trad. Sérgio Wrublewski. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p. 57.

⁶³ Id., *ibid.*, p. 59.

⁶⁴ HERÁCLITO, *op. cit.*, p. 109.

[εὐκόκλου]”⁶⁵; como também testemunha Teodoro no *Teeteto* (183e) platônico, ao mencionar o eleata como um dos que defendem “que o todo é uno e imóvel”⁶⁶. Nesse sentido, nada lhe escaparia, pois nada haveria fora de sua circunferência. Portanto, também aquilo que compete ao múltiplo e ao movimento precisaria se dispor em seu interior, já que diz a totalidade; mas, ao contrário, passa-lhe ao largo, ou seja, se afigura como instância fenomenal, do meramente aparente, que em si mesmo não revela sua verdade, isto é, a perfeita identidade entre ser e pensar, senão por aproximação. É o que consta no fr. B10 de Melisso de Samos, seguidor de Parmênides, de quem Diógenes Laércio⁶⁷ diz ter ouvido Heráclito e ao qual Teodoro faz menção no passo supra do *Teeteto*: “Se o ser se divide, move-se; e, movendo-se, não poderia ser”⁶⁸. Abstenhamo-nos, entretantes, de conceber o ser parmenídico como um algo grosseiro, nos moldes de um *être suprême*. Não se trata disso. Sua identidade tampouco diz respeito a uma mera tautologia da qual nada se infere⁶⁹, do contrário a deusa sequer se reportaria à via da opinião, cuja dispersão, entretanto, condena, ao rogar para que o costume da sensopercepção não se apodere do jovem filósofo: “Não te force por este caminho o costume muito experimentado, deixando vaguar olhos que não veem, ouvidos soantes e língua, mas decide pela razão [λόγῳ] a prova muito disputada de que falei”⁷⁰, de acordo com o fr.

⁶⁵ PARMÊNIDES. “Fragmentos”. In: *Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 124.

⁶⁶ PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, prefácio e introdução de José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015, p. 265.

⁶⁷ LAÉRCIO, op. cit., IX 24, p. 257.

⁶⁸ MELISSO. “Fragmentos”. In: *Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 161.

⁶⁹ Cf. POPPER, Karl. *O mundo de Parmênides: ensaios sobre o Iluminismo pré-socrático*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2014, pp. 137-38.

⁷⁰ PARMÊNIDES, op. cit., p. 16.

B7. Em questão, por outro lado, está o sentido antepredicativo do ser enquanto *ξυνός λόγος* (razão comum), ou seja, como o pressuposto isento de determinações prévias. O emprego posterior de *λόγος* como discurso já se articula sob esse entorno, pois todo e qualquer enunciado sempre se encontra determinado pelo encadeamento reunidor de sua unidade de sentido, que, sob a forma infinitiva εἶναι, aponta para o horizonte de anterioridade mais vasto e radical possível, tal como o é, aliás, o verbo “ser” em todas as línguas advindas do indo-europeu.

Assim, todos aqueles atributos do ser não devem ser lidos sob óptica predicativa, isto é, como atribuições que ganham legitimidade via adequação (*adaequatio*), mas sob óptica antepredicativa, em que se subentende a *fusão de pensamento, pensado e pensante*, o que, com efeito, dispensa uma existência efetiva, pois sua presença, nesse contexto, assinala uma ausência, não tem que ver com determinabilidade alguma, é da ordem da anterioridade primeira. Isso se patenteia mediante a etimologia do substantivo ἀλήθεια, pois o α privativo nega precisamente uma negação, visto que o verbo λανθάνω significa “ocultar”, “passar despercebido”, “esquecer”, donde o rio Λήθη, que no hades retira a memória das almas que nele se banham. Ἀλήθεια, portanto, nega uma ausência⁷¹, e isso na medida em que também a traz consigo, pois o α privativo é igualmente copulativo, como bem se verifica na grafia da palavra. Temos com isso a presença κατ' ἐξοχὴν, isto é, ontológica. Todavia, porquanto precondição imediata, sua presença carece de existência, uma vez que o existente contraria sua imobilidade e identidade. O sentido de sua ausência, dessarte, não implica uma

⁷¹ Atentemos à observação de José Trindade Santos: “Isto implica que, para um grego, pelo menos de Homero em diante, a declaração da presença autêntica de algo só possa fazer-se pela negação de sua ausência” (SANTOS, José Trindade. “Interpretação do poema de Parmênides”. In: PARMÊNIDES, op. cit., p. 76).

contradição interna, mas apenas a impossibilidade de remetê-la ao âmbito da presença entitativa. “E, assim”, como se lê no fr. B8 (v. 11), “é necessário que seja de todo ou não”⁷². Aqui, tanto quanto em Xenófanés, impera o princípio do terceiro-excluído ($\alpha \vee \sim\alpha$), ou seja, do Todo-Um abstrato, pois não se vê como inferir a identidade concreta entre móvel e imóvel, dinâmica e repouso, posto que assim admitir-se-ia que o ser não é, donde a forçosa implicação de identificá-lo à natureza dos entes mutantes, os quais vêm a ser e deixam de ser ao mesmo tempo, isto é, tomam parte no ser e no não-ser, respectivamente, o que é de todo repudiado no fr. B6 como uma espécie de quimera do pensar; inclusive, de mesmo feitio da besta mitológica, porém não com três, mas “com duas cabeças”⁷³. Alguns intérpretes leem essa passagem como uma alusão a Heráclito⁷⁴, pois que assinala a impossibilidade de contrários simultâneos, próprio ao desvio da opinião e do engano⁷⁵. Como é sabido, muitos são os fragmentos de Heráclito acerca da unidade dos contrários, chave de leitura principal para sua noção do comum⁷⁶, da qual a letra parmenídica passa ao largo. A presença ausente ou a ausência presente do ser não se coaduna com a comunhão dos contrários, embora dê vazão à especulação. Vejamos.

Numa leitura *predicativa*, conforme a espontaneidade do representar e nos moldes de sentenças como “o mármore é frio”, o verbo ser se apresenta como uma função lógica, isto é, como um conectivo de adequação, do qual se pode articular a veracidade do enunciado. Nesse

⁷² PARMÊNIDES, op. cit., p. 16.

⁷³ Id., *ibid.*, p. 15.

⁷⁴ Cf. BURNET, op. cit., p. 151.

⁷⁵ Cf. BARNES, op. cit., pp. 153-54.

⁷⁶ Veja-se, p. ex., os frs. B8 e B51.

sentido, o verbo *ser* se afigura como indicador de uma determinação, algo que não se verifica em sua negação, p. ex., na sentença “o mármore não é frio”. Nessa, apenas se diz que não há adequação entre sujeito e predicado, ou seja, nada se determina, mas tampouco é indicado uma contraposição determinada ao “frio”, pois não foi dito que “o mármore é quente”. Conforme essa articulação, o não-ser não é, em primeira instância, o contrário do ser, apenas se lhe difere, pois, embora se mantenha indeterminado, deixa em aberto a possibilidade de determinações diversas, inclusive a da contrariedade. Nesse nível, contudo, também se depreende a possibilidade de retração para com o *nexo existencial* do não-ser, pois com ele nada se indica. É o que consta no fr. B2: “Esse te indico ser caminho em tudo ignoto, pois não poderás conhecer o não-ser, não é possível, nem indicá-lo”⁷⁷. Note-se que “o não-ser” traduz aqui τὸ μὴ εἶν (“o não-sendo”, “o não-ente”, “o não-existente”), trata-se, portanto, da negação do particípio presente do verbo εἶμι (“ser”), cujo descorrelato é o grego μηδείς (“nada”), entendido como o princípio de anterioridade da esfera existencial negativa (τὸ μὴ εἶν), pois, tal como se verifica no fr. B6, “o nada [μηδὲν] não é”⁷⁸. Isso é tudo o que a deusa diz, ou melhor, pode dizer, acerca do não-ser, em contraposição ao ser, “que é caminho de confiança (pois acompanha a verdade [Ἀληθείη])”⁷⁹, conforme o fr. B2. Assim, só o ser comporta a força desveladora da presença, inclusive em relação a um existente nomeável e indicável. Todavia, o ser nele mesmo, tanto quanto o não-ser, nada tem que ver com determinação ou indicação, é isso o que os

⁷⁷ PARMÊNIDES, op. cit., p. 14.

⁷⁸ Id, *ibid.*, p. 15.

⁷⁹ Id., *ibid.*, p. 14. Tradução levemente modificada.

comunga e é por isso que a deusa, ainda em B2, diz que são “os únicos caminhos de investigação que há para pensar [νοῖσαι]”⁸⁰.

Ora, não haveria, então, pensamento em relação às opiniões dos mortais, ou seja, às coisas submetidas à mudança e ao saber aproximativo? Na medida em que mudam ou se apresentam em meio a delimitações de conjunto, aquém da esfera de perfeita identidade entre ser e pensar (ou do que não se deixa determinar, num patamar que antecede as possibilidades de determinações diversas da leitura *predicativa* negativa), se distanciam forçosamente do saber nele mesmo, que apenas sob uma leitura *antepredicativa* pode se legitimar. Em pauta está a esfera pura do ser (“o todo uno e imóvel”), desprovido de qualquer conteúdo, como instância arcaica de revelação, de presença; ao passo que o não-ser poderia ser compreendido como instância arcaica de velamento, de ausência. Nesse sentido, conquanto digam os únicos caminhos a se pensar, sob óptica *identitativa*, se distinguem de todo, pois “o ser é” e o “não-ser não é”. Vide o arremate da deusa no fr. B8 (vv. 16-18): “Esta é a decisão acerca disso – é ou não-é –; decidido está então, como necessidade, deixar uma das vias como impensável e inexprimível (pois não é via verdadeira [ἀληθής]), enquanto a outra é e é autêntica”⁸¹. No mesmo fragmento (v. 14), a separação entre via desvelante e via velante diz respeito ao cumprimento da própria Justiça (Δίκη), escrita com inicial maiúscula, em referência à deusa homônima. Aqui, justiça diz a força de cesura e distinção na própria tensão identitativa do elemento antepredicativo, em que – tal como na ambiência da opinião (vir a ser/deixar de ser) – também se testemunha “duas cabeças”

⁸⁰ Id., *ibid.*

⁸¹ Id., *ibid.*, p. 16.

(ser/não-ser). O acento da justiça, na escola eleata, implica uma *oposição excludente*, em todos os níveis de sua enunciação. O mesmo não se passa com Heráclito, para quem justiça diz propriamente uma *oposição includente*. É esse o passo que nem Xenófanés nem Parmênides puderam dar. O que vemos na letra e no pensamento de ambos, como se verifica nos diversos níveis de câmbio entre os opostos a que fazem menção, é um certo pudor em avançar até ao ponto explicitado por Heráclito. O maior exemplo disso é o fr. B80: “É necessário saber que o conflito [πόλεμον] é comum [ξυνόν] e a justiça [δίκην], discórdia, e que tudo vem a ser [γινόμενα πάντα] segundo discórdia e necessidade”⁸². Desdobremos.

IV. É no mínimo curioso notar o que sugerem filósofos como Hegel⁸³ e filólogos como Karl Reinhardt⁸⁴, cada qual ao seu modo, a saber, que Heráclito teria, se não vivido, ao menos escrito após Parmênides, portanto, em resposta às suas proposituras; hipótese, a bem dizer, que se contrapunha à historiografia filológica vigente no período de ambos os autores alemães, que os tomava a partir de um florescimento simultâneo e, ademais, em pontos extremos do solo cartográfico grego. Fato é que a ossatura lexical e conceitual de Heráclito dá ensejo a essa conjectura, embora o contrário também possa ser dito (vide, p. ex., as leituras de John Burnet⁸⁵ e, mais recentemente, de Daniel W. Graham⁸⁶). Ao fim e ao cabo, nos deparamos com uma série

⁸² HERÁCLITO, op. cit., p. 91. Tradução levemente modificada.

⁸³ Cf. HEGEL, op. cit., p. 320.

⁸⁴ Cf. REINHARDT, op. cit., p. 157 ss.

⁸⁵ Cf. nota 74.

⁸⁶ O qual, ao elencar oito casos de paralelismo literário e após excluir a possibilidade de o eleata ter influenciado o efésio, afirma de modo contundente que “Parmênides tinha à sua frente um texto de Heráclito” (GRAHAM, Daniel W. “Heraclitus and Parmenides”. In: V. Caston & D. Graham [eds.]. *Presocratic Philosophy. Essays in Honor of Alexander Mourelatos*. Aldershot: Ashgate, 2002, p. 37).

de alusões e nenhuma menção direta de um para com o outro. A despeito da legitimidade ou da ilegitimidade da hipótese, nada nos impede de darmos seguimento à interpretação do *passo além* de Heráclito, no sentido de subsunção do eleatismo, mesmo que *avant la lettre*.

Retomemos o fr. B80 de Heráclito à luz do verso 34 do fr. B8 de Parmênides: “O mesmo é o que há para pensar e aquilo por causa de que há pensamento”⁸⁷. Aqui, a deusa assevera a circularidade antepredicativa de ser e pensar, num nível protológico. Como se poderia dele inferir um âmbito ulterior de determinidade? Conforme a colocação da deusa em B1, como é que as aparências têm de aparentemente ser? Na medida em que o pensar primitivo e indeterminado tem por objeto a si mesmo enquanto ser primitivo e indeterminado, conteúdo algum se nos apresenta. Esse pressuposto, com efeito, expugna todo e qualquer resquício dogmático, pois com ele nada se pressupõe; e ao nada se pressupor, tudo se pressupõe, porém de modo igualmente indeterminado. Mas uma pura indeterminação não pode se sustentar. É o que nos ensina a força da letra, pois toda e qualquer privação parte do privado, ou seja, do que se apresenta de algum modo sob tendência de determinação, seja em uma dimensão de anterioridade (ser), seja em uma de posterioridade (ente). As duas únicas vias (ser/não-ser) implicam uma mesmidade em conflito, mas sob um patamar de anterioridade. O mesmo se dá no patamar de posterioridade (vir a ser/deixar de ser), do aparente. A tarefa que se nos impõe é depreender também na passagem de um patamar ao outro aquela mesmidade do conflito, de modo a testemunhar sua unicidade. O conflito nele mesmo nada diz senão a vitalidade reunidora de todas

⁸⁷ PARMÊNIDES, op. cit., p. 17.

oposições e anteposições, donde, ademais, todo o aparato das camadas do discurso e do ensino, cujas divisões e justaposições precisam se nos afigurar a partir de uma óptica de integração total e vital, sob pena de incorrer em mera *πολυμαθία* ou de assumir o talhe do *ιδιώτης*. A “justiça”, que desune e que põe cada qual em seu devido lugar, já está sempre a serviço do “comum”, que une e integra. É a isso que nos conduz o paradoxo do fr. B80 de Heráclito. Não há contradição alguma em seu pensamento. Seus jogos de linguagem e quiasmas semânticos, na verdade, recobram o apelo das distinções e incompatibilidades dos referenciais ou das partes sob um esforço de cópula, ao qual a ênfase da letra parmenídica segue em *diametria oposta*⁸⁸.

A necessidade da aparência e das opiniões dos mortais é perceptível também nos fragmentos em que Parmênides trata de astronomia (B10, B11, B12, B14, B15, B15a) e de fisiologia (B13, B17, B18), assim como no último fragmento numerado por Diels, o B19: “Assim, segundo a opinião, as coisas nasceram e agora são e depois crescerão e hão de ter fim. A essas os homens puseram um nome que a cada uma distingue”⁸⁹. Aqui reside a fórmula cabal do horizonte da ambiguidade e da imperfectibilidade, do meramente humano. Os nomes (*ὀνόματα*) designam e descrevem o que aparenta ser, aquilo que se apresenta sob a regência da geração e da corrupção, portanto, como superfície e engano. Podemos ler o mesmo no fr. B102 de Heráclito: “Para o deus [θεῶ], tudo [πάντα] é belo, bom e justo; os homens, porém, consideram

⁸⁸ Nesse sentido, poderíamos fazer uso das palavras de Graham, mesmo que não concordemos com a reação estrita e equivocada de Parmênides à escritura de Heráclito: “Parmênides, eu diria, entendeu mal a teoria de Heráclito: Heráclito usa o paradoxo para assinalar uma unidade e coerência mais profundas, em vez de abraçar uma contradição no coração da realidade” (GRAHAM, op. cit., p. 42).

⁸⁹ PARMÊNIDES, op. cit., p. 19.

injustas umas coisas e justas, outras”⁹⁰. Note-se que essa disjunção opera em dois níveis. O primeiro deles corrobora o precipício entre o meramente humano (âmbito dos “muitos saberes” [B40, B129] e da “idiotia” [B2, B89]) e o divino (mediante a forma do dativo singular do substantivo θεός, sem indicação específica, salvo o de sua unicidade). Já o segundo nível soergue essa contraposição a um patamar de coesão superior, e assim o faz por intermédio da totalidade a que a unidade do divino está originariamente atrelada. Somente na medida em que o homem se alça a essa unitotalidade, isto é, em que se entrega, de acordo com suas forças, ao apelo do divino, é que tudo o mais – incluindo o âmbito da opinião e da aparência – pode se lhe apresentar sob a competência de uma vivacidade integral. A alçada da mera humanidade é, então, subsumida κατά θεόν (“consonante ao divino”).

O emprego do vocábulo πάντα nos frs. B80 e B102, lido de modo complementar, assinala a exigência de uma suma totalidade, qual seja, a unificação de móvel e imóvel, perecível e imperecível, comutável e incomutável etc., de que o fr. B84 dá vivo testemunho: “Transmutando-se, repousa”⁹¹. O uso do verbo γίγνομαι (gerar, nascer), traduzido no fr. B80 por “vir a ser”, no caso, o vir a ser de “todas as coisas” (πάντα), na medida em que não reduz o âmbito entitativo em geral à sua superfície, mas, num esforço de cópula, o integra à óptica unificadora e divina do fr. B102, o redimensiona na direção de uma gênese total da própria unidade, conforme a feitura de uma união, portanto, de uma dinâmica e circularidade de conflito que se estende da dimensão de anterioridade/interioridade para a dimensão de posterioridade/

⁹⁰ HERÁCLITO, op. cit., p. 107. Tradução levemente modificada.

⁹¹ Id., ibid., p. 95.

exterioridade, e vice-versa, como um único e mesmo ato. Nesse ponto, a linguagem que é dada ao homem é tomada por embaraço, e isso o obriga a nominar, isto é, justapor e distinguir. Mas desde que abarcados a partir de uma congenitura divina, os “muitos saberes” não haverão de se perder nos descaminhos da multiplicidade e a “idiotia” não haverá de se corromper na sedução do particular. É a partir dessa compreensão que o elogio à sensopercepção dos frs. B55 e B107 é concebido; assim como o que consta no fr. B113: “O pensar é comum a todos [ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν]”⁹². O emprego do pronome πᾶς, sob a forma do dativo plural masculino/neutro πᾶσι (“a todos”), não deixa claro a quem corresponde essa totalidade. A todos os homens? A todas as coisas? Antes parece concernir à totalidade mesma, que na atividade de perceber-se a si da esfera humana requer sobretudo prudência (φρόνησις), isto é, capacidade e exercício de diferir na mesmidade, e vice-versa. É a isso que nos conduz o verbo φρονέω (traduzido por “pensar”), dada suas implicações de reservas para com o unilateral e/ou o multilateral. Isso se evidencia na composição do termo, que reúne, *grosso modo*, o substantivo φρήν (sede do corpóreo) e o verbo νοέω (sede do intelecto)⁹³. E é também nesse sentido que a tese do fluxo universal de Heráclito precisa ser abarcada, sobre a qual faremos nossas últimas considerações.

V. Ao menos desde o séc. V a.C., na Ática, que essa tese tornara-se marca de Heráclito. Em pauta estão os célebres fragmentos do rio (B12, B49a e 91 DK). O testemunho mais antigo dessa vinculação remonta a Platão, tal como se lê no *Crátilo* (402a): “Heráclito afirma que tudo passa

⁹² Id., *ibid.*, p. 115.

⁹³ Cf. SCHÜLER, *op. cit.*, pp. 123-24.

[πάντα χωρεῖ] e nada permanece, e compara o que existe à corrente de um rio, para concluir que ninguém se banha duas vezes nas mesmas águas”⁹⁴. A sentença atribuída a Heráclito passou então a circular sob o adágio πάντα ῥεῖ (“tudo flui”). Tende-se a compreendê-la, entretanto, como uma exacerbação da mobilidade e da instabilidade de todas as coisas, o que decerto vai de encontro ao pensamento de Heráclito, uma vez que encerra uma unilateralidade do pensar. Que esse não é o caso, dentre vários outros, dá testemunho o fr. B84, como vimos mais acima. Contudo, foi aquele sentido que se difundiu em Atenas – de Crátilo a Aristóteles – e que se encaminhou aos pósteros da tradição. O *Teeteto* platônico desempenhou um papel decisivo nessa abordagem unilátera, tal como se verifica em 179e-180b: “É o que se passa com esses seguidores de Heráclito”, diz em tom de indignação o personagem Teodoro em colóquio com Sócrates, “procuram com todo o empenho não deixar que haja nada seguro, nem no discurso, nem nas suas almas, convencidos, pelo que me parece, de que isso é estar parado”⁹⁵. Essa caricatura, ademais, é endossada pelo próprio Sócrates (180d-e), que em resposta diz: “Há outros que defendem o contrário destes: *Imóvel é o nome que se dá ao todo*, e tudo quanto os Melissos e os Parmênides sustentam com toda a força em oposição a todos eles: que tudo é uno e subsiste em si mesmo, não tendo região para onde se mover”⁹⁶. Em questão está o *s(ab)er*. A essa altura do diálogo, o ensinamento eleático assume prerrogativa epistêmica em detrimento da tese heraclítica do fluxo, pois naquele o saber se apresenta como um *estado* – isento de qualquer tipo de manobra e necessário ao rigor da cognição, sob pena

⁹⁴ PLATÃO. *Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973, p. 144.

⁹⁵ PLATÃO, op. cit., pp. 257-58.

⁹⁶ Id., *ibid.*, p. 259.

de revelar-se como mera opinião –, ao passo que nesse o saber se articula enquanto *processo* – incapaz de qualquer tipo de concordância e passível de toda sorte de manejo. Aqui, Heráclito é vinculado ao *homo mensura* de Protágoras, erigido igualmente sob forma caricata, como o responsável pela tese do relativismo indiscriminado. A longa discordância entre Heráclito e Parmênides tem aqui seu registro inicial. Faz-se necessário agora desarticular a caricatura. Para tanto, recordemo-nos do que disse Aristóteles na *Metafísica* (987a30), a saber, que em sua juventude Platão fora discípulo de Crátilo, famoso à época em Atenas como propagador da doutrina heraclítica. É ainda na *Metafísica* (1010a13-15) que encontramos a célebre formulação cratiliiana, a qual censurava “até mesmo Heráclito, por ter dito que não é possível banhar-se duas vezes no mesmo rio. Crátilo pensava não ser possível nem mesmo uma vez”⁹⁷. Ao que parece, tanto Platão quanto Aristóteles, em algumas ocasiões de seus escritos, deixaram-se levar pela acentuação de Crátilo. A despeito de ambos terem tido acesso ao livro de Heráclito, as teses cratilianas se lhes afiguravam como consequência do que o próprio Heráclito dissera⁹⁸.

Não nos parece convincente desvincular a imagética do rio do *corpus* heraclítico, pois, como dito, no período clássico de Atenas o livro do efésio encontrava-se em circulação. Antes de tudo, guardemo-nos de compreendê-la como tentativa de esvaziamento de toda e qualquer

⁹⁷ ARISTÓTELES, op. cit., p. 169.

⁹⁸ Edward Hussey, em sua obra *Os pré-socráticos*, propõe que a imagética do rio fora proferida, em verdade, por Crátilo, a fim de corrigir o próprio Heráclito e, assim, agravar a unilateralidade do fluxo, o que implicaria a distorção do enunciado heraclítico e o engano da parte de Platão e de Aristóteles. Cf. HUSSEY, Edward. *The presocratics*. Charles Scribner's Sons: New York, 1972, pp. 54-55. O mesmo é dito por Kirk, Raven e Schofield: “É possível que Platão tenha simplesmente sido induzido ao erro, especialmente pelos exageros sofisticos do séc. V, ao distorcer a importância dada por Heráclito a este aspecto; quanto a Aristóteles, aceitou a interpretação platônica do devir e exagerou-a ainda mais” (KIRK, RAVEN e SCHOFIELD, op. cit., p. 192).

identidade e permanência, do contrário a propositura de Crátilo sequer assumiria alguma relevância, o que não é o caso. A radicalização do movimento como princípio supremo, para espanto da tendência habitual, vive às expensas de um repouso igualmente radical. O dito de que não se adentra nem mesmo uma única vez no mesmo rio significa, em verdade, que a totalidade entitativa já sempre se encontra dentro do rio, na sua interioridade, ou seja, repousando em sua dinâmica incessante. O acento de Crátilo, portanto, sustenta uma intermediação arcaica de movimento e repouso. Isso significa que nenhum ente isolado pode dar testemunho de sua identidade elevada, pois, concebido como mero ente, apenas imediatiza a diferença e a relatividade – em relação a si e a todo o resto –, de vez que não há μέτρον capaz de mensurá-lo ou agarrá-lo, porquanto fluxo imediato. Sob esta óptica, com efeito, nada pode ser dito com acerto, pois “tudo passa e nada permanece”, ainda que isso escape à percepção, como explicita Aristóteles, na *Física* (253b9). Condenada estaria, então, toda e qualquer predicação ou discurso. Por isso que Crátilo, conforme a *Metafísica* (1010a10-13), “acabou por se convencer de que não deveria sequer falar, e limitava-se a simplesmente mover o dedo”⁹⁹. Indica-se com isso que não é na esfera predicativa que vigora o saber, mas na antepredicativa, e que essa, além do mais e paradoxalmente, pode ser comunicada, do contrário Aristóteles não teria transmitido a sentença corretiva de Crátilo¹⁰⁰. Todavia, enquanto dimensão de anterioridade, o saber tampouco pode

⁹⁹ ARISTÓTELES, op. cit., loc. cit.

¹⁰⁰ É precisamente o que insinua Sócrates ao término da inflamação de Teodoro, para quem não haveria consenso nem entre aqueles que pertenciam ao círculo dos heraclitianos. Conforme o *Teeteto* (180b): “Talvez, Teodoro, tenhas visto estes homens a lutar e não tenhas convivido com eles em paz, pois não são teus amigos. Mas penso que explicam estas coisas com prazer aos discípulos que querem tornar-se iguais a eles” (PLATÃO, op. cit., p. 258). É possível verificar nessa hipótese dois tópicos de contraste para com a postura de Heráclito, conforme já trabalhados, a saber: a criação de escolas e o ensino iniciático.

bastar-se, pois diz respeito precisamente a uma condição de possibilidade de algo, logo, já pressupõe um trânsito em sua própria identidade, tal como naquilo que compete às coisas em fluxo e às suas respectivas predicções, só que em direcionamento inverso. Assim, *originariamente, todo repouso já tende ao movimento e todo movimento, ao repouso*. Fundamental aqui é não seguir enfoques de unilateralidade, seja sob a forma do ser em repouso ou do ente em movimento. O trânsito entre repouso e movimento precisa ser apreendido enquanto veículo originário do saber, ou seja, como antecedendo e se antecipando a todo estado e a todo processo. Por intermédio dessa abordagem se entreabre a possibilidade de *predicar sob óptica antepredicativa* (ou seja, furtar-se ao silêncio para com o saber) e *antepredicar sob óptica predicativa* (isto é, apreender a mobilidade relacional do imóvel), haja vista que assim também se aloja a unicidade dos prismas *identitativo* e *existencial*.

Atente-se para o seguinte: assim como a tese parmenídica do ser comporta a não-identidade desse para com o não-ser, a tese heraclítica do fluxo já pressupõe a tese da unidade dos contrários, pois dizem o mesmo, inobstante as propensões de referenciar aquela ao elemento historial e essa ao elemento lógico. Note-se ainda que Crátilo, conquanto mudo, ainda fala, e com exagero, vide a hipérbole transmitida pelo Estagirita. A ambiguidade do conteúdo também se deixa ver, assim, na forma de sua apresentação. O Crátilo de Aristóteles, no entanto, é uma figura pitoresca; decerto a distância de gerações entre ambos contribui para isso. Embora distinto do Crátilo de Platão, apresentado mediante um jaez sofístico mais moderado, para ambos, o cerne de seu ensinamento é a impossibilidade do saber. Fato, contudo, é que os escritos do próprio Crátilo se perderam, de maneira que não podemos avançar muito no que concerne aos seus ensinamentos. Mas

isso não é o mais decisivo aqui. Desde que tenhamos os fragmentos de Heráclito à vista, nos será facultado indicar o que se atesta como condizente e como não condizente.

Recobremos agora dois elementos decisivos da discordância entre Crátilo e Heráclito. O primeiro deles diz respeito ao enfoque exagerado do fluxo, pois a fórmula *πάντα ῥεῖ* não implica mera disjunção e divergência em relação ao ser e ao saber, mas antes e sobretudo conjunção e convergência de ser e nada e de estado e processo¹⁰¹. O segundo diz respeito às implicações da imagética do rio em ambos. Se na sentença corretiva de Crátilo a totalidade entitativa já sempre se encontra dentro do rio, no qual não se adentra absolutamente, então cada coisa teria por identidade apenas essa interioridade, à vista que tudo o mais se apresentaria como relativo e escoante. Ora, Heráclito diz que não se adentra não uma, mas duas vezes na identidade, ou seja, essa *também* é algo que se adquire, logo, já é preciso estar fora de algum modo para poder entrar pela primeira vez. Esse momento de exterioridade, contudo, lido como um “salto para fora” (conforme o prefixo latino *ex-*), ainda resguarda, com efeito, seu interior, isto é, a força de sua proveniência. Nos deparamos aqui com uma espécie de *limbo da identidade*, em que dentro e fora se coadunam enquanto tendência e latência de concretização. Assim, entrar efetivamente pela primeira e derradeira vez

¹⁰¹ Em 1916, Karl Reinhardt defendeu com veemência a incompatibilidade entre o pensamento de Heráclito e a tese do fluxo universal. O foco de sua crítica é precisamente a imagética do rio via deslegitimação dos fragmentos a ela relacionados: “Finalmente, é preciso ainda dizer que também a doutrina do fluxo como doutrina de Heráclito é apenas um mal-entendido, derivado da recorrente analogia do córrego, que permanece o mesmo enquanto a água nele contida flui continuamente? Nem um único fragmento expressa o pensamento de que todas as coisas estão em fluxo: por toda parte apenas transição e alternância, e em parte alguma duração e persistência – ainda nos será mostrado onde, em verdade, o *πάντα ῥεῖ* está em casa. O pensamento fundamental de Heráclito é bastante oposto à doutrina do fluxo: persistência na alternância, constância na mudança, *ταυτόν* na *μεταπίπτειν*, *μέτρον* na *μεταβάλλειν*, unidade na discórdia, eternidade na transitoriedade” (REINHARDT, op. cit., pp. 205-206). Como dito acima, não nos parece que a analogia do rio tenha sido forjada e anexada à figura de Heráclito, todavia, a “casa do *πάντα ῥεῖ*” tampouco poderia corresponder à abstração da totalidade escoante, mas à concreção dos contrários, tal como expressa por Reinhardt.

na identidade do rio implica um retorno à interioridade via identidade exterior, portanto, uma dinâmica de gênese às avessas de um único e mesmo ato, em que cada coisa se apresenta *pari passu* como igual e distinta. Esse ato assinala o cumprimento da identidade nela mesma, isto é, em sua dinâmica de realização, que não raro escapa à apreciação corriqueira, à qual se afigura a impossibilidade de um enunciado não tautológico derivar de um enunciado tautológico. Ora, mas não há tautologia ($\alpha = \alpha$) que já não admita por necessidade o outro do mesmo, de vez que o conectivo “=” tanto repete quanto inaugura, tanto iguala quanto distingue, do contrário bastaria o “ α ” isolado, desprovido do elemento relacional, inclusive para consigo próprio, o que, a rigor, é inconcebível. A unicidade do todo exige esse concrescimento de igualdade e diferença do mesmo (do rio). Para todo caso, Heráclito parece já ter se adiantado à correção pretendida por Crátilo, pois subsumira a sua sentença no acolhimento do proceder entitativo de particularização da identidade, pois uma identidade de feição meramente universal jamais poderia sustentar-se a si mesma, nem mesmo no âmbito formal da lógica. Crátilo parece ter se evadido dos níveis de incomutabilidade e permanência das e nas coisas mutantes e perecíveis. A consequência extrema disso é o silêncio caricato e abstrato, pautado, por sua vez, num fluxo igualmente caricato e abstrato.

Um modo mediante o qual se evidencia esse apelo da identidade particular é verificado na própria relação entre os fragmentos do rio, enumerados acima. Dos três, apenas o fr. B91 segue a formulação do Crátilo (402a) de Platão, em que a referência ao rio se dá no dativo singular: “Não é possível entrar duas vezes no mesmo rio [$\rho\tau\alpha\mu\tilde{\omega}$]”¹⁰².

¹⁰² HERÁCLITO, op. cit., p. 99.

Os outros dois, a saber, os frs. B12¹⁰³ e B49a¹⁰⁴, se valem da desinência do plural (“rios”). Esse artifício não implica a contraposição sem mais para com a identidade do único rio, uma vez que antes o retira da abstração do universal, ao conferir-lhe diferença e multiplicidade copulativamente. Os rios plurais são, a um tempo, o único rio e seus afluentes, ou ainda, a cópula entre divino e humano, sobretudo porque o banhista de Heráclito é um homem, como atesta o contexto da doxografia do fr. 49a¹⁰⁵, o qual é antecedido por uma variante do fr. B62, que menciona precisamente o nexos de permuta entre o humano e o divino¹⁰⁶. O homem, em sua entrega ao sagrado, é a ocasião do despertar dessa e para essa relação, da qual os níveis de identidade particular podem ser justapostos e apreendidos *sub specie aeternitatis*. Também Platão, n’*O banquete* (207d), por intermédio da fala de Diotima ao jovem Sócrates, alude a essa nuance fundamental da doutrina de Heráclito, ao valer-se do exemplo da identidade no indivíduo em meio às suas peripécias histórico-biográficas. Poderíamos dispor esse trecho como uma espécie de retratação para com a caricatura do fluxo empreendida no *Teeteto*. Diz Diotima: “De criança o homem se diz o mesmo até se tornar velho; este na verdade, apesar de jamais ter em si as mesmas coisas, diz-se todavia que é o mesmo, embora sempre se renovando e perdendo alguma coisa”¹⁰⁷.

¹⁰³ “Aos que entram nos mesmos rios [ποταμοῖσι] afluem outras e outras águas” (Id., *ibid.*, p. 47).

¹⁰⁴ “Nos mesmos rios [ποταμοῖς] entramos e não entramos, somos e não somos” (Id., *ibid.*, p. 73).

¹⁰⁵ Cf. *Alegorias* (24), de Heráclito, o Gramático.

¹⁰⁶ Para um desdobramento das implicações do fr. B62, cf. CORREIA, André F. G. “Píndaro e Heráclito - acerca de μῦθος e λόγος”. In: *Cadernos Zygmunt Bauman*, vol. 10, n° 24, 2020, pp. 250-268.

¹⁰⁷ PLATÃO. *O banquete*. Tradução, introdução e notas de José Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010, p. 156.

Os “rios” da identidade particular, em que “entramos e não entramos, somos e não somos”¹⁰⁸, desempenham a inflexão de vitalidade do único “rio”, em que igualmente “entramos e não entramos, somos e não somos”, pois a identidade universal em si mesma, enquanto contraponto da identidade particular, não coincide com o comum, isto é, com o ἀείζωον λόγος, fomento de comunhão das mais arcaicas realizações de anteposição e de contraposição. É o que ensina o fr. B50: “Não de mim, mas do λόγος¹⁰⁹ tendo ouvido é sábio homologar: tudo é um [ἐν πάντα εἶναι]”¹¹⁰.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale (bilíngue). São Paulo: Loyola, 2002.
- BARNES, Jonathan. *Filósofos pré-socráticos*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BERGE, Damião. *O logos heraclítico – Introdução ao estudo dos fragmentos*. Instituto Nacional do Livro, 1969.
- BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- CORREIA, André F. G. “Píndaro e Heráclito - acerca de μῦθος e λόγος”. In: *Cadernos Zygmunt Bauman*, vol. 10, nº 24, 2020, pp. 250-268.
- DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Band 1). Berlim: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959.

¹⁰⁸ Cf. fr. B49a.

¹⁰⁹ No grego consta o termo λόγος, genitivo singular de λόγος.

¹¹⁰ HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: *Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 93.

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

GRAHAM, Daniel W. "Heraclitus and Parmenides". In: V. Caston & D. Graham [eds.]. *Presocratic Philosophy. Essays in Honor of Alexander Mourelatos*. Aldershot: Ashgate, 2002.

HEGEL, G. F. W. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I (Werke, Band 18)*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1986.

HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Trad. Alexandre Costa, São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

_____. "Fragmentos". In: *Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

HUSSEY, Edward. *The presocratics*. Charles Scribner's Sons: New York, 1972.

KAHN, Charles. *A arte e o pensamento de Heráclito*. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. *Pitágoras e os pitagóricos – uma breve história*. Trad. Luis Carlos Borges. São Paulo: Loyola, 2007.

KIRK, G. S., RAVEN, J. E. e SCHOFIELD, M. *Os filósofos Pré-socráticos*. Trad. Carlos Alberto Louro. 7ª ed., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa: 2010.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2008.

MELISSO. "Fragmentos". In: *Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Trad. José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. "Fragmentos". In: *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Trad. Sérgio Wrublewski. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

_____. "Fragmentos". In: *Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

PLATÃO. *Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973.

_____. *O banquete*. Tradução, introdução e notas de José Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

_____. *O sofista*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1984.

_____. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, prefácio e introdução de José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

POPPER, Karl. *O mundo de Parmênides: ensaios sobre o Iluminismo pré-socrático*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

REINHARDT, Karl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Verlag von Friedrich Cohen: Bonn, 1916.

SANTORO, Fernando. “Da Experiência à Ciência, o Céu de Parmênides”. In: PALUMBO, Lidia. (ed.). *La filosofia come esercizio del render ragione*. Napoli: Loffredo Editore, 2012.

SCHÜLER, Donaldo. *Heráclito e seu (dis)curso*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2001.

SANTOS, José Trindade. “Interpretação do poema de Parmênides”. In: PARMÊNIDES. *Da natureza*. São Paulo: Loyola, 2002.

SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.

XENÓFANES. “Fragmentos”. In: *Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

ZELLER, Eduard. *Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen*. Stuttgart: Frank'sche Verlagshandlung, 1862.

_____. *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*. Nordersted: Hansebooks Verlag, 2017.

3

Sentido entre aparência e ser: sobre a relação entre *logos* sofista e verdade metafísica¹

*Christian Iber*²

No contexto do confronto de Platão e Aristóteles com a concepção sofista da linguagem, cristalizam-se diversas dimensões da linguagem e do pensar que constituem o sentido. A seguir, o objetivo é identificar uma dimensão de sentido na linguagem e no pensar que mina a alternativa entre a aparência sofista e o ser metafísico.

I. O conceito de aparecimento de Protágoras e sua crítica por Platão

A proposição de Protágoras – “A medida de todas as coisas (*panton chrematon*) é o homem, que aquelas que são [o caso], que elas são [o caso] (*hos estin*) e que aquelas que não são [o caso], que elas não são [o caso] (*hos ouk estin*). Ser é aparecer para alguém”³ – forma a base de seu pensar e do pensar dos sofistas em uma maneira geral. A proposição contém uma nova versão da verdade, que em Parmênides é retirada dos mortais e à qual apenas alguns poucos têm acesso, trazendo-a à vista das pessoas comuns. O plural *panta chremata* abrange toda a esfera das coisas no mundo, que se situam no horizonte do homem e suas preocupações, das

¹ Publicado em: *Anfang und Grenzen des Sinns*. Brigitte Hilmer, Georg Lohmann, Tilo Wesche (Orgs.). Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, pp. 55–68.

² Docente particular no Instituto de Filosofia da Freie Universität Berlin; desde o semestre de inverno 2020/21, professor substituto de filosofia moderna e contemporânea na Faculdade de Filosofia de Albrecht-Ludwigs-Universität Freiburg. E-mail: christian.iber@yahoo.de.

³ DK 80 B 1.

quais ele é agora a medida. O homem está à mercê de um ambiente hostil ao homem sem medida, como formulado na poesia arcaica e também expresso no pensar grego inicial, recua em favor da ideia de que o homem pode dominar a situação que o cerca, que as coisas lhe preparam.

O *hos estin* formula a afirmação do ser do caso das coisas com respeito a suas propriedades, as quais residem unicamente na relação ao homem. As fórmulas *hos estin* e *hos ouk estin* formulam o sumo conjunto afirmativo e privativo das coisas com suas propriedades úteis para o homem. Seguindo as duas formas de ser e não ser em Parmênides, Protágoras não decide a favor do ser. Ele pleiteia a simetria entre ser e não ser. Ao fazer isso, ele faz desaparecer a verdade do ser [*to eon*] de Parmênides e atribui toda a verdade à aparência e *doxa* [opinião]. Tudo é aparência para mim ou para você sem um substrato prévio⁴.

No diálogo *Theaetetus*, Platão reconstrói o conceito de aparecimento de Protágoras e o submete a uma crítica. Ele vê a especificidade do conceito de aparecimento sem substrato no fato de que aqui uma e a mesma coisa não aparece para uma pessoa de uma maneira e para outra de maneira diferente, mas para cada pessoa uma coisa ou fenômeno diferente⁵. Assim, ele atribui a diversidade dos fenômenos de qualidade não à alteração das qualidades pressupostas, mas às configurações da coisa percebida e do sujeito perceptor⁶. Toda

⁴ Para uma visão geral das várias interpretações da preposição *homo mensura* na pesquisa, ver Huss (1996), pp. 229-257.

⁵ Cf. *Theait.* 152a7-b12.

⁶ Cf. *Theait.* 153e4-154a2.

qualidade de percepção é o produto de dois movimentos, ação e sofrimento, que ocorrem entre o percebido e o sujeito que percebe⁷.

O conceito de aparecimento sem substrato revela-se inconsistente. Ao reduzir as coisas aos aparecimentos para nós, torna-se sem sentido falar de um ser das coisas que é independente da relação com um sujeito perceptível. Com o substrato dos aparecimentos, a identidade do sujeito receptor, que poderia garantir a comparabilidade dos estados de percepção, é simultaneamente eliminada⁸.

Platão dá um exemplo aparentemente insignificante que abala fundamentalmente a noção de aparecimento de Protágoras e que visa à identidade ou o ser fixo de uma Coisa. O exemplo é o dos seis dados⁹. Se segurarmos seis dados contra quatro, eles são mais; se os segurarmos contra doze, eles são menos. Como seis dados podem ser mais, uma vez, e menos outra vez, sem que eles mesmos tenham aumentado ou diminuído? O exemplo dos dados é uma crítica à lógica relacional do aparecimento sem substrato. Somente em relação a quatro ou doze dados, os seis dados são mais ou menos, mas não em e para si mesmos. O paradoxo desaparece quando se conhece que aos aparecimentos relativos serve de base um substrato que é idêntico a si mesmo. De acordo com Platão, a filosofia começa com o espanto (*taumazein*) do paradoxo dos aparecimentos¹⁰.

A novidade que Platão mobiliza contra Protágoras é a identidade fixa ou o ser permanente da Coisa. Este é basicamente um pensamento plausível. Se os aparecimentos estão sujeitos a uma alteração sem

⁷ Cf. *Theait.* 156a2-c2

⁸ Cf. *Theait.* 181d4c.

⁹ Cf. *Theait.* 154c.

¹⁰ Cf. *Theait.* 155d2-5.

substrato, o conhecimento também é não conhecimento, o conhecimento se suprassume a si mesmo¹¹. Mas Platão desenvolve essa intelecção em uma filosofia essencialista de ordem, que por sua vez é questionável. O novo em Platão é basicamente o velho, o parmenidiano, que ele afirma em um nível superior contra a vulgar ontologia heraclítica de Protágoras.

II. Aspectos do sentido sofista da linguagem e da ação

Com a arte de disputar, os sofistas acreditavam que poderiam prosseguir com sua preocupação de tornar as pessoas aptas para a nova vida social emergente como uma profissão. A disputa do discurso no elemento da contradição esmagadora, é a verdadeira esfera da agitação sofista e a base de sua luta por influência. Assim, Protágoras diz: “Sobre cada assunto há duas afirmações opostas”¹². A tarefa em cada caso é “fazer a opinião mais fraca a mais forte”¹³. O título de sua obra não conservada *Verdade ou Refutação (aletheia e kataballontes)*¹⁴ usa uma palavra do esporte de luta corporal para esta arte: *kataballontes* “discursos esmagadores”.

A contradição é decidida em uma batalha institucionalizada de palavras, onde o critério da decisão não é a verdade, mas a superioridade e o sucesso na competição. Os sofistas são os descobridores do círculo da prova e do sucesso nas engrenagens da sociedade. O ponto de vista que se mostra eficiente é o que tem sucesso, e o sucesso dá razão. O público funciona tanto como destinatário quanto como árbitro da

¹¹ Cf. *Theait.* 182e11.

¹² DK 80 B 6a.

¹³ DK 80 B 6b.

¹⁴ DK 80 B 1.

competição. O *logos* mais forte é aquele que pode conquistar as opiniões do público.

Platão e Aristóteles criticam o *elegchos* [refutação] sofista, que ainda têm o tom arcaico de conquistar o contraditório, insistindo na intelecção e no exame do que é dito¹⁵. Ao imbuir a estrutura da palavra com intelecção, ela é despojada de seu poder de enfeitiçamento e eficácia. Para eles, a refutação adquire o significado da convicção com argumentos que se referem às intelecções do adversário.

O discurso sofista não é livre de referencialidade, mas como a arte, não é fixado na verdade constituída pela referência. O *logos* sofista não quer apresentar a verdade sobre um assunto, mas sim transmitir preocupações e interesses, e ao fazer isso, faz uso principalmente da significância interna da linguagem. Portanto, a retórica sofista tem muito em comum com a poesia. Assim, ela reabilita a arte da poesia, o que foi negado pelos primeiros pensadores gregos.

Ninguém antes de Platão e Aristóteles havia investigado sistematicamente a semântica referencial, a relação entre a linguagem e a Coisa como uma relação da identidade e da diferença. Parmênides assumiu uma identidade do falado e do ser. Para os sofistas, também, ainda não há uma diferença principal entre linguagem e Coisa. O *logos* sofista quer ser tomado pelo que ele é, não pelo que ele significa. Ao mesmo tempo, o problema da semântica referencial torna-se virulento. Pois a linguagem não é, com efeito, fixa em sua base semântica, mas depende de tal base para ter um significado que seja compreensível para os outros. Justamente porque o *logos* sofista não comunica o que ele significa, ele é questionado diante do que ele significa. Na medida em

¹⁵ Cf. *Soph.* 230b4ff. e *Aristóteles, Met.* 1009a16.

que o discurso tem que se justificar, a discrepância entre a linguagem e a Coisa se abre.

O entendimento do *logos* de Protágoras e Antísthenes se baseia em dois princípios: 1. A contradição é impossível, 2. Não há falsas proposições¹⁶. De acordo com esse entendimento da linguagem, todo *logos* é verdadeiro porque ele diz isso e somente isso o que ele diz. Platão mostra no diálogo *Sophistes* que a base da lógica não referencial dos sofistas é a identidade do ser e do pensar afirmada por Parmênides e a exclusão do não ser. Portanto, a contradição é impossível, porque toda proposição significativa é uma proposição verdadeira, e isto porque dizer que é, é dizer algo, e isso é dizer algo verdadeiro. Dizer algo falso é impossível, porque isso significaria dizer algo que não é. E dizer algo que não é significa, em última análise, dizer nada, portanto, não é nenhum discurso. Visto que o discurso falso como discurso do que não é, não é possível sem contradição, ele não é um discurso significativo. Portanto, a alternativa é: todo discurso ou é significativo e verdadeiro ou nenhum discurso significativo¹⁷.

A razão para essa falsa alternativa é que os sofistas reduzem o *logos* a uma única referência à realidade. Foi Platão quem, no diálogo *Sophistes*, com a descoberta da estrutura de estado de coisas da efetividade¹⁸, destrinchou a estrutura proposicional do *logos*, a diferença entre a referência ao objeto e a predicação¹⁹. Cada *logos* tem a estrutura *algo sobre algo*. O falso discurso não é discurso sobre algo que não é, mas

¹⁶ Cf. Aristóteles, *Met.*1024b34.

¹⁷ Cf. *Soph.* 237b7-e7.

¹⁸ Cf. *Soph.* 257a1-6.

¹⁹ Cf. *Soph.* 262e11-263b3.

afirma uma característica de algo que não é [o caso] como sendo que é [o caso]²⁰.

Os sofistas apenas podem aderir ao princípio da impossibilidade da contradição, segundo o qual dois discursos contraditórios expressam apenas duas coisas diferentes, porque eles negam a base semântica do *logos*. A verdade do que é dito ainda não é medida pelo conteúdo do que é dito, mas ainda está contida dentro de que é dito. O “sobre que” do discurso é de natureza difusa, ainda não se contraiu no cerne da essência da Coisa. A lógica sofista é uma tautológica, na medida em que a mesma Coisa não pode ser dita de uma forma ou de outra, de modo que afirmações opostas sobre a mesma Coisa se contradizem, mas as afirmações se referem a si mesmas. Ainda não há algo que seja idêntico a si mesmo que preceda o *logos*. Somente com o princípio semântico da referência duas afirmações opostas sobre uma Coisa são tomadas em conjunto para formar uma contradição.

O conceito sofista de ação está centrado em torno do conceito de *kairos*, que significa o momento apropriado que surge no curso dos acontecimentos, através do qual o homem pode agir sobre a situação²¹. O conceito de *kairos*, que formula o ideal de ação adequado à situação, deixa claro que o momento oportuno não é determinado apenas pelo sujeito que age. A ação humana é mais uma resposta do que um ato que começa de si mesmo.

O conceito sofista de ação, como o *logos* sofista, é caracterizado por uma tautologia. De acordo com Górgias, a máxima da ação correta é: “dizer, esconder e fazer o que é comandado onde é comandado”²². A

²⁰ Cf. *Soph.* 263b4-263d5.

²¹ Cf. *Gorg.* Frg. 13.

²² *Gorg.* Frg. 6 [1].

tarefa do *logos* sofista é encontrar o *kairos*, torná-lo visível e, ao mesmo tempo, realizá-lo para que a ação seja bem-sucedida. A arte da oratória serve para focalizar a situação no *kairos*, a fim de poder dar a ela uma volta com sucesso. Assim, se mostra que os sofistas colocam a linguagem a serviço da prática e eles mesmos a apreendem como prática. O *logos* se torna a prática verdadeira. A retórica sofista não é uma mera descrição da realidade, mas ela mesma um poderoso fator de realidade, um órgão de eficácia humana.

De acordo com Protágoras, o objetivo da ação é a *eupotímia* [uma vida bem-sucedida]²³. O homem não mais espera pelo destino afortunado que a mudança das circunstâncias lhe confere, mas molda ativamente seu próprio destino. Ele só pode alcançar uma vida feliz, *eupotímia*, se ele moldar ativamente suas circunstâncias dadas. No conceito sofista de *arete* [virtude], emerge a dimensão que está sob a própria responsabilidade do homem e o capacita a se realizar. Com o surgimento de uma sociedade civil na antiguidade, a vida não é mais uma questão natural. Ela confronta as pessoas com novas exigências. Para lidar com elas, é necessário o sofista. Ele é o artista da vida que ensina às pessoas o equilíbrio em situações incertas através do equilíbrio interior, o que leva à *eudíia*, a boa forma do dia²⁴.

Górgias traz o senso de linguagem e ação sofista ao conceito e o pratica com perfeição. Ele lida com a questão de como o *logos* pode exercer influência sobre a alma do homem. Ao fazer isso, ele fez uma descoberta no campo da *doxa*: o sucesso das opiniões depende da fama que elas desfrutam, e isto, por sua vez, depende de como as pessoas

²³ Cf. DK 80 B 9.

²⁴ Cf. *idem*.

falam sobre elas. A conversa do povo cria a reputação. No *logos*, a reputação e os boatos são combinados, que carregam o caráter da incerteza e da flutuação entre distorção e fato. O *logos* não é atribuído ao reino assegurado da verdade do ser, como em Parmênides, mas à opinião flutuante da qual ele é o fermento. Como o homem não pode escapar das opiniões instáveis, é uma questão de lidar com esse elemento. No meio do *logos*, as convicções podem ser manipuladas e com isso as almas dos homens.

Górgias tem uma concepção sensual e, portanto, objetivante da linguagem. O *logos* não é uma expressão em forma de sinal para algo outro, mas mesmo a coisa que importa. Górgias o chama de “os olhos da vista”²⁵ e “o menor e mais discreto corpo”²⁶ que age como uma substância farmacêutica. Com essa reificação, a diferença entre o significado e o significante colapsa. Como em Derrida, existe apenas o processo de significação, do qual emerge somente o significado designado.

Com a rejeição da verdade do ser de Parmênides, a linguagem é “composta de acordo com as regras da arte, não falada com vistas à verdade”²⁷. Górgias dá particular importância à formação configurativa da linguagem. Seu estilo é caracterizado pelo ritmo, pelo paralelismo e pelo efeito de antíteses, por meio o qual a linguagem é assimilada à música, que não comunica mais algo outro, mas apenas si mesma. Não há sons falsos ou verdadeiros, mas apenas aqueles que se encaixam ou não. Górgias não é um decorador da linguagem, mas um logoplast que compõe o design da linguagem, pois para ele o evento do efeito da

²⁵ Gorg. Frg. 11 [13].

²⁶ Gorg. Frg. 11 [8].

²⁷ Gorg. Frg. 11 [13].

linguagem tem um valor intrínseco. Nisso ele tem seu professor Empédocles como modelo, que compara a composição cósmica das coisas com a composição de um pintor²⁸.

De acordo com Górgias, a realidade humana não é apenas mediada pela linguagem, mas a linguagem é criadora de realidade. Ela cria fatos que podem determinar o que as pessoas pensam e fazem. Como a linguagem tem a primazia na ação linguística, todas as habilidades práticas do homem estão concentradas nela. A realidade é feita de linguagem e só pode ser remodelada através dela.

O poder de atração do *logos* é expresso no *deinon*, que denomina sua inescrutável e enigmática eficácia, que instila medo e inquietação, mas ao mesmo tempo constitui seu poder de atração. O poder do discurso é evocar sentimentos e convicções na platéia que são favoráveis às intenções do orador. Górgias usa conscientemente o poder do *logos* para enganar a fim de dar a suas declarações o caráter de *eikos*, isto é, a aparência de plausibilidade. *Apate* não significa tanto mentira ou distorção consciente da verdade, mas sim a presunção, que finge a ficção como realidade, independentemente do que é o caso. O engano tem ainda mais valor do que a verdade²⁹, porque nele o poder divino da linguagem para criar a realidade vem à tona. A maior arte é aquela que alcança o maior sucesso enganoso³⁰. A iridescência da linguagem entre aparência e ser é expressa por Górgias no fragmento 26: “O ser é invisível, se não atinge a aparência, mas a aparência é impotente, se não atinge o ser”.

²⁸ Cf. DK 31 B 23.

²⁹ Gorg. Frg. 23.

³⁰ Cf. *idem*.

Górgias, que considera a linguagem, como os sofistas em geral, como um órgão de ação humana, coloca seu poder a serviço da prática social. Quem domina a arte da linguagem tem a capacidade de reagir adequadamente, dependendo da situação de ação. O *logos* está engajado, não distanciado objetivamente. A linguagem comunica preocupações e interesses. Ela é uma defensora de uma maneira interessada de ver a situação e é ela mesma um momento da situação. Não há objetividade ou absolutidade da verdade. O que é verdade ou não é decidido pelo sucesso na situação. A visão de fora sobre o todo do mundo do aparecimento está obscurecida, precisamente porque se quer pôr pé em ramo verde nas engrenagens sociais.

Na medida em que ele nega a visão filosoficamente distante ao todo do mundo do aparecimento, Górgias é um crítico das primeiras especulações filosóficas gregas na totalidade. Em seu escrito *Sobre a Natureza ou o Não Ser*, ele critica o ser exclusivo de Parmênides e concede apenas a pluralidade dos aparecimentos como consequência do estabelecimento do não ser³¹ Inescapavelmente, os seres humanos estão vinculados à aparência do mundo do aparecimento e, portanto, também devem aceitá-la e “fazer a visão/opinião o conselho consultivo de sua alma”³².

No contexto da concepção sofista da linguagem e de sua crítica por Platão e Aristóteles, três dimensões da linguagem que constituem o significado se cristalizam: a significância interno e contextual e seu significado referencial³³. A ciência e a filosofia se concentram no terceiro aspecto do discurso. A pessoa comum e o político focalizam a

³¹ Sobre o conteúdo filosófico da escrita, cf. Newiger (1979), pp. 47-60.

³² Gorg. Frg. 11 [11].

³³ Cf. Buchheim (1986), 29f.

linguagem em seu contexto, no qual o significado referencial e a significância interna permanecem disponíveis. A arte da poesia se preocupa com a significância interna. Ela apenas joga com a referência e a contextualidade. O discurso sofista não está livre da referencialidade, mas como a arte, não está fixado na verdade constituída pela referência. O *logos* sofista não visa à verdade sobre uma Coisa, mas representa preocupações e interesses, usando acima de tudo a significância interna da linguagem. Nisso, a arte da oratória sofista se assemelha à poesia. Ela cria uma prosa artística.

III. A crítica de Platão à concepção sofista da *téchne*³⁴

A universalidade da habilidade sofista, que se refere às esferas pública e política, bem como à vida privada, significa que as regras segundo as quais a faculdade de falar é treinada só podem ser tiradas das próprias condições sociais. Nos seus diálogos *Protágoras* e *Górgias*, Platão revela o círculo da fundamentação de que a arte sofista apenas pode se justificar na realização prática de si mesma, quer dizer, através de seu sucesso, confrontando os sofistas com a questão do “o quê” da virtude e da retórica³⁵, à qual eles não podem responder. Os sofistas entendem o discurso teórico como um caso de aplicação de sua arte prática de mostrar-se eficaz, mas não de conhecer a si mesmos e ao mundo. Existe uma discrepância entre o objetivo universal de sua arte e sua aplicação prática, que não é processada teoricamente.

³⁴ De acordo com Platão e Aristóteles, *téchne* é tudo que tem a ver com uma “profissão”. *Téchne* significa, portanto, uma habilidade baseada em um saber específico de uma profissão.

³⁵ Cf. *Prot.* 360e8., *Gorg.* 447c1-3.

Platão critica a reivindicação não comprovada da universalidade da arte sofista no diálogo *Sophistes* como sendo uma aparente onisciência³⁶. A universalidade do saber sofista é uma espécie de truque. O truque é que os sofistas conseguem parecer conhecedores em todos os campos sem realmente ser assim. Platão pergunta como eles podem criar com sucesso a aparência de onisciência sem que ela seja imediatamente vista como uma ilusão. Os sofistas mantêm sua reivindicação universal de três maneiras: Primeiro, alegando ter aprendido tudo o que as disciplinas podem fazer em vários campos, portanto, acumulando conhecimentos profissionais concretos; segundo, pela arte de transferir todos os assuntos para o campo do discurso de disputa; ela é o universal que abrange tudo sem teoricamente subsumi-lo; terceiro, pela capacidade de comunicar sua técnica de discussão a outros.

Na medida em que a reivindicação sofista ao conhecimento se afirma como uma contradição a todas as reivindicações das disciplinas profissionais, ela depende de seu conhecimento, do qual ele se repele. Ao fazer isso, o sofista não precisa revelar seu não-conhecimento quando ele contradiz ao especialista. Este último é refutado por ser levado a contradições sem perceber em que consiste a natureza defeituosa da argumentação sofista. O especialista apenas pode negar sua derrota argumentativa referindo-se ao seu conhecimento profissional. De acordo com Aristóteles, a característica específica da refutação do sofista é que o especialista parece ser refutado sem realmente o ser³⁷. A pressuposição para isso é que o público não tenha,

³⁶ Cf. *Soph.* 232b.

³⁷ Cf. Aristóteles, *SW I*, 164a20-21.

em primeiro lugar, nenhum conhecimento especializado e, em segundo lugar, nenhum conhecimento da argumentação praticada pelo sofista.

As regras da retórica, que em Protágoras se referem à área da arte da contradição, em Górgias à área da arte da persuasão, devem ser levadas a sério pelo orador, sem que a forma de sua concretização prática na situação seja teoricamente derivável. A seguinte máxima vale: a prática é o melhor mestre. Não há mediação racional para a implementação das regras da retórica em casos concretos, apenas a experiência³⁸.

A concepção platônica da *téchne* tem aparência diferente. Segundo Platão, os sofistas e os oradores não exercem artes, mas habilidades experienciais, porque não são guiados pelo conhecimento da natureza de seus objetos³⁹. Para Platão, *téchne* é um conhecimento específico de uma profissão. Se isso faltar, resta apenas o treinamento através da rotina. A arte sofista se baseia nisso. Assim, a educação para os sofistas não é um processo guiado pela intelecção, como Platão critica no diálogo *Protágoras*, mas um processo de adaptação, de ser moldado pelo treinamento⁴⁰.

IV. O conceito de filosofia de Platão em contraste com a forma sofista do pensar

A unidade do pensar sofista não está no assunto, mas no modo do pensar. O contradizer é o fundamento da lógica de sua argumentação. Para os sofistas, o mundo consiste em um sistema de opiniões

³⁸ Cf. DK 80 B 10.

³⁹ Cf. *Gorg.* 465a2-6.

⁴⁰ Cf. *Prot.* 324d2-328d2.

concorrentes que se desalojam mutuamente. O *logos* sofista não é uma reprodução de uma realidade dada, mas constitui a realidade. A verdade não é a identidade conhecida de uma coisa e a medida do *logos*, mas sim sinônimo de sucesso na competição de opiniões. A *téchne* não é guiada pelo conhecimento direcionado para um objetivo fixo, que poderia ser feito o assunto independentemente de seu exercício.

Nos primeiros diálogos, Platão desenvolve sua filosofia na linha das habilidades poiéticas que produzem um determinado *ergon*⁴¹, o que pressupõe um saber de seu “o quê”. Ele nega o caráter de uma *téchne* da *téchne* sofista, porque ela não tem tal *ergon* guiado pelo saber⁴². A filosofia de Platão é a filosofia do conceito normativo. Ele vira a posição de que há uma medida para as coisas contra os sofistas. No diálogo *Nomoi*, ele se opõe à proposição Homo Mensura de Protágoras com uma proposição Mensura de Deus: “A Deidade deveria agora ser mais a medida de todas as coisas para nós, e isto muito mais do que, por exemplo, como alguns dizem, alguns desses homens”⁴³. Uma instância externa ao mundo do aparecimento das coisas é a medida, que permanece inalterada através de todas as alterações. Pelo contrário, para Protágoras, a medida é o próprio ser humano que está envolvido no processo dos aparecimentos.

O conceito de filosofia de Platão deve ser criticado. A reflexão crítica sobre algo requer uma distância da efetividade, mas não um ponto de vista externo, um contramundo inteligível para a efetividade. Platão, no entanto, torna a reflexão dependente de tal instância. A filosofia, a seu ver, portanto, começa com o êxtase: o ir além dos

⁴¹ A palavra grega *ergon* denomina a função ou tarefa específica de uma Coisa, que é essencial para ela.

⁴² Cf. *Ion* 532c5-9; *Gorg.* 462b6-9.

⁴³ *Nom.* 716c4-6.

fenômenos para as entidades externas, para as ideias⁴⁴. No diálogo *Phaedo* e no diálogo *Politeia*, ele formula um estrito dualismo metafísico entre as coisas percebidas e as ideias⁴⁵. O conhecer não explica o conteúdo das coisas percebidas, mas se move em um outro mundo. O reino das ideias não tem nada a ver com as coisas como elas são conhecidas pela percepção. No entanto, diz-se que as ideias são a natureza universal das coisas. Portanto, deve haver uma relação entre os dois lados. Esta contradição não é eliminada pela metáfora da participação das coisas nas ideias, mas sim fortalecida e, ao mesmo tempo, escondida.

No diálogo *Theaetetus*, Sócrates descreve o caráter do filósofo como aquele que renuncia ao mundo, e no diálogo *Politeia*, Platão ilustra a transcendência metafísica na alegoria da caverna⁴⁶. A base afetiva desta transcendência metafísica é a *mania* no diálogo *Phaedrus* e no diálogo *Symposion* o *eros*⁴⁷. Com efeito, realiza-se um declínio do contra-âmbito inteligível para a efetividade fenomenal, mas não para a vida cotidiana dos seres humanos. Aqui, o abandono do mundo, a fuga do mundo continua sendo a última palavra. No diálogo *Politeia*, o retorno aos fenômenos busca o objetivo apologético de uma justificação reflexiva do todo a partir de uma perspectiva divina⁴⁸. No diálogo *Timaeus*, Platão, a partir do Demiurgo, cria uma imagem do cosmos como uma perfeita unidade e totalidade, o que também é esteticamente exagerado⁴⁹. Para o olhar crítico, esta concepção prova ser um disfarce ideológico e um

⁴⁴ Cf. *Theait.* 173e1-174a2.

⁴⁵ Cf. *Phaid.* 78e6-79a9; *Pol.* 477a1-b3.

⁴⁶ Cf. *Theait.* 172c8-177d5; *Pol.* 514a-519b.

⁴⁷ Cf. *Phaidr.* 244a.; *Symp.* 210e.

⁴⁸ Cf. *Pol.* 497a.

⁴⁹ Cf. *Tim.*, 31b1-32c4.

contraprojeto compensatório à negatividade do mundo existente⁵⁰. Platão empurra a transcendência metafísica longe demais, para fora do alcance da efetividade. Em seu pensar, falta o momento da representação imediata da efetividade pelo pensar conceitual, que não reprime a efetividade em suas ambivalências e contradições, mas a apreende.

Enquanto o pensar de Platão é um êxodo da efetividade da vida normal, o *logos* sofista está caracterizado pela autoestilização, orientação *kairos*, adaptação flexível ao que é necessário e a *téchne* como prática. A crítica de Platão é legítima na medida em que os sofistas negam a possibilidade de se distanciar dos contextos imediatos e adotar uma distância reflexiva e crítica contra eles e contra si mesmos. Esta deficiência decorre da noção de seu pensar prático-instrumental.

A realização de Platão consiste em sua tentativa de levar o pensar sofista para além de si, ou seja, de nomear pontos de vista sob os quais ele se torna questionável. Ao fazer isso, ele faz uso de duas formas da crítica: a radicalização e a autoaplicação do pensar sofista⁵¹. No diálogo *Euthydemos*, Sócrates mostra que a doutrina erística da impossibilidade do falso e da contradição se suprassume em virtude de sua autocontradição. Este motivo de autosuprassunção através da autocontradição percorre toda a argumentação de Sócrates neste diálogo⁵².

Com a radicalização, Platão examina a consistência interna do pensar sofista. Ele compreende assim seus princípios a partir de sua dependência de determinadas situações. Com a autoaplicação, ele visa à questão de saber se os princípios do pensar sofista são justificáveis de

⁵⁰ Sobre o afirmativismo da filosofia platônica, cf. Angehrn (2000), 317c.

⁵¹ Cf. Buchheim (1986), 136.

⁵² Cf. *Euthyd.* 285d7-288d4.

alguma forma. Desta forma, Platão transgride o reino genuíno do pensar sofista, que não pode se refletir por seus próprios meios.

O pensar genuinamente filosófico começa com a reflexão sobre os princípios do pensar. O pensar sofista não pode tomar um ponto de vista reflexivo a si mesmo, pois se esgota em sua adaptação sem distância à respectiva situação. Portanto, ele [o pensar sofista] não se percebe como refutada por sua autoaplicação. O pensar instrumental recusa a justificativa teórica porque, guiado por interesses, se vê legitimado apenas pelo sucesso na respectiva situação.

Entretanto, Platão erra em sua crítica aos sofistas na medida em que ele tem a tendência metafísica de assegurar o pensar através de uma justificação externa. Para ele, a verdade não é suficiente como a finalidade imanente do pensar, mas ele quer ancorá-lo em um mundo inteligível e afastado da atividade humana. No entanto, ele não pode ser acusado de teorizar sem intenção prática. Seu pensar tem como objetivo uma força vinculativa geral metafísica e a reconciliação dos interesses e opiniões contrários, às quais o pensar sofista se adapta com flexibilidade e é subserviente. Platão interfere na disputa entre os partidos com a afirmação de que todos eles estão basicamente preocupados com uma e a mesma Coisa, precisamente, com o bem. Mas este interesse comum assumido pelos partidos em disputa não existe. Portanto, seu pensar, em última análise, permanece sem compreender as lutas de poder sociais de seu tempo⁵³. Consequentemente, ele reduz a efetividade empírica como um todo a uma aparência.

A filosofia de Platão e o pensar dos sofistas são posições unilaterais, deficitárias. Ambas são duas atitudes básicas opostas à

⁵³ Cf. Trampedach (1994), 153c.

efetividade social. Os sofistas têm a tendência de politizar ativamente de pontos de vista opostos, enquanto Platão argumenta por uma ordem política metafisicamente segura. Sócrates explica no diálogo *Politeia* o que significa o bem. É o ponto de vista de um universal que nega qualquer interesse especial e permite que ele seja considerado apenas como um componente funcional de um todo unificado da *polis*. Sua ideia da justiça segue o princípio da *idiopragia*: fazer a própria parte⁵⁴. Cada um deve fazer o que puder, de acordo com suas habilidades, para o bem do todo em sua estação designada. Em contraste com esta separação nítida entre direito e utilidade em nome da ideia do bem, que de fato coincide com o interesse reinante dos aristocratas, os sofistas apelam para a virtude de intrometer-se e interferir nos assuntos sociais, a fim de afirmar o princípio da utilidade e a ideia de legítimo interesse próprio contra a ordem tradicional da *polis*.

Em contraste com as duas concepções de pensar, seria importante desenvolver um pensar filosófico que esteja consciente de suas raízes práticas e que se entenda como uma representação imediata da efetividade, que deve ser trazida à compreensão. Trazer a efetividade ao conceito significa que ela não seria o que realmente é como um dado, não influenciado pelo pensar, isto é, como uma efetividade não construída. A concepção que toma a efetividade em sua dadibilidade obscurece o que se passa com ela. O pensar crítico não pergunta, como a metafísica desde Parmênides, o que é a verdade além da efetividade, mas também não, como os sofistas, o que é bem-sucedido na prática, mas o que é a efetividade na verdade. Com esta questão, a

⁵⁴ Cf. *Pol.* 433e12-434a1.

transcendência metafísica da efetividade faz sentido também ainda hoje em dia⁵⁵.

Referências

ANGEHRN, E. *Der Weg zur Metaphysik. Vorsokratik, Platon, Aristoteles*. Weilerswist, 2000.

ARISTOTELES. *Metaphysik*. H. Seidl (Org.), Hamburg, 1980. (cit.: Met.)

_____. *Sophistische Widerlegungen*. Übers. von E. Rolfes, Darmstadt, 1995. (cit.: SW)

BUCHHEIM, Th. *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*. Hamburg, 1986.

_____. (Org.) *Gorgias von Leontinoi, Reden, Fragmente und Testimonien, griech.-dt.* Hamburg, 1989. (cit.: Gorg.)

DIELS, H./KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker, griech.-dt.* [3 Bde]. Berlin 8. Aufl., 1956. (cit.: DK)

HUSS, B. „Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras. Ein Forschungsbericht“. In: *Gymnasium* 103, 1996, pp. 229-257.

PLATON. *Werke in acht Bänden, griech.-dt.* G. Eigler (Org.) Übersetzung von F. Schleiermacher und H. Müller, Darmstadt, 1970c.

NEWIGER, H. J. „Gorgias von Leontinoi und die Philosophen“, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* N. S. 5, 1979, pp. 47-60.

THEUNISSEN, M. „Möglichkeiten des Philosophierens heute“. In: ders., *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a. M., 1992, pp. 13-36.

TRAMPEDACH, K. *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*, Stuttgart, 1994.

⁵⁵ Cf. Theunissen (1992), 27 com acento teológico.

4

O reino da linguagem na Σκέψις: entre a destruição dialética e o poder *poiético* do vazio¹

Wesley Rennyer M. R. Porto ²

A dialética pirrônica conduz o homem ao vazio; o vazio o conduz à criação³.

Dialética negativa e indecidibilidade aporética

No pirronismo, de um modo geral, a “capacidade de oposição” (δύναμις ἀντιθετική) assume os contornos e os tons de uma dialética negativa. Esse procedimento dialético-pirrônico, que se dirige às consolidações unilaterais do pensamento dogmático, não visa estabelecer, como forma de superação do que está posto, nenhuma tese assertiva sobre o real, pois ele consiste tão somente no manejo instrumental da potência antitética do λόγος. Além disso, por mais que seu conteúdo seja negativo, como é, por exemplo, o conteúdo da sofística, essa negatividade dialético-pirrônica não suplanta a positividade dogmática no sentido de autodeterminar-se em si e por si mesma como negação, superando dessa forma sua antagonista e buscando uma vigência própria. Longe disso. Em primeiro lugar, é

¹ O presente texto é uma versão ampliada e profundamente modificada de um artigo que publiquei anos atrás na revista *Sképsis*, a saber: “O autodesvanecimento do λόγος: uma análise do caráter não tético do pirronismo” (PORTO, W. R. M. R. In: *Sképsis*, vol. X, nº 19, 2019). Muitas das novas considerações que revestem este escrito são tributárias das reflexões que desenvolvi em minha pesquisa de doutorado e se encontram espreiadas ao longo da minha tese.

² Doutor em Filosofia pelo PPGFIL-UFRN e Graduando em Letras Clássicas pela UFPB. E-mail: wesley.rennyer@hotmail.com

³ Frase minha – para um livro ainda não escrito.

preciso compreender que a dialética negativa, operando como um dos λόγοι conflitantes e equipolentes, dissolve toda efetivação positiva da especulação filosófica e também a si mesma, tornando-se, desse modo, não apenas “instrumento de denúncia e desmistificação dos discursos dogmáticos e de suas pretensões”⁴, mas também – e principalmente – a força de inauguração ou instauração de um *vazio ontognosiológico* que brota justamente do aniquilamento das formas téticas da razão filosofante.

Contudo, antes de escrutinarmos o mecanismo de funcionamento da dialética negativa dos céticos, devemos esclarecer o caráter “adogmático” (ἀδοξάστος) dessa dialética, afinal, enquanto discurso instaurador de um quadro de indecidibilidade epistêmica que se apoia na negação, poderá parecer que a linguagem cética corresponde meramente à contraface negativa do dogmatismo especulativo, sendo, portanto, tão dogmática quanto as doutrinas filosóficas positivas que visa combater. Tendo isso em mente, assimilemos, *in primo loco*, que as filosofias dogmáticas, quando comparadas com o ceticismo no âmbito da linguagem, se distinguem fundamentalmente pelo uso tético do discurso. O adjetivo grego θετικός, que nos dá em português o termo “tético”, significa “próprio para estabelecer”, “próprio para colocar”, “positivo” – donde o advérbio θετικῶς: “positivamente”, “afirmativamente”. Esse vocábulo, por sua vez, tem sua origem no verbo τίθημι, cujas principais acepções são as de “pôr”, “colocar”, “estabelecer”, “instituir”, “determinar”, o que demonstra que o adjetivo θετικός está associado a ações determinativas, assertórias, propositivas. À luz desse entendimento, podemos dizer que a argumentação tética é

⁴ PORCHAT, Oswaldo. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: editora Unesp, 2007, p. 157.

aquela que põe, que se coloca positivamente, que estabelece algo como realmente existente, que determina, em suma, a realidade das coisas que profere: razão pela qual tanto o discurso que afirma a apreensibilidade do saber e da verdade quanto o que nega peremptoriamente essa possibilidade devem ser considerados discursos téticos. Trata-se, portanto, da argumentação que realiza e se compromete com alguma asserção, em geral uma asserção teórica⁵, como se nota nas diferentes teses filosóficas.

Eis precisamente o que o discurso cético não é: um discurso tético. Em especial porque o ceticismo pirrônico não estabelece positivamente nenhuma das suas articulações dialéticas, porém, como havemos de demonstrar, utiliza-se de modo instrumental do discurso para que do embate antitético entre os λόγοι advenha o estado de indecidibilidade aporética que suscita a *nulificação ontognosiológica*. Em função do caráter irreduzível do conflito argumentativo, isto é, da inescapável aporia que o antagonismo discursivo provoca, criam-se as condições para que tanto o vazio tético-propositivo passe a vigorar quanto a paralisação da precipitação do intelecto entre em cena, pavimentando, assim, o caminho para a suspensão cética do juízo. Em rigor, a *dialética pirrônica* é negativa e não tética: negativa, sublinhemos, porque em geral se constitui como antítese de uma tese positiva; não tética, decerto, porque encontra-se esvaziada das conotações assertórias que tão bem caracterizam o discurso dogmático. Ao que tudo indica, não teticidade e negatividade estão indissociavelmente incorporadas à

⁵ O uso habitual do discurso dogmático assume a existência de uma adequação entre suas palavras e a realidade, de maneira que a argumentação das filosofias dogmáticas é compreendida por seus adeptos como expressão de algo cabalmente verdadeiro. O ceticismo, por sua vez, usa a linguagem de maneira completamente diferente, uma vez que suas proposições não são téticas, mas são empregadas em um sentido bastante particular, ou, como dirá Sexto, “de modo indiferente / ἀδιαφόρως” (PH, I, 191).

dialética pirrônica, de modo que aclarar esses dois elementos implica expandir nosso entendimento sobre a própria dinâmica de realização da potência antitética do λόγος pirrônico. Desde esse τόπος inicial, destaquemos, o traço peculiar da linguagem cética mostrar-se-á como *força discursiva antiteticamente articulada e isenta de teticidade*.

Mas é tempo de trazer aos nossos raciocínios, em prol de sua maior inteligibilidade, as luzes que emanam dos textos dos próprios céticos. Não nos parece que seja obscura, para quem quer que alguma vez tenha corrido os olhos pelos escritos de Sexto Empírico, a razão de o discurso cético figurar como uma força de problematização epistêmica de cariz negativo. Quando o ceticismo empreende seu exame das teses dogmáticas, argumentando contra uma miríade de teorias lógicas, físicas e éticas⁶, ou mesmo quando investe contra as ciências particulares do helenismo⁷, a forma do seu discurso é sempre a da mais superlativa e radical antítese. A conflagração é a tônica perpétua da dialética pirrônica. Diante das teses especulativo-dogmáticas, o mecanismo de contra-argumentação cético, que se funda no princípio de que “a toda razão contrapõe-se uma razão equivalente” (τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι)⁸, personifica, por assim dizer, o próprio negar, tornando-se todo ele impugnação, recusa, abjuração. O pirronismo, então, tomando a negação como ponto de partida dialético, avança sua tarefa antitética até as bases de sustentação das doutrinas filosóficas, contestando de maneira sistemática o que se aduz como critério de verdade, como demonstração, os silogismos, a indução, a

⁶ Tripartição da filosofia característica do Período Helenístico.

⁷ Em particular as disciplinas que na época helenístico-romana compunham a “educação circular” (ἐγκύκλιος παιδεία), isto é, a gramática, a lógica, a retórica, a geometria, a aritmética, a astrologia e a música – pilares da formação cultural das pessoas educadas desse período.

⁸ SEXTUS EMPIRICUS. *PH*, I, 12.

divindade, a noção de causa, o movimento, o repouso, o tempo, o bem, o mal, a arte de viver etc.

De qualquer forma, apesar da ubiquidade da negação no discurso cético, percebamos que o aprofundamento da negatividade discursiva é apenas um aspecto do desenvolvimento da dialética pirrônica. Embora a negação seja parte constitutiva do discurso cético – afinal todo empenho negativo é próprio da ação antitética –, é preciso lembrar que o discurso pirrônico não se consolida teticamente enquanto negação. Basta ao cético, como diz Sexto na passagem em que comenta sobre o critério de verdade, estabelecer a indecidibilidade entre os discursos opostos, para que a partir da aporia daí resultante ele seja levado à ἐποχή:

εἰδέναι δὲ χρή ὅτι οὐ πρόκειται ἡμῖν ἀποφύνασθαι ὅτι ἀνόπαρκτόν ἐστι τὸ κριτήριον τὸ τῆς ἀληθείας (τοῦτο γὰρ δογματικόν)· ἀλλ’ ἐπεὶ οἱ δογματικοὶ πιθανῶς δοκοῦσι κατεσκευακέναι ὅτι ἔστι τι κριτήριον ἀληθείας, ἡμεῖς αὐτοῖς πιθανοῦς δοκοῦντας εἶναι λόγους ἀντεθήκαμεν, οὔτε ὅτι ἀληθεῖς εἰσὶ διαβεβαιούμενοι οὔτε ὅτι πιθανώτεροι τῶν ἐναντίων, ἀλλὰ διὰ τὴν φαινομένην ἴσην πιθανότητα τούτων τε τῶν λόγων καὶ τῶν παρὰ τοῖς δογματικοῖς κειμένων τὴν ἐποχὴν συνάγοντες.

É necessário observar, porém, que não se pretende, da nossa parte, declarar que o critério de verdade é irreal (pois isso [seria] dogmático); contudo, na medida em que os dogmáticos creem fielmente ter estabelecido que existe um critério de verdade, nós opomos a eles argumentos que parecem ser persuasivos, nem assegurando que são verdadeiros nem mais persuasivos do que [os argumentos] contrários, mas, por conta da aparentemente igual plausibilidade destes argumentos e daqueles que são postos pelos dogmáticos, somos levados à suspensão do juízo.⁹

⁹ SEXTUS EMPIRICUS. *PH*, II, 79.

Aqui se encontra esboçada a ideia de que o λόγος pirrônico detém um caráter eminentemente instrumental. A negação, a princípio, projeta-se como força de equalização da plausibilidade dos discursos que se contrapõem, tendo por finalidade fazer eclodir na alma a perplexidade aporética que interrompe o juízo tético, isto é, após criar um cenário de antagonismo equipolente, o cético retém, em virtude da dubiedade quanto à correção das razões opostas, o ímpeto que conduz às asserções temerárias, sejam elas de caráter negativo ou positivo. Nesse sentido, como podemos constatar, a dialética cética não faz da negatividade antitética – da qual certamente parte – seu ponto de chegada e morada, mas simplesmente a acolhe como propedêutica para se alcançar a *vacuidade ontognosiológica* decorrente do poder da ἀπορία. Dito de outro modo, a *negação* está para o prólogo do discurso cético assim como a *nulificação epistêmica* está para o seu epílogo. O itinerário do processo dialético pirrônico começa com a negação, mas não termina nela.

Em todo caso, a fim de evidenciar de maneira mais acurada que o discurso pirrônico não está circunscrito (em absoluto) ao domínio da negação, mas que, por expurgar toda conotação tética da sua linguagem, faz da potência negativa da razão um ὄργανον, convém analisar os trechos em que Sexto Empírico elucida os traços aporético e autoanulativo do λόγος pirrônico, porquanto é da exploração desses elementos que o significado da dialética negativa, enquanto instrumento adogmático de problematização ontoepistêmica, vem a lume em sua dimensão mais profunda e abrangente.

Pois bem, principiando pela dimensão aporética, encontramos na abordagem sextiana das chamadas “expressões céticas” (σκεπτικῶν φόνων) uma prolífica fonte de exemplos sobre esse traço capital da

linguagem pirrônica. Essas expressões, como nos explica Sexto, estão atreladas à argumentação pirrônica como indicadores da “disposição cética” (σκεπτικῆς διαθέσεως)¹⁰, ou seja, estão atreladas a certos estados de ânimo que são afins ao próprio modo de filosofar da “via cética” (σκεπτική ἀγωγή), visto que tais estados, em consonância com os preceitos da Σκέψις, indicam qual πάθος particular perpassa o cético, seja ele “investigativo” (ζητητικόν), “aporético” (ἀπορητικόν) ou “suspensivo” (ἐφεκτικόν) – afecções que não apenas assinalam o tipo de inclinação de alma dos antigos σκεπτικοί, mas que também dão pistas sobre a especificidade não tética do discurso pirrônico. Se olharmos para o texto sextiano, veremos que o nosso médico pirrônico reservou onze capítulos das suas *Hipotíposes Pirrônicas* para tratar acerca das *expressões céticas*, as quais nos são apresentadas sob as fórmulas “não mais” (οὐ μᾶλλον), “afasia” (ἀφασίας), “talvez e talvez não” (τάχα καὶ οὐ τάχα), “é possível e é possível que não” (ἔξεστι καὶ οὐκ ἔξεστι), “é plausível e é plausível que não” (ἐνδέχεται καὶ οὐκ ἐνδέχεται), “suspendo o juízo” (ἐπέχω), “nada determino” (οὐδὲν ὀρίζω), “todas as coisas são indeterminadas” (πάντα ἐστὶν ἀόριστα), “todas as coisas são incompreensíveis” (πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα), “não apreendo” (ἀκαταληπτῶ), “não compreendo” (οὐ καταλαμβάνω) e “a toda razão contrapõe-se uma razão equivalente” (παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι)¹¹. Quando examinamos individualmente essas expressões, tendo por foco o teor aporético que trazem consigo – o qual é facilmente notado pela insistência com que Sexto busca evidenciar que o cético não pretende fazer da negação o sucedâneo tético-negativo dos discursos

¹⁰ *Ibidem. PH, I, 187.*

¹¹ Cf. SEXTUS EMPIRICUS. *PH, I, 184-205.*

positivos –, vemos que o discurso pirrônico não almeja refutar em absoluto as especulações teóricas das filosofias dogmáticas, mas apenas se empenha em trazer à tona as aporias resultantes do conflito das razões contrárias.

Para atestarmos o que até então vem sendo delineado, cremos que três expressões cétricas (devido à clareza com a qual são expostas por Sexto) são particularmente importantes para que entendamos como a negação, avançada pela dialética pirrônica, não se consolida teticamente enquanto negação, como se almejasse vigorar, em si e por si mesma, de maneira autônoma e unilateral. Nada poderia ser mais incorreto. Pretendemos fazer ver, na exploração dessas três expressões, como a negação – essa ferramenta de decomposição das asseverações categóricas – pavimenta o caminho para o não caminho, eleva a perplexidade até a plena reticência do intelecto e coroa, de modo *sui generis*, a indecidibilidade aporética. De início, tratemos da fórmula “não mais” (οὐ μᾶλλον), que, como explica o próprio Sexto Empírico, é uma “expressão elíptica” (φωνὴ ἐλλιπίης), na qual está subentendida a ideia de “não mais isso que aquilo, acima [que] abaixo” (οὐ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε, ἄνω κάτω), indicando, desse modo, que o cético encontra-se em um estado de impossibilidade judicativa, isto é, ele se vê impedido de ajuizar positivamente, quer a favor de um lado quer de outro, pois as razões conflitantes não se mostram ao cético mais críveis do que não críveis. Como dirá Sexto, a expressão οὐ μᾶλλον reflete o πάθος em que o cético – por consequência da “equipolência dos objetos opostos” (ἰσοσθένειαν τῶν ἀντικειμένων πραγμάτων) – fatalmente se encontra: afecção esta que nada mais é que um estado de profundo “equilíbrio” (ἀρρηψία), posto que o cético, sob tal disposição, põe-se na equidistância entre o afirmar e o negar, ou seja, torna-se indiferente a toda

determinação afirmativa ou negativa, o que de fato traduz o sentido de ἀρρησία tal como descrito por Sexto Empírico: “equilíbrio [quer dizer] não assentimento para nenhum dos dois lados” (ἀρρησίαν δὲ τὴν πρὸς μηδέτερον συγκατάθεσιν)¹². Seja tomando de empréstimo os argumentos de alguma outra escola de filosofia, seja elaborando por si mesmo um argumento qualquer, seja lançando argumentos alheios uns contra os outros, as articulações dialéticas do pirronismo (que se movem sob a bandeira da austera negação) tendem a provocar a equipolência entre as razões contrárias, preparando, assim, o terreno para que o estado de ἀρρησία desponte e se intensifique, de sorte que o cético, sendo tomado pelo πάθος da ausência de inclinação, venha então a proferir “não mais isso que aquilo”.

Há que se compreender que a fórmula οὐ μᾶλλον assinala o afastamento cético dos “assentimentos” (συγκαταθέσεις) categóricos, os quais se encontram, via de regra, estritamente vinculados aos discursos tético-dogmáticos, sejam eles de cunho afirmativo ou negativo. Nessa acepção, não existe nenhuma razão para enxergar no emprego da dialética negativa cética uma adesão à negatividade discursiva que não seja dentro dos limites da mera instrumentalidade. O cético não é, como se poderia supor, um negativista gnosiológico, mas, antes, um criador de aporias para si e para os outros¹³, razão pela qual ele se mantém, diante da isonomia da credibilidade dos argumentos opostos, na firme indiferença para com ambos os lados do problema. É isso que Sexto busca explicar quando diz:

¹² SEXTUS EMPIRICUS. *PH*, I, 190.

¹³ Como sublinha Diógenes Laércio, os céticos são também chamados aporéticos “(...) por deixar em aporia os dogmáticos e eles próprios / (...) ἀπὸ τοῦ τοῦς δογματικούς ἀπορεῖν καὶ αὐτοῦς” (DL, IX, 69-70).

Ἡ γοῦν “οὐδὲν μᾶλλον”¹⁴ φωνὴ κᾶν ἐμφαίνῃ χαρακτηριστῆρα συγκαταθέσεως ἢ ἀρνήσεως, ἡμεῖς οὐχ οὕτως αὐτῇ χρώμεθα, ἀλλ’ ἀδιαφόρως αὐτὴν παραλαμβάνομεν καὶ καταχρηστικῶς, ἥτοι ἀντὶ πύσματος ἢ ἀντὶ τοῦ λέγειν “ἀγνοῶ τίνι μὲν τούτων χρὴ συγκατατίθεσθαι τίνι δὲ μὴ συγκατατίθεσθαι”.

Em todo caso, embora a expressão “nada mais” exiba um caráter de assentimento ou de negação, nós não nos servimos dela desse modo, mas a tomamos de maneira indiferente e imprecisa, ou em vez da indagação ou em vez de dizer “eu ignoro à qual dessas coisas é preciso assentir e à qual [é preciso] não assentir”.¹⁵

O que aqui é dito sobre a fórmula οὐ μᾶλλον pode perfeitamente estender-se para o discurso cético em geral. Mais uma vez, e que se reitere quantas vezes for necessário, é imprescindível termos em mente que a dialética pirrônica nada estabelece teticamente. O que testemunhamos na passagem acima é uma das muitas alusões à peculiaridade do λόγος pirrônico, isto é, nela verificamos, sob a autoridade da pena de Sexto, que a linguagem cética expurga de si mesma todo traço de assentimento e de negação tética, mantendo o pêndulo do intelecto sem inclinação para nenhum dos objetos que considera – por mais que o discurso cético aparente assentir e opere sob o influxo da δύναμις antitética. A despeito da aparência de uma férrea adesão à negação, entendamos que o discurso cético, ao livrar-se das diferentes formas de julgamento assertório, caminha rumo ao completo esvaziamento dos vestígios téticos da linguagem, porquanto reconhece “ignorar” (ἀγνοεῖν) qual dentre os objetos em disputa deve ou não “assentir” (συγκατατίθεσθαι). O teor aporético do discurso pirrônico jamais desaparece do cenário da sua ἔρις dialética.

¹⁴ Não devemos estranhar o uso de οὐδὲν μᾶλλον no lugar de οὐ μᾶλλον. O próprio Sexto esclarece, no capítulo em que trata sobre a referida expressão, que os céticos proferem essas duas formas de modo indiferenciado e as discutem como se fossem idênticas (Cf. SEXTUS EMPIRICUS. *PH*, I, 188).

¹⁵ *Ibidem*. *PH*, I, 191.

A segunda expressão céptica digna de atenção, sobretudo porque dela se deduz o estado de aporia ao qual a dialética negativa propõe o intelecto, apresenta-se sob a fórmula “suspendo o juízo” (ἐπέχω), que também se caracteriza por um estado de ânimo em que o céptico se autopercebe como incapaz de determinar em qual dos objetos em conflito ele deve acreditar e em qual ele deve desacreditar. A lógica que explica a gênese desse πάθος suspensivo é a mesma que vimos na expressão οὐ μᾶλλον, ou seja, a disposição efética advém do reconhecimento de que os λόγοι ἀντικείμενοι – que se enfrentam na disputa argumentativa pelo direito de ocupar o trono da verdade – encontram-se fadados, *nolens volens*, ao funesto cárcere do interminável e isonômico conflito da razões contrárias, uma vez que toda tese que momentaneamente se ergue como expressão fidedigna da verdade, logo encontra a antítese que a demove desse pretenso *locus* privilegiado. Nesse sentido, portanto, fica patente que a fórmula “suspendo o juízo” (ἐπέχω) assinala a incapacidade crítica do céptico de aderir ou rejeitar aquilo que é afirmado ou que é negado teticamente:

Τὸ δὲ “ἐπέχω” παραλαμβάνομεν ἀντὶ τοῦ οὐκ ἔχω εἰπεῖν τίνι χρῆ τῶν προκειμένων πιστεῦσαι ἢ τινι ἀπιστῆσαι, δηλοῦντες ὅτι ἴσα ἡμῖν φαίνεται τὰ πράγματα πρὸς πίστιν καὶ ἀπιστίαν. [...] καὶ ἡ ἐποχὴ δὲ εἶρηται ἀπὸ τοῦ ἐπέχεσθαι τὴν διάνοιαν ὡς μήτε τιθέναι τι μήτε ἀναρῆναι διὰ τὴν ἰσοσθένειαν τῶν ζητουμένων.

Nós tomamos [a expressão] “suspendo o juízo” em vez de “não tenho como dizer em qual das coisas que são propostas é preciso acreditar e em qual [é preciso] desacreditar”, revelando que os objetos se nos mostram iguais em relação à credibilidade e incredibilidade. [...] E a suspensão do juízo é dita por causa de se suspender o intelecto, de modo a nem estabelecer nem negar algo, devido à equipolência das coisas que se investigam.¹⁶

¹⁶ SEXTUS EMPIRICUS. *PH*, I, 196.

A impossibilidade de conferir primazia a uma das teses, doutrinas ou teorias que se digladiam pela condição de legítima portadora da verdade – e que é fruto da ἰσοσθένεια instaurada pela grandiloquente disputa das razões contrárias –, lança o cético naquela perplexidade tão típica de uma autêntica ἀπορία intelectual, fazendo com que ele, sob a influência desse πάθος ἐφεκτικόν, isto é, de uma “afecção suspensiva”, nem afirme nem negue coisa alguma. Não é outra coisa que a ἐποχή pirrônica quer significar. Como bem esclareceu Sexto Empírico: “suspensão do juízo é um estado de repouso do intelecto em virtude do qual nem negamos nem afirmamos nada” (ἐποχή δέ ἐστι στήσις διανοίας δι’ ἣν οὔτε αἰρομέν τι οὔτε τίθεμεν)¹⁷. Tão logo tenha sido albergado na alma o estado de retenção do assentimento, o pensamento, então, interrompe as perambulações judicativas que o levam à precipitação assertória e das quais advêm os juízos dogmáticos, de modo que o cético pirrônico, ao assumir tal postura, mantém a qualidade *sui generis* do seu discurso e o resguarda simultaneamente de qualquer teticidade dogmatizante.

A terceira e última expressão cética consiste na fórmula “nada determino” (οὐδὲν ὀρίζω), expressão que recebe da parte de Sexto Empírico – mais do que as outras que aqui tratamos – uma explicação mais detalhada quanto ao seu caráter adogmático. De início, Sexto explica que “determinar” (ὀρίζειν) não é simplesmente “dizer algo” (λέγειν τι), “mas proclamar com assentimento uma coisa obscura” (ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα ἄδηλον προφέρεσθαι μετὰ συγκαταθέσεως)¹⁸. O que se segue dessa distinção é a tentativa sextiana de minar, desde a raiz, a mais

¹⁷ *Ibidem*, PH, I, 10.

¹⁸ *Ibidem*, PH, I, 197.

óbvia e imediata objeção que se poderia dirigir ao ceticismo: ora, se determinar algo é uma postura dogmática, então o cético, ao dizer “nada determino”, determina isso mesmo que profere, isto é, que nada determina, de modo que o ceticismo seria ele próprio dogmático. Perante essa “letal refutação” da Σκέψις, parece-nos conveniente indagar: quão vasta precisaria ter sido a ingenuidade de Sexto para que ele descurasse da coerência interna da sua própria doutrina filosófica? Quão relapso um líder de uma tradição filosófica precisaria ter sido para que lhe escapasse aquilo que salta aos olhos até mesmo do mais parvo dos seus adversários? Não é apenas improvável como também é falso que Sexto Empírico tenha negligenciado esse ponto. Se observamos com atenção a distinção sextiana entre “dizer” (λέγειν) e “determinar” (ὀρίζειν), na qual “determinar” consiste no *assentimento a algo obscuro*, veremos que é justamente isso que o cético evita, afinal é esse tipo de assentimento, essa forma de determinação assertórica, tética, que é característico do dogma. Sob esse prisma, como bem esclarece Sexto, “[...] descobrir-se-á, de imediato, que o cético nada determina, sequer a própria [expressão] ‘nada determino’” (οὐδὲν ὀρίζων ὁ σκεπτικὸς τάχα εὐρεθήσεται, οὐδὲν αὐτὸ τὸ “οὐδὲν ὀρίζω”)¹⁹, querendo dizer com isso que não há, no uso da expressão οὐδὲν ὀρίζω, nenhum comprometimento tético-afirmativo a coisas obscuras, porém, assim como ocorre nas expressões οὐ μᾶλλον e ἐπέχω, dá-se a enunciação de um πάθος – o qual é indicativo de um estado de indecidibilidade. Se, com efeito, οὐδὲν ὀρίζω representa tão somente o enunciar de uma afecção aporética, esvaziada, portanto, de qualquer teor asseverativo sobre coisas não evidentes, segue-se, pois, que tal φωνή “não [...] é uma

¹⁹ *Ibidem, op. cit., loc. cit.*

concepção dogmática” (οὐ [...] ἐστὶ δογματικὴ ὑπόληψις), mas o produto declarativo de uma disposição mental que denota profunda perplexidade e hesitação. Em todo caso, para que se verifique de modo mais acurado o que aqui articulamos, basta que deixemos afluir as palavras que o próprio Sexto Empírico emprega para aclarar o uso cético da expressão “nada determino” (οὐδὲν ὀρίζω). Escreve o médico pirrônico:

ὅταν οὖν εἴπῃ ὁ σκεπτικὸς “οὐδὲν ὀρίζω”, τοῦτό φησιν “ἐγὼ οὕτω πέπονθα νῦν ὡς μηδὲν τῶν ὑπὸ τὴν ζήτησιν τήνδε πεπωκότων τιθέναι δογματικῶς ἢ ἀναιρεῖν”. τοῦτο δὲ φησι λέγων τὸ ἑαυτῷ φαινόμενον περὶ τῶν προκειμένων οὐκ ἀπαγγελτικῶς, οὐ δογματικῶς μετὰ πεποιθήσεως ἀποφαινόμενος, ἀλλ’ ὁ πάσχει διηγούμενος.

Assim, sempre que o cético fale “nada determino”, ele quer dizer isto: “eu agora estou afetado de tal modo que nenhuma das coisas que sucedem no curso desta investigação afirmo ou nego dogmaticamente”. E ele diz isto expressando, de modo não afirmativo, o que lhe aparece acerca das coisas propostas, não declarando dogmaticamente com confiança, mas descrevendo o que experiencia.²⁰

Notemos aqui que a forma perfeita do verbo πάσχω – com a qual Sexto inicia o esclarecimento do uso da expressão οὐδὲν ὀρίζω, ou seja, a forma πέπονθα – aponta para um estado de ânimo consumado, estado em que o cético se encontra na vigência mesma da sua “investigação” (ζήτησις). Ora, dado que o perfeito “exprime noção de ato verbal completo, terminado, com idéia de resultado”²¹, e que a dimensão semântica de πάσχω envolve sobretudo as acepções de “sofrer”, “padecer”, “experimentar” e “estar afetado”, logo podemos deduzir que

²⁰ SEXTUS EMPIRICUS. *PH*, I, 197.

²¹ MURACHCO, Henrique. *Língua Grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, São Paulo: Vozes, 2001, p. 492.

o cético, ao enunciar que nada determina, encontra-se sob a vigência dos efeitos de uma afecção passiva, de um padecimento, de um estado mental em virtude do qual ele nada pode “afirmar”, “pôr”, “colocar” (τίθεναι) nem “negar”, “retirar”, “abolir” (ἀναίρειν). É desde esse πάθος aporético, que extirpa do λόγος cético toda teticidade discursiva, que podemos perceber o que Sexto assinala: a linguagem pirrônica, enquanto expressão descritiva daquilo que o cético experiencia, nasce e morre “não dogmaticamente” (οὐ δογματικῶς), sempre preservando traços aporéticos e eféticos, os quais a tornam plenamente esvaziada de componentes assertórios. A lógica que perpassa as φωναί pirrônicas deixa transparecer o caráter inerentemente aporético e suspensivo do discurso cético. Contudo, o que não se mostra patente no uso dessas expressões²² é que todo esse arsenal antinômico negativo conduz, após a efetivação do elemento efético do λόγος pirrônico, a uma anulação dos polos téticos em disputa, incluso, obviamente, o próprio esquema dialético pirrônico. Se o fim para o qual tende a dialética negativa é o estado aporético-suspensivo, então o teor do λόγος cético só poderá converter-se numa força de autoanulação, de esvaziamento tético, de nadificação, donde brota a dissolução ontognosiológica das pretensões especulativas da razão²³.

Autoanulação dialética: a semente da *nulificação ontognosiológica*

Compreender o mecanismo de autoanulação da dialética pirrônica é o pressuposto indispensável para se vislumbrar o *vazio ontognosiológico* deixado por esse processo. Seguir com a inteligência a

²² Assim como ocorre em inúmeros outros procedimentos dialético-argumentativos dos cétricos.

²³ Seja de cariz afirmativo ou negativo.

autofagia do verbo cético é rumar ao cadafalso onde se dá a ruína da especulação dogmática. Ver a autossupressão do λόγος pirrônico é ver a gênese da dissolução de um suposto *sapere universalis* e o vir a ser de um *nihil ontoepistêmico*. A razão de ser dessas declarações descansa sobre o fato de o discurso pirrônico, no movimento mesmo de supressão dos discursos dogmáticos, suprimir, também, o seu próprio discurso: o ceticismo, uma vez tendo minado as pretensões de verdade e de conhecimento das especulações tético-positivas, dissolve, conjuntamente, a sua própria articulação dialética, fazendo com que do holocausto das razões opostas vigore a vacuidade onde inexistem as certezas temerárias. Mas como explicar esse *tour de force* da linguagem cética? De que modo podemos compreender um tipo de discurso que se realiza desaparecendo? O incômodo gerado pelo aspecto aparentemente paradoxal da dialética pirrônica, *ad summa*, soergue, no íntimo da alma humana, os mecanismos que filtram e separam coerências e absurdos. Uma vez soado o alarme das nossas faculdades racionais quanto à ilogicidade de um dizer que se cumpre por meio de (e em um) não dizer, ou melhor, em um *dizer a-tético*, é natural que sobrevenha ao pensamento aquela pletora de indagações que, acima de tudo, demanda uma explicação que dote de sentido a peculiaridade discursiva pirrônica. Afinal, como pode o cético dizer não dizendo? Como ele supõe ser possível colocar sem pôr? Como ele imagina nada proferir já proferindo alguma coisa? A impressão de autorrefutabilidade da dialética pirrônica é aguda²⁴, todavia, assim como as chuvas de verão desabam, transbordam e logo desaparecem, também a força de tal

²⁴ O próprio Sexto Empírico, em diversos momentos de sua obra (*PH*, II, 130-133; *PH*, III, 19; *AM*, VII, 440-444; *AM*, VII, 278-279; *AM*, IX, 204-206), bem como nos mais variados contextos argumentativos, ocupou-se de responder às objeções que acusavam o ceticismo (ou a argumentação cética) de ser autorrefutativo.

impressão tende a arrefecer, visto que nada há de terminantemente hermético ou de inacessível na especificidade discursiva da argumentação cética. Com efeito, a fim de iluminar o que aqui possa parecer amorfo e abstruso, convém trazermos à tona, em virtude da sua força pedagógica, os recursos imagético-comparativos de que Sexto Empírico se vale para dirimir a questão, uma vez que com eles, e sob a égide da força da imagem, nosso cético tanto explica o cerne do λόγος pirrônico quanto refuta as objeções que acusam o ceticismo pirrônico de ser um caviloso contrassenso.

Devemos, porém, para que o sentido analógico das palavras sextianas atinja seu τέλος explicativo, ir ao encontro do núcleo conceitual ao qual as imagens fazem alusão. Em outras palavras, devemos pontuar, antes de tudo, qual a referência lógica da criação metafórica, de modo que o nexos entre a descrição analítica e a prosa imagética seja estabelecido. Nesse sentido, nosso primeiro passo consistirá em observar como Sexto Empírico descreve de modo analítico a natureza *autoanulativa* do discurso cético, já que essa será nossa pedra de toque para o entendimento das analogias sextianas. Diz Sexto:

ὁ μὲν γὰρ δογματίζων ὡς ὑπάρχον τίθεται τὸ πρᾶγμα ἐκεῖνο ὃ λέγεται δογματίζειν, ὁ δὲ σκεπτικὸς τὰς φωνὰς τίθησι ταύτας οὐχ ὡς πάντως ὑπαρχούσας· ὑπολαμβάνει γὰρ ὅτι ὡσπερ ἡ “πάντα ἐστὶ ψευδῆ” φωνὴ μετὰ τῶν ἄλλων καὶ ἑαυτὴν ψευδῆ εἶναι λέγει, καὶ ἡ “οὐδὲν ἐστὶν ἀληθές” ὁμοίως, οὕτως καὶ ἡ “οὐδὲν μᾶλλον” μετὰ τῶν ἄλλων καὶ ἑαυτὴν φησι μὴ μᾶλλον εἶναι καὶ διὰ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἑαυτὴν συμπεριγράφει.

Pois o que dogmatiza estabelece como existente aquela coisa que é dito dogmatizar, mas o cético não estabelece essas expressões como absolutamente existentes; pois entende que do mesmo modo que a expressão “tudo é falso” diz ser ela mesma, junto com as outras, falsa, e igualmente a [expressão] “nada é verdadeiro”, assim também a [expressão]

“nada mais”, junto com as outras e ela mesma, diz não mais ser [verdadeira que falsa], e, devido a isso, anula a si mesma com as outras.²⁵

Como vemos, a primeira e fundamental distinção entre o discurso dogmático e o cético encontra-se no modo como ele “é posto”, “colocado” ou “estabelecido” (τίθεται): enquanto o dogmático estabelece as proposições “como existentes” (ὡς ὑπάρχον), em sentido forte, o cético o faz tomando-as “não como absolutamente existentes” (οὐχ ὡς πάντως ὑπαρχούσας). O que está latente, decerto, é que esse não-pôrtético da dialética pirrônica se deve ao uso eminentemente instrumental do λόγος, o qual termina por dissolver a si mesmo (e o λόγος que com ele antagoniza) no momento em que se cumpre a instauração da indecidibilidade aporética que conduz à ἐποχή. O pirronismo faz da palavra a ferramenta momentânea – e posteriormente descartável – por meio da qual é engendrada a ἀπορία que neutraliza o julgamento dogmático, tornando-se, assim, no seio mesmo da conflagração discursiva, uma *vox et praeterea nihil* no debate filosófico, mas uma voz livre de teticidade e que encontra no próprio desaparecimento (e no da voz adversária) sua plena realização. Apenas quando o processo autofágico do λόγος pirrônico devora a si mesmo juntamente com os discursos dogmáticos é que de fato raia no horizonte a nadificação de todos os λόγοι, o silêncio de mil bocas, a ἀφασία sepulcral.

Uma vez mais retornando ao que Sexto assinala no trecho supracitado, é indispensável dizer que o sintagma ἐαυτήν συμπεριγράφει é vital para que compreendamos a *autossupressão* da dialética pirrônica. Sob o prisma filológico, notemos que essa expressão

²⁵ SEXTUS EMPIRICUS. *PH*, I, 14.

é composta pelo adjetivo ἑαυτοῦ (“de si mesmo”) e pelo verbo συμπεριγράφω – que não é senão o verbo γράφω (“gravar”, “aranhar”, “riscar”, “escrever”, “desenhar” etc.) acompanhado dos prefixos συν (“junto”, “com”) e περί (“em torno de”, “sobre”). Temos, portanto, em ἑαυτὴν συμ-περι-γράφει, o sentido de *gravar, riscar ou escrever em torno de si mesmo*, donde as acepções de “circunscrever”, “suprimir”, “apagar” ou “anular a si mesmo”. Eis aí, conforme pensamos, o modo próprio de o πυρρώνειος λόγος desdobrar-se e se plenificar enquanto tal, de ele vigorar como um modo *sui generis* de efetivação da palavra, pois é à medida que apaga as linhas que escreve, que suprime aquilo que apenas instrumentalmente põe, que ele cumpre, em última instância, a autoanulação de si mesmo enquanto λόγος – realização que abre as trilhas rumo ao *vazio ontognosiológico*.

Aqui estão dados os rudimentos para que se compreenda a dimensão autoanulativa da argumentação cética. Os raciocínios antecedentes representam, grosso modo, o núcleo rígido ao qual as analogias e as comparações simbólicas de Sexto Empírico remetem. Eles são, se preferirmos, os eixos formais que orientam a *poiésis* analógica sextiana, a qual tem por função precípua reforçar a elucidação do caráter de autossupressão do discurso cético. Dito isso, apresentemos, *hic et nunc*, a analogia que Sexto elabora entre os fármacos purificadores e o discurso cético²⁶, comparação que nos dá uma amostra do seu traço autoanulativo:

²⁶ Nas *Hipotiposes*, Sexto menciona a analogia do discurso cético com o fármacos purgativos em dois momentos: primeiro, no livro I, § 206; depois, no livro II, § 188. Já em seu *Adversus Mathematicos*, ele apresenta a referida analogia apenas uma vez, no livro VII, § 480.

δύνανται δὲ οἱ λόγοι καὶ καθάπερ τὰ καθαρτικὰ φάρμακα ταῖς ἐν τῷ σώματι ὑποκειμέναις ὕλαις ἑαυτὰ συνεξάγει, οὕτω καὶ αὐτοὶ τοῖς ἄλλοις λόγοις τοῖς ἀποδεικτικοῖς εἶναι λεγομένοις καὶ ἑαυτοὺς συμπεριγράφειν.

E os argumentos [céticos], tal como os fármacos catárticos expelem a si mesmos com as substâncias que jazem no corpo, assim também eles próprios são capazes, com os outros argumentos que dizem ser demonstrativos, de anular a si mesmos.²⁷

Tomando como matéria-prima da sua analogia um procedimento específico da prática médica helenística, Sexto Empírico compara “os fármacos catárticos” (τὰ καθαρτικὰ φάρμακα), os quais purgam do corpo certas substâncias e são com elas expelidos, com o λόγος cético, querendo exemplificar com essa imagem que a δύναμις ἀντιθετική pirrônica, que se evidencia no processo dialético negativo, culmina, tal como ocorre às drogas purgativas, na supressão de si mesma junto com os argumentos opostos. Se o movimento de “expelir a si mesmo” (ἑαυτὰ συνεξάγειν), junto com os maus humores do corpo, é a finalidade peculiar dos fármacos catárticos, então é lícito dizer, sob a óptica analógica, que a finalidade da argumentação cética é servir de remédio à precipitação dogmática, e esse “remédio catártico”, que o λόγος cético encarna, dissolve a si mesmo junto com os males que cura, pois o antídoto cético contra o dogmatismo, extraído da fusão da διαφωνία, da ἰσοσθένεια e da ἀπορία, é fundamentalmente autoanulativo.

A palavra é o φάρμακον do cético, e ela é administrada, como assinala o próprio Sexto, na intensidade que requer o doente que padece do morbo da precipitação de julgamento:

καθάπερ οὖν οἱ τῶν σωματικῶν παθῶν ἰατροὶ διάφορα κατὰ μέγεθος ἔχουσι βοηθήματα, καὶ τοῖς μὲν σφοδρῶς πεπονθόσι τὰ σφοδρὰ τούτων προσάγουσι τοῖς

²⁷ SEXTUS EMPIRICUS. *PH*, II, 188.

δὲ κούφως τὰ κουφότερα, καὶ σκεπτικὸς οὕτως διαφόρους ἐρωτᾷ καὶ κατὰ ἰσχὺν λόγους, καὶ τοῖς μὲν ἐμβριθέσι καὶ εὐτόνως ἀνασκευάζειν δυνάμενοις τὸ τῆς οἰήσεως τῶν δογματικῶν πάθος ἐπὶ τῶν σφόδρα τῇ προπετεῖα κεκακομένων χρεῖται, τοῖς δὲ κουφοτέροις ἐπὶ τῶν ἐπιπόλαιον καὶ εὐίατον ἐχόντων τὸ τῆς οἰήσεως πάθος καὶ ὑπὸ κουφοτέρων πιθανότητων ἀνασκευάζεσθαι δύνάμενων.

Assim, tal como os médicos das doenças corporais têm diferentes remédios em relação à intensidade, e aplicam entre estes os severos aos severamente enfermos e os leves aos levemente [enfermos], assim também o cético apresenta diferentes argumentos em relação à força, e utiliza os pesados e os que são capazes de destruir vigorosamente a doença da presunção dos dogmáticos sobre aqueles que estão severamente afligidos pela precipitação, e os mais leves sobre os que têm a doença da presunção superficial e fácil de curar e que são capazes de ser dissuadidos pelas persuasões mais leves.²⁸

Intenso ou brando, forte ou fraco, ocorre que o fármaco dialético-pirrônico, administrado para debelar “a doença da presunção dos dogmáticos” (τὸ τῆς οἰήσεως τῶν δογματικῶν πάθος), opera conforme os fármacos catárticos, isto é, opera tendo por princípio ocasionar sua própria supressão. O remédio discursivo cético se dissolve junto com a doença da precipitação assertória que combate. Se o efeito necessário da purificação do corpo sob a atuação purgativa é o expelir da própria droga junto com os maus humores, o efeito da argumentação cética – que decorre do entrechoque das razões contrárias – é a nulificação de todas as forças em disputa, incluso, obviamente, o próprio discurso cético, porquanto é ele o “instrumento” (ὄργανον) por meio do qual se realiza a completa dissolução das reivindicações téticas. Se observarmos bem, veremos que a dialética pirrônica executa um profundo esvaziamento da linguagem, o qual liquefaz a irredutível querela das

²⁸ SEXTUS EMPIRICUS. *PH*, III, 280-281.

opiniões téticas e substitui, *pari passu*, o πάθος da presunção dogmática pelo πάθος aporético-suspensivo, dando origem, desse modo, ao cenário de ruína ontoveritativa. Diante de uma tese A, que com base em α_1 , α_2 e α_3 conclui Ω , a antítese instrumental pirrônica argumentará $\sim A$, e com base em $\sim\alpha_1$, $\sim\alpha_2$ e $\sim\alpha_3$ concluirá $\sim\Omega$, de sorte que do equilíbrio entre os graus de credibilidade e incredibilidade das teses opostas virá a lume a indecidibilidade aporética, a partir da qual todos os postulados téticos se dissolverão: dissolução esta que enseja a vigência do *nada ontoepistêmico*, isto é, do momento certo da ἀφασία, do nihil tético-especulativo.

As analogias sextianas subsequentes, que adiante havemos de expor, lança ainda mais luz sobre como o discurso cético, após ter colapsado a argumentação adversária, termina, juntamente com a tese contrária, anulando-se a si mesmo. Essas duas últimas imagens aparecem no livro VIII dos *Adversus Mathematicos* e são evocadas por Sexto para explicar a aparente contradição da argumentação cética, a qual visava demonstrar, no contexto do debate contra a parte lógica da filosofia, não haver demonstração. Dito de maneira sinóptica, a principal objeção dos filósofos dogmáticos contra o pirronismo era esta: ora, se o cético diz que não há demonstração, ou o faz “utilizando-se de mera declaração” (ψίλῃ φάσει προσχρόμενος) ou por uma “demonstração” (ἀπόδειξις); se por uma declaração, não haveria razão para lhe oferecer crédito, já que alguém poderia, também por meio de uma declaração, afirmar o contrário. Por outro lado, se o cético demonstra que não há demonstração, automaticamente demonstrará que existe demonstração, “pois o argumento que mostra não haver demonstração é uma demonstração de que há demonstração” (ὁ γὰρ

δεικνὺς λόγος τὸ μὴ εἶναι ἀπόδειξιν ἔστιν ἀπόδειξις τοῦ εἶναι ἀπόδειξιν)²⁹.

Sem o caráter autoanulativo, como se vê, a contradição pervade e implode o discurso cético.

A fim de solucionar o problema (além de lembrar que o cético não assegura que o seu argumento seja verdadeiro, mas igualmente crível em relação ao argumento contrário)³⁰, Sexto Empírico apresenta, sob a forma analógica, as imagens que tanto pontuam o aspecto autoanulativo do discurso cético quanto resguardam a sua coerência: primeiro, a comparação simbólica entre o λόγος pirrônico e o fogo; em seguida, a famosa metáfora da escada, que, como bem lembra Porchat³¹, haveria de ser retomada quase dois milênios mais tarde por Wittgenstein. Na exposição da primeira imagem, a do fogo, Sexto Empírico reintroduz, para reforçar ainda mais a ideia da autoanulação do λόγος pirrônico, a metáfora dos fármacos purgativos, de modo que a alegoria do fogo – que será o foco das nossas reflexões – se nos apresenta da seguinte maneira:

πολλὰ γάρ ἐστιν ἅπερ ὁ ἄλλα ποιεῖ, τοῦτο καὶ ἐαντὰ διατίθησιν. οἷον ὡς τὸ πῦρ δαπανῆσαν τὴν ὕλην καὶ ἐαντὸ συμφθεῖρει, καὶ ὁ τρόπον τὰ καταρτικὰ, ἐξελάσαντα τῶν σωματῶν τὰ ὑγρά, καὶ αὐτὰ συνεκτίθησιν, οὕτω δύνата καὶ ὁ κατὰ τῆς ἀποδείξεως λόγος μετὰ τὸ πᾶσαν ἀπόδειξιν ἀνελεῖν καὶ ἐαντὸν συμπεριγράφειν.

Pois há muitas coisas que produzem isso que outras também dispõem a si mesmas. Por exemplo, assim como o fogo, tendo consumido a madeira, também destrói a si mesmo, e tal como os purgantes, tendo expulsado os fluidos dos corpos, também expelem a si mesmos, assim também o

²⁹ SEXTUS EMPIRICUS. *AM*, VIII, 464.

³⁰ É isso que podemos depreender quando Sexto Empírico nos relata que o cético não toma, em relação ao argumento da inexistência da demonstração, uma posição firme, “(...) tampouco afirma a verdade deste argumento, mas meramente diz que ele é persuasivo / (...) μηδὲ ἐκείνον διαβεβαιουῖσθαι περὶ τούτου τοῦ λόγου ὡς ἀληθεοῦς, μόνον δὲ λέγειν ὅτι πιθανός ἐστιν” (*AM*, VIII, 474).

³¹ PORCHAT, Oswaldo. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: UNESP, 2007, p. 76.

argumento contra a demonstração, após eliminar toda demonstração, é capaz de anular a si mesmo.³²

O fogo é aqui evocado como símbolo da autodestruição da dialética cética. O elemento ígneo, se preferirmos, representa a peculiaridade de um λόγος que suprime o argumento que com ele antagoniza, e, ao suprimi-lo, anula a si mesmo. O fogo, que é alimentado pela madeira, destrói a si mesmo após tê-la consumido; da mesma forma, a dialética pirrônica, que floresce à sombra da expansão da temeridade dogmática, uma vez tendo solapado a demonstração – e aqui podemos perfeitamente ampliar o alcance da argumentação cética e considerar a impugnação das teses dogmáticas em geral – também desemboca na anulação de si mesma: o autodesvanecimento, devemos dizer com todas as letras, é a qualidade intrínseca do λόγος cético e o pressuposto fundamental da expiação das conotações tético-dogmáticas do seu discurso. Ademais, pousando os olhos sobre a analogia sextiana, vemos que não é apenas o *espírito* do simbolismo comparativo que associa o fogo à dialética pirrônica, mas o é, também, a *letra*: notemos que o apogeu da ação do fogo sobre a madeira se dá quando ele “destrói a si mesmo” (ἐαυτὸ σμφθεῖρει), enquanto o apogeu da dialética pirrônica, ante as cinzas dos argumentos contrários, se cumpre com a capacidade da dialética cética “anular a si mesma” (ἐαυτὰ συμπεριγράφειν). O fogo está para o λόγος pirrônico assim como a madeira está para o λόγος dogmático: tudo é consumido. Ao fim desse processo, parece restar, *ipso facto*, aquilo que denominamos de *vácuo ontognosiológico*, isto é, o momento e a hora do silêncio filosófico, da paralisação das precipitações de julgamento e dos devaneios especulativos do

³² SEXTUS EMPIRICUS. *AM*, VIII, 480.

pensamento; dá-se, aqui, o verdadeiro *καιρός* da suspensão cética do juízo (*ἐποχή*): “tudo vem a ser nada” (*πάντα γίγνεται οὐδὲν*).

Finalmente, a fim de varrer para ainda mais longe do *λόγος* cético quaisquer resquícios de teticidade dogmática, Sexto Empírico nos apresenta a célebre analogia da escada³³, coroando, desse modo, o conjunto das considerações que visam aclarar a natureza autoanulativa da linguagem pirrônica. O expediente simbólico empregado por Sexto, pedagógico e ao mesmo tempo trivial, ensina e ilustra como é possível o uso dialético-instrumental de um *λόγος* que, em rigor, subsiste plenamente esvaziado dos elementos téticos que tão profundamente caracterizam o dogmatismo. O recurso analógico da escada, em consonância com as analogias anteriores, elucida a possibilidade de um discurso que diz não dizendo, que coloca sem colocar; ele deslinda, em suma, como a dialética pirrônica, capaz de sufocar a grandiloquência teórica dos dogmáticas, faz-se algoz de si mesma, isto é, verte o próprio sangue e por fim se dissolve como bruma ao vento:

καὶ πάλιν ὡς οὐκ ἀδύνατόν ἐστι τὸν διὰ τινος κλίμακος ἐφ' ὑψηλὸν ἀναβάντα τόπον μετὰ τὴν ἀνάβασιν ἀνατρέψαι τῷ ποδὶ τὴν κλίμακα, οὕτως οὐκ ἀπέουκε τὸν σκεπτικόν, ὡς διὰ τινος ἐπιβάθρας τοῦ δεικνύντος λόγου τὸ μὴ εἶναι ἀποδειξιν χωρήσαντα ἐπὶ τὴν τοῦ προκειμένου κατασκευήν, τότε καὶ αὐτὸν τοῦτον τὸν λόγον ἀνελεῖν.

E de novo, como não é impossível que o que sobe por meio de uma escada, depois da subida, derrubar a escada com o pé, do mesmo modo não é inverossímil que o cético, tendo obtido êxito na preparação do que se

³³ Lembramos que o contexto da analogia da escada é o mesmo da metáfora do fogo, isto é, Sexto está respondendo como é possível demonstrar que não existe demonstração à luz do caráter autoanulativo da argumentação cética.

propõe, como que por meio de degraus de um argumento que mostra não haver demonstração, elimine, então, esse mesmo argumento.³⁴

Nenhuma outra imagem, dentre as que foram elencadas até aqui, ilustra tão bem a particularidade da dialética pirrônica. A analogia da escada, ao escancarar a plausibilidade de nos desfazermos de algo que nos serviu provisoriamente – em seu sentido mais genérico *como um meio para, como uma ferramenta de*, vide os degraus de uma escada ou mesmo um argumento –, refuta, *a radice*, a acusação de incongruência discursiva dirigida aos céticos, tendo em vista que tal símbolo realça, com as mais vibrantes cores, de que modo a articulação antitética da negatividade dialética pode fazer de si mesma um ὄργανον de edificação aporética e de dissolução externa e interna. A potência destrutiva da “capacidade antitética” (δύναμις ἀντιθετικὴ) dos céticos, cuja efetivação se dá no λόγος e com o λόγος, e da qual a dialética autoanulativa é apenas uma de suas expressões particulares, parte de si para o outro e, de forma inexorável, retorna do outro para si. No movimento de si para o outro, essa δύναμις engendra os obstáculos que são próprios à negação, impugnando, dialeticamente, as teses que se proclamam detentoras de uma γνώσις de coisas obscuras – essa é a etapa da subida pela escada –; em seguida, depois de haver corroído as bases de legitimação do discurso dogmático, o λόγος pirrônico retorna para si mesmo a fim de “eliminar” (ἀνελεῖν), em um ato único, a sua própria vigência enquanto λόγος – esse é momento da derrubada da escada com o pé. É desde esse τόπος autoanulativo que se pode compreender o discurso que põe sem pôr, que diz não dizendo, que profere não proferindo, pois é justamente a supressão de si mesmo que faz com que o discurso cético subsista

³⁴ SEXTUS EMPIRICUS. *AM*, VIII, 481.

enquanto expressão a-tética do poder antinômico do λόγος. Para dizer o indispensável, o pirronismo nada põe em sentido tético, nada afirma ou nega teticamente, de modo que é lícito dizer que *não há teses céticas*. Tudo que parece ser com rigidez posto, articulado, proferido, perdura mera e temporariamente como ὄργανον διαλεκτικόν de inauguração aporética, de indecidibilidade, de ἐποχή.

Na senda do vazio: o poder *poiético* da nadificação e a especulação a-tética

Se o fio condutor do nosso pensamento sobre o λόγος pirrônico foi seguido adequadamente, então se terá percebido que a *autoanulação da dialética pirrônica* culmina no ato de entabular o que denominados de *vazio ontognosiológico*. Ao falarmos em termos de vazio, vácuo, nadificação, nada ou *nihil* ontognosiológico, estamos apenas explorando a variedade lexical que nos permite dizer o mesmo sob o pluriforme manto do λόγος, mas que invariável e tão somente “indica”, “mostra”, “aponta” (δείκνυμι) para uma mesma unidade semântico-filosófica. Mas que unidade é essa? O que quer significar *vazio ontognosiológico*? Nossas respostas, até aqui, foram tanto lacônicas quanto “abstratas”: denominamos a noção em questão de “momento certo da ἀφασία”, de “*nihil* tético-especulativo”, de “o momento e a hora do silêncio filosófico”; chamamo-la de “paralisação das precipitações de julgamento e dos devaneios especulativos do pensamento”; manifestamos, ainda, tratar-se do “verdadeiro καιρός da suspensão cética do juízo”; sentenciamos, enfim, que o *nihil ontognosiológico* corresponde à conjuntura intelectual em que “tudo vem a ser nada” (πάντα οὐδὲν γίγνεται). Resta-nos, portanto, por meio de um

detalhamento mais conspícuo, expandir as camadas de significação que revestem a noção aqui em pauta, de sorte que possamos fazer ver como esse *vazio* pode figurar enquanto instância de criação.

Falar sobre o que de algum modo não é, desde Parmênides, é decerto uma tarefa que parece pretender dizer o que não pode ser dito. No entanto, se aqui nos compete elucidar o conceito em questão, convém cultivar certa indulgência quanto à possibilidade de realização dessa tarefa, mesmo porque, no caso em questão, o “nada” sobre o qual discorreremos não é propriamente o mesmo do qual fala o poema de Parmênides. Nesse sentido, não devemos nos agarrar tão firmemente à advertência parmenídica, mas, antes, considerar o alvitre que, no diálogo platônico ΣΟΦΙΣΤΗΣ, procede das palavras do Hóspede de Eleia, uma vez que elas nos exortam, à revelia do discurso do pai Parmênides, a ousarmos conceber que “o que não é é em relação a algo, e que o que é, por sua vez, de algum modo não é” (τό τε μὴ ὄν ἔστι κατά τι καί τὸ ὄν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῆ)³⁵. Sob o influxo dessas palavras, coloquemos mais uma vez a pergunta: que é, pois, *nada ontognosiológico*? Como pensar essa noção de modo apropriado? Em primeiro lugar, tenhamos em mente que a expressão se refere ao *universo da linguagem*, em especial ao âmbito do discurso filosófico. Em segundo, que o termo substantivo da expressão, “nada”, não deve ser entendido como não ser, isto é, como aquilo que absolutamente não é, mas sim como o esvaziamento qualitativo de todo e qualquer discurso tético que reivindique para si a capacidade de exprimir a natureza última do ser ou o princípio fundamental do saber.

³⁵ PLATO. *Sophist*, 241d.

O poder de nulificação da dialética pirrônica, no interior mesmo, no seio mesmo da conflagração discursiva, traz à presença o abismo voraz da ausência, do vazio, do nada inescapável – abismo para o qual são tragadas e extinguidas as múltiplas formas de asseveração tética que o pensamento dogmático-especulativo tão prodigamente produz. Ao falarmos em *nihil onto-gnosio-lógico*, buscamos precipuamente apontar para esse fero abismo entabulado pela autoanulação dialética dos céticos, pois é nessa ambiência que os discursos sobre “o ser” (τὸ ὄν) e “o saber” (ἡ γνῶσις), pretensamente revelados em seu fundamento último pelos δογματικοὶ λόγοι, são suprimidos e dão lugar ao vazio etéreo do não discurso, do silêncio, da ἀφασία. Tal noção, portanto, só poderia figurar como o epílogo da linguagem positiva, isto é, como o fim de todo discurso tético, especulativo, dogmático, de cujo esmerado empenho argumentativo em erigir uma firme verdade filosófica, nada resta senão pó e cinza, porquanto a força antitética e autoanulativa do λόγος pirrônico impõe-lhe a dissolução radical dos seus fundamentos, minando, assim, os esteios a partir dos quais as doutrinas filosóficas visam estabelecer seus dogmas. Parafraseando o que diz a versão latina do livro do *Gênesis*: “lembra, ó razão, que és pó e ao pó hás de retornar” (*memento, ratio, quia pulvis es et in pulverem reverteris*)³⁶. O vazio ontoepistêmico parido pela Σκέψις, ou melhor, parido pela dialética nulificante da Σκέψις, decorre diretamente da erosão das razões contrárias, e é sobre as ruínas dessas razões que ele se consagra como o túmulo de toda e qualquer teticidade discursiva. Esse vazio, esse nada, esse *vacuum* das condições de se postular a ἀρχή do ser e do saber, é o símbolo que espelha a progressiva e rigorosa demolição dos “dogmas”

³⁶ *Biblia Sacra: Iuxta Vulgatam Versionem. Liber Genesis*, 3, v. 19.

(δόγματα), isto é, daquilo que Sexto Empírico de modo tão meticuloso combateu ao longo de suas obras, afinal, é precisamente o dogma – entendido por Sexto como “o assentimento a alguma coisa das não evidentes que se investigam segundo as ciências” (τὴν τινὶ πράγματι τῶν κατὰ τὰς ἐπιστήμας ζητουμένων ἀδήλων συνκατάθεσιν)³⁷ – que arrebatava a alma humana e a conduzia ao calabouço da arrogância e da precipitação.

Seja como for, não há como não suceder à alma – apesar de termos ante nossos olhos alguma explicação sobre o que seja esse *nihil ontognosiológico* – uma miríade de indagações que clamam por respostas: o que nos resta, então, após a nulificação de todos os λόγοι? Que atitude convém ao filósofo que mergulhou na aporia e na nadificação? Como encarar filosoficamente o vazio? Filosofar ainda é possível? Como?! De que modo?! A prevalência do *nada ontoepistêmico* não significa a morte da filosofia? O sepultamento da especulação não é também o sepultamento do pensamento filosófico? Não há dúvida de que a condição de possibilidade do dogmatismo, do ceticismo, em suma, de toda a filosofia, seja a vigência do ser³⁸. Mas isso de modo algum é posto em suspeita pelo pirronismo. O que se questiona é se a essência da totalidade das coisas que são e do fundamento do saber são tais e quais descrevem as especulações dogmáticas. São esses discursos, assim como as suas respectivas e peremptórias negações, que se dissolvem sob a incidência da dialética cética – a qual também dissolve a si mesma no

³⁷ SEXTUS EMPIRICUS. *PH*, I, 13.

³⁸ A necessidade da vigência do ser é explicada por Mário Ferreira dos Santos de modo lapidar: “Não é possível que o sustentáculo de tudo quanto há seja em si negativo, mas positivo. O que sustenta é uma presença, e não uma ausência total. Consequentemente, a afirmação tem de preceder necessariamente à negação; uma afirmação positiva, uma positividade tem de anteceder a tudo. É a essa positividade que em todos os pensamentos cultos do mundo chamou-se *ser*. O ser é, pois, de qualquer modo, antecedente a tudo; a afirmação antecede necessariamente a negação, e esta não pode ser compreendida sem aquela” (SANTOS, Mário Ferreira dos. *Filosofias da Afirmação e da Negação*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 45).

confronto com os demais discursos. É claro que esse adendo não dirime os pontos de interrogação aqui colocados. Longe disso. Mas com ele podemos ao menos afastar a ideia de que o *nihil ontognosiológico* equivale à afirmação da negação absoluta, do não-ser, do vazio irrestrito, que, como bem observou Mário Ferreira dos Santos, seria algo absurdo, visto que tal posição “teria de afirmar a ausência total e absoluta de qualquer coisa, o que estaria negado pela própria ação de negar, que afirmaria a ação de recusar”³⁹. Nada na história da tradição pirrônica indica que algum cético tenha alguma vez anuído à negação absoluta.

A nosso ver, porém, a única maneira de se rejeitar a ideia de que com a instauração do *nada ontognosiológico* se dê a morte da filosofia, depende diretamente do acolhimento do vazio como instância de criação. Contrariando o princípio segundo o qual *ex nihil nihil fit*, devemos olhar a nulificação dos λόγοι ἀντικείμενοι como a mais radical propedêutica para um genuíno ato de criação, isto é, como o momento crucial do exercício da força *poiética* do espírito humano, que calcado na ideia audaz de que *ex nihil aliquid fit*, é capaz de romper os grilhões de uma lógica biviária⁴⁰ e albergar em si o paradoxal e exuberante mistério da inauguração. A nadificação pirrônica, desde que considerada como instância de criação *ex nihil*, é passível de fazer despontar um novo horizonte de significação filosófica, pois o vazio *ontoepistêmico*, tomado como um *nada criador*, traz a lume a possibilidade de se erigir uma modalidade de pensamento que se constitua como uma *especulação a-tética*.

³⁹ *Ibidem*, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁰ Ou seja: ou criamos algo a partir do que é ou nada criamos ($A \wedge \neg A$).

De antemão, é preciso dizer que a modalidade de pensamento à qual nos referimos jamais foi concebida pela tradição cética pirrônica. Ela é fruto de uma longa meditação sobre a amplitude filosófica do pirronismo e suas implicações⁴¹. Ora, se pressupusermos que a dialética autoanulativa do pirronismo conduz de fato ao *nada ontognosiológico*, então só nos restam, a princípio, duas atitudes para se evitar o definhamo do filosofar: ou renovamos o dogmatismo especulativo na esperança de alcançarmos a verdade (continuamos a filosofar dogmáticamente), ou suspendemos o juízo sobre a verdade e nos incumbimos da tarefa, sempre renovada, de impugnar as pretensões dogmáticas de se apreender a natureza última do real (seguimos céticos). Isso que denominamos de *especulação a-tética* representa nossa tentativa de propor uma alternativa às vias supramencionadas, as quais parecem figurar como as únicas alternativas possíveis: afinal, como uma especulação filosófica poderia ser destituída de conteúdo afirmativo, positivo, tético? A ideia de uma *especulação a-tética* não encerraria uma contradição?

Para que se evidencie a plausibilidade do que aqui assinalamos, devemos principiar nossa reflexão pelo que há de necessário à formulação do pensar em geral. Esse alicerce comum, em virtude de sua necessidade intrínseca, jamais foi alvo das objeções pirrônicas, e, ao menos quanto a esse ponto, puseram-se de acordo dogmáticos e céticos. Referimo-nos à ideia irrecusável de que *alguma coisa há*⁴². Nem Pirro,

⁴¹ Não nos seduz o desiderato de fundar algo absolutamente novo, no sentido de prescindir de tudo quanto a tradição filosófica tenha dito e pensado. *Pas du tout*. Almejamos tão somente dizer, desde *o mesmo*, perene e atemporal, *um outro*, ato que não significa senão plasmar *o que já adveio* numa *nova forma de advir*.

⁴² Este é o ponto de partida da Filosofia Concreta (sistema metafísico-filosófico desenvolvido por Mario Ferreira dos Santos), a qual há de nos prestar grande contribuição para a parte “positiva” de nossa tentativa de formular as linhas gerais do que chamamos de *especulação a-tética*.

nem Tímon, nem Enesidemo, Agripa ou Sexto Empírico jamais empreenderam esforços para negar *a vigência do ser*, para rejeitar *haver alguma coisa* ou mesmo para contestar que *o que está sendo está sendo*. Das meditações sobre esse truísmo⁴³ – “alguma coisa há” –, como também das que versam sobre os elementos que orbitam essa necessidade onto-lógica, extraímos, decerto, a totalidade de tudo quanto pode ser *a-teticamente* deduzido, sendo tal totalidade, no âmbito de nossa ideia de *especulação a-tética*, o ponto de partida de um pensamento especulativo que se quer expurgado de teticidade⁴⁴. De início, cabe dizer que a *especulação a-tética* tem por gênese uma *metafísica da necessidade*, e ela progride, subsequentemente, sob as veredas de uma *especulação cismática*, isto é, por uma especulação que põe a si mesma como ferramenta destituída de pretensões ontoveritativas. Examinemos.

O alicerce do pensar, seu ponto arquimediano, necessário e verdadeiro, traduz-se na sentença *alguma coisa há*; ao afirmarmos essa necessidade ontológica, afirmamos, conseqüentemente, a vigência do ser, embora não saibamos nessa etapa, como diz Mário Ferreira dos Santos, “o que é ser, em que consiste, qual a sua essência, o quê dele podemos dizer”⁴⁵. A infalibilidade desse princípio é atestada pela impossibilidade da sua negação, isto é, pela impossibilidade de se afirmar que *nenhuma coisa há*. Ora, sendo o exato oposto da vigência do ser o nada absoluto, somente poderíamos nos equivocar quanto à premissa de que alguma coisa há se, somente se, pudéssemos afirmar a

⁴³ Truísmo reconhecido já desde os albores da filosofia.

⁴⁴ A preocupação em afastar nosso pensamento das conotações téticas do discurso deve-se ao interesse de a nossa proposta de uma *especulação a-tética* se manter de algum modo alinhada ao velho pirronismo.

⁴⁵ SANTOS, Mário Ferreira dos. *Filosofia Concreta*. São Paulo: Editora Logos, 1961, tomo I, p. 29.

negação absoluta, o vazio absoluto, a ausência total de qualquer coisa. Mas isso é impossível e autocontraditório! O terreno da afirmação do *nihil* absoluto, onde nenhum dos expoentes do pirronismo ousou pisar, traz consigo uma impossibilidade intrínseca, genuinamente insuperável, pois a negação absoluta nega a si mesma no exato instante em que é afirmada. É inequívoco, portanto, que *alguma coisa há*, e isso, como explica o filósofo brasileiro, não é passível de erro:

Entre o “alguma coisa há” e “há o nada absoluto” não pode haver a menor dúvida, e a aceitação do primeiro surge de um acto mental, de plena adesão e firmeza, sem temor de errar. Onde poderia estar o êrro? Se afirmo que alguma coisa há, o único êrro poderia estar em não haver nenhuma coisa, o que é negado até pelo meu acto de pensar, até pelo mais céptico acto de pensar, pois se nada houvesse não poderia ter surgido sequer a dúvida.⁴⁶

A despeito de identificarmos nas palavras de MFS uma noção de ceticismo que melhor se adequa às deformações modernas do que ao velho pirronismo – afinal os antigos *σκεπτικοί* jamais endossaram a negação absoluta ou a dúvida universal –, temos diante de nós uma importantíssima demonstração da necessidade do *ser* e da impossibilidade do *nada absoluto*: *aquele*, seguramente, *é* e não pode não ser, *este*, por sua vez, não *é* e tem de não ser⁴⁷. Quem quer que olhe para a necessidade da vigência do ser e recuse sua verdade, parece fazer em profunda e perpétua escuridão, cego de mente e de olhos, pois somente um intelecto obscurecido por uma sombria e deformada convicção acolheria a negação absoluta e rejeitaria a manifesta necessidade do ser.

⁴⁶ SANTOS, Mário Ferreira dos. *Filosofia Concreta*. São Paulo: Editora Logos, 1961, tomo I, p. 30.

⁴⁷ Como já explicamos, o *nada ontognosiológico* não equivale à afirmação da negação absoluta, logo, poderíamos dizer que se trata de um nada relativo, isto é, relativo aos discursos que pretendem revelar a natureza oculta das coisas de maneira tética. Esse nada relativo não nega haver alguma coisa, mas apenas que não há, dentre as coisas que são, certas coisas.

A *metafísica da necessidade* de nossa *especulação a-tética* converge para e endossa o ponto arquimediano da Filosofia Concreta: “alguma coisa há, e o nada absoluto não há”.

Aqui se encontram delineados os rudimentos da *metafísica da necessidade*, para a qual ser e não-ser cumprem o papel de dinamizar o possível e o impossível: ora, sendo possível que o ser necessariamente seja, necessariamente ele é, e é impossível que não seja; inversamente, sendo impossível que o não-ser absoluto seja, ele necessariamente não é, e é impossível que seja. Atentemos, aqui, para o sentido próprio de “necessário”, termo que deriva do adjetivo latino *necesse*, o qual é formado, por sua vez, pelo prefixo negativo *ne* e o verbo *cedo*, tendo este as acepções de “ir”, “retirar-se”, “recuar” e também “renunciar”, “entregar”, “ceder”. Com efeito, o que é necessário equivale àquilo que não se retira, que não recua, que não pode renunciar e que não pode ceder, donde a tradicional definição de necessário como aquilo que não pode ser de outra forma, que imperiosamente é o que é e não pode deixar de ser. Se o ser é aquilo que não pode não ser, o nada, o não-ser, aparece como aquilo que não pode ser absolutamente⁴⁸, razão pela qual a metafísica inicial da *especulação a-tética* poderia inversamente ser denominada de *metafísica da impossibilidade*, porquanto a noção de necessário, entendida como “aquilo que não pode não ser”, aponta diretamente para o seu contrário, isto é, o *impossível*, pois se é necessário que o ser seja e o nada absoluto não seja, é impossível que o ser não seja e que o nada absoluto seja. E isso *necesse est*.

O pensamento que acolhe o *nada ontognosiológico* como instância de criação parece impelido a retornar à gênese do pensar, à sua condição

⁴⁸ O uso do advérbio “absolutamente” se faz necessário porque, como já pontuamos, é possível que algumas coisas em particular não sejam, porém não é possível que não haja coisa alguma.

inaugural, preambular e necessária. O que não é necessário, porém, é que do reconhecimento da inexpugnável vigência do ser seja derivado um conjunto especulativo de dogmas – o que faria o pensamento adentrar novamente na redoma do dogmatismo. É aqui que a segunda parte da *especulação a-tética* entra em cena e se faz imprescindível, porque é por seu intermédio que o pensamento pode prosperar sem deixar-se seduzir pela precipitação dogmatizante. Referimo-nos à *especulação cismática*, querendo significar com essa expressão a modalidade de pensamento que não considera suas premissas e conclusões como manifestações cabais da verdade. Tudo que a *especulação cismática* pode deduzir a partir da vigência do ser – considerando que tal especulação almeje uma paridade com o λόγος pirrônico, isto é, almeje expurgar de si mesma toda teticidade discursiva – consiste em “estabelecer” o que é “razoável”, “sensato”, “adequado” (εὔλογος), sem pretender, porém, que as *elucubrações* sobre a cambiante vida do homem e a infinda vastidão do cosmo, assim como tantas outras singularidades que não detêm a primazia ontológica do ser, sejam tomadas com a mesma firmeza e convicção que somente a *necessidade do que é* nos pode facultar.

Com a *especulação cismática* – aclaremos –, tudo que vem à luz e extrapola a ciência da presença do ser manifesta-se sob o signo da suspeição. Com isso queremos dizer que o amplo leque de possibilidades especulativas sobre o real, desenvolve-se, *ab origine*, tendo por ponto de partida a suspicácia sobre seus próprios postulados. Nesse sentido, portanto, a dubitação sobre a validade dos produtos do intelecto, a autossuspeição do espírito, em suma, a cisma do pensar de si para si, apresentam-se como princípios da *especulação cismática*, visto que esses elementos denotam a atitude intelectual por meio da qual se dá o

afastamento das conotações téticas do discurso. A especulação que se desdobra a partir desse τόπος – a despeito de quão bem fundamentados seus raciocínios nos possam parecer – compreende a si mesma como provisória, passível de erro e em alguma medida incerta, de modo que todas as suas exteriorizações teóricas equivalem tão só a descrições aspectuais e parciais dos entes, as quais não visam esgotar ou traduzir rigorosamente a essência própria de uma singularidade. Eximindo-se da tarefa de determinar a quiddidade de um ente singular, a *especulação cismática* esvazia-se, no âmbito dos entes individuais, das pretensões de verdade fixas e absolutas, o que significa que ela não transfere a certeza apodítica sobre a vigência do ser para o reino da possibilidade, por definição contingente e passível das mais profundas transformações. O discurso especulativo-cismático visa ao εὔλογος, não à ἀλήθεια.

Tudo que por ora pode ser dito sobre a *especulação a-tética* limita-se aos seus aspectos preambulares e propedêuticos, o que explica sua exposição sinóptica⁴⁹. Todavia, não obstante o caráter *infectum* da sua primeira aparição, a *especulação a-tética*, tal como se mostra neste esboço, já nos assinala dois elementos fundamentais para a sua devida compreensão: primeiro, ela admite como sua sede de proveniência o ceticismo pirrônico, que, ao ser interpretado como a mais radical força dialética de nadificação, suscita questões cujas respostas compreendem a razão de ser da *especulação a-tética*; segundo, ela estabelece, por um lado, o fundamento primordial sobre o qual ela própria se apoia, que é a necessidade da vigência do ser, e, por outro, ela descreve a modalidade de especulação que, na tentativa de manter-se alinhada ao pirronismo, busca constituir-se isenta de teticidade. Se apenas tivéssemos nos

⁴⁹ Esperamos que o porvir seja o berço do seu desdobramento.

incumbido de apresentar o pirronismo sob a óptica da efetivação de uma dialética negativa e autonulificante, teríamos, decerto, cumprido com o que se espera de um texto filosófico. Contudo, as indagações que se impuseram perante o desfecho da autofagia do λόγος pirrônico – estágio denominado por nós de *nihil ontognosiológico* –, impeliram-nos a conceber esse *nada* como instância de criação, isto é, como τόπος ποιético, donde nossa proposta, ainda incipiente e ensaística, de *especulação a-tética*. Por fim, e para não *parler à tort et à travers*, presumimos haver exposto, sob o amparo dos escritos sextianos, uma interpretação plausível sobre a peculiaridade do pirronismo no âmbito da linguagem – leitura que avaliamos como a que melhor capta a radicalidade do discurso cético. E se ousamos trazer a lume, de modo suplementar, os rudimentos da *especulação a-tética*, é porque concebemos, na esteira de Aristóteles, que filosofar é imprescindível, afinal, como nos diz o próprio Estagirita: “se se deve filosofar, se deve filosofar, e se não se deve filosofar, se deve filosofar; em todo caso, então, se deve filosofar” (εἰ μὲν φιλοσοφητέον φιλοσοφητέον καὶ εἰ μὴ φιλοσοφητέον φιλοσοφητέον· πάντως ἄρα φιλοσοφητέον)⁵⁰.

Referências

- ARISTOTLE. *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1958.
- MURACHCO, Henrique. *Língua Grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. São Paulo: Vozes, 2001.

⁵⁰ ARISTOTLE. *Protreptikós*, fr. 2 - Ross.

PLATO. *Theaetetus, Sophist*. Translated by H. N. Fowler. London: Harvard University Press, 1921.

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

SANTOS, Mario Ferreira dos. *Filosofia Concreta*. São Paulo: Editora Logos, tomo I, 1961.

_____. *Filosofias da Afirmação e da Negação*. São Paulo: É Realizações, 2017.

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

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

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

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

WEBER-GRISSON. *Biblia Sacra: Iuxta Vulgatam Versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

5

Violência e linguagem: variações a partir de Eric Weil e Paul Ricœur

Marcelo Perine¹

I. O contexto

Os dois textos, que serão expostos brevemente e, em seguida, objeto das variações, foram escritos para a *Semana dos Intelectuais Católicos*, realizada de 1º a 7 de fevereiro de 1967, promovida pelo *Centro Católico dos Intelectuais Franceses*, que reuniu, em sessão presidida por Étienne Borne, Éric Weil e Paul Ricœur sobre o tema central da semana, “A violência”².

O *Centro Católico de Intelectuais Franceses*, fundado em 1945 e extinto em 1977, foi responsável pela publicação da revista *Recherches et Débats* de 1952 até 1981. Em artigo muito bem documentado, o sociólogo Jean Tavares define o perfil do Centro:

O Centro Católico de Intelectuais Franceses (CCIF) foi uma instituição mediadora da intervenção da Igreja no campo intelectual através de um processo de diálogo (negociação simbólica), cuja manifestação aparente foi a produção pública de discursos, orais ou escritos. Querer compreender as estratégias objetivas em ação neste diálogo unicamente pela decifração

¹ Professor Associado da PUC-SP. E-mail: mperine@gmail.com

² Os textos de Weil e de Ricœur foram publicados na revista *Recherches et Débats*, Paris: Desclée de Brouwer, 1967. A tradução do texto de Weil, com iluminadores esclarecimentos introdutórios, é de Judikael Castelo Branco, feita a partir da edição do texto em *Cahiers Éric Weil I*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1987. p. 23-31, e publicada em: *Revista de Filosofia Aurora* (Curitiba), v. 33, n. 60, p. 1083-1094, set./dez. 2021. A tradução do texto de Ricœur é minha, publicada no volume i de *Leituras. Em torno ao político*, São Paulo: Edições Loyola, 1995, pp. 59-68. Há também uma tradução de Anna Maria Gonçalves, publicada no volume *A violência*, Rio de Janeiro: Editora Laudes, 1969, pp. 85-94. Neste volume também se encontra a tradução do texto de Weil, feita por Anna Maria Gonçalves (pp. 77-85).

desse discurso público, que é um discurso censurado, seria tomar como ponto de partida o resultado das estratégias de controle-censura que levaram à sua produção e que não pode ser apreendido senão pela análise das condições sociais de produção dos promotores do diálogo, do funcionamento e dos meios de controle da instituição como um lugar de negociação intelectual.³

Segundo o espírito de seus fundadores, o Centro pretendia situar-se nas fronteiras do campo religioso e do campo intelectual, não para marcar essas fronteiras, mas para dissolvê-las a fim de que a ligação se fizesse sem atritos. Inicialmente isentos de qualquer tutela eclesiástica, os intelectuais católicos mostravam-se preocupados em confrontar a fé com a modernidade cultural e estavam convencidos da necessidade de estabelecer um diálogo com as diferentes correntes do pensamento contemporâneo. Esses intelectuais católicos rapidamente conquistaram um lugar de destaque na *intelligentsia* parisiense. Nos trinta anos de sua existência o Centro “reuniu cerca de 2800 participantes, vindos de diferentes horizontes, para debates semanais, um encontro anual e garantiu a publicação de uma revista trimestral”⁵.

É nesse contexto que se situam as intervenções de Weil e Ricœur no evento anual do Centro Católico de Intelectuais Franceses, a *Semana dos Intelectuais Católicos*, criada em 1948, da qual participaram grandes intelectuais religiosos, como os jesuítas Henri Bouillard e Jean Danielou,

³ TAVARES, Jean. Le Centre catholique des intellectuels français. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 38, mai 1981. La représentation politique-2. pp. 49-62 (p. 49). https://www.persee.fr/doc/ars_0335-5322_1981_num_38_1_2118 (acesso em 1º de Março de 2022).

⁴ O primeiro “assistente eclesiástico” do Centro foi o Abade Emile Berrar. Discípulo do renomado jesuíta, Pe. Yves de Montcheuil, o Abade Berrar, entusiasta da renovação do humanismo da Igreja na França, defendeu o Centro contra o conservadorismo integrista do Santo Ofício.

⁵ Cf. GUYOT, Claire. De l’engagement au désenchantement (1945-1975)? Jalons pour une histoire des intellectuelles catholiques. *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 13 | 2001, mis en ligne le 19 juin 2006; <http://journals.openedition.org/clio/140> (acesso em 1º de março de 2022).

em diálogo com intelectuais católicos de diferentes vertentes de pensamento, como Jacques Maritain e Emmanuel Mounier, de outras confissões religiosas e ideológicas, como o judeu Eric Weil e o presbiteriano Paul Ricœur, e até mesmo com ateus ou não crentes declarados, como Jacques Monod e Roger Garaudy, para citar apenas alguns nomes mais conhecidos entre nós⁶.

II. Os textos

1. Eric Weil

O tema da Semana de Intelectuais Católicos de 1967 – A violência – é um verdadeiro leitmotiv da filosofia de Eric Weil⁷. Certamente foi por esta razão, e também – imagino – pela sua proximidade com alguns intelectuais jesuítas, como o Pe. Henri Bouillard⁸, então diretor do Instituto de Ciências e Teologia das Religiões em Paris e assíduo frequentador do Centro Católico de Intelectuais Franceses, que Eric Weil terá sido convidado para compor, juntamente com Paul Ricœur, uma mesa de debate sobre violência e linguagem.

A exposição de Weil parte da pergunta: como compreender a relação entre violência e linguagem? A pergunta supõe uma oposição

⁶ Sobre a história da fundação do Centro, ver: GUYOT, Claire. La création du Centre catholique des intellectuels français : une nouvelle approche du monde profane par les intellectuels catholiques?. In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 84, n°213, 1998. pp. 323-336; https://www.persee.fr/doc/rhef_0300-9505_1998_num_84_213_1329 (acesso em 1º de março de 2022).

⁷ Sobre isso permito-me remeter à minha tese doutoral defendida na Universidade Gregoriana (Roma) em 1986. Cf. PERINE, M. *Filosofia e violência*. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil, São Paulo: Edições Loyola, 1987 (2ª ed. 2013).

⁸ Sobre as relações entre Eric Weil e Henri Bouillard, cf. BOUILLARD, H. “Philosophie et religion dans l'œuvre d'Éric Weil”, *Archives de Philosophie*, n° 40, 1977, pp. 543-621; ID. Transcendance et Dieu da la foi, in: *Vérité du christianisme*, Paris: Desclée de Brouwer, 1989, pp. 316-354. Ver também: GLÉ, J.-M. La vie et l'œuvre d'Henri Bouillard, *Transversalités*, janvier-mars 2009, n°109, pp. 149-158.

clara e uma escolha fácil entre os dois termos. Entretanto, a clareza da oposição e a aparente facilidade de escolha correm o risco de camuflar a evidência mais fundamental de que é a linguagem que faz aparecer a violência. Com efeito, diz Weil:

O homem, ser falante – ou se se prefere, ser pensante –, é o único que revela a violência, porque só ele procura um sentido, inventa, cria um sentido para sua vida e para seu mundo, um sentido para sua vida em um mundo organizado e compreensível, um mundo organizado e compreensível por referência à sua vida, como região do sentido da sua vida.⁹

A violência como realidade exclusiva do mundo humano, como aquilo com que os seres humanos têm a ver quando se trata da constituição de sua humanidade, independentemente de suas manifestações empíricas, naturais ou animais, é compreendida aqui filosoficamente. Ela não é simplesmente um dado redutível à materialidade de um gesto, de um evento, mas ela se encontra na significação, na interpretação que o ser humano dá ao gesto ou ao evento. Só o ser humano é capaz de violência, porque só ele é capaz de interpretação e de compreensão do gesto ou do evento “no universo do sentido, de uma relação de reconhecimento e de interlocução que suspende o gesto negador, assassino pelo qual tudo é objeto e simples natureza. [...] Eis porque a violência é constitutiva do mundo humano”¹⁰.

Essa compreensão da violência é amplamente desenvolvida na Introdução do *opus magnum* de Weil, a *Lógica da filosofia*. A primeira

⁹ Cf. WEIL, Eric. Violência e linguagem, *op. cit.*, p. 1086.

¹⁰ Cf. KIRSCHER, Gilbert. *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992, p. 123.

parte da Introdução, “Reflexão sobre a filosofia”¹¹, desenvolve o sentido da definição de ser humano como razão e como violência. Nessa definição, a conjunção une os conceitos de razão e violência, não com um nó górdio que pode ser desfeito por um golpe de genialidade, mas por um vínculo tão intrincado que nos permite pensar que cada um desses conceitos não é senão o outro de si mesmo. Recorrendo mais uma vez à interpretação de Gilbert Kirscher:

No nível categorial, a violência é o conceito do que ameaça o homem em sua própria humanidade: a suspensão da relação humana de homem a homem, ao outro homem e ao homem que ele é. Ela é o que o desumaniza. Ela é esse outro do homem que habita no homem, com o qual o homem está em conflito; esse conflito institui o homem em sua própria humanidade. O homem vem a si na experiência da violência.¹²

Vir a si é, justamente, a expressão da tomada de consciência de si de um “animal dotado de razão e de linguagem, mais exatamente de linguagem razoável”, que não é como os outros animais porque, além das necessidades, possui desejos, isto é, “necessidades que ele próprio formou, que não estão em sua natureza, mas que ele deu a si mesmo”, porque ele é “o único animal que emprega a sua linguagem para dizer *não*”, para exprimir o seu desejo, vale dizer, o seu *interesse*¹³. Eis porque, afirma Weil,

¹¹ Cf. WEIL, Eric. *Lógica da filosofia*, trad. de Lara C. de Malimpensa, São Paulo: É Realizações, 2012, pp. 11-35.

¹² Cf. KIRSCHER, Gilbert. *Op. cit.*, pp. 123 s.

¹³ Os textos entre aspas remetem, respectivamente às páginas 11, 17 e 18 da *Lógica da filosofia*. Sobre a noção de *interesse* na obra de Weil, ver: QUILLIEN, Jean. La cohérence et la négation. Essai d'interprétation des premières catégories de la *Logique de la philosophie*, in: *Sept études sur Éric Weil*, Lille: Presses Universitaires de Lille, 1982, pp.145-185, espec. pp. 154 ss.

[...] a humanidade sempre teve de lidar com a violência, ao menos a parte da humanidade da qual descendemos e que soube se organizar para lutar contra a violência da natureza exterior e para dar um sentido à própria vida, construindo para si mundos humanos, habitáveis para o homem, sensatos; que se deu regras de vida e que as fundamentou sobre uma imagem do grande Todo do qual ela sabe fazer parte.¹⁴

Entretanto, essa parte da humanidade da qual descendemos, que se organizou para lutar contra a violência da natureza exterior, para dar um sentido à própria vida, construindo mundo sensatos com regras de vida fundamentadas na imagem do grande Todo do qual ela participa, produziu uma sociedade como comunidade de trabalho, que só se compreende e se organiza em vista da luta progressiva, leia-se agressiva, com a natureza. Essa sociedade, a nossa sociedade moderna, não fundamenta suas regras de vida na imagem do Todo, mas no *cálculo*, que demonstra e justifica a ampliação do domínio sobre a natureza exterior; na *matéria*, porque só os fatores materiais são levados em conta, e no *mecanismo*, porque “todo problema deve ser transformado em problema de método de trabalho e de organização, e só deve referir-se ao mecanismo do trabalho social: todo problema que não pode ser formulado assim é, por definição, um falso problema”¹⁵.

Ora, na sociedade do trabalho a linguagem é a da eficácia; o mundo como totalidade sensata desapareceu e foi substituído

por uma natureza cognoscível, analisável, decomponível em fatores pelos quais pode ser dominada. O que supõe e impõe que a violência entre os homens [...] seja progressivamente dominada. [...] a violência não é produtiva, porque ela desestabiliza e destrói. Além disso, ela é perigosa,

¹⁴ Cf. WEIL, Eric. *Violência e linguagem*, *op. cit.*, p. 1087.

¹⁵ Cf. WEIL, Eric. *Filosofia política*, trad. de M. Perine, São Paulo: Edições Loyola, 2ª ed., 2011, p. 87.

porque se a aquisição violenta da riqueza tem sempre algo de sedutor, ela tem também o enorme inconveniente de estar à disposição de todo o mundo e de que, usando a violência, posso muito bem me encontrar diante da força dos outros reunida.¹⁶

Segundo Weil, a linguagem desse mundo é “uma linguagem sem violência, na qual domina a discussão em vista do acordo objetivo”. O modo principal da linguagem da luta não organizada entre os homens era “o imperativo sustentado pela ameaça”. Agora, “a linguagem racional só conhece o indicativo e o julgamento hipotético”. Com efeito, “havendo apenas necessidades hipotéticas, o imperativo desapareceu; mais precisamente, não há mais ninguém que dê ordens como bem lhe parece, é a ordem da linguagem objetiva que comanda a todos”¹⁷.

Evidentemente, a linguagem racional não ignora os fatores históricos que permanecem nas sociedades que se modernizaram, mas ela os reduz a dados submetidos ao seu cálculo. A linguagem racional conserva “as palavras sagradas” que permanecem como resíduo na mentalidade das pessoas, tais como “justiça, nobreza, dignidade, liberdade”. Se essas palavras não têm para nós, homens modernos, o mesmo significado que tinham para os antigos, “no fundo, não mentimos para eles, pois verdadeiramente os libertamos da tirania das condições exteriores, tanto naturais quanto sociais. No fim, todos falarão a linguagem da racionalidade e do cálculo”¹⁸.

Curiosamente, essa linguagem que se sobrepôs à natureza primitiva, constituindo uma segunda natureza, edificada pelo homem, libertando-o das servidões naturais, e que agora o submete, essa

¹⁶ Cf. WEIL, Eric. *Violência e linguagem*, *op. cit.*, p. 1089.

¹⁷ *Idem*, p. 1090.

¹⁸ *Idem*, *ibidem*.

linguagem “se desfaz precisamente à medida que aumenta o seu sucesso”. Se, por um lado, ela ensinou que o homem é um fator indispensável, por outro lado, o homem “aprende que é cada vez mais supérfluo; que, senhor e dono da natureza, ele tem sempre menos o que fazer. Ele se tornou objeto, mas objeto incômodo – e, ao mesmo tempo, apenas um objeto vazio e vazio de sentido”. A sociedade do trabalho domesticou o homem, esvaziando-o. Ela “não elevou os impulsos do homem, ela os reprimiu”. Ela não o libertou, “porquanto toda libertação do homem é libertação para uma vida sensata”. Tendo universalizado o homem pela racionalidade, ela fez dele um calculador, mas “não lhe permite dizer o que significa seu esforço”. Em poucas palavras, “ela instrui, informa, forma, mas não educa: essa não é a sua ocupação”¹⁹.

Um dos resultados desse processo tornou-se visível:

O resultado [...] é o tédio do progresso infinito e insensato, o tédio de uma linguagem que age, mas que não tem significado para o indivíduo e, em última instância, para os indivíduos; tédio do qual só se escapa pela violência desinteressada, interessada apenas na possibilidade de se afirmar como indivíduo contra outros indivíduos, violência que é o retorno àquela dos senhores e que não tem outro objetivo senão fazer esquecer a insensatez dos interesses que a sociedade satisfaz – um vez que estejam satisfeitos. [...] Para o indivíduo, a linguagem da racionalidade acaba sendo uma mentira, uma mentira por preterição.²⁰

A realidade nos mostra que ainda não estamos livres da necessidade, que a violência é uma possibilidade onipresente; que os vestígios de mundos sensatos podem ser usados como disfarces de interesses inconfessáveis, que, finalmente, “a racionalidade,

¹⁹ Idem, p. 1091 s.

²⁰ Idem, p. 1092.

infelizmente, não ganhou a batalha”. De fato, “quanto mais avançamos, mais parecemos agitados entre uma repressão ao mesmo tempo racional e insensata, de um lado, e uma liberação²¹ simplesmente brutal, de outro”. Mas isso não significa que devamos voltar aos bens velhos tempos, que só são bons porque não são mais os nossos. Com efeito, não se trata de voltar “a tempos dos quais a humanidade também teve razões para sair”. O que se pode perguntar é se o que foi alcançado é tudo que se podia e se queria alcançar. Na pior das hipóteses, pelo menos chegamos a formular a questão do sentido, questão que “só se formula na linguagem que a tornou possível a todos”²².

Se o fato de pôr a questão do sentido constitui a grandeza do nosso tempo, “ainda temos trabalho a fazer” para resolvê-la. Se ainda temos de nos compreender naquilo que em nós une violência e sentido, violência e linguagem, naquilo que tivemos de separar para nos emancipar na busca da liberdade, é porque em nós “a violência fala”, o que nos permite, sempre de novo, “distinguir entre o bem e o mal, entre a verdade e a mentira, entre o sentido e o insensato”. É no diálogo da humanidade consigo mesma que ela ascende à consciência do que ela criou a partir do absurdo e da violência. É nesse “diálogo de seres violentos em vista de uma linguagem e de um mundo sensatos”, que se descobre “o que a melhor vontade ainda contém de violência”. Mas nem por isso os homens estão condenados a “recair na violência, a menos que, de forma consciente, escolham a violência ou, o que seria

²¹ Tomo a liberdade de corrigir neste ponto a excelente tradução de Judikael Castelo Branco, indicando que, muito provavelmente, o equívoco decorreu do que se costuma chamar de “falso amigo”, que sempre atormenta a vida dos tradutores. O termo do texto original que foi traduzido por “opressão” é “*défoulement*”, que terá sido lido como “*refoulement*”. No jargão psicanalítico *défoulement* é o contrário de *refoulement*. Por isso, proponho a correção de “opressão” por “liberação”.

²² *Idem*, p. 1093.

infinitamente mais grave, que se recusem inconscientemente a compreender o que fazem, o que querem, o que devem querer, se não quiserem ser animais embrutecidos”²³.

2. Paul Ricœur

Paul Ricœur, embora de confissão protestante, já era conhecido no Centro Católico de Intelectuais Franceses desde os tempos de sua fundação, tanto por sua obra como por relações de amizade com intelectuais que ali desempenharam funções importantes. Prova disso é, por exemplo, sua relação de amizade com a jovem lionesa Odette Laffoucrière, ex-aluna de Henry-Irénée Marrou em Lyon, convidada em 1947 pelo assistente eclesiástico, o Abade Émile Berrar, a integrar a equipe do Centro. Ela trabalhou como voluntária no Centro até 1950, quando se transferiu para a Alemanha para fazer, sob a orientação de Ricœur, uma tese sobre Heidegger²⁴. Ricœur tinha também relações de amizade com o historiador e cientista político René Rémond, formado na tradição do catolicismo social e da democracia cristã no ambiente da Juventude Estudantil Católica, da qual foi Secretário Geral em 1946. A partir de 1948, participou de mais de 40 debates promovidos pelo Centro, do qual foi Presidente de 1965 a 1975. Rémond foi assessor de Ricœur, então Decano da Faculdade de Letras de Nanterre em 1969-1970 e o substituiu como Decano da Faculdade em 1970-1971²⁵.

²³ Idem, p. 1093 s.

²⁴ Cf. GUYOT, Claire. De l'engagement au désenchantement (1945-1975)? Jalons pour une histoire des intellectuelles catholiques, *art. cit.*, p. 2 e p. 7 nota 11. Ver também: ID. La création du Centre catholique des intellectuels français : une nouvelle approche du monde profane par les intellectuels catholiques?, *art. cit.*, p.335 nota 80.

²⁵ Cf. TAVARES, Jean. Le Centre catholique des intellectuels français, *art. cit.*, p. 52.

A publicação de *Finitude e culpabilidade*, em 1960, segundo tomo da sua *Filosofia da vontade*, teve grande repercussão nos meios intelectuais católicos. Dois periódicos muito representativos da intelectualidade católica, dirigidos pelos jesuítas, *Études*, em 1965, e *Archives de Philosophie*, em 1966, publicaram importantes resenhas da obra. Ainda em 1966, a revista *Esprit*, fundada por Emmanuel Mounier em 1932 como porta-voz de intelectuais católicos, deu grande espaço nos números de março e abril à obra de Ricœur²⁶. Finalmente, outra informação que pode justificar a presença de Ricœur na sessão de discussão sobre Violência e Linguagem da Semana de Intelectuais Católicos de 1967 é o fato de Ricœur já ter conhecimento da obra de Weil, pois em 1957 publicara uma importante resenha da *Filosofia política* de Weil na revista *Esprit*²⁷.

O texto de Ricœur é de uma densidade extraordinária, de notável articulação, praticamente impossível de ser “resumido”. Vou tentar expor as suas grandes linhas, correndo o risco de ofuscar sua qualidade intelectual e literária. Mas não posso me furtar a começar citando na íntegra o parágrafo inicial, que equivale a uma verdadeira “abertura” no xadrez, que define uma estratégia de ataque/defesa, a depender da cor das peças com que se joga. Ei-la:

²⁶ Todas as referências encontram-se em: DOSSE, François. *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, Édition revue et augmentée, Paris: La Découverte/Poche, 2008, p. 309 s. A propósito do impacto provocado pela obra de Ricœur nos meios intelectuais católicos, em crônica publicada no *Le Monde* em 6-7 de junho de 1965, Jean Lacroix dá o seguinte testemunho: “Há cerca de vinte anos, estando eu em uma reunião com Emmanuel Mounier, ele me disse, apontando de longe um grupo de jovens filósofos, e particularmente um deles: ‘Muitos publicarão excelentes livros, mas aquele ali, que se chama Ricœur, escreverá uma obra’. Mounier foi bom juiz e profeta. Ricœur estava realizando o que previa seu amigo”. Cf. DOSSE, François, *op. cit.*, p. 308 s.

²⁷ Cf. RICŒUR, Paul. *La Philosophie politique d'Éric Weil*, *Esprit*, novembre 1957, republicada no volume *Leituras 1*. Em torno ao político, *op. cit.*, pp. 39-58. Ainda sobre as relações de Ricœur com o Centro Católico de Intelectuais Franceses, é preciso mencionar que na Semana de 1971, ele dividiu uma das sessões com Roger Garaudy, presidida por Etienne Borne. Cf. TAVARES, Jean. *Le Centre catholique des intellectuels français*, *art. cit.*, p. 60.

A grandeza do nosso tema consiste em que o confronto de violência e linguagem cobre a totalidade dos problemas que podemos nos pôr com relação ao homem. É isso mesmo que nos aterroriza. O seu afrontamento cobre um campo tão vasto porque violência e linguagem ocupam, cada uma, a totalidade do campo humano.²⁸

Ricœur não reduz a violência às suas formas extremas: o assassinato e a força da natureza, porque elas ocultam o que ele chama de “império do meio, que é talvez a própria violência, a violência humana, o indivíduo como violência”, onde se encontram “a violência do desejo, do medo, do ódio”, assim como “a vontade de subjugar o outro homem, a tentativa de privá-lo de liberdade ou de expressão: [onde] estão o racismo e o imperialismo”²⁹. Como filósofo, ele pretende “tomar a medida de toda a amplidão do império da violência”, a partir do que lhe dá unidade, a saber, o fato de que ele “tem a linguagem como limite”. É só para um ser falante, que já deu pelo menos um passo na direção da racionalidade, que a violência se apresenta como problema. “Assim, a violência tem seu sentido no seu outro: a linguagem. E reciprocamente”. A violência que fala já “se situa na órbita da razão” e “já começa a se negar como violência”. Portanto, “ninguém pode defender a violência sem se contradizer”, porque “pretenderia ter razão e já teria entrado no campo da fala e da discussão, depondo a sua arma”³⁰.

Entretanto, a oposição formal entre linguagem e violência não esgota o problema porque, reconhece Ricœur, remetendo à *Lógica da filosofia* de Eric Weil, a oposição real é a do discurso e da violência, “mais exatamente do discurso coerente e da violência”, discurso que não é

²⁸ Cf. RICŒUR, Paul. Violência e linguagem (1967), *Leituras 1*. Em torno ao político, *op. cit.*, p. 59.

²⁹ Idem, *ibidem*.

³⁰ Idem, p. 60.

propriedade de ninguém, porque quem pretendesse possuí-lo “seria novamente o violento que, sob a capa da impostura do discurso coerente, tentaria fazer prevalecer sua particularidade filosófica”. É da antítese nítida e clara de discurso e violência que se descobre que “a violência fala” e revela “o campo próprio da palavra humana: o misto do discurso e da violência”. É, portanto, na instância do discurso que se põe o nosso problema: “a língua é inocente... porque ela não fala, mas é falada”. É a palavra emitida “que sustenta a dialética do sentido e da violência”³¹. Com efeito,

É preciso que alguém se exprima [...] para que a violência se exprima. É preciso que a intenção de dizer alguma coisa atravesse essa expressão para que a intenção de um sentido possa se opor à expressão da violência. Há, pois, na fala – e não na língua – um lugar muito íntimo no qual a expressão e a vontade do sentido se juntam e se enfrentam.³²

É na linguagem falada que a violência se expressa e a vontade de sentido dá voz ao discurso coerente. Para Ricœur, é no “trabalho de denominação”, na produção da fala, na frase e não na língua que os signos de um mesmo sistema “tornam-se palavras carregadas de expressão e de designação”. Mesmo que esses signos procedam do léxico e a ele retornem depois de sua ocorrência na frase, “eles só significam propriamente na instância passageira do discurso que chamamos ‘frase’. É então que eles entram no campo do enfrentamento da violência e do discurso”. Ricœur exemplifica, em três campos do nosso

³¹ Idem, p. 61.

³² Idem, *ibidem*.

falar – o *político*, o *poético* e o *filosófico* – como a palavra é “o nó da violência e do sentido”³³.

Ricœur parte de uma constatação já manifestada em outra ocasião³⁴, de que é no exercício normal da política que se opera a conjunção de violência e sentido, ou que “todo o político, progressivamente, é tocado por esse jogo turvo do sentido e da violência”. Se existe o político é porque existe a Cidade, portanto, “porque os indivíduos começaram e parcialmente conseguiram superar sua violência privada, subordinando-a a uma regra de direito”. Mas, “a regra de direito que dá forma ao corpo social é também o poder, vale dizer, uma grande violência que abre seu caminho através de nossas violências privadas e fala a linguagem do valor e da honra”³⁵.

Também a linguagem do poeta, “a mais inocente das linguagens”, não escapa à “dupla tração do sentido e da particularidade violenta”. Se é verdade “que a linguagem poética nasce de certa abertura que deixa transparecer algum aspecto do ser”, se ela é “a maneira de o poeta entregar-se ao sentido”, é precisamente “nesse ponto extremo de não-violência que a particularidade violenta está recolhida”, a saber, “no choque da palavra”, “na captura do ser pelas palavras”:

Uma abertura que é uma captura, assim é a palavra poética, na qual se exprime a particularidade violenta do poeta, no momento mesmo em que ele se abandona e se doa ao ser descoberto. O homem violento surge no mesmo ponto em que o ser e o sentido se desvelam: no advento, na

³³ Idem, p. 62.

³⁴ Cf. RICŒUR, Paul. Le paradoxe politique, *Esprit*, mai 1957, pp. 721-745.

³⁵ Cf. RICŒUR, Paul. Violência e linguagem, *op. cit.*, p. 63.

ocorrência da palavra. O poeta é esse violento que constringe as coisas a falar. Eis o rapto poético.³⁶

Finalmente, a linguagem filosófica, que define a filosofia pela “vontade de sentido, pela escolha do discurso coerente” também está sujeita a “mascarar o laço dissimulado entre o discurso e a particularidade violenta do indivíduo filósofo”. Em primeiro lugar pela violência do ponto de partida: “começar é sempre um golpe de força”. Em seguida, pelo percurso singular: “é o filósofo quem articula a sequência de seu discurso no horizonte de uma tradição, que é sempre tradição particular”. Por último, pelo acabamento, sempre prematuro: “a filosofia só existe nos livros, que são sempre uma obra finita do espírito; o livro sempre termina cedo demais; ele intercepta o processo de totalização num fechamento arbitrário”. Esta é a razão pela qual “todas as filosofias são particulares, se bem que haja tudo em cada grande filosofia”³⁷.

Ricœur extrai algumas conclusões de sua reflexão. Em primeiro lugar, que a discussão feita “só tem sentido se podemos falar de destinação da linguagem”, porque é nesse plano “que a busca do sentido oferece um contrário à violência”. Entretanto, a questão da finalidade “não esgota a questão do sentido, pois a verdadeira finalidade não é um alvo proposto do exterior; é a plena manifestação da orientação de um dinamismo”. Em segundo lugar, que falar de sentido razoável não é o mesmo que falar de inteligência instrumental. “Toda redução da razão ao entendimento conspira finalmente com a violência”, porque torna insensata a construção de uma história individual e coletiva. Em

³⁶ Idem, p. 64.

³⁷ Idem, pp. 64 s.

terceiro lugar, que o domínio da inteligência calculista sobre a linguagem produz efeitos de sem-sentido: “conhecer as estruturas da linguagem não é avançar um passo sequer na direção do sentido razoável”. Em face da violência, o problema da linguagem não é o da estrutura, mas o “do esforço para integrar numa compreensão englobante a relação do homem com a natureza, do homem com o homem, da existência e do sentido, e, finalmente, a própria relação da linguagem e da violência”³⁸.

Para concluir, Ricœur formula “algumas modestas regras do bom uso da linguagem no seu confronto com a violência”. A primeira: nunca esquecer que “o discurso e a violência são os contrários mais fundamentais da existência humana”, e não cessar de designar a violência como o contrário do discurso, para não correr o risco de “acreditar que ela esteja superada quando não está”. A segunda: não considerar apenas como verdade formal a não violência do discurso, “mas atestá-la como imperativo: ‘Não matarás’ é sempre verdade, mesmo quando não é aplicável”. Isso preserva o lugar do testemunho do não-violento na história: ele “atesta para todos os homens o fim da história e da própria violência”. A terceira consiste na prática não-violenta do próprio discurso: “Ser não-violento no discurso é respeitar a pluralidade e a diversidade das linguagens”, porque essa prática é, para nós, homens, a única maneira de trabalhar para o sentido razoável³⁹.

³⁸ Idem, p. 65 s.

³⁹ Idem, p. 67 s.

III. Variações

No final do texto sobre Violência e linguagem, Eric Weil sugeriu que o diálogo seria a via régia do afrontamento do laço que em nós une violência e sentido, laço que só pôde ser compreendido pela escolha livre da razão. Segundo Weil, foi no incessante diálogo consigo mesma que a humanidade ascendeu à consciência do que ela criou a partir do absurdo e da violência,

diálogo de seres violentos em vista de uma linguagem e de um mundo sensatos, diálogo de seres que [...] jamais serão puros espíritos, mas que também não estão condenados a, do diálogo, recair na violência, a menos que, de forma consciente, escolham a violência [...].⁴⁰

Como lembra o tradutor na Apresentação do texto de Weil, o tema do diálogo já fora objeto da reflexão weiliana em artigo de 1952⁴¹. Refiro-me a este texto porque ele dá ensejo à primeira variação que proponho a partir da concepção weiliana da relação de violência e linguagem, no contexto de uma reflexão sobre os limites da democracia.

1. Limites da democracia⁴²

Nos anos 1950 Eric Weil produziu dois textos sobre a democracia num momento particularmente delicado das democracias ocidentais, que foram os anos que se seguiram ao final da Segunda Guerra Mundial.

⁴⁰ Cf. WEIL, Eric. Violência e linguagem, *op. cit.*, p. 1094.

⁴¹ Cf. CASTELO BRANCO, Judikael. Apresentação do tradutor, in: Violência e linguagem, *op. cit.*, p. 1084 nota 2. O artigo de Weil a que se refere é: La vertu du dialogue, *Philosophie et réalité I*, Paris: Beauchesne, 2003, pp. 279-296.

⁴² Retomo aqui, com modificações, parte do texto *A Democracia no Brasil: o que nos é permitido esperar?*, publicado em *Annales FAJE*, Belo Horizonte, 2018, vol. 3, fasc. 4, pp. 21-37.

O primeiro “Limites da democracia”⁴³, e o segundo em volume que reuniu as contribuições a um simpósio organizado pela UNESCO sobre “Democracia em um mundo de tensões”⁴⁴.

As democracias modernas, segundo Weil, conservam os traços herdados da definição clássica: “a igualdade de todos os cidadãos diante da lei, a aquisição de direitos para todos os habitantes de um determinado território, ou pelo menos para aqueles que nele nasceram ou atualmente residem; um governo nomeado por todos os cidadãos e submetido ao seu controle, a igualdade de condição de elegibilidade para os cargos públicos e a proteção dos cidadãos contra a perseguição pública por razões de opinião”. A isso se acrescentam duas importantes cláusulas: “1. As condições sociais não devem apenas levar o cidadão aos seus direitos, mas à possibilidade de participar da vida política do Estado (educação, liberdade das pressões econômicas, acesso às informações importantes, etc.). 2. Em vista da influência capital das condições materiais de vida para a consecução desse fim, os governos devem se esforçar para a constante melhoria das condições de vida dos cidadãos”⁴⁵.

Entendida como sistema político que visa ao progresso material e moral dos cidadãos, a meta das democracias modernas só pode ser alcançada pela ação organizada do Estado, que deve buscar o interesse dos cidadãos, promover o progresso material pela eliminação da

⁴³ Cf. WEIL, Eric. Limites de la démocratie, *Evidences*, n. 13, octobre 1950, p. 35-39. A tradução desse texto, com Apresentação (pp. 249-253) de Judikael Castelo Branco, foi publicada na Revista de Filosofia *Argumentos*, ano 11, n. 21, Fortaleza, jan./jun. 2019, pp. 249-259.

⁴⁴ Cf. WEIL, Eric. “Reponse to the Unesco Questionnaire on ideological conflicts concerning democracy in a World of tensions”. In: McKEON, R. (Ed.). *Democracy in a World of tensions: a symposium prepared by Unesco*. Chicago: University Chicago Press, 1951, p. 425-442. Esse texto também foi traduzido por Judikael Castelo Branco, e publicado, com excelente introdução (p. 209-213), na Revista de Filosofia *Argumentos*, ano 10, n. 19, Fortaleza, jan./jun. 2018, p. 214-226. Todas as citações remetem a essa tradução.

⁴⁵ Cf. WEIL, Eric. A democracia em um mundo de tensões, *op. cit.*, p. 215.

violência e promover o desenvolvimento moral na direção do ideal da não-violência. O pressuposto das democracias modernas é que o ser humano “é um ser razoável”, e que os problemas da vida em comum podem ser formulados e resolvidos em termos científicos “com o acordo de todos os homens razoáveis”⁴⁶. Portanto, o primeiro desafio da democracia é saber como garantir a coincidência dos interesses dos cidadãos com os da comunidade.

Esse desafio indica que a democracia só pode ser realizada se os interesses de todos os grupos forem submetidos à *discussão universal*. Enquanto houver interesses que sejam, ao mesmo tempo, irreconciliáveis e em ativa oposição, a democracia perfeita não poderá ser alcançada. Para que a democracia seja possível é preciso que a organização política seja tal que os interesses irreconciliáveis e conflitantes não desencadeiem a violência. De onde se segue que “não haverá democracia se o sistema político excluir uma parte do povo da discussão acerca dos fins e dos meios e quando essa parte for determinada por características consideradas não passíveis de modificação pela razão dos seus membros”⁴⁷.

Entretanto, o pressuposto da razoabilidade do ser humano, capaz de entrar em acordo com outros seres razoáveis e estabelecer um compromisso entre as exigências do bem para o povo e o contentamento do povo, é um postulado antropológico, que “não pode ser comprovado nem refutado pela experiência”. Embora não seja uma declaração de fato, esse postulado, “ao sistematizar a experiência, comunica à ação

⁴⁶ Idem, p. 216.

⁴⁷ Idem, p. 217.

uma certa direção, logo, a ação não é mais determinada só por suas condições, mas também por seus escopos”⁴⁸.

Daí se segue que na democracia, “o direito de todo cidadão de participar de uma discussão aberta, sem recurso à violência, que visa à elaboração de decisões destinadas a favorecer o bem comum, levando em conta, na medida do possível, quer os desejos dos cidadãos, quer as condições sociais e políticas (externas) prevaletentes”, põe explicitamente o desafio da tolerância, isto é, o de “delimitar os direitos de oposição e de crítica”⁴⁹. É certo que só a democracia pode permitir a expressão de todas as opiniões, como é certo que ela “pode e deve se opor a qualquer organização que esteja pronta para usar a violência para assumir o poder e para se manter nele”. O que está em questão aqui é o direito e o dever da democracia de “não deixar indefesa a liberdade de discussão”⁵⁰.

Esses desafios revelam o limite fundamental da democracia. Concebida como sistema de livre discussão em evolução⁵¹, do qual todos os cidadãos podem sempre participar, a democracia impõe para si mesma o mais estrito de todos os limites: o da “liberdade que quer se manter como liberdade”⁵². O que se exige dessa liberdade é que ela “jamais recorra à violência para impor suas concepções nem aja em favor de uma forma de Estado fundada sobre o emprego da violência”; que ela

⁴⁸ Idem, p. 221.

⁴⁹ Idem, p. 224.

⁵⁰ Idem, p. 225.

⁵¹ Essa ideia de *democracia* “definida aqui pela discussão racional e razoável, não por certas instituições legais”, será amplamente desenvolvida por Weil em sua *Filosofia política*, publicada em 1956 (trad. de M. Perine, São Paulo: Edições Loyola, 2011 (2ª ed. revista).

⁵² Cf. WEIL, Eric. Limites da democracia, *op. cit.*, p. 256.

não persiga imediatamente seu interesse pessoal, mas que se convença do princípio segundo o qual toda vantagem é real, inclusive para ele pessoalmente, apenas quando o for também para todos os outros cidadãos e que um fim alcançado contra o interesse de uma parte da nação é uma vitória perniciosa que contribui para a destruição da comunidade nacional, que leva à revolta dos excluídos, à ditadura, à anarquia.⁵³

Portanto, de uma liberdade que quer se manter como liberdade, se exige “renunciar à violência e à mentira, não reduzir ninguém a uma situação na qual a violência apareça como o único meio para poder viver feliz e dignamente, pensar no universal”⁵⁴. Esse é o limite fundamental desse sistema que “não é exclusivamente o sistema de governo instituído e controlado pelo povo; é ainda, e talvez sobretudo [...] o sistema de governo concebido em vista da educação do povo para a democracia”⁵⁵. Rigorosamente falando, “a democracia plenamente realizada não existe: ela está sempre por se realizar”. Os limites históricos, sociais e ideológicos efetivamente existem. Entretanto,

Nenhum deles é definitivo, nenhum é insuperável para os homens de boa vontade e – isto deve ser dito – de razão sã; mas não serão superados, se não for assumido o esforço de reconhecê-los e de deixar de esconder, sob as vestes de boas intenções, a falta de clareza e a preguiça de coração e de mente. O homem é capaz de criar um mundo humano: é o *credo* da democracia, e é este *credo* que distingue o democrata: é preciso que ele aprenda a desejá-lo razoavelmente, nas condições que a realidade histórica lhe oferece como campo único da sua ação.⁵⁶

⁵³ Idem, p. 257.

⁵⁴ Idem, *Ibidem*.

⁵⁵ Idem, p. 258.

⁵⁶ Idem, p. 259.

2. Tolerância, intolerância, intolerável⁵⁷

Em artigo publicado em de 1990, Ricœur distingue três níveis de aplicação para os conceitos de tolerância e intolerância: o plano *institucional*, o plano *cultural* e o plano *religioso e teológico*. O plano institucional é o do Estado de direito, no qual os conceitos situam-se no âmbito da justiça e não da verdade: diante da lei não é o *conteúdo* das crenças que interessa, mas suas pretensões rivais. Nesse âmbito, quando

não é apenas o grito do intolerante, para quem é simplesmente intolerável o que difere da sua crença e da sua prática – a diferença como tal – o intolerável institucional [...] é precisamente a confusão no nível das instituições entre a justiça e a verdade (ou a pretensão de verdade).⁵⁸

No plano cultural, o que hoje em dia se chama de “cultura leiga” se define pela oposição do pensamento crítico ao pensamento dogmático. Nesse âmbito, o *consenso conflitual* define o tipo-ideal da tolerância. Escreve Ricœur:

Do equilíbrio entre duas tolerâncias, no qual cada campo renuncia a fazer interditar o que não pode impedir, emerge a duras penas uma tolerância positivamente conflitual, que consiste no *reconhecimento* do direito de existir do adversário e, no limite, numa vontade expressa de convivalidade cultural entre ‘os que creem e os que não creem no céu’.⁵⁹

⁵⁷ Retomo aqui, com modificações, parte do texto “Ética religiosa e conflitos internacionais”, publicado em *Anais do Simpósio Internacional PUC-Minas/FAJE*, Belo Horizonte, 2016, pp. 15-28.

⁵⁸ Cf. RICŒUR, Paul. Tolerância, intolerância, intolerável (1990), *Leituras 1: Em torno ao político*, *op. cit.*, pp. 174-190, aqui p. 181.

⁵⁹ *Idem*, p. 183.

Para Ricœur, o único freio ao impulso de impor nossas convicções aos outros

é a presunção de que a adesão do outro às suas crenças é, ela mesma, *livre*. Só essa presumida liberdade situa a crença sob a categoria da pessoa e não da coisa e, ao mesmo tempo, a torna digna de *respeito*, [que] “consiste em presumir na adesão um elemento de liberdade [...]. Só essa pretensão de liberdade [...] põe um freio ao impulso violento, à pulsão de constringer, que perverte toda convicção forte.”⁶⁰

Evidentemente, o preço a pagar pelo respeito como abstenção de constringer é “o direito do outro a errar”⁶¹.

O tema desenvolvido pelos conceitos de tolerância e intolerância parece-me perfeitamente apto como “variação” ao texto de Ricœur sobre Violência e linguagem. Para o autor, o intolerável “é o que não poderia ser incluído no pacto do consenso conflitual sobre o qual repousa o equilíbrio [...] do viver-em-comum”. Para os indivíduos, as comunidades e mesmo para os Estados o intolerável “é o que não merece respeito [...], porque fundado precisamente sobre o irrespeitável”, a saber, “a recusa de presumir a liberdade de adesão na crença adversa”. Esse intolerável identifica-se com o *objeto*, isto é, “o que rejeitamos porque devemos rejeitar, portanto, o que não deve ser tolerado”⁶². O intolerável, assim, situa-se no que Ricœur chamou, no texto sobre Violência e linguagem, de “império do meio”, de onde procedem “a violência do desejo, do medo, do ódio”, assim como “a vontade de

⁶⁰ Idem, p. 183 s.

⁶¹ Idem, p. 184.

⁶² Idem, p. 185.

subjugar o outro homem, a tentativa de privá-lo de liberdade ou de expressão: [onde] estão o racismo e o imperialismo”⁶³.

Conclusão

O tema e as variações desenvolvidas anteriormente se entrelaçam na reflexão de Eric Weil, em artigo de 1955, intitulado *Religião e Política*. Desse texto se extrai que não pode haver tolerância para quem não é tolerante, pois a tolerância só é possível quando é recíproca. Para Weil, a *universalidade* é a condição *particular* da tolerância, pois ela só se aplica onde cada grupo é tolerante, onde nenhum grupo usa a violência ou se prepara para usá-la quando julgar oportuno.

A tolerância significa a discussão e considera a discussão como o único método pelo qual as convicções de outro poderiam eventualmente ser mudadas. Se um indivíduo ou um grupo não está pronto a se submeter à discussão seguindo as leis bem conhecidas da discussão, ele pode ser tolerado, mas ele não tem nenhum *direito* à tolerância.⁶⁴

Tanto as questões acima levantadas em torno aos limites da democracia em um mundo de tensões, bem como a existência do intolerável, que Ricœur chama de *abjeto*, e a possibilidade de sua compreensão reflexiva apontam para o tema de fundo posto pelo título desta reflexão: violência e linguagem. Penso que a reflexão aqui desenvolvida evidenciou suficientemente que a violência é uma

⁶³ Cf. RICŒUR, Paul. Violência e linguagem, *op. cit.*, p. 59.

⁶⁴ Cf. WEIL, Eric. Religion and Politics, *Confluence: An International Forum*, IV/2 (1955), pp. 202-214. Cito aqui a tradução francesa publicada em *Cahiers Eric Weil IV. Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993, p. 103-114, aqui p. 112. Essa mesma ideia é assumida no verbete Tolérance (critique de la), da *Encyclopédie Philosophique Universelle*, sous la direction d'André Jacob, II. Les notions philosophiques. Dictionnaire, volume dirigé par S. Auroux, Paris: PUF, 2002 (3e éd.), p. 2612.

possibilidade humana irredutível ao discurso, ao mesmo tempo que indissociável dele pela linguagem. A união sem confusão de violência e linguagem indica que o ser humano é, “no fundo de seu ser, tudo menos discurso, um ser que pode se voltar para o discurso, que pode se compreender em seu discurso, mas que não é e jamais será discurso”⁶⁵. Para Eric Weil, mas também – creio – para Paul Ricœur, violência e liberdade definem o ser humano. A violência é original, radical e irredutível, e a liberdade só se descobre e se afirma sobre o fundo da violência, o que significa que a liberdade é sempre finita e só existe em situação.

Referências

BOUILLARD, H. *Transcendance et Dieu da la foi, Vérité du christianisme*. Paris: Desclée de Brouwer, 1989, pp. 316-354.

_____. *Philosophie et religion dans l'œuvre d'Éric Weil*. *Archives de Philosophie*, n° 40, 1977, pp. 543-621.

DOSSE, F. *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005)*. Édition revue et augmentée, Paris: La Découverte/Poche, 2008.

GLÉ, J.-M. *La vie et l'œuvre d'Henri Bouillard, Transversalités*, janvier-mars 2009, n° 109, pp. 149-158.

GUYOT, Claire. *De l'engagement au désenchantement (1945-1975)? Jalons pour une histoire des intellectuelles catholiques*, *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 13, 2001. <http://journals.openedition.org/clio/140> (acesso em 1º de marco de 2022).

_____. “La création du Centre catholique des intellectuels français: une nouvelle approche du monde profane par les intellectuels catholiques?” In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 84, n° 213, 1998. pp. 323-336.

⁶⁵ Cf. WEIL, Eric. *Lógica da filosofia*, *op. cit.*, p. 87.

https://www.persee.fr/doc/rhef_0300-9505_1998_num_84_213_1329 (acesso em 1º de março de 2022).

KIRSCHER, G. *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992.

PERINE, M. *Filosofia e violência. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil*. São Paulo: Edições Loyola, 1987 (2ª ed. 2013).

QUILLIEN, J. “La cohérence et la négation. Essai d'interprétation des premières catégories de la Logique de la philosophie”. In: *Sept études sur Éric Weil*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1982, pp.145-185.

RICCEUR, P. *La Philosophie politique d'Éric Weil*, *Esprit*, novembre 1957, republicada no volume *Leituras 1. Em torno ao político*. Trad. M. Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995, pp. 39-58.

_____. *Le paradoxe politique*, *Esprit*, mai 1957, pp. 721-745.

_____. *Tolerância, intolerância, intolerável* (1990), *Leituras 1: Em torno ao político*. Trad. M. Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995. pp. 174-190.

TAVARES, Jean. “Le Centre catholique des intellectuels français”. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 38, mai 1981. La représentation politique-2. pp. 49-62. https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1981_num_38_1_2118 (acesso em 1º de Março de 2022).

ROY, J. *Tolérance (critique de la)*, *Encyclopédie Philosophique Universelle*, sous la direction d'André Jacob, II. Les notions philosophiques. Dictionnaire, volume dirigé par S. Aurox, Paris: PUF, 2002 (3e éd.), p. 2612-2613.

WEIL, E. *A democracia em um mundo de tensões*. *Revista de Filosofia Argumentos*, ano 10, n. 19, Fortaleza, jan./jun. 2018, pp. 214-226.

_____. *Filosofia política*, trad. de M. Perine, São Paulo: Edições Loyola, 2ª ed., 2011.

_____. *Limites da democracia*. *Revista de Filosofia Argumentos*, ano 11, n. 21, Fortaleza, jan./jun. 2019, pp. 249-259.

_____. *Lógica da filosofia*, trad. de Lara C. de Malimpensa, São Paulo: É Realizações, 2012.

_____. *Religion et politique, Cahiers Eric Weil IV. Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1993, pp. 103-114.

_____. *Violência e linguagem*. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 33, n. 60, Curitiba, set./dez. 2021, pp. 1083-1094.

6

Da unidade entre linguagem e criação: entre *Gênesis* e o *De Magistro* de Santo Agostinho

Ray Renan Silva Santos ¹

Prelúdio

O presente texto se divide em duas partes: a primeira configura uma interpretação de determinadas passagens do livro de Gênesis, cuja finalidade consiste em pensar a unidade entre linguagem e criação referente ao ser de Deus e ao homem feito à sua imagem e semelhança; a segunda se volta para pensar alguns aspectos do *De Magistro* de Santo Agostinho, ainda sobre a unidade entre linguagem e criação, mas agora sob outra perspectiva, com ênfase na experiência cooriginária do homem com as coisas desde as coisas e na investigação sobre as palavras enquanto articulação tardia daquelas. A fim de que possamos, de antemão, adentrar a tônica do texto e nos introduzirmos na essência do seu conteúdo, convém atentar para o sentido da nossa abordagem. Procuramos abordar a linguagem sob a ótica da criação e a criação sob a ótica da linguagem. Isso nos remete a uma compreensão originária da linguagem e da criação. É assim, pois, que, em certo sentido, não há linguagem sem criação e nem criação sem linguagem, uma vez que a linguagem mostra e traz à luz a criação, ao passo que a criação se evidencia a partir de uma linguagem anterior a toda articulação fonemático-grafemática. Sob o ponto de vista em questão, a própria

¹ Professor Substituto de Filosofia pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). E-mail: ray-renan@hotmail.com

criação do nosso texto corresponde ao elã de uma linguagem originária que se lhe antepõe, assim como a linguagem textual atende à convocação de um vigor criativo, de modo que linguagem e criação perfazem uma unidade indissociável. Mais radical e fundamental é pensarmos essa indissociabilidade de linguagem e criação no que concerne à especificidade da natureza humana em uma conexão com o princípio de que ela provém. O que se segue constitui os desdobramentos deste tema.

Gênesis: Deus, a criação pela Palavra e o homem feito à sua imagem e semelhança

Após Deus criar o céu e a terra, sua terceira criação foi a luz. O modo como se dá essa criação nos é revelado no versículo 3 do capítulo 1 de Gênesis: “E disse Deus: Haja luz; e houve luz”. A criação da luz é de suma relevância, pois sem luz, nem mesmo o céu e a terra poderiam ser vistos como tais. Mas o que nos admira na passagem é o poder criador da Palavra de Deus: em dizendo, Ele cria. Linguagem e criação, aqui, são tão radicalmente inseparáveis, que poder-se-ia dizer que sem criação não há linguagem e, de igual modo, sem linguagem, não há criação. Todo âmbito criativo só pode vir à luz como e a partir da palavra. O vir à luz da criação como e partir da palavra aponta, por seu turno, para uma inseparável união entre três elementos: a palavra, a luz, a criação. Sob este ponto de vista, toda palavra é luz que ilumina a criação; toda luz remete à palavra criadora; toda criação é o aparecimento de uma luz que apalavra o próprio ato em questão.

O fundamental, contudo, é notar que todo esse acontecimento é também do âmbito do silêncio e do mistério, porquanto também

inexaurível. Criação não é algo que se deu e cessou; antes, a vida se evidencia como constante movimento de criação e, por isso, o homem já se encontra sempre na possibilidade de uma experiência criativa que somente vem à luz a partir da linguagem. A propósito, porém, do silêncio e do mistério, convém atentar para a escuridão vigente em todo acontecimento luminoso. Quando uma criação vem à luz por meio da palavra, a própria criação permanece na escuridão do não dito. A escuridão não é, aqui, o oposto da luz, embora possamos falar em termos de separação, no sentido de diferenciação. Nesse sentido é que devemos acompanhar os versículos 4 e 5 de Gênesis 1: “E viu Deus que era boa a luz; e fez Deus separação entre a luz e as trevas. E Deus chamou à luz Dia; e às trevas chamou Noite. E foi a tarde e a manhã, o dia primeiro”. Conquanto a luz seja concebida como “boa”, a passagem não fala, por exemplo, que as trevas são “más”, pois que as trevas em questão não possuem sentido negativo e pejorativo: elas são tão somente o complemento da luz, estando esta associada ao dia e aquelas à noite. Mediante a sua luz, o dia evidencia a criação; sob a vigência da escuridão, a noite resguarda o mistério dessa mesma criação.

Quando Deus diz “Haja luz”, convém compreender que o poder criador de sua Linguagem não provém do âmbito espaço-temporal, embora neste se concretize; ao invés, a Linguagem incorpórea e imutável de Deus é a possibilidade originária a partir da qual tudo o que é corpóreo e mutável vem a ser no espaço e no tempo². Na experiência

² Aqui convém atentar para as palavras de Santo Agostinho, ao discorrer sobre a passagem em questão no *Comentário ao Gênesis*: “Quando primeiramente era feita a informidade da matéria, seja espiritual, seja corporal, não se deveria dizer: *Deus disse: Faça-se?* Com efeito, a imperfeição, sendo dessemelhante daquele que é o mais sublime e o primeiro, pois, por sua informidade tende para o nada, não imita a forma do Verbo, sempre unido ao Pai, pelo qual Deus diz tudo eternamente, não pelo som da voz, nem por pensamentos que envolvem o tempo, mas pela luz coeterna da sabedoria que ele gerou. Mas imita a forma do Verbo, sempre e de modo imutável unido ao Pai, quando de acordo com a conversão ao que sempre e verdadeiramente existe, ou seja, ao criador de sua substância, ela toma sua forma e se torna criatura perfeita segundo a sua espécie. De

criativa do homem, a palavra torna visível a criação, mas essa palavra não é idêntica à de Deus, senão por analogia e participação: é porque o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus³ que se torna possível para ele, em tudo o que faz ou deixa de fazer, ser atravessado pela experiência luminosa e criadora da palavra. A experiência de luminosidade humana, contudo, ocorre sempre espaço-temporalmente, ao passo que quando Deus diz “Haja luz”, o seu dizer ocorre atemporalmente, de modo que a criação da luz, na medida em que esta participa da Luz que é o próprio Deus atemporal, consuma-se no tempo e no espaço. Trata-se, portanto, de uma consumação espaço-temporal que participa da eternidade de Deus enquanto Luz. É porque Deus é Luz em sua eternidade que o homem, na vida finita, pode, à sua imagem e semelhança, ter a experiência de luminosidade.

A experiência de luminosidade exprime, pois, uma experiência criativa que se dá como e a partir da linguagem, isto é, como e a partir do λόγος. Por isso é que, à imagem e semelhança de Deus, o homem é

modo que no que a Escritura narra: *Deus disse: 'Faça-se'*, entendamos a palavra incorpórea de Deus na natureza de seu Verbo coeterno que chama a si a imperfeição da criatura para que não seja informe, mas receba sua forma de acordo com que cada uma é feita seguindo uma ordem” (*De Gen. ad litt.*, I, IV, 9). Remetendo ainda à criação do céu e da terra, Agostinho trata dessa questão da linguagem atemporal de Deus no livro XI das *Confissões*, onde lemos o seguinte: “Mas como falaste? Porventura do mesmo modo como saí da nuvem uma voz que dizia: ‘Este é o meu Filho, o Eleito’? Todavia, aquela voz ressoou e se extinguiu, teve um princípio e um fim. Ressoaram as sílabas e passaram, a segunda após a primeira, a terceira depois da segunda, e assim por diante até a última, e depois da última, o silêncio. Portanto, é claro e óbvio que essa voz foi produzida pelo movimento de uma criatura, intérprete temporal da tua vontade eterna. E essas tuas palavras, pronunciadas no tempo, foram comunicadas, através de ouvidos externos, à inteligência que as compreende, e cujo ouvido interior está atento à tua palavra eterna. A razão comparou essas palavras, proferidas no tempo, com teu eterno Verbo silencioso, e disse: ‘É diferente, muito diferente. Estas palavras estão muito abaixo de mim. Nem sequer existem, porque fogem e passam. Mas a palavra do meu Deus permanece eternamente sobre mim’. Portanto, se com palavras sonoras e transitórias ordenaste que se fizessem o céu e a terra, e se assim os criaste, conclui-se que já existia, antes do céu e da terra, uma criatura material, cujas vibrações sucessivas puderam transmitir essa voz no tempo. Ora, antes do céu e da terra, não havia nada corpóreo ou, se havia, certamente os terias criado sem nenhuma voz passageira, da qual saísse uma voz para dizer: Sejam feitos o céu e a terra. Qualquer que fosse o ser de onde saísse tal voz, ele não poderia existir sem ter sido criado por ti” (*Conf.*, XI, 6, 8).

³ Cf. Gênesis 1:26-27.

convocado e impelido a se constituir como vivente que possui linguagem, e esta, por seu turno, também à imagem e semelhança da Linguagem divina, exprime um poder criador de mundo, à medida que nomeia e traz o que é nomeado à luz. Tal a razão de lermos em Gênesis 2:19: “Havendo, pois, o Senhor Deus formado da terra todo o animal do campo, e toda a ave dos céus, os trouxe a Adão, para este ver como lhes chamaria; e tudo o que Adão chamou a toda a alma vivente, isso foi o seu nome”. Do mesmo modo que Deus nomeia e traz à luz o mundo por meio de sua Linguagem, o homem também o faz. Quando Deus confere ao homem a capacidade de *nomear*, em questão está a capacidade de *criar*, porquanto não há nada que seja criado que não seja nomeado. O nomear não se refere a uma atividade meramente arbitrária, mas consiste numa experiência de doação de sentido ao mundo e às coisas. O sentido das coisas implica, por sua vez, o seu aparecimento. Nada há que apareça para o homem que não lhe apareça a partir de um horizonte de sentido. Essa capacidade criativa de nomear à medida que se evoca e se traz à presença a coisa nomeada o homem recebe de Deus como um dom gratuito, como pura doação. Do mesmo modo que o homem recebe tal doação de sentido para o mundo, ele também vem a doar sentido para o mundo em sua volta.

O sentido das coisas implica a sua razão de ser, isto é, o seu λόγος – o elemento criador de ordem e reunidor de tudo o que é múltiplice. As primeiras palavras do Evangelho de João dizem o seguinte: “Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος” [“No princípio era o λόγος, e o λόγος estava com Deus, e Deus era o λόγος”]⁴. Lemos, pois, que no princípio (Ἐν ἀρχῇ), isto é, no princípio dos

⁴ João 1:1.

princípios, no fundamento dos fundamentos – princípio sem princípio e fundamento sem fundamento – era o λόγος (ἦν ὁ λόγος), ou seja, a Palavra, a Linguagem, o Pensamento, o Sentido etc. De λόγος deriva λογική (lógica). No princípio, o que implica *desde sempre*, era o Sentido⁵ a partir do qual tudo pode vir a ter sentido, a Lógica a partir da qual tudo pode vir a ter lógica, a Linguagem a partir da qual tudo pode vir a ser nomeado. No princípio era o λόγος, por isso Deus, sendo o λόγος, diz “Haja luz” e a luz vem a ser. Ele diz e as coisas acontecem e são criadas porque Ele próprio é a Linguagem, isto é, o λόγος. Aqui a nossa linguagem mostra-se sempre vacilante, em razão daquilo mesmo que queremos exprimir. Evitemos a compreensão, por exemplo, de que Deus é um ser que *causa* a sua Linguagem, a qual surgiria como *consequência* de uma emissão. Deus não causa a sua Linguagem, mas Ele *é-a*; assim também, Ele não gera o Sentido da totalidade da vida, mas Ele *é-o*. Porque no princípio era a Linguagem, tudo o que vem a ser só se deixa ver a partir de uma linguagem. Pelo que a linguagem não consiste apenas em um meio, em um instrumento que utilizamos para chegar a um fim; a linguagem, de um ponto de vista originário, está no início, no meio e no fim de qualquer acontecimento⁶. Ela é o que traz à luz um

⁵ Em alusão à passagem em pauta de João 1:1, Goethe joga com a tradução de “λόγος” mediante grande perspicácia e profundidade de espírito nos seguintes versos de *Fausto*, I, vv. 1224-29: “Geschrieben steht: Im Anfang war das Wort! // Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort? // Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen, // Ich muss es anders übersetzen, // Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin. // Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn” [“Está escrito: No começo era a *Palavra*! // Aqui, porém, paro! Quem me ajuda adiante? // É-me impossível avaliar a *Palavra* tão grandiosamente, // Devo traduzi-la doutro modo, // Se eu for bem iluminado pelo Espírito. // Está escrito: No começo era o *Sentido*”] (GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto: uma tragédia. Primeira parte*. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 130). Tradução modificada.

⁶ Corroborar tal raciocínio a passagem de Apocalipse 1:8: “Εγώ εἰμι τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὠ (ἀρχὴ καὶ τέλος) λέγει Κύριος ὁ Θεὸς ὁ ὢν καὶ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος ὁ Παντοκράτωρ” [“Eu sou o Alfa e o Ômega, {princípio e fim}, diz o Senhor Deus, que é, que era, e que virá a ser, o Todo-Poderoso”]. A passagem é repetida, noutros termos, em Apocalipse 22:13: “ἐγὼ τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὠ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος” [“Eu sou o Alfa e o Ômega, o Primeiro e o Último, o Princípio e o Fim”].

acontecimento *como* acontecimento, de maneira que sem ela, nada vem a se mostrar⁷.

No princípio era o λόγος, vimos; e o λόγος estava com Deus, e Deus era o λόγος: não apenas a Palavra enquanto Sentido e Lógica era no princípio, como ela estava com Deus, e Deus, ainda mais, era essa Palavra, esse Sentido e essa Lógica. Quando se diz que no princípio *era* o λόγος, isso não quer dizer que foi e deixou de ser, mas, ao contrário, visto que na passagem em questão o verbo ser (εἶμι) se encontra na terceira pessoa do indicativo do tempo imperfeito (ἦν), sua denotação é de uma ação em processo, que se presentifica a todo instante. Nesse caso, por se tratar da Ação de todas as ações, isto é, do Verbo a partir do qual todos os verbos são conjugados, faz-se necessário atentar para o vigor ininterrupto de sua realização. Quando perguntado por Moisés sobre o que responder à pergunta do povo de Faraó “Qual é o seu nome?”, tal é a resposta de Deus: “EU SOU O QUE SOU. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU me enviou a vós”⁸. Se, por um lado, lemos em João 1:1 que no princípio era o λόγος – o que denota, como vimos, uma ação em processo e incessante –, por outro lado, o próprio Deus fala por meio de Moisés “EU SOU O QUE SOU”, o que significa: *eu sou o que é*, ou ainda, *eu sou o que é sempre e nunca veio a ser e, por isso, permaneço idêntico a mim mesmo em todos os tempos*. Assim, “eu sou” implica a ininterrupta presentificação do ser de Deus enquanto aquilo que é sempre e nunca veio a ser, porquanto eterno e imutável.

⁷ A criação da luz em Gênesis 1:3 se dá em razão de o próprio Deus ser a Linguagem criadora de tudo e a Luz que tudo ilumina. Por sua vez, essa perspectiva é corroborada em João 1:9-10, quando a pessoa de Jesus, que é a própria Linguagem de Deus encarnada, vem a ser referida com as seguintes palavras: “Ali estava a luz verdadeira, que ilumina a todo o homem que vem ao mundo. Estava no mundo, e o mundo foi feito por ele, e o mundo não o conheceu”.

⁸ Êxodo 3:14.

Vindo, pois, a se revelar por meio da palavra, o próprio Deus, enquanto Palavra viva, só se deixa compreender mediante a palavra⁹, ainda que, primariamente, enquanto palavra interior¹⁰. Essa palavra ou linguagem mediante a qual chegamos a Deus, como dissemos, não é um mero instrumento, mas é o próprio Deus refletindo-se na sua criação que lhe é semelhante. Deus é a Linguagem a partir da qual todas as linguagens comunicam o que quer que seja, e o próprio mundo, como criação de Deus, reflete a sua linguagem, consoante às palavras do Salmo 19:1-3: “Os céus declaram a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra das suas mãos. Um dia faz declaração a outro dia, e uma noite mostra sabedoria a outra noite. Não há linguagem nem fala onde não se ouça a sua voz”. Todo lugar e toda hora é lugar e hora da presença extraordinária da linguagem e da criação de Deus, da qual ordinariamente o homem não se dá conta. Essa presença extraordinária dá testemunho do milagre incessante da vida, em tudo o que acontece e deixa de acontecer. É o sentido das palavras de Guimarães Rosa: “Reporto-me ao transcendente. Tudo, aliás, é a ponta de um mistério. Inclusive, os fatos. Ou a ausência deles. Duvida? Quando nada acontece, há um milagre que não estamos vendo”¹¹. O mistério, isso que é “o transcendente”, ao qual podemos nos reportar, faz-se e realiza-se em tudo, e “tudo, aliás, é a ponta de um mistério”, tudo é a evidenciação, o rasto, o sinal desse mistério. Necessário é, porém, transcendermos a nós mesmos e nos remetermos a esse mistério, a fim de que com ele nos admiremos em seu acontecer milagroso, magnânimo e extraordinário.

⁹ Não à toa Deus vem a revelar-se para os homens sobretudo por meio das Escrituras.

¹⁰ Conforme veremos mais adiante em Agostinho, sobretudo a partir das noções de *Mestre interior* e *verdade interior*.

¹¹ ROSA, Guimarães. “O espelho”. In: *Primeiras estórias*. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 2016, p. 119.

Ao nos admirarmos com esse mistério em sua presença milagrosa, exercemos e intensificamos o nosso λόγος em consonância e semelhança com o λόγος divino e primordial. Aqui se evidencia um aspecto fundamental da experiência humana com o divino, pois o modo de ser do homem, por um lado, consiste em ver as coisas a partir de um sentido, de vez que ele coparticipa do Sentido divino; mas esse sentido, por outro lado, sempre evidente para o homem em suas experiências, exprime uma linguagem propriamente humana, da qual o homem não pode escapar. Para se referir ao mistério divino das coisas, o homem o faz a partir da linguagem que lhe é própria, a qual, embora coparticipe da Linguagem divina, *não pode sê-la*, senão que situar-se no lugar que lhe é próprio: na vida finita. Como poderia o homem expressar-se e compreender o que quer que seja senão mediante uma linguagem humana? Essa linguagem humana, por seu turno, reflete também um sentido humano, isto é, um modo humano de ser e de se realizar. É assim, pois, que no livro de Daniel¹² constatamos que, ao se deparar com um enigmático sonho, Daniel ouve a voz de um homem que dá ordem ao arcanjo Gabriel para que este o instrua na interpretação do sonho em questão. A voz que Daniel ouve, todavia, é a voz de Deus, mas o homem, em sua vida finita, não pode ouvir a voz de Deus em sua puridade¹³, por isso o próprio Deus se encarrega de fazer-se ouvir mediante a

¹² “E aconteceu que, havendo eu, Daniel, tido a visão, procurei o significado, e eis que se apresentou diante de mim como que uma semelhança de homem. E ouvi uma voz de homem entre as margens do Ulai, a qual gritou, e disse: Gabriel, dá a entender a este a visão” (Daniel 8:15-16).

¹³ Como também não pode vê-lo em sua puridade: “Deus nunca foi visto por alguém. O Filho unigênito, que está no seio do Pai, esse o revelou” (João 1:18). O modo como Deus se revela para os homens não lhes permite uma absoluta clareza e distinção, em virtude de Ele não ser referenciável espaço-temporalmente. Com efeito, porque o homem é finito, a compreensão do ser infinito de Deus é-lhe concedida pela razão e pela inteligência e mediante coparticipação na Razão e na Inteligência divinas (por ter sido criado à imagem e semelhança de Deus), mas essa coparticipação é limitada à vida finita e, portanto, não apenas não pode tudo saber sobre Deus, como verdadeiramente pouco sabe.

linguagem humana, que é a linguagem que mais pode compreender a Linguagem divina. A linguagem humana, contudo, não surge e se articula a partir do arbítrio humano, mas é proveniente de Deus, que é a Linguagem, o Sentido e a Lógica de todas as coisas. Tendo criado o homem à sua imagem e semelhança (Gn 1:27), Deus lhe concede linguagem, sentido e lógica, a fim de que o homem testemunhe a grandeza da criação divina e, por coparticipação e similitude, venha também a se constituir como vivente criador.

Para se constituir como vivente criador, o homem precisa empenhar-se em conformidade com a sua possibilidade de ser. Sua possibilidade de ser é, pois, o modo da racionalidade, que é dominador por excelência. Por isso, após criar homem e mulher à sua imagem e semelhança, verificamos o que se segue em Gênesis 1:28: “E Deus os abençoou, e Deus lhes disse: Frutificai e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes do mar e sobre as aves dos céus, e sobre todo o animal que se move sobre a terra”. Convém atentar para os verbos na forma do imperativo: *frutificai e multiplicai-vos, enchei, sujeitai-a, dominai...* Como se trata da ordem de Deus, não cabe e nem é possível ao homem escapar dessa ordem, de maneira que necessariamente ele há de frutificar e multiplicar, encher a terra e sujeitá-la, bem como dominar sobre todos os animais que se movem sobre a terra. É que a Palavra de Deus, tanto aqui quanto em Gn 1:3 (*Haja luz*), sendo uma palavra de ordem, é sempre uma palavra criadora: Deus fala e, de acordo com o vigor de sua fala, as coisas acontecem. Deus, então, dá ordem ao homem para que este se constitua como vivente entre os viventes, isto é, para que ele seja e se realize como dominador, e isso acontece. Essa caracterização do homem como dominador, como vimos, não provém do próprio arbítrio do homem, precisamente porque

ela advém de um ordenamento divino. Cumpre ao homem apenas vir a ser de tal e qual modo, a saber, um dominador sobre a terra em conformidade com o mandamento divino. Por seu turno, esse modo de se constituir como dominador reside sobretudo na imagem e semelhança de Deus, o qual exprime a suprema Razão e a Inteligência. Ora, é a razão e a inteligência que permitem ao homem se constituir como vivente que exerce o domínio sobre todos os viventes da terra¹⁴, bem como se realizar como vivente essencialmente racional, para o qual as coisas se mostram sempre a partir de uma linguagem, de um sentido e de uma lógica. Está em questão, pois, o *lóγος* humano em conformidade e semelhança com o *lóγος* divino.

Conquanto o homem exerça esse *lóγος* mediante o cumprimento de uma ordem divina, isso não significa que não tenha sempre de se esforçar para conquistar e consumir a natureza racional que lhe é própria. Em verdade, o modo de conquista e consumação desse *lóγος* só pode se dar mediante esforço ininterrupto, e é esse esforço ininterrupto que exprime o âmago e o coração da finitude humana. Esforço, aqui, significa o fazer propriamente humano, o que implica tanto o trabalho intelectual quanto o trabalho artesanal (isto é, que envolve as múltiplas artes e técnicas). Em ambos os casos, o esforço e o trabalho requerem o exercício da razão e da inteligência – independentemente da intensidade e do nível –, por isso lemos em Gênesis 2:15: “E tomou o Senhor Deus o homem, e o pôs no jardim do Éden para o lavrar e o

¹⁴ Assaz pertinente, neste sentido, é conferir o que Santo Agostinho comenta, ao remeter Gênesis 1:28 a Efésios 4:23-24 e Colossenses 3:10: “São palavras para entendermos que o homem foi feito à imagem de Deus e nisso ele sobrepuja os animais irracionais. E isso é a razão ou mente ou inteligência, ou se denomine com um outro termo mais adequado. Por isso, o Apóstolo diz: Renovai-vos no espírito de vossa mente, e revesti-vos do homem novo que se renova no conhecimento de Deus, segundo à imagem daquele que o criou, mostrando sobejamente que o homem foi criado à imagem de Deus, porque não foi nas linhas corporais, mas em certa forma inteligível da mente iluminada” (*De Gen. ad litt.*, III, XX, 30).

guardar”. Porque Deus fez o homem à sua imagem e semelhança, quando o homem é posto no jardim para o lavrar e o guardar, nisso se evidencia a natureza humana em conformidade com a possibilidade de exercer um trabalho que é capaz de mostrar a singularidade de sua natureza. Não poderia *lavar* e *guardar* se não tivesse a *possibilidade* de fazê-lo; tendo, pois, essa possibilidade, ele vem a consumá-la porque é um vivente essencialmente racional e, portanto, o trabalho que exerce já vem a demarcar uma diferença fundamental de sua natureza em relação à dos demais viventes.

Há, contudo, outra forma de manifestação da razão e da inteligência, que não diz respeito apenas ao trabalho técnico-artístico, mas à sabedoria e ao conhecimento de si mesmo e de seu lugar no mundo, bem como de Deus e do fim para o qual Deus criou o homem. Assim, quando lemos em Provérbios “Bem-aventurado o homem que acha sabedoria, e o homem que adquire conhecimento”¹⁵, está em questão não uma sabedoria e um conhecimento comum, senão que a sabedoria e o conhecimento que conduzem o homem, em sua finitude, à magnificência e ao esplendor de Deus, em sua infinitude. Tal empenho é o que intensifica e leva às últimas consequências o *λόγος* humano em uma unidade com o *λόγος* divino¹⁶. Nesse sentido, o homem foi criado para exercer o domínio sobre a terra e sobre os seres que nela há, mas com o principal propósito de transcendê-la e elevar-se à dimensão

¹⁵ Provérbios 3:13.

¹⁶ Essa intensificação do *λόγος* para se chegar ao conhecimento de Deus não é dada à maioria dos homens, por isso, para se referir a esse uso específico do *λόγος*, diz Agostinho no *De Ordine*, II, XI, 30: “A razão é o movimento da mente capaz de discernir e estabelecer conexão entre as coisas que se conhecem. Utilizar-se dela como guia para entender a Deus ou a própria alma que está em nós ou em toda a parte, é próprio de pouquíssimos no gênero humano, não por outro motivo senão porque para aquele que está disperso nos assuntos dos sentidos é difícil voltar-se a si mesmo. Por isso, quando os homens se esforçam a agir com completa razão nas mesmas coisas falazes, os homens ignoram o que seja a própria razão e qual a sua natureza, com exceção de pouquíssimos”.

atemporal, na qual habita Deus. Por isso lemos o salmista dizer que “O temor do Senhor é o princípio da sabedoria”¹⁷, de vez que, para elevar-se como vivente sábio, o homem precisa reconhecer, a um só tempo, a sua pequenez e a grandeza de Deus, donde provém toda sabedoria. O temor de que fala a passagem não é outra coisa senão o espanto humano diante da grandeza de Deus, que convoca o homem a transcender, dentro dos limites que lhes são próprios, a pequenez de si mesmo, à medida que se eleva à contemplação da divindade. O homem é, pois, o vivente terrestre criado com o propósito de elevar-se para o âmbito celeste mediante o conhecimento de Deus e de seus preceitos. Nisso reside a mais profunda e intensa manifestação do seu *lóγος*, porquanto nesse empenho o homem consegue, na condição de vivente finito e sujeito ao tempo e ao espaço, compreender o sentido infinito, atemporal e fora de qualquer espaço terrestre¹⁸.

O De Magistro de Santo Agostinho: as palavras como sinais e a experiência cooriginária do homem com as coisas

Ao homem foi dada a linguagem como meio de tornar as coisas visíveis e compreensíveis. A linguagem é aquilo por meio do que as coisas vêm a mostrar um sentido. E por mais que tentemos fugir da linguagem, ela nos acompanha como uma necessidade de nossa constituição, tamanho o seu poder de criação e mostraçãõ. Sem

¹⁷ Salmo 111:10.

¹⁸ Nas palavras de Mestre Eckhart: “‘Homem’, na acepção própria da palavra latina, significa, em um sentido, aquele que com tudo o que é e com tudo o que é seu se sujeita e obedece a Deus e, levantando os olhos ao céu, contempla a Deus, e não o que é seu: isto ele sabe (estar) atrás, abaixo e junto de si. Essa é a humildade perfeita e propriamente dita; esse nome *lhe* (ao homem) vem da terra. Mas não pretendo estender-me agora sobre esse assunto. A palavra ‘homem’ significa também algo que transcende a natureza, o tempo e tudo o que diz respeito ao tempo e sabe a tempo; e o mesmo se diga do espaço e da corporeidade” (ECKHART, Mestre. *A nobreza da alma humana e outros textos*. Tradução de Raimundo Vier. Editora Vozes: Petrópolis-RJ, 2016, p. 14).

linguagem – seja ela sentida, pensada, falada ou simbolizada –, o mundo careceria de sentido. Todo e qualquer horizonte de sentido precisa *se antepor como e a partir de uma linguagem*, para que possa mostrar-se e fazer-se sentido. E o contrário também é verdadeiro: toda e qualquer linguagem precisa *se antepor como e a partir de um sentido*, para que possa mostrar-se e fazer-se linguagem. Pelo que daí se segue que linguagem é sentido e sentido é linguagem.

Essa compreensão fundamental acerca da linguagem nos leva a pensar a profundidade e amplitude da linguagem nas experiências vitais do humano. Se o mundo para ele vem a se mostrar a partir da linguagem, sobretudo mediante o uso das palavras, estas sinalizam para um significado e um sentido. Conforme nos mostra Santo Agostinho em seu diálogo *De Magistro*, toda palavra é sinal e, como tal, significa sempre alguma coisa, de modo que não pode não significar nada. Visto que toda palavra, sendo sinal, aponta sempre para um significado¹⁹, quando falamos sobre o que não existe, ainda assim queremos significar algo. Vale-se Agostinho de um verso da *Eneida* de Virgílio – “Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui”²⁰ – e analisa em que medida cada palavra do verso exprime, inevitavelmente, sinal e significado. Assim, em qualquer contexto possível que pronunciemos a palavra “nada”, não apenas queremos chamar a atenção para o que não existe, mas sobretudo queremos significar alguma coisa além do que não existe ou isso mesmo que possivelmente não existe. No caso da palavra *nihil* (nada), deparamo-nos com uma especial dificuldade. Para tanto,

¹⁹ Concepção que pode também ser verificada na obra *A doutrina cristã*: “Ninguém emprega as palavras a não ser para significar alguma coisa com elas. Daí se deduz que denomino sinais a tudo o que se emprega para significar alguma coisa além de si mesmo” (*De doc. christ.*, I, 2, 2).

²⁰ Virgílio, *Eneida*, II, v. 659.

convém acompanharmos o seguinte trecho do diálogo entre Adeodato e Agostinho:

Ad. “*Nihil*” (nada) que outra coisa significa senão aquilo que não existe?

Ag. Talvez digas a verdade, mas impede-me de concordar com isto o que afirmaste acima, isto é, que não há sinal sem que signifique algo; ora, o que não existe não pode de modo algum significar alguma coisa. Por isso, a segunda palavra deste verso não é sinal, pois nada significa. Neste caso, parece que erramos ao concordar que todas as palavras sejam sinais, ou que todo sinal signifique alguma coisa.

Ad. Pões-me por demais contra a parede. Mas quando não temos com que significar algo, seria totalmente uma tolice proferirmos alguma palavra. Porém, ao falar comigo agora, creio que não emites nenhum som em vão, mas, com todas as palavras que saem de tua boca, me ofereces um sinal para que eu entenda alguma coisa. Por isso, não havia necessidade de pronunciar estas duas sílabas (ni-hil = nada) se com elas não significas nada.²¹

Como poderia o que não existe significar algo? E como poderia o que não significa possuir sinal? Tal questionamento nos coloca diante de um problema fundamental acerca da linguagem humana: é que em tudo o que o homem faz ou deixa de fazer, em tudo o que ele diz e não diz, a presença axiomática da linguagem já sempre o atravessou como uma experiência vital de seu modo de ser. À vista disso, nas múltiplas experiências da vida humana um atravessamento de palavra, signo e significado já sempre aconteceu como aquilo mesmo por meio do que o homem se constitui como homem. Recorrerá o homem, pois, à palavra, ainda que aquilo a que a palavra se refere seja indefinido²², razão pela

²¹ *De Mag.*, II, 3. Doravante, todas as obras de Santo Agostinho estarão sendo citadas com a abreviatura latina padrão.

²² Veja-se, por exemplo, a passagem da *Teogonia* de Hesíodo que evoca seres “não nomeáveis” (ὄνκ ὀνομαστοί) e, para tanto, o faz nomeando-os, já que a expressão “não nomeáveis” dá nome àquela dimensão desconhecida acerca da qual se quer falar: “Outros ainda da Terra e do Céu nasceram, // três filhos enormes,

qual com a palavra “nada”, diz Agostinho, “mais que a própria coisa que não existe, é significada certa disposição de espírito quando este não percebe a coisa e, contudo, descobre ou pensa ter descoberto que a coisa não existe”²³.

Na linguagem humana, tanto o silêncio como os sons pronunciados exprimem uma complexa estrutura de uma racionalidade sempre por se revelar e por se resguardar no mistério originário de todas as coisas. Em silêncio ou em som, falando, simbolizando e/ou significando, tal é o que constitui a experiência vital sem a qual a vida humana não se realiza. O fundamental, contudo, consiste em atentar para o fato de que, embora as palavras simbolizem as coisas a que se referem, a nossa atenção se volta, em primeira e última instância, para as coisas simbolizadas e significadas. Por um lado, como diz Agostinho, “de modo algum podemos tratar dos assuntos se a mente, depois de ouvir as palavras, não se voltar àquelas coisas das quais as palavras são sinais”²⁴; por outro lado, as próprias coisas das quais as palavras são sinais precisam se antepor à articulação da palavra sob a luminosidade de um sentido, sem o qual palavra alguma pode ser proferida. Essa *anteposição do sentido* das coisas em relação à articulação sonora das palavras, que são sinais das coisas, revela-nos uma dimensão originária da linguagem, o que nos possibilita uma experiência cooriginária com as coisas de que as palavras são sinais. Trata-se de uma dimensão silenciosa a partir da qual um horizonte de sentido vem a ser articulado na fala. Proferimos as palavras porque um sentido já sempre se nos

violentos, não nomeáveis. // Cotos, Briareu e Giges, assombrosos filhos” (HESÍODO. *Teogonia*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 2011, p. 111).

²³ *De Mag.*, II, 3.

²⁴ *De Mag.*, VIII, 22.

antecipou por meio da experiência com as coisas. Por isso é que a nossa atenção, diz Agostinho, “uma vez percebidos os sinais, se volta para as coisas significadas, logo que soam as palavras”²⁵.

Ao pronunciarmos e ouvirmos os sons das palavras, isso nos remete imediatamente às coisas das quais as palavras são sinais, seja um remetimento via recordação e possibilidade de experiência (quando a coisa está distante), seja um remetimento à própria experiência imediata com a coisa (quando ela está próxima). Daí por que “as coisas significadas devem ser tidas em maior apreço que os sinais. Pois o que existe em função de outra coisa deve ter menor apreço do que aquilo em função do qual existe”²⁶. Visto que as palavras existem em função das coisas, e não o contrário, convém atentar para o conhecimento das coisas em um maior grau que seus sinais. É muito mais fundamental, por exemplo, ser virtuoso do que conhecer uma diversidade de palavras que expressam virtude. Por outro lado, para obtermos o conhecimento do que é a virtude, faz-se necessário recorrermos a uma série de palavras que expressam tal conhecimento. Ainda que possamos simbolizar esse conhecimento de outra forma que não com as palavras, certamente a complexidade do conteúdo em questão nos exigirá, se quisermos compreendê-lo de maneira satisfatória, que recorramos a palavras que já foram ditas sobre o mesmo conteúdo. A partir do que foi dito, articulamos, em pensamento ou em fala, o não dito daquilo que foi dito. É que o não dito de todo dizer importa mais do que o dito²⁷, visto

²⁵ *De Mag.*, VIII, 24

²⁶ *De Mag.*, IX, 25.

²⁷ Nesta direção, dirá Heidegger em seu texto *A teoria platônica da verdade*: “A ‘doutrina’ de um pensador é o não-dito em seu dizer, ao qual o homem está exposto a fim de se prodigalizar com isto” (HEIDEGGER, Martin. “A teoria platônica da verdade”. In: *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Emildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 215).

que resguarda o mistério daquilo mesmo que foi dito e, por isso, permanece inesgotável e numa abertura para novas articulações de pensamento e de linguagem.

A razão pela qual Agostinho diz que “as coisas significadas devem ser tidas em maior apreço que os sinais” não é outra senão o fato de que as coisas significadas permanecem sempre numa abertura de novas significações e interpretações. Uma vez que venhamos a significar uma coisa, isso não esgota as múltiplas possibilidades de sempre darmos-lhe significados, porquanto uma coisa nunca vem a se mostrar de forma suficientemente límpida a ponto de não resguardar o mistério que lhe é próprio em meio às suas particularidades e à totalidade de todas as coisas. Essa inesgotabilidade significável de uma coisa é tanto em razão da própria coisa, como também em razão da natureza humana, que está sempre numa abertura para significar e ressignificar as coisas. Tal abertura constitui o modo criativo de ser e de se realizar do homem. Significar e ressignificar exprimem, assim, um modo de criar e recriar, modo este que é próprio da natureza humana. Sob a vigência dessa experiência criativa é que o homem vem a falar, a silenciar, a articular e a desarticular o que quer que seja, numa linguagem singularíssima, que mostra e oculta o mundo e as coisas que nele há.

Ao nos voltarmos para as coisas, não nos deixando levar tão somente pelas palavras que simbolizam tais coisas, somos conduzidos por e para uma experiência cooriginária, na qual as coisas vêm a se mostrar desde elas mesmas. Essa experiência é de todo fundamental, pois se trata do modo como originariamente as coisas vêm a se tornar visíveis para nós (e conosco) em sua dinâmica de aparecimento. Ademais, sob a vigência dessa experiência com as coisas tornando-se visíveis, somos copartícipes de tal acontecimento, o que implica um

pertencimento nosso às próprias coisas em movimento. Essa experiência cooriginária com as coisas é o modo a partir do qual vivemos e aprendemos a viver. É necessário, pois, compreendermos que as palavras, enquanto fonemas e grafemas, exprimem um movimento tardio e conseqüente, que é proveniente de um movimento primitivo das próprias coisas, sem as quais não haveria nenhuma articulação fonemático-grafemática. Assim, importa saber que aprendemos as palavras mediante a experiência com as coisas, e não as coisas mediante as palavras. Tal é o que concebe Agostinho, ao dizer que “nada aprendemos pelos sinais que se chamam palavras porque, como já disse, pelo conhecimento da coisa significada é que aprendemos o valor da palavra, isto é, o significado que está por trás do som, e não que aprendemos coisa por meio do sinal”²⁸. Disso se segue, por exemplo, que não aprendemos o que seja uma bola de tanto ouvirmos a palavra “bola”, mas porque possuímos a experiência com o objeto a que nomeamos de bola. Quando descobrimos o significado da palavra “bola”, remetemos ao próprio objeto, com o qual tivemos uma experiência prévia. O nome “bola” serve como meio, isto é, como sinal para indicar a coisa pela qual fomos afeccionados²⁹ e com a qual tivemos a experiência.

A concepção de Agostinho remete, por seu turno, ao que já dissera Platão no diálogo *Crátilo* 439b, a saber, que “não é por meio de seus nomes que devemos procurar conhecer ou estudar as coisas, mas, de

²⁸ *De Mag.*, X, 34.

²⁹ É fundamental verificarmos o que Aristóteles diz em seu tratado *Da interpretação*, I, 16a-3-4: “Há os sons pronunciados que são símbolos das afecções na alma, e as coisas que se escrevem que são os símbolos dos sons pronunciados” (ARISTÓTELES. *Da interpretação*. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013). O Estagirita também concebe os símbolos (*τά σύμβολα*) como fenômeno tardio, provenientes das afecções (*παθήματα*) na alma. Se, por um lado, o que falamos simboliza as afecções, por outro, o que escrevemos simboliza o que falamos (ainda que em pensamento).

preferência, por meio delas próprias”³⁰. Os nomes (ὀνόματα) ou as palavras (*verba*) não nos fornecem uma experiência *i-mediata* (isto é, *sem mediação*) com as coisas, mas sinalizam e apontam para elas. Em contrapartida, as coisas, apesar de na maioria das vezes serem referidas por nós por meio de nomes e palavras, provocam-nos uma experiência sem mediação, por meio da qual adquirimos um genuíno conhecimento. Trata-se de uma inserção na coisa desde a coisa. O sentido das coisas, então, não está nas palavras que as simbolizam, mas nas próprias coisas, motivo pelo qual devemos nos ater à *anteposição de sentido* na qual vigoram as coisas. Essa anteposição de sentido nos remete a uma compreensão originária do λόγος, que não se restringe e nem se reduz ao âmbito fonemático-grafemático, mas é a sua condição de possibilidade. Dirá Sêneca, em sua nona epístola a Lucílio, que “é preciso agir de modo a servirmos não às palavras, mas ao seu sentido”³¹. É que o sentido (*sensus*), nesta acepção, é anterior à palavra (*verbum*), ao passo que esta última aponta e sinaliza para aquele primeiro, sem o qual não haveria qualquer palavra enquanto fonema e grafema. É, pois, em razão disso que Agostinho diz que as palavras “apenas nos incitam a procurar os objetos, porém não os mostram para que os conheçamos”³². Isso a que Sêneca chama de “sentido” (*sensus*) corresponde ao que Agostinho chama de conhecimento (*cognitio*): ambos – sentido e conhecimento – se antepõem às palavras; ambos constituem aquilo de mais originário que é silenciado na articulação (sonora ou escrita) das palavras e que não pode ser alcançado por elas. O sentido e o conhecimento das coisas,

³⁰ PLATÃO. *Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1988, p. 175.

³¹ SENECA, Lucius Annaeus. *Ad Lucilium Epistulae Morales. Vol. I. Books I-LXV*. Translated by R. M. Gummere. London: Loeb Classical Library, 1979, p. 54.

³² *De Mag.*, XI, 36.

assim, só hão de revelar-se na e por meio da experiência com as próprias coisas³³. Todavia, visto que somos seres mortais e limitados, não nos é dado conhecer todas as coisas e, na verdade, para falar com correção, sabemos pouquíssimo das coisas. Donde a necessidade de nos constituirmos mediante crença e entendimento, pois “tudo o que entendo, também creio, mas nem tudo o que creio, também entendo. Pois tudo que entendo, sei; mas não sei tudo o que creio”³⁴.

Ao pensar a unidade entre crença e entendimento como meio pelo qual chegamos às coisas, Agostinho quer chamar a atenção para um problema fundamental, que pode ser resumido a partir do seguinte questionamento: uma vez que as palavras não dão conta das coisas, mas, antes, são sinais delas, como podemos conhecer propriamente as

³³ Como, porém, vem a surgir esse ímpeto por conhecer as coisas? Trata-se de uma questão fundamental, mas que não será aqui desenvolvida por nós, devido a não ser o escopo do nosso trabalho. Sem embargo, a fim de que não passemos despercebidos diante de tal questionamento, convém mencionar o fato de que Agostinho o desenvolve no *De Trinitate*, X, 1, 2, 3. Uma noção central para entendermos o que está em jogo é a noção de “amor”, pois este é o meio pelo qual desejamos conhecer as coisas. Agostinho inicia, pois, com o raciocínio segundo o qual “ninguém pode amar algo totalmente desconhecido” (X, 1), já que, de algum modo, tudo o que desejamos saber, o fazemos por associação com coisas da mesma espécie. Determinados conhecimentos nos atraem “pela autoridade daqueles que os louvam e exaltam. Entretanto, se não tivéssemos impressa, ainda que levemente na alma, certa noção de tal ou tal doutrina, não seríamos excitados pelo desejo de aprendê-la. Por exemplo, quem despenderia cuidados e esforços para aprender retórica, se não soubesse que se trata da arte de bem falar?” (X, 1). O mesmo ocorre, dirá Agostinho, quando alguém se depara com um sinal desconhecido, como, por exemplo, a palavra “temetum” – palavra usada pelos antigos como sinônimo de “vinum” (vinho). Embora possa não saber o significado dessa palavra, *algo sabe*: sabe, p. ex., que pelo fato de estar inserida num contexto específico de colóquio, ela é sinal e significa algo. “Portanto, quanto mais se conhece um sinal, sem nunca o conhecer perfeitamente, mais o espírito deseja saber o que ainda lhe falta conhecer. Se, pois, conhecesse somente o som e não soubesse que era indicativo de alguma coisa mais, nada perguntaria, sentindo-se satisfeito, quando possível, com a realidade sensível percebida. Mas como já sabe que não é apenas um som, mas um sinal, o espírito quer vivamente conhecê-lo” (X, 2). O perguntar pelo significado da coisa de que a palavra “temetum” é sinal implica um amor pelo saber, precisamente porque se sabe que não se sabe algo. Ora, não sendo possível amar o que não se conhece, o amor só pode ser daquilo, de alguma forma, que já se conhece. O amor ao desconhecido, assim, não há, senão que o amor àquilo que já é sabido do desconhecido: “Sem esse saber, ninguém poderia dizer com certeza que sabe ou não sabe. Deve saber o que seja saber, não somente o que diz: ‘Sei’ e diz a verdade, mas também aquele que diz: ‘Não sei’, e o afirma com certeza e na verdade, e sabe que diz a verdade, e sabe o que seja saber. Mostra que sabe a diferença entre o que não sabe e o que sabe, quando, intuindo a si mesmo com sinceridade, diz: ‘Não sei’. Pois, ao afirmar que diz a verdade, como o saberia se ignorasse o que seja saber?” (X, 3).

³⁴ *De Mag.*, XI, 37. Veja-se um paralelo com *Soliloquios*, I, 3, 8: “Mas tudo o que sabemos, dizemos, talvez corretamente, também que cremos; entretanto, nem tudo o que cremos sabemos”.

coisas? *O que nos faz conhecer as coisas?* Neste ponto, há que se pensar um princípio como aquilo que nos faz querer conhecer e que determina que as coisas que queremos conhecer sejam conhecidas. Nas palavras de Agostinho, esse princípio não está fora, mas dentro do próprio homem, de maneira a guiar a sua mente:

Sobre as muitas coisas que entendemos consultamos não aquelas cujas palavras soam no exterior, mas a verdade que interiormente preside à própria mente, movidos talvez pelas palavras para que consultemos. E quem é consultado ensina, o qual é Cristo que, como se diz, habita no homem interior, isto é, a virtude incomutável de Deus e a eterna Sabedoria, que toda alma racional consulta, mas que se revela a cada alma o quanto esta possa abranger em função da sua própria boa ou má vontade.³⁵

O elemento condutor, que nos leva ao conhecimento das coisas, é a verdade (*veritas*); ela governa a mente, de modo a convocá-la para as próprias coisas; ela nos concede as palavras como meio para chegarmos às coisas; e, conquanto não atentemos para isso, ela é que é consultada, quando, em meio ao não saber, somos impelidos ao desejo de saber. À medida que a verdade vem a ser consultada, ela própria, sem qualquer mediação, vem a nos ensinar. Essa verdade, por sua vez, é Cristo, que, como diz Agostinho em referência a Efésios 3:16, “habita no homem interior”, e por habitar interiormente no homem, ele é a “virtude incomutável de Deus e a eterna Sabedoria” (*incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia*). Quando estava prestes a ser levado para a sua morte, Cristo diz para os discípulos que eles sabem o lugar para onde ele vai tanto quanto conhecem o caminho que dá acesso a tal lugar. Tomé, no entanto, lhe diz: “Senhor, nós não sabemos para onde vais; e

³⁵ *De Mag.*, XI, 38.

como podemos saber o caminho?”. Ao que Jesus lhe responde: “Eu sou o caminho, e a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai, senão por mim”³⁶. Com essa resposta, Cristo nos ensina que a experiência de estar na e a caminho da verdade, que é a vida, que é ele próprio, que é o próprio Deus³⁷, não possui *mediação*³⁸; trata-se, antes, de uma experiência *imediate*, na qual ele, sendo a verdade, é consultado por nós, quando desejamos conhecê-lo. De semelhante modo é o raciocínio de Agostinho, mas com um enfoque epistemológico em relação a como o homem vem a conhecer as coisas. O homem só pode vir a ter a experiência com as coisas, conhecê-las e identificá-las como tais em virtude de nele habitar o Mestre interior, o qual é o princípio que norteia todas as suas experiências no fazer as coisas e no fazer-se homem com as coisas. Sendo assim, toda e qualquer experiência criativa do homem, por meio da qual ele exprime uma linguagem que lhe é própria, advém de uma *linguagem originária*, a qual habita no seu interior e é o que lhe permite falar, agir, pensar, silenciar, comunicar-se e exercer seja qual for a atividade. Essa linguagem originária é o que fala tanto no homem quanto no mundo no qual as coisas aparecem para o homem³⁹. Pelo que

³⁶ João 14:4-6.

³⁷ Cf. João 14:9-11.

³⁸ Diz Eckhart: “Qualquer espécie de mediação é estranha a Deus. ‘Eu sou’, diz Deus, ‘o Primeiro e o Último’ (Ap 22,13). Não há distinção nem na natureza de Deus, nem nas Pessoas em relação à unidade da natureza. A natureza divina é una, e cada Pessoa também é una e é o mesmo uno que é a natureza” (ECKHART, op. cit., p. 13).

³⁹ Embora numa direção diferente (sem o pressuposto de Agostinho, que é Deus), Heidegger pensou essa dimensão originária da linguagem de modo decisivo. Na busca por aquilo que possibilita toda e qualquer articulação da linguagem humana, sua formulação se resume à sentença “Die Sprache spricht” (A linguagem fala). Não é, portanto, o homem que fala, mas a linguagem fala no homem, para que este venha a falar. Sua fala, assim, é sempre uma correspondência ao apelo originário da linguagem, que se lhe antepõe a todo instante como o elemento a partir do qual ele se constitui propriamente como homem: “Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht. Das Entsprechen ist Hören. Es hört, insofern es dem Geheiß der Stille gehört” [“O homem fala à medida que corresponde à linguagem. O corresponder é escutar. Escuta-se à medida que corresponde-se à ordem da quietude”] (HEIDEGGER, Martin. “Die Sprache”. In: *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 12. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1985, p. 30).

a criação humana só se concretiza e se realiza em virtude de corresponder à força criadora de Deus, que é essa linguagem originária, isto é, o λόγος a partir do qual todas as coisas vêm a ser. Para expressar essa participação de Deus na criatividade humana, tais são as palavras das quais Agostinho se vale nas *Confissões*: “A beleza que, através da alma do artista, é transmitida às suas mãos, procede daquela Beleza que está acima de nossas almas, e pela qual a minha alma suspira noite e dia”⁴⁰.

Quando compreendemos que as palavras – enquanto articulação fonemático-grafemática – são sinais das coisas, em jogo está uma compreensão da palavra enquanto fenômeno tardio. A Palavra, todavia, enquanto λόγος divino, isto é, enquanto aquela força primeva a partir da qual tudo vem a ser, evidencia-se como e a partir de uma unidade inseparável com a criação. A Beleza de que fala Agostinho, desde a qual se constitui toda a multiplicidade de belezas artísticas no âmbito sensível, é a Beleza Una. Essa Beleza é, pois, aquele mesmo λόγος que era no princípio⁴¹, o qual é o Deus criador de todas as coisas, cuja Linguagem é o dizer que cria⁴². A criatividade humana corresponde, então, à força criadora divina. Tal criatividade se vale do que já foi criado por Deus para poder exercer a sua própria criação. O homem, em sua possibilidade criativa, corresponde ao Mestre interior, a fim de que possa transformar em criação a matéria de que dispõe; a matéria, por sua vez, exprime a criação de Deus; pelo que, tanto a criação humana quanto a criação de que o homem se vale para poder criar provêm de um

⁴⁰ *Conf.*, X, 34, 53.

⁴¹ Conforme o que desenvolvemos a partir de João 1:1.

⁴² De acordo com a nossa análise de Gênesis 1:3.

único e mesmo princípio: o λόγος divino. Noutras palavras e dizendo o mesmo, lemos Agostinho dizer o seguinte nas *Confissões*:

De que modo, porém, criaste o céu e a terra? Que instrumento empregaste em tão grande obra? Certamente não fizeste como o artista, que se serve de um corpo para formar outro corpo, imprimindo-lhe, segundo a inspiração do espírito, a imagem que seu olhar interior descobre. E de onde lhe vem tal capacidade, senão de ti que a criaste? O artista impõe uma forma à matéria que, já existindo, pode recebê-la: assim é a terra, a pedra, a madeira, o ouro ou qualquer outra coisa. Mas de onde proviria a matéria, se não a tivesses criado? Deste ao artista um corpo, uma alma que governa os membros, a matéria com que ele fabrica os objetos, a inteligência para conceber a arte e ver interiormente o plano que vai exteriorizar. Concedeste ao artista os sentidos do corpo, por meio dos quais ele transfere para a matéria a obra do espírito.⁴³

De Deus, em suma, provêm todas as coisas: o céu e a terra, tudo que neles há, as capacidades humanas de sentir, pensar e fazer as coisas, bem como as possibilidades de surgimento de quaisquer outras coisas⁴⁴. Por meio de seu Filho, o qual é a verdade interior e a linguagem originária, percebemos e conhecemos as coisas. Sendo, porém, a verdade interior o λόγος divino, é o mistério inexaurível e inefável⁴⁵ a

⁴³ *Conf.*, XI, 5, 7.

⁴⁴ Lemos, nesta direção, em *A verdadeira religião*: “Por conseguinte, o autor de todas as formas – que é o doador de toda forma – também é o fundamento da possibilidade de algo ser formado. E assim, tudo o que é, enquanto é, e tudo o que não é, enquanto pode vir a ser, tem de Deus, sua forma ou possibilidade de ser formado” (*De ver. rel.*, III, 18, 36).

⁴⁵ Inobstante ser Deus referido aqui como inefável, tal modo de exprimi-lo acarreta certa complexidade e complicação, conforme nos mostra Agostinho: “Acaso dissemos alguma coisa e temos pronunciado algo digno de Deus? De fato, sinto não ter intentado outra coisa senão falar sobre Deus. Mas se o disse não era isso o que quisera ter dito. Como o sei, senão porque Deus é inefável? E se fosse também inefável o que tem sido dito por mim, não teria sido pronunciado. Em consequência, tampouco por inefável podemos denominar Deus, porque já pronunciamos algo ao dizer isso. Não sei que contradição de termos existe aí, porque se é inefável o que não pode ser expresso, não seria inefável o que se pode chamar de inefável. Tal conteúdo de expressões, procuremos evitá-lo com o silêncio, mais do que nos servindo de palavras de consenso. Não obstante, ainda que não se possa dizer coisa alguma digna de Deus, ele admite o obséquio da voz humana e quer que nos rejubilemos com nossas próprias palavras ao louvá-lo. É por isso que o chamamos de Deus” (*De doc. christ.*,

partir do qual falamos e silenciamos. Ao silenciarmos, tal mistério é ocultado; ao falarmos, igualmente o ocultamos⁴⁶, ainda que queiramos trazê-lo à luz. E, no entanto, visto que somos viventes que possuímos uma linguagem racional, não deixamos de expressar esse mistério por meio da nossa linguagem. Ao pensarmos ou falarmos sobre esse mistério, somos conduzidos pela verdade (ou, se quisermos, pelo Mestre) interior. Quaisquer tentativas de ensinar ou aprender se dão em

I, 6, 6). Podemos dizer, todavia, que, sendo Deus referido como inefável (*ineffabilis*), ou seja, indizível em razão de sua magnificência, queremos apontar para o aspecto primordial e atemporal de seu ser enquanto aquele λόγος que, como tal, não pode ser contido no dizer humano. Ele é inefável, portanto, do ponto de vista da sua não referencialidade no tempo e no espaço, o que implica ser Ele em si e por si mesmo o silêncio e o mistério originário donde provém toda linguagem humana. Inefável é, em suma, o nome que encontramos para nos referirmos à mais elevada das coisas – que não é coisa alguma! – que, embora sobre ela tenhamos falar, nenhuma palavra esgota a inesgotabilidade da grandeza de seu ser, como nenhuma compreensão abarca a incompreensibilidade inerente à sua natureza eterna. Esse empenho por dizer o indizível e de compreender o incompreensível constitui o âmago da Filosofia enquanto pensamento que se volta para Deus. A título de exemplificação, além do próprio Agostinho ora supracitado, tomemos por referência outros pensadores, a começar Orígenes, segundo o qual “Deus é incompreensível e inatingível pelo conhecimento. Se há alguma coisa que pudemos compreender ou pensar a respeito de Deus, devemos acreditar que Deus está de muitas maneiras para além daquilo que pudemos julgar a seu respeito” (ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. Tradução de João Eduardo Pinto Basto. São Paulo: Paulus, 2012, pp. 62-63). Na mesma direção, dirá São João Crisóstomo que Deus é “inexprimível, inconcebível, invisível e incompreensível. Ele ultrapassa a força da linguagem humana e escapa ao alcance da inteligência de qualquer mortal” (CRISÓSTOMO, São João. *Da incompreensibilidade de Deus*. Tradução do Mosteiro de Maria mãe do Cristo. São Paulo: Paulus, 2007, p. 52). Lemos Santo Anselmo dizer o seguinte: “Mas ainda quando fosse certo que não se pode pensar e conceber um ser acima do qual não se possa imaginar outro, seria verdadeiro, sem embargo, que se pode pensar e conceber uma coisa que esteja acima de todas as demais. Diz-se de uma coisa que é *inefável* embora não se possa falar, com rigor, do que se designa como inefável; e pode pensar-se numa coisa enunciada como *inconcebível*, ainda que esta qualificação não possa realmente convir senão a uma coisa que não pode ser pensada. Da mesma maneira, quando se diz *o ser acima do qual não se pode conceber nada*, sem dúvida o que desta maneira se expressa pode ser pensado e compreendido, ainda que o ser acima do qual não se pode pensar outro não possa ser pensado e concebido” (ANSELMO, Santo. *Proslógio*. Edição bilíngue. Tradução de Sérgio de Carvalho Pachá. Porto Alegre/RS: Concreta, 2016, p. 115). Ainda na mesma direção, diz Nicolau de Cusa que “porque Deus é a totalidade das coisas nenhum nome lhe é apropriado, porque seria necessário chamar a Deus todos os nomes ou chamar tudo com o nome de Deus, na medida em que ele complica na sua simplicidade a totalidade de todas as coisas. Daf que, segundo o seu próprio nome, que dizemos inefável e que é tetragramaton ou de quatro letras e que lhe é apropriado porque não convém a Deus por qualquer propriedade das criaturas mas pela sua própria essência, ele deva ser interpretado como ‘uno e tudo’, ou melhor, ‘tudo dum modo uno’” (CUSA, Nicolau de. *A douta ignorância*. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018, p. 55). O tema sobre a inefabilidade e incompreensibilidade de Deus é de todo complexo e vasto. Aqui não é o lugar apropriado para o aprofundarmos, mas esta breve nota servirá para o fazermos noutra ocasião.

⁴⁶ Pois a verdadeira experiência com Deus se dá no interior do homem; como consequência dessa genuína experiência é que podemos compreender e articular quaisquer palavras, o que implica um modo “tardio” em relação à experiência primária.

virtude dessa verdade interior, a qual é a Linguagem originária a partir da qual toda linguagem humana se articula em seus múltiplos modos de realização nas experiências da vida: “Portanto, nem sequer a este, que vê coisas verdadeiras, estou ensinando ao dizer-lhe coisas verdadeiras, porque ele é instruído não por meio de minhas palavras, mas mediante as próprias coisas que lhe ficam claras sendo Deus que lhas revela interiormente”⁴⁷. A experiência com as coisas verdadeiras, tanto por parte de quem tenta ensinar como por parte de quem tenta aprender, vige na verdade a partir da qual tudo o que é verdadeiro é falado e escutado, ou mesmo silenciado. Uma experiência de *escutar a verdade* é o que constitui o modo de ser e de se realizar do homem em sua plenitude. Essa escuta à verdade pode ser compreendida, ainda, como uma escuta ao λόγος⁴⁸, o que aqui não designa o ato de escutar em sentido fisiológico, mas em sentido vital e existencial, isto é, enquanto atendimento a uma convocação do Mestre interior, que é o caminho, a verdade e a vida dos homens.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. *A Trindade*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

⁴⁷ *De Mag.*, XII, 40.

⁴⁸ Para nos valermos aqui do pensamento de Heráclito, conforme fragmento 50: “Não de mim, mas do logos tendo ouvido, é sábio homologar tudo é um” (HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: *Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 93).

- _____. *Comentário ao Gênesis*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.
- _____. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *Contra os acadêmicos; A Ordem; A grandeza da alma; O Mestre*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. *Solilóquios; A vida feliz*. Tradução, introdução e notas por Adaury Fiorotti; Tradução por Nair De Assis Oliveira; introdução, notas e bibliografia por Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1998.
- _____. *S. AURELII AUGUSTINI OPERA OMNIA: PATROLOGIAE LATINAE ELENCHUS*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/>. Acesso em 11 de outubro de 2022.
- ANSELMO, Santo. *Proslógio*. Edição bilíngue. Tradução de Sérgio de Carvalho Pachá. Porto Alegre/RS: Concreta, 2016.
- ARISTÓTELES. *Da interpretação*. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- Bíblia Sagrada*. Almeida Corrigida Fiel. Tradução de João Ferreira de Almeida. Santo André/SP: Geográfica Editora, 2021.
- CRISÓSTOMO, São João. *Da incompreensibilidade de Deus; Da providência de Deus; Cartas a Olímpia*. Tradução do Mosteiro de Maria mãe do Cristo. São Paulo: Paulus, 2007.
- CUSA, Nicolau de. *A doura ignorância*. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.
- ECKHART, Mestre. *A nobreza da alma humana e outros textos*. Tradução de Raimundo Vier. Editora Vozes: Petrópolis-RJ, 2016.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto: uma tragédia. Primeira parte*. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. “A teoria platônica da verdade”. In: *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. “Die Sprache”. In: *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 12. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1985.

HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: *Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

HESÍODO. *Teogonia*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 2011.

O novo testamento grego. Com introdução e aparato em português. Quinta edição revisada. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 2018.

ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. Tradução de João Eduardo Pinto Basto. São Paulo: Paulus, 2012.

PLATÃO. *Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1988.

ROSA, Guimarães. “O espelho”. In: *Primeiras estórias*. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 2016.

SENECA, Lucius Annaeus. *Ad Lucilium Epistulae Morales. Vol. I. Books I-LXV*. Translated by R. M. Gummere. London: Loeb Classical Library, 1979.

7

Plotino: o fundamento da alma

*Juvino Alves Maia Júnior*¹

Plotino em Roma

Plotino passou os últimos vinte e seis anos de sua vida em Roma, discutindo e ensinando sua doutrina de modo oral, em homilias com os companheiros de doutrina, embora tenha escrito os cinquenta e quatro tratados das *Enéadas*, recusava-se a revisá-los, como se diz em sua biografia §8, de Porfírio, que as organizou e editou como conhecemos: “Pois tendo escrito, ele não suportava de modo algum mudar uma segunda vez o que foi escrito, mas nem mesmo uma só vez ler e examinar porque a visão não o ajudava na leitura”². Sua reputação era estimada, pois o próprio imperador Galieno (253-268) e sua esposa, Salonina, não só o apoiavam, mas também concordavam em fundar “Platonópolis” na Campânia, próximo a Cumas, onde vigoraria as leis de Platão com pleno desenvolvimento de sua doutrina, o que de fato não aconteceu por causa das variantes da política de governo e de governantes. Em 270 ocorreu sua morte, retirado à Campânia na propriedade de um dos seus seguidores.

¹ Professor Titular de Língua e Literatura Clássicas da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: maiajuvino@gmail.com

² PROFÍRIO. *Vida de Plotino*, §8, p. 53. Tradução de José Seabra e Juvino Maia. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 1ª edição, 2021.

Da Alma

Fundamento ou hipóstase cuja análise está principalmente na quarta Enéada e que vem a ser questão filosófica das mais intrigantes, que muitas vezes deixa na opinião de alguns o sentimento de aporia, porque não alcançam a explicação desejada através das palavras escritas, mas talvez o que pode dar a clareza da ideia não seja dito nem escrito, pois é preciso alcançar a profundidade necessária através da mente, de modo quase místico, como fazia e dizia o próprio Plotino. Tomemos como exemplo os dois últimos livros da quarta Enéada, que busca mostrar como é a relação da alma com o sensível, ou seja, como ela vê este mundo. Se a alma é em cárcere ou está sepultada no corpo, a consciência disso se dá quando ela olha para ela mesma, sem a interferência de algo de fora, vendo-se como superior ao corpo, fundamentada no divino. Mas como ela pode descer dessa estabilidade divina ao racional? Isso está dito pelos filósofos como Heráclito, Empédocles, Pitágoras e principalmente por Platão. Os poetas também dizem isso por alegoria. O cosmo é um deus bem-aventurado, cuja alma foi concedida pelo demiurgo para que ele fosse cosmo vivo, animado e inteligente. Alguns o chamam de Antro ou Caverna, e quando nossas almas caem nele, sua liberação e passagem para fora é retornar ao inteligível. Isto não acontece à alma do todo criado pelo demiurgo, ou alma universal, pois esta não precisa imergir no corpo de sua criação para satisfazer suas necessidades, pois ela não as tem; assim não há necessidade de ela descer ou prover o que poderia faltar, conforme se diz no *Timeu* 33b-34b. Desse modo, a alma do todo fica em contemplação dos inteligíveis, e não precisa de conexão com o mundo criado ou sensível; nossas almas, ao contrário disso, precisam ter essa conexão

com o corpo, para depois se liberar. Essa conexão traz o contágio das necessidades desse corpo, que a faz prisioneira pelos desejos e faltas da matéria. Há então esses dois tipos de providência: a divina, superior a tudo e contemplativa e a que se envolve no turbilhão dos sentidos para cuidar de seu corpo individualmente. A Alma universal acumula ao pensar outra função, que é a criação; como há uma só inteligência e múltiplas inteligências individuais, também há uma só alma, o criador, e as múltiplas almas individuais. A Alma tendo olhado para a Inteligência, olha para si mesma e administra tudo em si mesma com potência natural, ou seja, potência que diminui conforme se distancia da origem. A Inteligência se impregna dos inteligíveis com a contemplação do Uno, e a Alma se impregna de razões com a contemplação da Inteligência. Com a Alma estão também as almas individuais que administram o cosmo junto dela; estas são criadas na mesma cratera em que o demiurgo criara a primeira e inteira, como diz Platão no *Timeu* 41d, mas elas serão de segunda e terceira classe, pois assim se determina que elas devem deixar o mundo inteligível para completar o mundo sensível. Umas passam a vida mais perto da inteligência, junto da alma inteira, outras passam a vida mais longe dela, seja por natureza seja por sorte, mas sempre por livre escolha delas mesmas. Não há contradição entre a queda da alma, que é divina, e a perfeição do todo, pois a necessidade tem o voluntário; se o ser em corpo é justa pena por algum mal, este é involuntário, na medida em que a alma precisa revelar sua potência ao tentar administrar algo como o corpo, e isso só se revela pela ação. Daí a admiração de todos, que ao observar suas ações externas contemplam as internas, tal como se revela pelo efeito da procissão dos deuses. Assim, o que há de mais belo no mundo sensível é simples demonstração das maravilhas do mundo

inteligível, porque todas as coisas estão conjuntas e ligadas pela força inexaurível do Bem, da Inteligência até aos extremos do mundo sensível com a matéria, que por ter origem dessa divina procissão não pode ser um mal absoluto, sendo um mal apenas pela maior distância do Bem, que não nega sua potência encerrando-se em si mesmo, mas a estende ao infinito de forma inesgotável. Sendo as almas de dupla natureza, inteligível e sensível, elas seguem a divina procissão descendo ao limite entre o sensível e o inteligível, para retornar àquilo que é melhor; de fato, esse processo imita o processo anterior pelo qual a Inteligência parte do Bem até a Alma, fundando a criação que pode ser por si mesma eternamente. A Alma, como hipóstase, não desce ao pior extremo, mas fica a contemplar a Inteligência, em contato (ἐφάπτεσθαι) com as coisas que são sempre, enquanto ao mesmo tempo provê dessas formas divinas a natureza sensível. Cabe às almas individuais administrar seus corpos, imitando-a, mas conservando o meio pelo qual elas retornam à sua origem, a conversão (ἐπιστροφή). Isso significa que elas se mantêm em contato com a Inteligência por sua parte superior, jamais se desligando totalmente. Se a alma inteira, que não é por parte, cuida do cosmo não descendo ao limite sensível, porque sua parte inferior ordena de modo inteiro, daí ‘a arte não delibera’ que Aristóteles cita ao mencionar a criação de modo inteiro, na *Física* II 8, 199b28, as almas individuais descem e se ocupam da sensação ao se apropriar do que é corpóreo e por isso sofrem, pois o prazer agrada e ilude, mas a sua parte superior se conduz por semelhança. De fato, Aristóteles, nesta obra citada, argumenta que a natureza tem sempre um objetivo, tal como a arte, mas às vezes ambas erram, apresentando estranhos resultados; isso faz com que alguns duvidem da providência da natureza, que pode produzir monstros. Mas sabemos que os órgãos têm uma função específica, que

não por acaso alcançam seus objetivos, então como negar esse elemento na natureza que tende sempre a um fim? E como esse fim é preciso, haverá sempre uma causa, seja de calor seja de frio, e de tudo que compõe a natureza, e havendo causa haverá sempre consequência; então a natureza produz, tendo algo como causa para ter uma consequência, e se nada impedir (ἄν μή τι ἐμποδίζη) ela será a que cumpre o seu objetivo, mas se algo impedir, ela não cumprirá, como acontece com a arte. Todos os animais e plantas vão confirmar por seus hábitos o fim a que tendem, sem a arte racional dos homens. Mas se a natureza é dupla, matéria (ὕλη) e figura (μορφή), esta é seu objetivo, uma vez que a alma racionaliza as formas (εἶδη), para dar-lhes figura identificável como um fim preciso para ordenação do todo; contudo, como na arte, a natureza pode não chegar a esse fim, devido a algo que intervenha; se isso não ocorrer, ela chega a um fim, que tem consequência. No entanto, não se deve atribuir ao acaso sua produção, perfeita ou não, pois isso seria negar a própria natureza. E se a arte não delibera, a natureza também não, mas esta tem o que move internamente, aquela, externamente; se um médico se automedicar, não será necessário deliberar sobre o mal em si nem sobre si mesmo, pois conhece ambos; e isso é diferente de medicar outro, porque tem de deliberar sobre ambos. A alma do cosmo produz o múltiplo, sendo uma, e as individuais também o fazem, mas tendo de ocupar corpos; desse modo elas são unas e múltiplas, porque produzem no múltiplo o que no uno é em potência.

Quanto à unidade da Alma que produz tudo múltiplo, como pode ser uma, se a nossa, a minha e a tua, não têm o mesmo sentir e sofrer? Cada uma tem diferenças fundamentais, como sendo justas ou injustas, humanas ou selvagens, ativas ou inertes; de fato, elas não parecem ser

únicas em número, mas múltiplas, o que poderia levar a pensar que são do mesmo gênero, mas de diferentes espécies, ou seja, que têm em ato a mesma essência que o criador tem em potência, o que causa qualidades e afecções diversas. Platão diz, no *Timeu* 35a, que o demiurgo obteve uma terceira forma de essência da mistura da essência indivisível com a divisível, de modo que a alma do todo viesse novamente a ser una; as nossas almas têm essa mesma natureza híbrida, pois se multiplicam e criam de modo múltiplo, mas sabem guardar o caminho de volta, tornando-se unas novamente. As sensações de uma não são necessariamente de outra, porque seria necessário ter o mesmo corpo, embora haja uma ‘simpatia’ das sensações do todo para a parte. O ato de criar é individual e difere da criação do todo, que tem a faculdade de plasmar e produzir os corpos que serão administrados pelas almas individuais; e nestas a sensações não são semelhantes. O inteiro tem a mesma faculdade em ato que se divide, como de crescimento ou de julgar com inteligência, mas todas essas potências, quando livres do corpo, retomam a unicidade de que provêm. Assim a alma una provê tudo atribuindo as potências necessárias a cada espécie sua; desse modo mesmo as almas individuais poderiam criar, à imitação da alma do todo, se não fosse preciso estar aqui. Mas como a alma una é também em todas as outras individuais? Se ela se dividir em muitas continuará a ser íntegra? De fato, a alma do todo é o limite da Alma contemplativa, que a cria para administrar o todo, que sendo um só tem uma só alma dirigente, que por sua vez é una no uno, ou seja, é íntegra porque é incorpórea, mas está em cada parte como marca de cera de um único selo em muitos corpos, essa imagem para nós é visagem, pois da nossa parte não conseguimos contemplar sua essência como sendo o que é. No entanto ela é tanto essência como incorpórea, por isso mantém-se una

no uno. Mas nós temos de projetar a dimensão sensível sobre o que é inteligível, por isso não conseguimos ver claramente o que a ciência demonstra pelo homem que é seu conhecedor, pois este conclui tudo que é anterior a determinada parte da ciência, tal que um teorema, além de deduzir tudo que é posterior a essa parte estudada; isso evidencia que o uno é no múltiplo, por ser uno em ato e por ser essência em potência para todos que participam dele. Desse modo, a Alma é una em ato e mantém todas as outras, a do todo e as individuais, em potência, porque todas participam dela, na medida em que dela provêm e para ela se dirigem. Essa capacidade da Alma de se dar a todas, mas se manter única, é própria do que é sempre um só e o mesmo, por oposição ao que sempre vem a ser, como se diz no *Timeu*, 28a. Todas as almas por ter a mesma essência retornam a sua origem, podendo ainda retornar à dimensão sensível infinitas vezes; essa é sua capacidade por ter a essência que tende ao uno.

A inteligência é no mundo inteligível toda e indivisível, e do mesmo modo a alma, mas sendo que esta tem natureza divisível, porque vai se juntar a corpos; assim a alma se multiplica em todos os corpos, dando-lhes vida, mas mantendo-se inteira em cada um deles. Sua forma divisível só pode ser dita no mundo sensível.

A alma é de natureza divisível e ao mesmo tempo indivisível, mas sua essência é de natureza indivisível. Mas o que compõe este todo é em parte, ou seja, é divisível, sendo suas partes menores do que os inteiros; além disso não é possível ser a mesma coisa em mais de um lugar, porque são grandezas sensíveis. Pode-se comparar esse esquema a uma circunferência com seu centro; o que se mantém único é o centro, portanto a essência da alma é o centro, e aquilo em que ela se divide é a circunferência, que é de múltiplos pontos. Há necessidade de algo que

os ligue, uma natureza distinta, que no centro é indivisível, mas, quando parte dele, torna-se divisível, até chegar à circunferência; assim as formas que são inteligíveis vão ao mundo sensível, partilhando-se nos corpos através da razão, de modo a que o que é sempre o mesmo vem a ser múltiplo, como o conceito de cor ou de qualidade é sempre o mesmo na diversidade dos corpos, que se mostram diferentes pelo resultado da impressão causada pela cor ou qualidade em cada um deles. Em essência cada forma não é a mesma, pois nos corpos são apenas razões sensíveis, que se partilham multiplicando-se nos diversos corpos, o que leva essa essência a não ser mais única. Então, a diferença de impressão das qualidades é dos corpos, não da alma, pois eles não são capazes de recebê-la de modo inteiro e completo, e só a recebem em parte.

Seria preciso haver muitas almas em um só corpo, se fôssemos admitir que cada parte do corpo sente através da alma, como sustentam os estoicos. Mas a alma não precisa ser apenas indivisível nem apenas divisível em sua essência, mas é isso ao mesmo tempo. Se a alma fosse só em partes, cada uma teria de passar as sensações até a parte principal, como a que conduz ou é hegemônica, mas esta mesma teria de receber as sensações por alguma parte dela, o que anularia o sentido de principal ou hegemônica; assim haveria sensações diferentes em partes diferentes, sendo as mesmas sensações. E se isso fosse, isto é, haver uma parte hegemônica, a alma seria um centro de um inteiro em que não haveria sensação, exceto no centro. Por isso, ela é una e múltipla, está partilhada e não é partilhável, pois partilha a vida a todas as partes por sua multiplicidade e conduz toda vida com moderação por sua unidade.

Mas como se desenvolve esse problema da alma, que não sendo divisível evolui desde a Inteligência em sua primeira e essencial forma,

de que deriva a alma do todo, que vai dar vida aos corpos? Além dessas há a alma individual, que mesmo ligada aos corpos provém também da primeira, por sua predisposição à inteligência. Não se pode dizer que as duas últimas sejam partes da primeira, pois estas não têm partes, e muito menos a primeira; portanto, ‘parte’ só se diz quando for em corpo, isto é, em relação a corpo. A alma, sendo inteligível, é sempre uma só e a mesma (*ἀεὶ κατὰ ταῦτά*). E buscando isso, acabamos por buscar aquilo que busca, isto é, o amável produto da contemplação, que é a inteligência. A primeira aporia é: ‘A alma do todo é também as nossas?’. Isso seria dizer que as individuais são partes dela; no entanto, não se pode dizer ‘parte’ onde não houver grandeza. Mas ao participar da grandeza do cosmo, não serão também essas almas partes dele? Se dissermos, como os estoicos dizem, que elas são semelhantes à alma do todo, muito justamente diríamos que são uma só, como no caso da semelhança de triângulos. Mas a alma toda não é essência de algo, porque é sempre uma só e a mesma (*ἀεὶ κατὰ ταῦτά*), as outras é que são essência de algo, de algo que incidu, ou seja, segundo as circunstâncias e disposições deste cosmo. Então, só se diz parte o que for nos corpos, pois haverá volume e não será segundo as formas (*εἶδη*); de modo que a parte nos corpos é como parte de círculo ou de um quadrilátero, que não é igual ao inteiro, e parte nos incorpóreos é como um teorema em relação ao conhecimento todo, pois essa parte é proporcional ao todo, sendo em potência o todo. Assim, a alma toda não pode ser ‘de algo’, mas só de si mesma, pois ela é também em todas as outras, em potência, como no caso da semelhança de triângulos. E outra alma será do cosmo, e outras, as individuais. Estas, que são particulares, funcionam como os órgãos dos sentidos da alma do cosmo, pois cada órgão funciona de acordo com a impressão no corpo, mas enviando o que é sentido à

mente, que funciona como um juiz para todos os sentidos físicos, assim também as almas individuais são partes da alma do todo, enquanto são incorporadas, mas não serão partes quando houver o pensamento próprio, pois este está regido pela Alma primeira, de modo que nesse sentido as almas particulares são inteiras tais como a primeira, não sendo partes do todo. Por isso mesmo a alma do todo pode ser única se deve estar em todos os seres em toda parte; assim pode-se pensar na parte principal dela, a inteligência, que não sendo divisível está em toda parte ao mesmo tempo. Mas a alma do todo e as nossas têm a mesma origem: o Uno; então, seria como se lá do alto fosse emitida luz sobre os homens, em suas moradas, mas essa luz não é divisível, porque não é corpórea, no entanto ela se faz presente sempre em toda parte. Nossas almas descem porque está delimitada para elas uma porção deste todo, que é mantido pela parte mais baixa da alma do todo, a alma física, de modo que seria como uma grande árvore a que se agregam pequenos vermes em suas partes inferiores apodrecidas, esses vermes dependentes da grande planta são nossas almas. A parte superior da alma do todo, que contempla a Inteligência, é como um agricultor que cuida da planta, isto é, se alguém se encontra são, estará disposto às obras práticas e teóricas, mas se estiver doente, só terá disposição e ansiedade pelo cuidado do corpo. Então, quando alguém morre, a alma retorna à sua origem, que é muito melhor do que o corpo, pois retornará ao mundo inteligível. E as inteligências particulares, que dependem da principal, não são corpóreas e têm as almas particulares como dependentes, porque as almas são razões de inteligência. Essas razões, ao se configurar, segundo as formas, não conseguem chegar ao limite da partilha, porque as inteligências não têm limite, assim elas são partilhadas guardando ao mesmo tempo o mesmo e o diferente, que

compõem a natureza deste todo, por isso cada alma se mantém no uno, e todas são uno. O principal de tudo é que cada alma provém daquela que contempla a inteligência; desse modo elas são partilhadas, porque são razões de inteligências particulares, e ao mesmo tempo são não partilhadas, porque as inteligências de que elas dependem são originais de um único princípio, que a parte superior da alma contempla, como razão única da inteligência, que se imagina como a árvore que sustenta pequenos vermes, ou cada luz em cada casa particular, ou seja, nossas almas como razões parciais e imateriais. Mas sendo de forma semelhante, como uma cria, outra não cria? A diferença é que a que cria tem o corpo do todo a volta de si e mantém uma proximidade da inteligência, que é sua parte superior, maior do que aquelas individuais podem manter; é como se a irmã mais velha preparasse habitações para as menores. Uma olha para a inteligência inteira, as outras só podem olhar para o reflexo dessa inteligência em si mesmas. Estas já são no mundo sensível, desse modo a inteligência delas é em parte. Sendo a primeira a que cria os inteligíveis, a segunda a que cria o todo, mantendo toda sua potência, porque está próxima da inteligência, a terceira criação é da parte das almas individuais, que não criam do mesmo modo, pois sua criação é no mundo sensível; além disso, o múltiplo nelas se torna material, e é isso que as arrasta para baixo com grande peso de matéria. Assim, entre nós não é o mesmo que se encontra como potência da alma, mas uns podem mais do que outros, porque uns podem chegar ao Uno pela inteligência, por ser mais próximo de seu princípio, outros podem buscar isso, sem conseguir, por ser mais distante de seu princípio, mas ambos têm todas as potências, que não usam da mesma forma. Para afirmar que o céu é animado, Platão diz que as almas individuais, sendo partes dele, seriam como

partes destinadas da alma do todo, mas, ao contrário do que alguns entendem, não está dito que elas são partes da alma do todo, embora elas sofram a influência de sua órbita, assumindo forma de lugares e de elementos diferentes. Pois ao criar a alma inteira, ou seja, a primeira, a Inteligência passa a ser contemplada por ela, que por sua vez cria o todo, administrando-o; assim há a Alma hipóstase e sua diversa, que é a natureza. Nossas almas têm desta última a matéria, mas não em sua essência, pois o demiurgo determinou que os deuses, isto é, as partes do todo superior, criassem os seres mortais para que o todo fosse completo, pois se ele mesmo os criasse, não seriam mortais; assim, em *Timeu* 41c, se diz que aquela parte que é homônima à dos imortais ele mesmo a proveria, tendo-a semeado e iniciado. Essa parte é a inteligência, que nos homens faz que a justiça e a piedade sejam seguidas sempre. Portanto, a parte principal de nossas almas pertence à própria Inteligência, e não à natureza física do todo. Mas tanto a alma do todo quanto as nossas tem uma só e mesma origem, a Alma inteira, que contempla a Inteligência. Sendo semelhantes, dizemos que as nossas almas diferem entre si; de fato, essa diferença se dá quando ela incorpora, pois isso está dito por Platão, *Politeia* 620, onde se diz que cada alma deve escolher sua 'moira', ou seja, sua parte destinada, de modo que todas, sendo de mesma origem, se diferenciam pela escolha e pelo modo como viverão. Essa diversidade em cada uma faz que a perfeição seja para elas variada e composta, deixando de ser a mesma e a única. E a composição das almas no cosmo segue sendo uma só, como um número que não se altera, pois todas elas são dependentes da mesma alma. Cada alma é em potência infinita, pois a potência é infinita e não se dispersa, mas no cosmo elas são de potência limitada pela matéria, umas criando mais, outras menos. Assim, elas são no corpo como um

todo, mesmo que em ínfima parte dele, mesmo que em parte cortada do corpo, porque o corpo sendo um só ela é em toda parte. Num corpo que apodrece, criam-se vários organismos que se alimentam dele; não se pode dizer que o número de almas tenha aumentado, pois a alma que mantinha aquele corpo passa a manter aqueles viventes, pois ela é única e se mantém desde a alma do todo, sendo que a parte que a recebia morreu, e a outra parte passa a recebê-la; o que acontece também conosco, pois as nossas almas são uma só, enquanto a alma do todo permanece única.

A segunda questão é como a alma, sendo imune a corpo, vem a ser em corpo. Mas ‘entrar’ e ‘animar’ o corpo se diz por clareza didática, pois não há cosmo sem alma, nem sem matéria. Na verdade, não havendo corpo, a alma não haveria de proceder, mas procedendo ela gera lugar e corpo. É como uma imensa luz em cujos limites veio a ser obscuridade, e a alma tendo visto, deu-lhe forma, pois assim o que é mais próximo dela teria parte de razão. De modo que essa obscuridade é mantida nos limites da luz pela razão, como o todo é mantido na alma que o sustém, porque nada é sem parte dela, como uma rede de pesca viva que se estende na água e não faz senão estender-se na água, pois jazendo ali ela alcança o que é possível, estendendo-se a quanto houver água. Então, o todo é do tamanho de onde é a alma; e sua sombra é tão grande quanto é grande a razão dela. A alma possui a razão de todas as coisas, de deuses inclusive, mas ao passá-la aos corpos produz efeito de visão mórbida (εἶδωλον), e não de imagem (εἰκόων); a primeira palavra se compõe de εἶδος (visão) e ὄλλομαι (morte), sendo, portanto, a contraparte do corpo, que não suporta a verdadeira imagem do que é. Pois o fulgor da alma é como imensa luz que se projeta na escuridão, em cujos limites se cria o mundo sensível; como criar é essência da alma,

ela dá razão às coisas desse cosmo, e essa razão provém das formas inteligíveis (εἶδη) que dão figuras (μορφαί) às coisas sensíveis. Tudo converge por sua semelhança, como é natural também no mundo sensível. E ao contemplar a natureza os antigos sábios constituíram os locais e objetos sacros, para que pudessem receber ao menos uma parte da impressão da natureza da alma desse todo, porque a natureza tem como espelho a criação de si mesma, que foi constituída pela Inteligência, assim, ao imitar a Inteligência, cria esse todo, desenvolvendo-o em seu meio conectado à sua parte superior, que olha a Inteligência, que seria comparada ao nosso sol; portanto, o limite pressuposto seria do sol à Inteligência, através da alma. E como os deuses estão ligados à alma do todo, que se liga à Alma, que contempla a Inteligência, eles são bem-aventurados e podem servir de contato entre os homens e os inteligíveis. As almas individuais, ao lançarem-se de cima abaixo, distanciam-se da Inteligência, mas elas mantêm seu princípio e inteligência, porque estão fixadas na parte superior da Alma, que contempla a Inteligência; assim elas podem descer mais ou menos, segundo sua própria 'moira', que terão seus laços corpóreos desfeitos de tempos em tempos, porque a alma do todo não se volta às coisas inferiores, então as individuais é que se preocuparão com o corpóreo, daí a 'errância' alternada de cada uma. Toda essa ordem está assinalada nas figuras dos astros, que em seu conjunto emitem uma harmonia de sons, cada um emitindo única voz não dissonante. A Alma que contempla tem à disposição as formas inteligíveis e as dá às almas individuais para que através da razão configurem essas formas. A mesma razão, que as faz seguir a justiça e os deuses, as mantém ligadas à parte superior do céu. Mesmo a Inteligência tem uma moira que lhe foi destinada (εἰμαρμένην), que é manter-se sempre nos inteligíveis e

daí irradiar a sua luz no cosmo; assim os indivíduos em geral têm de cumprir a lei que eles mesmos portam, como um código genético, que os obriga a ir aonde ela quer. Assim por essa lei a alma desce e se dirige ao que é preciso. E há um tempo certo, como um chamado, para chegar ao corpo; o que acontece como por mágicas potências que a atraem fortemente para cumprir o seu destino. Isso se deve à escolha que a alma fez primeiro, antes de chegar ao corpo, e a obrigação é posterior, como uma forma natural de cumprir aquilo que já está no código, desde as funções físicas no corpo até os sentimentos e a vontade. O fato deste mundo ser iluminado e ornado por deuses e almas pode ser visto no mito de Pandora (Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, vv. 60-89), provavelmente em versão diferente da que temos, que narra que os deuses todos deram dons à criação de Prometeu, que Epimeteu recusa para permanecer no mundo inteligível; a libertação de Prometeu por Heraclés indica a potência da alma de poder libertar-se do corpo e retornar ao seu ponto de origem. Essa é a condição e posição para as almas decaídas, que em corpo estão mortas e esperam o tempo determinado de retorno à vida. É claro que isso se deve à escolha de sua moira, antes de nascer, pois ao passar ao mundo sensível elas se tornam cada vez mais pesadas, sendo incapazes de se elevar, caindo cada vez mais em grande distância de sua origem, assim elas vêm a ser aquilo que elas mesmas produziram, enredadas pelas tramas do destino, cujas amarras podem ser quebradas pela força do intelecto, que no mito de Prometeu é Heraclés. Somente aquelas que se dão à instituição das leis divinas podem viver como senhoras de si mesmas, apesar das imensas dificuldades, pois, resignadas, elas podem seguir em suas prisões, enquanto aguardam a liberdade na esperança de viver novamente. Desse modo pode ocorrer ao homem virtuoso alguma injustiça, mas se tudo está ordenado e

tramado segundo a necessidade, como isso seria possível? Na verdade, não há injustiça nisso, pois o que sofre estaria dentro da trama necessária do destino, mesmo nas menores coisas; mas o que pratica injustiça não está isento da causa. A justificativa de tudo deve estar em ações anteriores, ou até em vidas anteriores, o que torna invisível a causa da injustiça; por isso não se pode julgar sem ver as causas. Se os corpos fossem perfeitos e sem parte, eles não precisariam da luz das almas, que descem desde o inteligível, sendo arrastadas por mágicas potências, arriscando-se como pilotos se arriscam a salvar suas naus da tempestade. Essas almas são raios que provêm do centro de luz permanente, ou seja, da Inteligência, centrada por sua vez no Uno; A Inteligência cria outra esfera, a Alma, que é luz de luz (φῶς ἐκ φωτός), que desde seus limites cria o todo, em que habitam os seres animados. Quando as almas descem do inteligível ao céu, elas não precisam de razão ainda que sejam racionais por natureza, pois ali as coisas são claras e precisas, sem a hesitação e a aporia daqui; nem se deve considerar que elas se sirvam de vozes, pois o que significariam? Mas no ar elas podem se servir de vozes, bem como os *dâimones*. Mas como o que não é divisível ou partilhável vem a ser junto com o partilhável na alma? Na verdade, são duas coisas distintas e separáveis, pois os deuses criados pelo demiurgo criaram uma forma de alma diversa daquela imortal criada pelo criador e a puseram no corpo, sendo mortal como o próprio corpo³. Por isso se diz que a alma está partilhada nas diversas sensações, sendo perceptível principalmente no tato, porque está em praticamente todo o corpo. No entanto, a parte mortal ou partilhável pode receber da potência superior o raciocínio e a inteligência, que são

³ PLATÃO, *Timeu*, 69c.

impartilháveis por si; mas pode receber se não for por meio de nenhum órgão do corpo, que para isso é empecilho. E como se diz que a alma é no corpo? Na verdade, é o contrário; pois ela não é em parte, ou seja, sensível, para ser em algum lugar. Desse modo ela não é como parte em um inteiro, nem como um inteiro em partes, pois a sua relação com o corpo é distintamente separável, mas não como vinho em um vaso, nem como alguma qualidade em um vaso, como cor ou configuração, pois a matéria é inseparável da forma, quando a alma assim cria. Como para nós o corpo é visível, e ela não é, dizemos que ela é no corpo, mas os sentidos nos enganam, pois ela é que contém o corpo, e não o contrário, como está dito por Platão, no *Timeu* 36d: “Uma vez que veio a ser toda a constituição da alma pelo que a constitui, segundo inteligência, depois disso ele montava todo o corpóreo dentro dela e harmonizava conduzindo o meio dele ao meio dela” (Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἢ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέση συναγαγὼν προσήρμοττεν). A alma comparando-se ao piloto serve bem para mostrar que ela é separável, porque o piloto não é nela toda e é só por acidente (κατὰ συμβεβηκὸς); desse modo seria melhor comparar a alma à arte do timão da nau, como algo que o governa e que é separável dele, pois vem de fora. Pondo a arte no instrumento poderíamos nos aproximar mais da verdade. Podemos ainda pensar no ar que é iluminado pela luz: a luz permanece estável sempre, mas o ar passa; assim deve-se dizer que o ar está na luz, e não o contrário. Da mesma forma as potências da alma iluminam o corpo, dando vida e suas funções físicas, pois o corpo necessita delas para viver, mas não necessita das potências superiores, já que essas não descem para iluminar o corpo, essas são alcançadas pela potência da mente, isto é, a inteligência. E a alma ao iluminar o corpo,

animando-o, ilumina cada órgão segundo sua função; na parte inferior à cabeça, é a alma sensitiva, responsável por ter impulsos e sonhos, como fantasias, onde mora o coração, seu principal órgão, responsável pelo amor e pela cólera, separando-se pelo diafragma da alma vegetativa, logo abaixo, que nutre o corpo e o faz crescer, gerenciado pelo fígado, sua parte principal. Mas a alma superior, inteligente, não será no corpo por muito tempo, pois está estabelecido pela lei divina o seu tempo ligada ao corpo. Quando sua conduta for má, ela terá de sofrer pelas injustiças praticadas, errando por trajetória instável, chegando mesmo a buscar outro corpo que lhe pareça próprio, segundo sua própria conduta, como está dito no *Fédon* 81a-e, mas se sua conduta for de acordo com a justiça, nada haverá que a ligue ao corpo.

Sobre a memória, é preciso buscar se é a alma que lembra, e como e quando; ou seja, o que produz a memória? Se memória é algo adquirido, não pode pertencer aos inteligíveis, por isso seria em tempo, não na eternidade, como é a inteligência. A memória se adquire de ensinamentos e de impressões, e também se perde, a inteligência é em essência. As almas ao nascer trazem memória e reminiscência (*ἀνάμνησις*), que é uma forma diferente de memória, porque esta se perde, aquela é ontológica. Mas que parte de nós é instrumento da memória? Mas como o vivente é conjunto de corpo e alma, também a sensação é algo comum a ambos, de modo que a alma seja o artesão, como o demiurgo, e o corpo seja o instrumento operado por ele. A memória poderia ser natural, pois se diz que alguém nasceu com boa ou má memória; mas a operação desse instrumento se faz pela alma, então, o lembrar fica a seu juízo. De fato, mesmo sendo conjunto de dois, ambos permanecem como são, ou seja, um sendo sempre, outro vindo a ser sempre; por isso a alma sempre dirigirá seu instrumento, sendo junta

com ele, por exemplo, na mistura de vinho com mel, se algo for doce será devido ao mel. O que não quer dizer que a alma receba as marcas da memória como a cera recebe marcas de uma impressão, pois a alma não é corpórea e não se desgasta no ato de pensar. A alma sendo de si mesma não precisa do corpo para perceber a memória do que fez e do que não fez, porque ela tem absoluto controle sobre tudo que é do corpo. Muitas vezes o corpo é impedimento à memória, pois o acúmulo de matéria faz o esquecimento, mas quando a alma se afasta de toda matéria a memória retorna. Ela pode se lembrar de tudo que se passou na vida com o corpo, ou até na vida anterior, uma vez que a alma que se separa é purificada do que é corpóreo, tal como se diz que a visagem de Heraclés no Hades tem memória de seus feitos na terra; mas sua alma verdadeira não tem aquele aspecto terrível que se mostra em Homero, *Odisseia* XI, v. 601, pois ela é inteligência e vive entre os deuses. Quando o conjunto de corpo e alma se desfaz, a parte racional se liberta e pode lembrar, embora essa lembrança nada tenha de relevante para ela; pois haveria algo tão importante de que ela deveria lembrar? Mas no corpo, a qual potência da alma assistiria a memória? Alguém dirá que os olhos veem o desejável, mas o que deseja se move de modo distinto, como se fosse partilhado, desse modo também é o irascível: alguém vê a prática da injustiça e se ira por isso. Mas o que deseja tem a marca do prazer ou do desprazer, que fica não como memória, mas como disposição e impressão. De fato, essa potência que lembra forma uma imagem fantástica do que não é presente, a memória. Essa memória é sensível, pois está ligada à parte corpórea, que depende de características dos ancestrais e de diversas especificações, tais que de visão, de audição etc. O pensamento, por sua vez, é o processo de recepção da razão pela alma, ou seja, sua compreensão (ἀντίληψις), como imagem; a razão abre o

pensamento e o conduz a uma imagem, que se revela à alma, como em espelho. Portanto, o mesmo que recebe a sensação recebe também o pensamento, que permanece como memória. Ambas as memórias, inteligível e sensível, se servem das potências da fantasia, portanto, quando houver acordo entre elas, a predominante poderá se lembrar das imagens da inferior, mas quando não houver acordo, a mais próxima de nós obscurece a mais distante, que a acompanha como uma pequena luz, e se tornam uma só, pois a mais próxima é como grande sombra que a engloba, mostrando-se uma só. Mas quando a alma inteligível se separa da sensível, podemos lembrar de tudo, mas deixamos o que é menos importante, desfazendo-se a ilusão de uma só alma. Isso se dá quando lembramos melhor o que é de mais valor, deixando de lado as piores lembranças. Um homem culto tem as lembranças com impressões boas e más, mas pela sua alma inteligente ele pode lembrar apenas das boas, deixando as más lembranças para a alma de natureza inferior. Isso é necessário porque a alma inteligente tende ao uno, afastando-se do múltiplo e do indefinido.

Quando as almas estão no mundo inteligível, elas não podem recordar de tudo que passaram no mundo sensível, uma vez que não é possível se aplicar a algo tão sublime, pensando em coisas que não são. E como tudo ali é atemporal, não deve haver memória das coisas temporais. Ao pensar, a alma divide as formas desdobrando-as pela racionalidade, apesar das formas, que são inteligíveis, não ter divisão ou desdobramento. No entanto, a alma, quando vem a ser em corpo, tem como que um impulso acumulado dos seus atos de pensar, e isso passa a ser memória, quando ela for acumulando as impressões das coisas que vêm a ser. E como esse ‘espetáculo’, no inteligível, é variado e múltiplo, o ato de pensar da alma também é múltiplo e variado, passando a dividir

e desdobrar as formas (εἶδη) pela inteligência; divisão que não é em tempo, pois o ‘antes’ e o ‘depois’ são apenas por uma ordem, tal como se vê um vulto e se compreende o todo, ou como se vê uma árvore toda, com todas as suas partes. Portanto, os atos de pensar, não sendo únicos, têm potências estabilizadas que podem receber a natureza do que é múltiplo. Mas todo múltiplo contém em si o uno, que é anterior a ele. Mas como a alma se lembrará de si mesma? No mundo sensível, alguém pode contemplar o uno através da inteligência e distinguir-se voltando a sua alma para o inteligível, assim, estando no inteligível, a alma cria sendo tudo e ao mesmo tempo sendo uma só; então, lembrar-se de si mesma não envolve mudança, o que é nela é ela mesma. Isso se dá quando a alma se unifica com o uno através da inteligência, tornando-se ambas uma só coisa. Então, pelo ato de pensar ela tem todas as coisas, sendo ela mesma. E como ela é confinante com ambos os mundos, ela tende a um e a outro, retendo-se em cada parte do inteligível, do céu e da terra pela memória respectiva desses lugares; memória que vem à atividade quando ela se inclina desde o lugar superior, pois quando está ali ela não tem como lembrar, pois a atividade dos inteligíveis suprime a lembrança, mas ali ela vê o bem através da inteligência, tendo em atividade o ato de pensar. Enquanto decai, ela percebe que pode lembrar, mesmo de forma inconsciente. Ao ver pela razão, no mundo sensível, o que antes via, no inteligível, compreende a profundidade de onde se encontra. Mas não é preciso que a alma desça totalmente até à geração, pois ela pode se deter no céu, e de lá retornar ao inteligível. Quanto à memória do mundo inteligível, ela a terá através da mesma potência que a faz ver ali, assim também aqui é possível ‘ver’ as mesmas coisas, através da reminiscência. Esse ‘ver’ é especial, como se alguém subisse a um observatório para ver melhor; o que não o faz não terá essa visão

especial de si mesmo. E isso faz que se reconheçam tanto as que descem quanto as que sobem, mesmo tendo mudado de forma, pois ainda guardam seus hábitos. Aquelas almas que não mudam e que não passam de um ponto a outro, como as dos astros e a do universo, não precisam de memória, pois de que lembrariam? No entanto, alguém dirá: “O espaço percorrido em suas órbitas é distinto, bem como o tempo de cada um”; desse modo como não haverá memória? Os astros têm uma vida feliz e perfeita, pois é como uma dança coral que se desenvolve em harmonia do início ao fim, ou como as cordas de uma lira bem afinada que tocando em sintonia compõe uma bela melodia de harmonia natural. Assim, não há necessidade de memória, pois não há nem tempo nem espaço para ser dividido, porque o que é perfeito não é em parte, e mesmo que se possa dividir o céu em partes, isso é só do nosso ponto de vista, isto é, parcial e imperfeito. E Zeus que tudo ordena e põe em movimento sabe que a obra é uma só em uma vida infinita, assim não necessita de memória. Sua obra é infinita e se encontra no uno, porque é eterna, não sendo em parte ou em tempo; é o passo completo, sem divisões. Então, Zeus é o demiurgo porque é a inteligência, e é também a Alma porque porta essa inteligência em ato. A Alma não calcula nem busca o que criar, pois ela desenvolve sua ordem como imagem nela mesma, que é dependente da sensatez permanente. Essa é a sensatez do cosmo, que é múltipla e vária, mas ao mesmo tempo simples, pois é uma só razão e todas as coisas; ela não precisa deliberar, apenas segue a natureza a partir do princípio, não sendo alterada pela multiplicidade nem pela variedade. Assim, o criador permanece estável, enquanto sua obra se multiplica e varia, como em um só vivente tudo que vem a ser não é ao mesmo tempo, mas varia em tempo e em espaço, isto é, em partes, mas ele se mantém único, havendo crescimento do corpo e de

partes diferentes em tempos diferentes. O princípio é o mesmo em cada ser gerado. O criador não tem de passar pelas dificuldades de raciocínio nem de nada que lhe permitiria ter o que já tem; pois ele não é como o que busca saber, mas é o que sabe. Ele permanece sempre um só e o mesmo, embora as razões sucessivas alterem as formas em multiplicidade e variação; mas ele olha para o paradigma que se mantém sempre o mesmo, e sua vontade é sua própria sensatez. Então, a sensatez é a parte superior da alma, e a natureza é inferior e última luz dos inteligíveis, pois as formas (εἶδη) que são contempladas pela alma se modificam em figuras (μορφαί) que a natureza dá às coisas, que antes disso constituem os derradeiros raios de luz do inteligível. A natureza não pensa nem compreende, apenas recebe essa luz e a transforma em corpos na matéria, através da fantasia, ou imaginação, pois tudo que é depois desse limite é imitação. Assim, o que a alma recebe da inteligência repassa à natureza que recria em matéria, como o fogo que aquece o que está junto dele, mas este calor é menor do que o do próprio fogo, assim a natureza cria e sofre, diferente da alma, que cria e não sofre, que por sua vez é diferente da inteligência, que nada cria em corpo ou em matéria. Então, o que a natureza dá à sua criação é diferente daquilo que ela mesma recebeu, pois as formas (εἶδη) são diferentes das figuras (μορφαί) plasmadas em matéria.

Mas como se diz que a Alma cria o tempo, como ela mesma não é em tempo? Pois assim teria memória, ao voltar-se ao passado. Ela sendo o criador não se submete ao tempo, pois é antes dele, embora sua criação seja em tempo, porque assim se completa o cosmo, segundo a vontade do demiurgo. A Alma contém todas as coisas porque é como um círculo móvel pelo desejo em volta de outro imóvel, a Inteligência, que por sua vez tem o mesmo centro, o Bem. As coisas nela são as formas

inteligíveis, que pela razão vêm a ser figuras sensíveis, que são em tempo de modo a não ser ao mesmo tempo nem em conjunto, pois são em partes separadas. Estas são corpos que se movem pelo desejo, em círculo, imitando a Alma. A alma do todo não precisa buscar nem raciocinar, pois tem o uno e o mesmo como centro que domina tudo, ao contrário das nossas almas, que não têm, porque muitas vezes o governo é dado ao conjunto do corpo e de alma, tendo como consequência uma anarquia, tal como em uma cidade, quando o governo é dado à multidão tumultuosa e barulhenta; assim o homem médio tem por governo algo útil, porque seu domínio tem mal discernimento do que é o melhor para si; o melhor, com melhor julgamento, tem o modo de vida aristocrático, evitando o comum, mas convivendo com ele; o ótimo é o que separa definitivamente o comum, não tendo relações com o que é corpóreo e material. Como somos um conjunto híbrido, ou seja, de corpo e alma, que têm naturezas diversas, nunca somos totalmente estáveis, mas sentimos dor e prazer, quando estamos mais ligados à parte inferior da alma, e desejamos o belo, o bom e o justo, quando buscamos a comunhão com a parte superior da alma. Mas a alma não sofre pela sensação, como o corpo; ela apenas anuncia onde é a sensação, pois se ela sentisse como o corpo, ela sentiria nela toda e não saberia dizer onde seria a dor. Ela apenas percebe e anuncia onde é a dor. O corpo, por sua vez, sendo em comum com a alma, deseja, por não ser um só; assim quer doce ou salgado, segundo os movimentos que adquire. O que começa o desejo é o corpo; depois disso a natureza, que é traço da alma, reconhece o desejo e tenta fazer o corpo alcançá-lo, como se ela mesma o sentisse, mas é a alma que concede ou não concede a realização do desejo. Desse modo, a alma decide se vai comer ou beber, anunciando à natureza apetitiva, que está junto ao corpo para satisfazer ou não os seus apetites. Quanto às

plantas, sua alma vegetativa deve provir da terra, uma vez que esta é dita por Platão, *Timeu* 40c, ser um deus; assim a terra que dá vida a tantos seres é também dotada de vida e inteligência, tal como uma divindade. E tendo alma, a terra deve sentir, mas com que órgãos? E se é isso, a terra sente apenas pela utilidade? A alma não pode sentir sozinha, é preciso algo intermédio que não seja igual ao que julga nem ao que é julgado; assim ela só pode ter sensação se estiver em corpo, que através de seus órgãos passará a sensação à alma, porque o corpo tem a impressão intermédia entre sensível e inteligível. A sensação chegará à alma do que é em corpo, e por isso não é para alguém que não seja em utilidade nem em esquecimento, ou seja, em utilidade para a própria sobrevivência, e em esquecimento para poder lembrar o que antes de vir a ser conhecia, conforme se diz na *Politeia* de Platão, 621a. Assim, a alma do todo tem sensação através de seu corpo, que é diáfano como olho animado de luz. Então, os astros podem ter sensação ao voltar-se a nós, sendo nossos benfeitores, de modo que também eles podem ter memória. Deve-se pensar também que a terra, cuja alma é totalmente boa, é um deus, que se volta a nós para prover e resguardar a vida de todos que nela estão, de modo a ter por 'simpatia' os sentidos que nós mesmos temos, mesmo prescindindo de órgãos. Então, ela transmite a potência produtora a tudo em seu corpo, sendo alma e inteligência, que os homens por inspiração divina denominam respectivamente Deméter e Héstita. Sobre o irascível da nossa alma, deve-se dizer que provém da divisão do vegetativo, que se completa pelo concupiscível, mas não divisão de sua essência, apenas das coisas desejáveis, porque estas provêm do mesmo princípio. Assim, como um vestígio ou marca da alma inteligente, a vegetativa tem seus cavalos atrelados, o bom e o mau, como diz Platão, no *Fedro* 253d; o bom é o irascível, que obedece e é

guiado pelo pudor, o mau é o concupiscível, que não obedece e não tem pudor. A alma quando deixa o corpo, este ainda mantém certos sinais de vida, ainda que por breve instante; nota-se até mesmo crescimento de pelos e unhas. Então, se a vida é como a luz que ilumina o corpo, quando ela cessa, o corpo mantém ainda seu reflexo por algum tempo. Quando a alma inteligente se afasta, as outras se mantêm como reflexo dela, e por isso o corpo pode manter certa atividade. Então, a vida não morre com o corpo, porque é luz da alma em sentido ontológico, e esta luz se apaga quando a alma se afasta. A vida acompanha a alma, como a luz acompanha o sol.

Deve-se examinar como, ao conceder memória aos astros, estes podem realizar algo favorável aos homens, ainda que isso não pareça justo. Que as órbitas dos astros criam, esse mesmo cosmo é prova. Contudo, a posição deles, que é determinante na terra, não trama para a falta de caráter dos homens, nem para melhor ou pior sorte. Pois tudo que é no todo sensível participa de sua alma única para todas as partes, enquanto corpos, mas os homens têm além dessa alma sensível outra, a inteligível, através da qual podemos contemplar a Inteligência e o próprio Uno-Bem. Não é de se admirar que a gênese seja um processo de destruição e diversificação (ἢ τε φθορὰ ἀλλοίωσις τε), pois para permanecer o mesmo, o todo sensível move-se constantemente, renovando a vida em contínua gênese. Muitos creem que a configuração dos astros determina muitas coisas entre nós, mas na verdade não é a configuração por si, e sim o que os configura, ou seja, a alma que cria o cosmo ao criar cada parte em si, assim há um interagir ativo e passivo do todo consigo mesmo, o que determina que haja harmonia dos movimentos das partes e do todo. Tanto os astros, por sua própria natureza e constituição, quanto suas configurações recíprocas podem

criar e significar aquilo que para nós acontece, no mundo sensível. Pois seria absurdo pensar que qualquer coisa, por mínima que seja, animal, vegetal ou mineral, não seja capaz de criar ou sofrer algo neste universo que é único, conforme é dito por Platão, no *Sofista*, 247e. Por isso as configurações dos astros atuam direta ou indiretamente nos afazeres humanos, como elementos fundamentais da dança eterna, em que cada elemento age e sofre, conforme sua disposição seja diversa. A única ressalva que se faz é que para esses elementos não há escolha, pois esta é única do vivente que é único. Mesmo sendo único, admirável é sua variada multiplicidade, que não é de partes sem vida, mas cada uma tem vida própria, ainda que não percebamos seus movimentos; de fato, desses elementos que nos parecem imóveis advêm potências admiráveis, que faz deste todo o que ele é realmente. E se não há escolha, é porque ele é anterior à escolha, portanto não necessita dela para criar. Cada potência que há no todo é atribuição de algum elemento, que por sua vez age, não por escolha nem tendo consciência, pois os elementos sendo parte do todo agem na natureza segundo sua essência. Por isso, os astros não podem ter influência negativa na vida de alguém, pois o que dão é para a vida, mas a natureza do que recebe pode não ser capaz de aproveitar o dom oferecido, porque muitas vezes alguém pretende coisa diversa, pensando ser vantagem e mistura esses elementos naturais que produzem sua diversidade; assim nós mesmos acrescentamos algo de nossa própria vontade ao dom que nos é dado. A natureza que acolhe o dom divino não é capaz de dominá-lo, desse modo ele se torna algo diverso na mistura com a matéria. Mas como tudo no todo se faz por simpatia das partes, o primeiro encanto é o próprio cosmo, com suas partes em amor e aversão, que se mudam sempre convergindo ao uno. Assim o encantamento tem o alcance do sensível,

como alguém que se seduz por certa música sem perceber, mas sabe que sofreu: sua parte racional não se deixa seduzir. Portanto, o que se verifica aqui por interferência dos astros acontece porque há elementos simpáticos uns aos outros, mesmo que sejam contrários, pois sua origem é a mesma que a dos elementos semelhantes. No entanto, como as partes agem e sofrem por simpatia do todo, deve-se conceder que algo venha delas, uma vez que a arte médica e de encantamentos podem tirar potência de uma parte para outra; e isso ocorre com ou sem preces, pois o todo é impassível, mesmo que suas partes possam atuar assim; sua alma é impassível. Então, como os astros, enquanto partes, têm impressões, sua escolha permanece impassível, porque esta é do seu elemento hegemônico, ou seja, a alma, o que lhes garante permanecer tais como são. O homem sábio pode ser livre do que encanta a maioria, pois a maioria se encanta pelo que é concupiscível e irascível, ou seja, pelo que é próprio à alma irracional, mas o racional do homem pode livrá-lo disso, uma vez que a alma racional é isenta de encantamentos. Até mesmo os *dâimones* são atraídos pelo irracional, principalmente aqueles mais ligados às coisas daqui. A natureza dá os encantamentos como ilusão e une uma coisa à outra através de filtros; esta é a magia natural. Acima da magia e dos encantamentos está a contemplação, como antídoto para o que não quer se iludir com encantamentos mágicos. E como se faz? Isolando o que é produto da ira e do desejo, que são provenientes da alma vegetativa; assim o homem deve contemplar a si mesmo, sem buscar o que essas partes apresentam como um bem, porque ele mesmo já o tem em si, daí a contemplação de si mesmo ser isenta de encanto.

Desse modo é o todo, composto por partes que são viventes por ele ser imensurável; cada parte concorre para a percepção do todo, assim

nós viemos a ser recebendo a contribuição de cada parte do todo, que muda constantemente. Não é de admirar que as almas mudem de lugar a lugar e também de caráter, pois a disposição e natureza de cada parte contribui para isso: elas podem escolher um lugar diverso, mudando também seu caráter, pois as punições que sofrerem serão como remédio que se administra para que o todo seja melhor. A cada geração as almas são reposicionadas, de forma variada e múltipla, por sua própria escolha e para que a composição do todo seja perfeita.

As hipóstases de Plotino

Sobre os fundamentos da doutrina de Plotino que trazem à luz o pensamento acerca de cada hipóstase, a questão inicial é a ‘queda’ das almas: o que as faz deixar o mundo inteligível e descer ao mundo sensível, onde terão pelos sentidos do corpo contato com prazer e dor? A ousadia (τόλμα) é o ponto inicial que dá acesso à geração, à primeira alteridade e a deliberar sobre si; essa ousadia da alma representa sua própria determinação, pois não se pode pensar que algo a tenha obrigado a isso, ela mesma vai de encontro à geração, alterando seu ambiente e deliberando sobre si mesmas por sua autodeterminação. O problema é que, ao se afastar, elas passam a esquecer sua origem e o deus que é seu fundamento, ao mesmo tempo passam a valorizar aquilo de que se aproximam, chegando a se desvalorizar. Para retornar ao que é uno e primeiro, o que ela deve buscar? Elas se admiram do que tem vida pela Alma, mas deveriam antes se admirar de si mesmas, pois elas mesmas são partes daquela, não como partes que dão vida individualmente, mas como algo único e em toda parte, como princípio fundamental, como o cosmo é deus único pela potência da Alma, que se

reflete em cada alma individual. E se ela é a causa de tudo animado ser deus, inclusive nós mesmos, é necessário que ela seja um deus anterior, de que provenha toda vida, porque ela criou todo vivente e os pôs em movimento, sendo, portanto, superior. E como ela transmite a vida? Ela contempla a Inteligência e o Uno; da mesma forma a alma do cosmo a contempla em tranquila harmonia em toda parte do cosmo, deixando tudo que é matéria, tudo que é encanto da natureza, tudo de que se encantam as almas individuais, olhando para si mesma. Assim também estas podem alcançar a beleza pura, deixando os encantos da matéria e tudo que as enlaça e prende a este todo. Tudo isso só acontece porque a Alma vem ao cosmo vertendo luz em toda parte, iluminando e animando, dando a imortalidade e fazendo-o deus, porque sua emanção vem a ser no mundo, não deixando de contemplar sua origem. Sem ela o cosmo é corpo sem vida, com ela é um deus bem-aventurado com movimento inteligente. Desse modo, a Alma reproduz o ato da Inteligência, que tanto vem a ser em tudo, quanto cria tudo, assim a Alma vem a ser na natureza que ela mesma criou, dando conformação através da racionalização das formas; mas tudo isso acontece porque a Inteligência cria as formas sendo de forma inteligente (νοοειδής). Por isso a Alma é imagem da Inteligência, porque ela age como matéria que recebe a forma, no mundo sensível, ao olhar para dentro da Inteligência e ver o que é familiar e o recriar dando-lhe configuração racional. Assim a Inteligência é que provê, como um pai, a necessidade do filho, que não tem a sua perfeição, e por isso a Alma é inteligente, por ter sua hipóstase na própria Inteligência. Nesta está a verdadeira compreensão de tudo e a verdadeira vida, pois ela encerra em si todos os inteligíveis, estando em tudo ao mesmo tempo, sem tempo, pois para ela há somente “é”, não havendo qualquer alteração de tempo ou espaço, pois estes não são nela,

que cria inclusive a Alma, que está em tudo, mas a seu tempo, em cada uma das coisas criadas. Na verdade, o que o tempo imita ao percorrer a alma do cosmo é a eternidade que garante a beatitude de Cronos, a própria inteligência intratável, porque é puríssima, saciedade eterna. Cada inteligível nele é inteligência e ser, isto é, o que é, todo ser é sempre inteligência, esta pelo pensar sustenta o ser, que sendo pensado gera pensamento e vida; assim inteligência e o que é são ambos um só, de forma indissociável, pois o princípio de ambos é o Uno. Então a Inteligência ao pensar cria o que é pensado, por isso surge alteridade e identidade, que assumem movimento ou repouso; o pensar é para o movimento, e o mesmo é para o repouso. Afastando-se a alteridade, tudo volta a ser uno, que é sua origem, pois a alteridade caracteriza o que pensa e o que é pensado. A alteridade dá a diferença no indivíduo, que por sua vez tem o mesmo que é comum a todos. Daí o múltiplo cria o número e certa quantidade em todos, que trazem sempre certa qualidade como característica individual. Se a inteligência é pensamento em potência e visão em ato, como intelecção é ato de ver, isso configura a díade que é indefinível quando tomada pela matéria que subjaz, mas é definível da parte do Uno, porque lá é a díade razões e inteligência, que se diz número. Pois número não é princípio, o Uno cria inteligência, que cria os inteligíveis e a Alma múltipla de razões, quando a Inteligência cria o múltiplo, já é número, como essência e como Alma. Tudo que é perfeito cria algo depois de si, sendo inferior, mas mantendo-se junto dele pela contemplação do inferior ao superior; a Inteligência contempla o Uno, como a Alma contempla a Inteligência, não havendo nenhum intervalo entre eles, de modo que a diferença é pela alteridade. Mas por que o que é perfeito não fica em si mesmo ao criar? Na verdade, ao criar ele se volta a si mesmo, imóvel; se ele se

movesse, criaria a terceira hipóstase, a Alma, e não a Inteligência, que é segunda hipóstase. Esta é criada sem movimento, que por sua vez cria os inteligíveis e a alma, ou seja, essência e vida ou ser e pensar. Essa cadeia está atada ao Uno em potência, sendo vida em ato, e culmina na geração do todo pela Alma. Então, tudo que é gerado é uma visagem da criação original, pois mesmo na matéria aquilo que cria algo passa a ter atração pelo que criou, como o fogo em relação ao calor, a neve em relação ao frio, e o que tem odor em relação às suas essências. A nossa geração é imagem mórbida da criação eterna, pois ela é no tempo, que é imagem móvel da eternidade. A Inteligência é a imagem perfeita da criação, porque o Uno a cria sem se mover, voltando-se a si mesmo, como o homem deve realizar imitando esse ato sublime, voltando-se a si mesmo para a compreensão do sublime. A Alma é produto da geração da Inteligência, porque pensa participando dela, e ao mesmo tempo toca o seu limite inferior onde cria as coisas inferiores a si mesma. E como a Inteligência cria inteligência ao voltar-se ao Uno, a Alma cria o todo ao voltar-se à Inteligência; ambas têm o ser dependente de sua própria fonte, de que se robustecem e se aperfeiçoam, pois sua potência é inexaurível, do Uno para a Inteligência e da Inteligência para a Alma. Para haver o ser e o pensar, é preciso a Inteligência ser partilhável, porque provém do não partilhável, ou seja, o múltiplo desde o uno; assim não há delimitação de figura no uno, e todas as coisas que são têm configuração na inteligência, porque têm limite e estabilidade no fundamento que é a inteligência, e esta gera a alma, inteligente e perfeita, porque é em saciedade, conforme se aprende no rituais dos grandes mistérios e nos mitos, que Cronos, de curvo pensar, engole sua prole, para as ter consigo e não permitir que desçam para se nutrir da terra, ou seja, de Rea, assim os inteligíveis e as ideias em todo seu

esplendor é criação desse deus em saciedade, o pai de Zeus, conforme Platão explica no *Crátilo* 396a-d, porque toda essa potência produzida em perfeição não pode ser infértil. De modo mais direto, Platão explica no *Parmênides* a relação do Uno com tudo que é depois dele, pois há o primeiro e principal, o segundo que é múltiplo e o terceiro que é um só e múltiplo. Nesse sentido, se o causador é a Inteligência, o pai do causador é o Bem; assim a Inteligência é o demiurgo que cria a Alma naquela cratera, mencionada no *Timeu* 41d; portanto, o Bem é além da essência em dignidade e potência. A ideia, então, é o que é e inteligência, provenientes da segunda hipóstase, a Inteligência, que é uno-múltiplo, e a Alma é una e múltipla, isto é, tem a marca de seus dois princípios anteriores. Essa doutrina não é nova, Platão a divulga de forma mais clara o que Parmênides e outros anteriores já diziam, como “pensar e ser é o mesmo”; muitos a desenvolveram em seus escritos ou de forma oral, como Anaxágoras, Heráclito, Empédocles etc, seguindo os ensinamentos de Ferécides, de Pitágoras e de todos depois deles. Portanto, que a inteligência e o que é vêm depois do Uno e que em terceiro lugar vem a Alma está demonstrado. Essa tripla natureza também se encontra em nós, não na parte sensível, mas na inteligível, ou no homem interior, como diz Platão, na *Politeia* 589a. Essa parte da nossa alma é de natureza divina e diversa da parte que fundamenta o corpo; ela é perfeita porque tem inteligência e se apresenta para o raciocínio, ou seja, raciocinar é algo que lhe é próprio, sem a necessidade de algum órgão corpóreo, por isso deve-se considerar como sendo luz que emana da própria Inteligência. A recomendação para se separar do corpo não se refere a lugar, mas à inclinação às fantasias e à diversidade do corpo, uma vez que está posta no alto da cabeça essa natureza pura tenta resgatar para o inteligível a parte restante da alma, que tem todo

empenho em cuidar do corpo. Por isso nossa alma representa o fundamento pelo qual alcançamos o belo e o justo, o que essencialmente é um deus, pois não está em certo lugar, mas representa a beleza e a justiça que nossa alma busca, como um sinal divino. É por esse sinal que temos alcance do Uno, que nos sentimos com ele e que dele dependemos, como se estivéssemos na extremidade de um círculo formado desde seu centro; essa força atrativa é a inteligência. No entanto, mesmo tendo tudo isso do maior valor, não conseguimos garantir que tenhamos pleno gozo dessa capacidade, pois muitos nem mesmo desconfiam dela em si mesmos, o que é absurdo; é preciso estar atento ao som que vem de cima, esquecendo ao máximo outros sons, para que nossos sentidos possam comunicar ao receber esses sons. Isso não se dá sem esforço e atenção ao princípio de que provêm a Inteligência e ao que ela cria. Como nada é independente ou separado do Uno, a Alma vai até o mundo sensível, mas de certo modo, pois os seres vivos têm o que provém dela; ao criar a alma do todo, que deve cuidar do que é corpóreo, ela desce ao que é pior, explicando-se que sua parte superior se mantém ligada à inteligência, de modo que a parte inferior vai ao corpo, como parte dependente daquela parte superior. Assim se mantém a 'procissão' primordial, com reflexo no mundo inferior, pois o Uno, que é nada, é tudo, por ser simples e por não ter necessidade de nada; desse modo ele cria algo diverso de si, e o que vem depois dele é Inteligência, que é essência, ou o que é; disso vem as formas e a Alma, que se volta a sua origem, emprenhando-se de inteligência. O Uno cria permanecendo em si mesmo, e também a Inteligência o imita, permanecendo em si, mas a Alma cria um reflexo de si, uma visagem dela mesma que desce ao mundo inferior que deverá ser criado para ser administrado por esta última. Assim os seres criados são ocupados pela alma de cada corpo na

natureza do todo: o que é criado não é o mesmo que o criador, pois há alteridade no segundo, de modo que nas plantas a alma é vegetativa e não está em lugar, porque é em um princípio, que a gera; nos animais irracionais há do mesmo modo a alma sensitiva, e no homem a alma intelectual. Cada uma delas retorna ao seu princípio, podendo ficar aí ou retornar ainda, pois a alma principal da qual derivam todas as outras é inteligente, e isso as faz ser inteligentes para pensar e mover-se. A alma é em nenhuma parte da natureza, pois é na inteligência que é de nenhuma parte, mas é em tudo.

Referências

ARISTOTLE. *Physics*. Text of W. D. Ross. New York: Oxford University Press, 1936.

ESIODO. *Tutte le Opere e i Frammenti*. A cura di Cesare Cassanmagnago. Milano: Edizione Bompiani, 2009.

OMERO. *Iliade*. A cura di Maria G. Ciani e Elisa Avezzi. Torino: UTET, 1998.

_____. *Odissea*. A cura di Franco Ferrari. Torino: UTET, 2001.

PLATO. *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*. Translated by Harold N. Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 1926.

_____. *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Translated by H. N. Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 1914.

_____. *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*. Translated by W. R. M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1921.

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

_____. *The Republic VI-X*. Translated by Paul Shorey. Cambridge: Harvard University Press, vol. II, 1942.

_____. *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles*. Translated by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1921.

PLOTINO. *Enneadi*. A cura di Giuseppe Faggin. Milano: Edizione Bompiani, 2004.

PORFÍRIO. *Vida de Plotino*. Tradução de José Seabra e Juvino Maia. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 1ª edição, 2021.

8

Perspectivas ontológicas e espirituais da teoria da linguagem de Walter Benjamin

Joãosinho Beckenkamp¹

O texto *Sobre linguagem em geral e sobre a linguagem do homem* constitui, como muitos dos textos do jovem Benjamin, um ensaio de definição de seus pensamentos sobre a linguagem e temas correlatos, não tendo sido concebido, portanto, com o propósito da publicação. Sua origem remonta ao esboço de uma carta a Gerhard Scholem, com quem Benjamin discutia desde matemática e linguagem até cabala e primeiros capítulos do *Gênesis*. Como o esboço se tornara muito extenso, Benjamin decidiu “transformá-lo em um pequeno ensaio, com cuja redação final estou agora ocupado”². Apesar de se encontrar no ensaio de Benjamin muitos temas que remontam à tradição cabalista, mais precisamente à sua versão secularizada, é de supor que nas discussões com Scholem, que depois se tornaria um dos mais renomados especialistas sobre a cabala, havia muito mais especulação cabalística do que transparece no ensaio. Assim, além de indicar já o título do ensaio³, a carta a Scholem de novembro de 1916 circunscreve o interesse de Benjamin à esfera da linguagem: “No mais, contudo, procuro neste trabalho dar conta da

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: jobeqk@gmail.com.

² *Briefe I*, 128. Referências de citações de Benjamin são feitas com as seguintes abreviações: *Briefe I/II* – BENJAMIN, Walter. *Briefe I/2*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978. *GS* – BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974ss.

³ Cf. *Briefe I*, 129.

essência da linguagem e, na verdade, até onde entendo, em relação estreita com o judaísmo e com os primeiros capítulos do *Gênesis*”⁴.

Scholem recebeu uma cópia do ensaio em dezembro de 1916, como relata em suas memórias da amizade com Benjamin; o próprio Scholem, no entanto, testemunha que o ensaio foi “designado por ele, em conversa, como primeira parte, a que deveriam seguir-se mais duas outras”⁵. Neste sentido, encontram-se referências, na correspondência ao longo de 1917, seja à intenção de continuar o trabalho começado com o ensaio⁶, seja a novos avanços, como em uma carta a Ernst Schoen:

No momento, descortinam-se para mim relações da mais ampla abrangência, e posso dizer que agora avanço pela primeira vez para a unidade daquilo que penso. (...) Sobretudo: para mim as questões sobre a essência de conhecimento, direito, arte, estão ligadas à questão sobre a origem de toda expressão espiritual humana a partir da essência da linguagem.⁷

O que se depreende destas declarações é que Benjamin continua elaborando seu pensamento, cuja unidade se encontra na articulação entre linguagem e espírito; a partir deste núcleo elementar, procura alcançar diversos âmbitos da experiência humana, como conhecimento, direito e arte.

O trabalho não seria continuado, no entanto, nos moldes sugeridos nesta correspondência, sendo o texto que hoje se conhece aquele passado a Scholem em fins de 1916. Mas a problemática seria retomada

⁴ *Briefe I*, 128.

⁵ SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin: Die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975, p. 48.

⁶ Cf. *Briefe I*, 133.

⁷ *Briefe I*, 165.

em outros projetos, com remissão explícita ao ensaio sobre a linguagem. Assim, anos mais tarde, em junho de 1924, Benjamin escreve a Scholem dizendo que na introdução à *Origem do drama barroco alemão* “poderá encontrar de novo, pela primeira vez desde o trabalho *Sobre linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, algo assim como um ensaio de teoria do conhecimento”⁸. Esta remissão do famoso “Prefácio de crítica do conhecimento” ao ensaio sobre a linguagem aponta para uma continuidade subjacente às preocupações de Benjamin ao longo deste tempo. O propósito desta continuidade é sublinhado mais ainda em uma carta do ano seguinte, também a Scholem, em que o prefácio é apresentado como um segundo estágio do antigo trabalho: “Esta introdução é nada mais nada menos do que prolegômenos à teoria do conhecimento, uma espécie de segundo estágio, não sei se melhor, do anterior trabalho sobre linguagem, arranjado como doutrina das ideias”⁹. Aquele núcleo elementar dos primeiros avanços, em que se articulava linguagem e espírito, passa agora a ser apresentado em uma articulação de conceitos e ideias. Ainda em 1933, quando trabalha em um ensaio *Sobre a faculdade mimética*, escreve do exílio a Scholem declarando que precisaria consultar seu ensaio sobre a linguagem, que ficara em Berlim¹⁰. Quer dizer, para o próprio Benjamin o ensaio sobre a linguagem constitui um ponto de referência no desenvolvimento de suas ideias.

Quanto à importância do texto para se situar Benjamin como um pensador de primeira grandeza da tradição filosófica, pode-se partir de

⁸ *Briefe I*, 347.

⁹ *Briefe I*, 372.

¹⁰ Cf. *Briefe II*, 575.

uma menção elogiosa em uma carta de Scholem a Benjamin, de março de 1931:

Como tu mesmo escreves, teus conhecimentos próprios e sólidos nascem, em suma, da metafísica da linguagem, a qual é propriamente aquilo com que tu, tendo uma vez chegado a inteira clareza, poderias ser uma figura altamente significativa na história do pensamento crítico, o continuador legítimo das tradições mais férteis e autênticas de um Hamann e Humboldt.¹¹

A tradição mencionada na carta de Scholem foi em boa parte obnubilada pelo avanço triunfante da análise lógica da linguagem, que viria a atribuir a si mesma o caráter de *linguistical turn*, tornando-se necessário para a compreensão da importância da teoria da linguagem de Benjamin resgatar a significativa contribuição daquela tradição para a compreensão de dimensões fundamentais da linguagem ignoradas por boa parte dos teóricos da linguagem do século XX.

O divisor de águas nas considerações filosóficas sobre a linguagem é Hamann, que afirmava em pleno século XVIII, contra as pretensões exclusivistas da razão, ser “a *linguagem* o único, primeiro e último *organon* e critério da razão, sem outras credenciais a não ser *tradição* e *uso*”¹². Contra os racionalistas e particularmente contra Kant, Hamann insiste em que a razão não existe sem a linguagem e que esta, portanto, é propriamente a matriz a partir da qual se pode constituir algo assim como razão. Contra a crítica kantiana da razão, Hamann quer instituir uma metacrítica da razão culminando em um retorno à linguagem como *organon* e critério último da razão. Em um ensaio de 1917, *Sobre o*

¹¹ *Briefe II*, 526.

¹² HAMANN, Johann Georg. *Metakritik über den Purismus der Vernunft (Sämtliche Werke 3)*. Edição de Josef Nadler. Wien: Herder, 1949, p. 284.

programa da filosofia vindoura, Benjamin retoma o propósito da metacrítica de Hamann, sugerindo que a filosofia deveria se desenvolver-se a partir da herança kantiana, incorporando, contudo, o momento linguístico: “A grande transformação e correção, a ser empreendida no conceito de conhecimento orientado unilateralmente de forma matemático-mecânica, só pode ser conseguida por uma relação do conhecimento à linguagem, tal qual já a tentou Hamann na época de Kant”¹³. Se Hamann concebia suas construções em contraposição ao pensamento kantiano, Benjamin pensa em usá-las para ir além da filosofia kantiana, sem, no entanto, contestar-lhe a pertinência (o que se explica, talvez, a partir do contexto em que se encontra, fortemente marcado pelo neokantismo). E neste sentido, sem dúvida, Hamann dera a inflexão básica, que seria explorada nos dois séculos seguintes:

Se persiste, portanto, ainda a questão principal: *como é possível a faculdade de pensar?*, então não se faz necessária uma dedução para demonstrar a prioridade genealógica da *linguagem* sobre as sete funções sagradas de proposições e conclusões lógicas e sua heráldica. Não só repousa sobre linguagem toda a faculdade de pensar, mas linguagem é também o *ponto central do mal-entendido da razão consigo mesma*.¹⁴

Portanto a prioridade concedida por Benjamin à linguagem inscreve sua teoria muito precisamente nesta tradição que remonta a Hamann, o que a carta de Scholem lembrava.

Na esteira de Hamann, desenvolver-se-ia, particularmente com Herder e Humboldt, uma concepção da linguagem como uma unidade

¹³ *GS II*, 168.

¹⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 286.

orgânica em que se expressa o espírito de cada povo. Esta concepção orgânica e nacionalista da linguagem constitui, sem dúvida, um marco na formação da linguística; mas nela soçobra também, pouco a pouco, o propósito mais original de Hamann, que se expressava assim: “Poesia é a linguagem materna do gênero humano”.¹⁵ Muitas vezes se associa de forma muito estreita a teoria da linguagem de Benjamin àquela de Humboldt,¹⁶ o que pode ser posto em questão com base em uma observação de Benjamin a propósito deste último, observação que vai bem mais na direção pretendida por Hamann: “Humboldt naturalmente ignora por toda parte o lado mágico da linguagem”¹⁷. O lado mágico da linguagem não reside em sua natureza orgânica, concepção esta que vai animar a linguística oitocentista, mas em sua dimensão poética originária. E neste sentido a teoria da linguagem de Benjamin se situa na continuidade de Hamann e dos primeiros românticos alemães, dos quais retirou o tema de sua tese de doutoramento.

O melhor auxílio para um estudo da teoria da linguagem de Benjamin, inclusive em sua relação com a mencionada tradição, continua sendo o comentário de W. Menninghaus, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, que considera o primeiro ensaio sobre a linguagem “a obra da primeira fase de Benjamin”¹⁸. Menninghaus não só comenta os principais passos do ensaio, mostrando sua ligação com uma longa tradição de filosofia da linguagem, mas ressalta ainda sua importância para os desenvolvimentos posteriores, como na *Origem do*

¹⁵ Id., *Aesthetica in nuce (Sämtliche Werke 2)*. Edição de Josef Nadler. Wien: Herder, 1949, p. 197.

¹⁶ Cf., por exemplo: TIEDEMANN, Rolf. *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973, p. 47.

¹⁷ *GS II*, 26.

¹⁸ MENNINGHAUS, Winfried. *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980, p. 9.

drama barroco alemão, nos ensaios *A tarefa do tradutor*, *Doutrina da semelhança* e *Sobre a faculdade mimética*, e ainda na interpretação da forma alegórica em Baudelaire, trabalho que Benjamin empreende na segunda metade da década de 1930.

Em seu comentário do primeiro ensaio sobre a linguagem, Menninghaus procede segundo uma divisão do texto por ele sugerida: “São essencialmente três complexos que neste ensaio se deixam delimitar entre si com alguma nitidez: a teoria da “magia” como uma “imediatidade” específica de linguagem (II 140-147), a teoria da “tradução” (= “elementos linguísticos concretos”) (II 147-151) e a teoria dos “elementos linguísticos abstratos” (“palavra”, “signo”, “juízo”) (II 152-154)”¹⁹. Tendo em vista a multiplicidade e a complexidade dos temas articulados em cada um destes momentos, exigindo seu comentário um espaço de que não dispomos aqui, vamos nos limitar a apresentar algumas características do primeiro complexo, no intuito de mostrar ao leitor não familiarizado com a “magia da linguagem” que o texto de Benjamin não só faz sentido, mas que ele aponta para uma dimensão da linguagem de capital importância para a filosofia e a arte. Os dois últimos complexos da delimitação de Menninghaus mobilizam uma sutil interpretação dos primeiros capítulos do *Gênesis*, algo que, como vimos, é devido em boa parte às discussões com Scholem. A livre interpretação de textos bíblicos tem uma tradição das mais antigas, seja pelo lado do judaísmo (particularmente na cabala), seja pelo do cristianismo (em particular na mística). Entre esta interpretação propriamente religiosa e a interpretação essencialmente profana de Benjamin, encontra-se o processo de secularização dos conteúdos

¹⁹ Id., *ibid.*

religiosos, para o qual contribuem autores como Leibniz, Hamann e vários dos primeiros românticos alemães, que constituem referência contínua dos desenvolvimentos de Benjamin. A compreensão do que se diz nestes dois momentos depende certamente de um conhecimento prévio da tradição em que se inserem, sem o qual fica a impressão de um palavreado hermético, de cuja significatividade se pode muito bem duvidar. Uma reconstrução suficiente destes liames tradicionais se encontra no comentário de Menninghaus; aqui vamos nos limitar ao primeiro complexo, e, se formos bem-sucedidos em mostrar sua significatividade e importância, poderemos pedir ao leitor que dê um voto de confiança também em relação ao dito nos dois últimos.

Falar de uma “magia da linguagem” já parecerá suspeito à maioria dos leitores contemporâneos, sempre tão bem instruídos sobre linguagem e sua funcionalidade. Será preciso, portanto, partir de uma caracterização da concepção de linguagem que subjaz a esta recusa de tudo o que é “mágico”, “poético”, “misterioso” na linguagem. Benjamin a chama de “concepção burguesa da linguagem”, apresentando suas principais premissas: “Ela diz: o meio da comunicação é a palavra, seu objeto, a coisa, seu destinatário, um homem”²⁰. Para esta concepção burguesa da linguagem, a linguagem é um meio de comunicação pelo qual um homem comunica algo a outro homem. Nada mais trivial, ao que parece. Mais ainda, podemos explicitar esta trivialidade dizendo que, segundo esta concepção das mais corriqueiras, a linguagem nada mais é do que um instrumento de que os homens se valem para se comunicarem entre si (caráter instrumental da linguagem), que neste afã comunicativo sempre se fala de algo como um objeto a ser

²⁰ GS II, 144.

comunicado ao(s) outro(s) (a linguagem é essencialmente proposicional) e que o destinatário sempre é um homem (a linguagem serve para a comunicação entre os homens). Se se parte de uma concepção de linguagem deste tipo, então só pode causar espanto o que Benjamin diz de sua própria: “Em contrapartida, a outra não conhece nenhum meio, nenhum objeto e nenhum destinatário da comunicação. Ela diz: *no nome a essência espiritual do homem se comunica a Deus*”²¹. O que pode ser, afinal, uma linguagem que não é para ser um meio, que não é para ter objeto nem conhecer destinatário? Pura mistificação? De modo algum!

O sentido bem profano da teoria benjaminiana da linguagem começa a se tornar patente quando se determina o que aquela tradição quer dizer com “magia da linguagem”. Esta expressão é usada para agregar uma série de experiências que qualquer um pode fazer com a linguagem, servindo o termo “magia” para caracterizar o caráter invulgar e inconcluso destas experiências. O estilo de um artista, o tom de uma narrativa, o caráter peculiar de cada língua (com sua origem no caráter peculiar de cada povo), o prazer com a forma e a própria necessidade formal, são apenas alguns momentos em que se tem a experiência de uma outra dimensão da linguagem, que aquela concepção vulgar não logra alcançar. Em uma curta reflexão a propósito de Humboldt, Benjamin fala do “lado mágico da linguagem”, associando-o com uma outra expressão que seria preferível caso se quisesse evitar as associações indevidamente mistificantes: a magia da linguagem é essencial para “o lado poético da linguagem”²². Este lado poético da linguagem, ou, se se preferir, sua função poética, só começa

²¹ *GS II*, 144.

²² Cf. *GS VI*, 26.

a ressaltar ao se abordar a linguagem não mais como um mero instrumento de comunicação, com sua função referencial e destinada a estabelecer comunicação com um destinatário determinado.

É claro que, em seu uso cotidiano, a linguagem constitui um meio de comunicação entre os homens. Como tal, ela foi objeto privilegiado de uma boa parte da linguística do último século, a ponto de valer como um avanço desta ciência a introdução em sua temática de uma dimensão em que a linguagem aparece, não como um mero meio, mas de forma imediata. Cada língua permite, neste sentido, dar expressão a um sem-fim de conteúdos semânticos, servindo para tanto como um meio através do qual se comunica um conteúdo; mas ela é também comunicação imediata de algo que se encontra nela mesma e que Benjamin chama de essência espiritual: “a língua alemã, por exemplo, não é de modo algum a expressão para tudo o que podemos – supostamente – expressar *através* dela, mas ela é a expressão imediata daquilo que *se* comunica nela. Este ‘se’ é uma essência espiritual”²³. No uso normal, a linguagem aparece apenas como um meio através do qual se comunica algo que não se encontra imediatamente nela, mas no falante ou no mundo de que ele fala. O que a linguagem comunica imediatamente não se encontra, neste sentido, fora dela, mas reside na própria linguagem, ainda que deva ser dela distinguido. Considerada por si só e não como mero instrumento, a linguagem é expressão imediata de uma essência espiritual: tem-se aqui uma das concepções mais profícuas de espírito, que merece uma análise mais atenta, mesmo porque Benjamin deixaria de falar de espírito em textos posteriores,

²³ GS II, 141.

sendo aqui o lugar para se precisar o lugar deste conceito em seu pensamento.

O tema da espiritualidade é bastante atual no momento em que Benjamin escreve seu texto sobre a linguagem: está no ar, como se poderia dizer. Mencione-se apenas um evento cultural da época que Benjamin certamente acompanhou: o lançamento do almanaque *Der Blaue Reiter*, em 1912. Nele se fala de espírito e de realizações espirituais relacionadas com diversas formas de expressão artística. De modo geral, o ensaio introdutório de Franz Marc, *Geistige Güter (Bens espirituais)* empreende uma crítica da modernidade materialista, registrando a ingratidão com que recebe os bens espirituais: “É curioso como bens espirituais são valorizados de maneira tão inteiramente diferente do que bens materiais. Se alguém conquista, p. ex., uma nova colônia para sua pátria, toda a nação se rejubila com ele. Não se hesita sequer um dia em se apossar da colônia. Com igual júbilo são recebidas realizações técnicas. Mas, se alguém tem a ideia de presentear sua pátria com um novo bem puramente espiritual, rejeita-se esse quase sempre com raiva e irritação, desconfia-se de seu presente e procura-se desfazer dele de todas as maneiras; fosse permitido, queimar-se-ia ainda hoje o presenteador por seu presente”²⁴. O medo quase obsessivo de falar do espírito, que se apossaria de boa parte dos filósofos do século XX, não é compartilhado, portanto, pelos artistas, que encontram neste conceito tradicional uma maneira de articular e expressar certas intuições elementares de sua prática artística.

No mesmo ano em que se lançou *Der Blaue Reiter*, W. Kandinsky publicou uma obra com o sugestivo título de *Über das Geistige in der*

²⁴ MARC, Franz. “Geistige Güter”. In: KANDINSKY, Wassily & MARC, Franz (Orgs.). *Der Blaue Reiter*. München/Zürich: Piper, 1990, p. 21.

Kunst, em que desenvolve uma ampla teorização do momento espiritual da experiência artística. Em sua contribuição para o almanaque, particularmente no ensaio *Über die Formfrage*, Kandinsky fala da busca de exteriorização para novos valores espirituais, caracterizando-a como processo de materialização: “Esta é a busca do valor espiritual por materialização. A matéria é aqui a despensa da qual o espírito escolhe o necessário neste caso, como faz o cozinheiro”²⁵. A concepção de um novo valor formal, inicialmente em forma espiritual, compele o homem a buscar uma forma material em que o espírito se possa materializar. Nesta busca, o espírito se apropria das formas e dos conteúdos que encontra, feito um cozinheiro, que também não deixa os víveres da despensa na forma em que os encontra. O espírito se apropria do que encontra para dar expressão à sua nova necessidade formal. Na descrição da relação entre matéria e espírito, Kandinsky está muito próximo da linguagem de que Benjamin se valerá quatro anos mais tarde em seu ensaio sobre a linguagem: “Assim, encontra-se oculto por trás da matéria, na matéria, o espírito criador. O ocultamento do espírito na matéria é frequentemente tão denso que há em geral poucas pessoas que podem ver transparecer o espírito”²⁶. A materialização da necessidade espiritual é fundamental para o espírito criador, pois só assim lhe é facultado assumir um corpo visível ou uma forma comunicável. Na apropriação da matéria disponível e em sua conformação, o espírito se materializa ou se torna presente, mesmo que imperceptível para a maioria, nesta nova disposição material: o espírito se encontra na matéria.

²⁵ KANDINSKY, Wassily. “Über die Formfrage”. In: KANDINSKY, Wassily & MARC, Franz (Orgs.). *Der Blaue Reiter*. München/Zürich: Piper, 1990, p. 132.

²⁶ Id., *ibid.*

Compare-se com essa concepção o que diz Benjamin com relação já a processos linguísticos: “O que a linguagem comunica? Ela comunica a essência espiritual que lhe corresponde. É fundamental saber que esta essência espiritual se comunica *na* linguagem e não *através* da linguagem”²⁷. Se em Kandinsky percebemos uma aproximação a esta concepção medial do espírito, em Benjamin a temos plenamente formulada: a essência espiritual não é algo anterior à linguagem, a se valer dessa apenas para se expressar por seu intermédio, mas reside na própria linguagem. Se ademais lembrarmos que Benjamin não está falando só das línguas, mas da linguagem da música, da pintura, da justiça, da técnica etc.²⁸, então fica claro que se pode encontrar uma essência espiritual em praticamente tudo.

Esta essência espiritual é o que constitui a magia da linguagem, tendo-se nela, portanto, uma outra maneira de designar a função poética da linguagem. Para atingi-la, é preciso deixar de tratar a linguagem como mero instrumento, considerando-a como expressão imediata de algo que reside nela mesma. Ora, é enquanto instrumento que a linguagem tem de comunicar algo como objeto da comunicação, sendo este caráter proposicional da linguagem dado com sua instrumentação. O acesso à dimensão mágica ou poética da linguagem passa, por conseguinte, ainda pela superação da função referencial ou semântica da linguagem. Em sua dimensão mais fundamental, a linguagem não é um instrumento para comunicar um conteúdo proposicional; nessa dimensão ela comunica uma essência espiritual, que não constitui um conteúdo de outra natureza, mas algo que se

²⁷ *GS II*, 141.

²⁸ Cf. *GS II*, 140.

expressa imediatamente na linguagem. Esta essência espiritual não reside em um falante que se valeria da linguagem para comunicá-la, mas se encontra na própria linguagem: “Não há, pois, falante das linguagens, se com isto nos referimos àquele que se comunica *através* destas linguagens. A essência espiritual se comunica em uma linguagem e não através de uma linguagem”²⁹. Esta estreita vinculação de essência espiritual e linguagem leva a se levantar a questão acerca de sua identidade ou diferença. Benjamin responde a essa questão introduzindo a noção de comunicabilidade. Nem tudo em uma essência espiritual precisa ser comunicável, mas aquilo que é comunicável constitui sua essência linguística:

A essência espiritual só é idêntica à essência linguística *na medida em que é comunicável*. O que é comunicável em uma essência espiritual é sua essência linguística. A linguagem comunica, portanto, em cada caso, a essência linguística das coisas, mas sua essência espiritual apenas na medida em que reside imediatamente na essência linguística, na medida em que é comunicável.³⁰

A linguagem comunica o comunicável em uma essência espiritual. Aqui se manifesta uma diferença do homem em relação às demais coisas, pois ele é o único ser cuja essência espiritual é inteiramente comunicável, podendo ser dito que a linguagem é a própria essência espiritual do homem³¹. Nisso radica a diferença entre a linguagem dos homens e a linguagem das coisas. Para o homem, isto tem como consequência *não* poder comunicar sua essência espiritual *através da linguagem, mas inteiramente nela* (como sua essência espiritual é

²⁹ GS II, 142.

³⁰ GS II, 142.

³¹ Cf. GS II, 144.

inteiramente linguística, não há um anterior à linguagem que pudesse ser comunicado através dela). Para as coisas vale que a linguagem comunica sua essência linguística ou aquilo que é comunicável de sua essência espiritual, e neste sentido a linguagem comunica a linguagem da coisa, ou seja, comunica a si mesma. Por exemplo:

A linguagem desta lâmpada não comunica a lâmpada (pois a essência espiritual da lâmpada, na medida em que é *comunicável*, certamente não é a própria lâmpada), mas a lâmpada linguagem, a lâmpada na comunicação, a lâmpada na expressão.³²

A essência linguística das coisas é sua linguagem, quer dizer, aquilo que é comunicável de uma essência espiritual é imediatamente sua linguagem. A linguagem da coisa não é uma mera manifestação disto que é comunicável em sua essência espiritual; este comunicável não se comunica através da linguagem (como mediação), mas é imediatamente a própria linguagem.

A distinção entre comunicar através de e comunicar em está na base da distinção entre a linguagem como meio (instrumento de mediação) e a linguagem como *medium* (comunicação imediata de si mesma). A teoria da linguagem de Benjamin pode ser entendida como um esforço para dar conta do caráter medial da linguagem, quer dizer, desta dimensão fundamental de cada linguagem em que ela não comunica nenhum conteúdo proposicional, mas comunica apenas a si mesma, constituindo o *medium* da comunicação. Se, enquanto meio, a linguagem constitui um instrumento mediante o qual se pode comunicar conteúdos proposicionais, enquanto *medium*, ela é dada imediatamente, comunicando de forma imediata em si mesma uma

³² GS II, 142.

essência espiritual, a qual, enquanto comunicável, é imediatamente essência linguística. É esta imediatidade da comunicação que define em Benjamin a noção de magia da linguagem: “O medial, isto é, a *imediatidade* de toda comunicação espiritual, é o problema fundamental da teoria da linguagem, e se se quiser chamar esta imediatidade de mágica, então o problema originário da linguagem é sua magia”³³.

Sendo mais claro agora o que significa dizer que a linguagem não é um meio e não tem objeto, cabe ainda, por fim, considerar a tese de que a linguagem em seu lado mágico não possui destinatário da comunicação. Benjamin observa aqui uma diferença entre a linguagem das coisas e a linguagem do homem. As coisas se comunicam ao homem, reduzindo-se a questão do destinatário da comunicação à linguagem do homem: “A quem se comunica o homem?”³⁴. A concepção vulgar da linguagem diz: obviamente o homem se comunica a outro homem. Vimos que Benjamin nega esta obviedade afirmando que a linguagem (e poderíamos agora acrescentar: em seu caráter medial) não conhece destinatário de sua comunicação. Não conhecer destinatário de sua comunicação é dito também comunicar-se a Deus: “*no nome, a essência espiritual do homem se comunica a Deus*”³⁵. Chega-se aqui ao limite extremo daquilo que se pode reconstituir do texto de Benjamin sem tratar de sua peculiar apropriação (profana, bem entendido) de conteúdos teológicos e textos bíblicos. Seria uma temeridade querer apresentar em traços gerais esta apropriação; para tanto, pode-se remeter novamente ao já mencionado comentário de W. Menninghaus, que fornece um bom material introdutório.

³³ GS II, 142-3.

³⁴ GS II, 143.

³⁵ GS II, 143.

A teoria da linguagem de Benjamin remete, portanto, a uma dimensão da linguagem que extrapola seu caráter instrumental e referencial. É certo que a moderna linguística demorou muito a reconhecer aquelas funções da linguagem que não se reduzem à representação de objetos ou conteúdos proposicionais. Aliás, nas especulações filosóficas sobre linguagem, encontram-se até hoje autores que se limitam a analisar elementos da linguagem em sua função cognitiva ou referencial. Na linguística, contudo, tornou-se ponto pacífico que a linguagem compreende outras funções.

Já no início dos anos 1930, Karl Bühler sugeria que a linguagem compreende três funções, a saber, a expressão, o apelo e a representação³⁶. A ideia da multifuncionalidade da linguagem passaria a partir daí a ser explorada pelo círculo linguístico de Praga, tendo Jan Mukarovsky acrescentado, em 1938, às três funções de Bühler uma quarta, essencial para a linguagem literária, por ele chamada de função estética³⁷. Mas a introdução definitiva desta quarta função nas discussões dos linguistas se deve a Roman Jakobson, que, em célebre artigo publicado em 1960³⁸, incluía uma função poética entre as seis funções básicas da linguagem. Tendo participado tanto do formalismo russo quanto do estruturalismo tcheco, Jakobson acrescentara a seus interesses de linguista também o interesse pela função poética da linguagem, reconhecendo já em meados dos anos 1930 que a poeticidade

³⁶ Cf. BÜHLER, Karl. "Die Axiomatik der Sprachwissenschaft". In: *Kant-Studien* 38, 1933, pp. 19-90.

³⁷ Cf. MUKAROVSKY, Jan. "La dénomination poétique et la fonction esthétique de la langue". In: *Actes du IV^e Congrès International des Linguistes*. Copenhagen, 1938, pp. 98-104.

³⁸ Cf. JAKOBSON, Roman. "Linguistics and Poetics". In: SEBEOK, Thomas (Ed.). *Style in Language*. Cambridge: The MIT Press, 1960, pp. 350-377.

“se manifesta em que a palavra é sentida como palavra e não enquanto simples substituto do objeto”³⁹.

Em seu artigo de 1960, Jakobson apresenta seis diferentes fatores inerentes à comunicação verbal: contexto, emissor, destinatário, contato, código e mensagem, mostrando que a cada um deles corresponde uma função linguística específica: “Cada um destes fatores dá origem a uma função linguística diferente”⁴⁰. A relação da linguagem com um objeto representado, que predomina nas teorias tradicionais, aparece aqui como a relação ao contexto, constituindo a primeira função da linguagem, caracterizada como função denotativa, cognitiva ou simplesmente referencial. A expressão, função predileta de Bühler, constitui-se na relação da linguagem com o emissor, sendo chamada agora de função expressiva ou emotiva. Voltando-se para o destinatário, a linguagem se apresenta em sua função conativa, para o contato, em sua função fática, para o código, em sua função metalinguística. Tendo introduzido estas cinco funções, Jakobson apresenta finalmente a função poética:

Passamos em revista todos os fatores implicados na comunicação linguística com exceção de um, a própria mensagem. A visada da mensagem como tal, o acento posto na mensagem por sua própria conta é o que caracteriza a função poética da linguagem.⁴¹

Ao se visar a linguagem em sua função poética, deixa-se de lado seu caráter instrumental, referencial e com destino certo, para

³⁹ JAKOBSON, Roman. *Questions de poétique*. Paris: Seuil, 1973, p. 124.

⁴⁰ Id., *Essais de linguistique générale*. Paris: Minuit, 1963, p. 214.

⁴¹ Id., *ibid.*, p. 218.

considerar em que medida a mensagem como tal se apresenta estruturada em sua simples apresentação.

A linguagem pode manifestar-se assim com uma densidade própria que não lhe advém nem de sua relação com o contexto nem de sua relação com o emissor ou o destinatário. A introdução desta função poética no âmbito da linguística descortinou perspectivas inesperadas tanto para a linguística quanto para a teoria literária da segunda metade do século XX. Nas explorações sobre o uso poético da linguagem, muito daquela velha “magia da linguagem” deixou de ter a aparência de mistificação, adquirindo um aspecto bem profano, mas ainda assim de grande interesse.⁴² Jakobson insistia inclusive em que seria um erro equacionar poesia e função poética, o que poderia ser entendido no sentido da distinção que Benjamin queria ver mantida entre o lado mágico e o lado poético da linguagem:

Toda tentativa de reduzir a esfera da função poética à poesia ou de confinar a poesia à função poética não chegaria senão a uma simplificação excessiva e enganadora. A função poética não é a única função da arte da linguagem, ela é apenas a função dominante, determinante, enquanto que nas demais atividades verbais ela não desempenha senão uma função subsidiária, acessória.⁴³

Por um lado, a função poética não está limitada ao âmbito da prática literária, devendo sua investigação ser levada a cabo inclusive em domínios não definidos como artísticos, como a publicidade, a

⁴² Para alargar mais um pouco o campo das associações, pode-se mencionar ainda uma sugestão de Michel Riffaterre, que propôs a substituição da denominação de função poética pela de função estilística ou ainda pela de função formal (cf. RIFFATERRE, Michel. *Essais de stylistique structurale*. Paris: Flammarion, 1971, pp. 145-158). Função estética, poética, estilística ou formal, vê-se ganhando espaço na moderna linguística aquela dimensão da linguagem que se começou a abordar no século XVIII sob o título de “magia da linguagem”; o que não quer dizer que esta última seja esgotada pela primeira.

⁴³ JAKOBSON, Roman. *Essais de linguistique générale*. Paris: Minuit, 1963, p. 218.

literatura vulgar etc.; esta extensão do âmbito de interesse situa em nova base o que Benjamin fazia já nos anos 1920 e 1930, sempre voltado para objetos considerados sem interesse, no intuito de resgatá-los para uma outra dimensão, altamente significativa. Por outro lado, a poesia não se esgota com a função poética da linguagem, o que por sua vez abre a perspectiva de novos campos de exploração, em que se poderia situar inclusive aquilo que Benjamin procurava determinar como o lado mágico da linguagem.

Referências

BENJAMIN, Walter. *Briefe*. Edição de Theodor Wiesengrund Adorno e Gershom Scholem, em 2 volumes. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1966.

_____. *Gesammelte Schriften*. Edição da obra por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhaeuser, com a colaboração de Adorno e Scholem. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1972ss.

HAMANN, Johann Georg. *Aesthetica in nuce (Sämtliche Werke 2)*. Edição de Josef Nadler. Wien: Herder, 1949.

_____. *Metakritik über den Purismus der Vernunft (Sämtliche Werke 3)*. Edição de Josef Nadler. Wien: Herder, 1949.

JAKOBSON, Roman. *Essais de linguistique générale*. Paris: Minuit, 1963.

KANDINSKY, Wassily & MARC, Franz (Orgs.). *Der Blaue Reiter*. München/Zürich: Piper, 1990.

MENNINGHAUS, Winfried. *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980.

RIFFATERRE, Michel. *Essais de stylistique structurale*. Paris: Flammarion, 1971.

SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin: Die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975.

SEBEOK, Thomas (Ed.). *Style in Language*. Cambridge: The MIT Press, 1960.

TIEDEMANN, Rolf. *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973.

9

Historicidade da ciência e fenomenologia da cultura: uma leitura da *crise da humanidade europeia e a filosofia*¹

*Leonardo de Sousa Oliveira Tavares*²

Assim como casas são feitas de pedras, a ciência é feita de fatos. Mas uma pilha de pedras não é uma casa e uma coleção de fatos não é, necessariamente, ciência.

(J. H. Poincaré)

I. Preâmbulo

É de comum acordo que o Husserl crítico da matematização da natureza é um autor preocupado com a crise ética da humanidade europeia. O que nos interessa nesse artigo é realçar a importância que precisa ser conferida ao aspecto cultural-existencial contido em “A crise da humanidade europeia e a filosofia”. Na conferência husserliana, perceberemos, de modo explícito, uma preocupação com a vida cultural do homem europeu em seu sentido mais radical. De acordo com a nossa leitura, o sentido ético mencionado poderá ser compreendido não só como resultado de uma reflexão sistemática dos valores, mas também como o reconhecimento do modo de ser (ἔθος) que abriga os valores constituintes da identidade de uma comunidade fundada na ciência, isto

¹ Duas partes do texto em questão foram apresentadas no IV Congresso Internacional da Sociedade Portuguesa de Filosofia e no VI Colóquio Internacional de Metafísica da UFRN. As apresentações tiveram por título, respectivamente, “Historicidade e fenomenologia da cultura: uma leitura de *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*” e “A teleologia histórica e a humanidade universal em Husserl”.

² Doutorando em filosofia pela Universidade de Coimbra. E-mail: lsotavares@outlook.com.

é, das suas determinações mais práticas às dimensões puramente contemplativas da sua existência teórica.

Dito de outro modo, a partir de uma leitura centrada, principalmente, em “A crise da humanidade europeia e a filosofia” e esclarecida por algumas passagens de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* e dos artigos reunidos em *Europa*, pretendemos apresentar como a fenomenologia husserliana tardia descreve a humanidade europeia enquanto um meio de superar a distinção essencial entre o ser pertencente a uma comunidade e o ser estrangeiro, em uma análise correlacional das humanidades empíricas e da humanidade científica que culmina com a descrição do movimento das culturas particulares para uma cultura universal. Talvez por uma tendência do próprio sentido do mundo circundante cultivado pelas comunidades e pelos indivíduos, há, na própria constituição do mundo da ciência, uma formação espiritual que tende ao polo da vida ideal de uma humanidade universal. Embora inicialmente grego, o *eidos* da vida devotada a razão nasceu com uma vocação de universalidade e tendeu para uma expansão embasada no reconhecimento da própria humanidade como a fiel depositária das descobertas essenciais da ciência que não se restringem a uma etnia, a um continente ou uma cultura em particular. Através de um percurso incessante de habituações, podemos considerar os valores circunstanciais dos povos particulares como ensaios para as normas e os valores ideais que despontam no horizonte aberto da humanidade autêntica. Isto é, da humanidade devotada ao seu papel essencialmente racional de lançar-se em uma trajetória de autoconhecimento, autoaperfeiçoamento e autotransformação. Considerados os riscos da perda do solo (*Boden*)

comum, o espírito encaminha-se para uma cultura universal descrita, de acordo com as nossas possibilidades, ao longo do artigo.

De forma resumida, descreveremos como o objetivismo surge enquanto um obstáculo para o desenvolvimento da filosofia concebida aqui enquanto ciência por excelência. Na medida em que as ramificações dos saberes técnicos perderam a sua unidade advinda do saber teórico das essências, das idealidades, o projeto de uma ciência vinculada aos princípios do conhecimento distancia-se da sua realização para naufragar na proliferação de técnicas e relativismos completamente descomprometidos com o ideal da verdade. Em um cenário teórico objetivista, uma análise fenomenológica da cultura perde totalmente as suas chances de desenvolvimento, ao passo que o progresso das teorias materialistas sobre a realidade humana, em última instância, objetificam o ser humano que decai naturalizado, objeto entre outros objetos, despido do potencial realizador da sua própria subjetividade. Em seguida, ao levarmos em consideração que os fins do espírito humano são guiados pelo fluxo constante e criativo da história, esclareceremos de que modo a historicidade permanece como princípio da teleologia da subjetividade transcendental que constitui a humanidade universal e a cultura dotada de sentido pleno. Por fim, apresentaremos a fenomenologia da cultura enquanto método viável para a descrição da humanidade autêntica, no reencontro da vivência originária que mantém a vida social e, portanto, cultural, na sua plenitude. Para além do objetivismo cientificista, encontraremos, na teleologia histórica, uma das passagens para a vida autêntica em cultura, ou seja, a vida elucidada pela ciência da vivência do espírito.

II. O objetivismo fiscalista enquanto obstáculo para a ciência autêntica

No texto que se segue, apresentaremos como uma fenomenologia da cultura de caráter husserliano precisa extrair o sentido teleológico da humanidade que está perdido entre os excessos teóricos sedimentados em diversas épocas e o materialismo das teorias científicas modernas. De acordo com o diagnóstico husserliano, apesar das conquistas inquestionáveis, o desenvolvimento das ciências naturais ocorreu às custas de prejuízos e limitações advindas da valorização de um reducionismo objetivista. O mundo que antes era acessível nas suas mais diversas camadas constitutivas e, conforme o esclarecimento da intersubjetividade em questão, em níveis variados de compreensão comunitária, com o avanço do materialismo sobre os pressupostos do pensamento científico e em sobreposição ao conteúdo das ciências particulares, prendeu-se à convicção reducionista de que a sua concepção objetivista acerca do mundo expressa toda a verdade sobre as coisas. Até mesmo para o senso comum, as explicações objetivistas assumiram tal relevância que beiram ao *status* de totalidade das teorias plausíveis. Devido ao prevalescimento do que podemos chamar de uma atmosfera objetivista, assistimos ao enfraquecimento da humanidade europeia, que, enquanto *eidós* de uma vida espiritual da razão, perde o seu solo de origem, voltando-se contra a sua vocação universal. Cabe frisar que a humanidade europeia frequentemente mencionada por Husserl não pode ser compreendida como uma série de comunidades que habitam o continente europeu, pois, nesse contexto, o que chamamos de Europa é um ideal de vida que se disseminou pelo Ocidente e, graças à propagação das ciências, dos valores e dos ideais da

razão, em certa medida, atingiu a todos os indivíduos, através da deflagração de uma batalha infinita em nome da realização das leis eternas expressas por intermédio dos ideais e dos valores de uma vida dotada de sentido.

O espírito da humanidade europeia converteu-se em espírito da humanidade ocidental que, dentre os avanços e retrocessos teóricos e comunitários, guerras e pacificações, vagarosamente, tornou-se o espírito da humanidade global. Por espírito compreendemos uma manifestação autêntica da humanidade que se realiza através do convívio social, da experiência religiosa e, de um modo geral, das manifestações culturais que mantêm a unidade das comunidades, sejam elas, predominantemente, ideais ou factuais. O referido processo de autoformação de uma humanidade universal não implica na consagração de uma cultura como superior, ou em um abandono de formas culturais específicas, mas consiste do movimento do espírito que integra as formações comunitárias, por meio de formas subjetivas que não podem ser obviamente reduzidas a natureza do que é objetivo, sob a denominação de um conjunto de seres materiais.

No cenário teórico materialista, o esforço central da fenomenologia volta-se para a reversão do abandono da vivência por excelência da razão, em uma neutralização do afastamento admitido por meio da ciência e pela humanidade que se desligou de seu mundo vivido para desfrutar de certa intimidade com uma concepção de mundo objetivista que lhe traz conforto, mas, contudo, atrofia a vida do espírito mantido em um estado quase letárgico nas formações intersubjetivas, nos valores fundantes das comunidades e numa teleologia enfraquecida de origem racional. A crítica husserliana ao caráter fiscalista que germina nas ciências antigas e predomina nas ciências modernas é

motivada pela preocupação com o avanço do relativismo e com uma realidade humana cada vez afastada dos seus ideais, mais dissolvida no anonimato para o qual se destina todas as mostrações do espírito, sob a influência das ciências modernas. “Na medida em que o mundo circundante intuitivo, este mundo simplesmente subjetivo, é esquecido na temática científica, é também esquecido o próprio sujeito que trabalha, e o cientista não se torna nunca um tema”³. Desligar-se das intuições e compreensões espirituais do mundo circundante é desligar-se de uma variedade de mostrações subjetivas das coisas do mundo. Deste modo, vivemos no reino das quantidades e ignoramos as propriedades fundamentais das qualidades vividas. Assumimos a importância da ciência, porém ignoramos a sua origem e o seu destino.

Essa limitação que acomete as teorias científicas e até mesmo as visões de mundo mais quotidianas fortalece uma concepção de realidade simplista que se pretende redutível ao universo concreto e tangível. “O título generalíssimo para esta ingenuidade é *objetivismo*, enformado nos diversos tipos do naturalismo, da naturalização do espírito”⁴. A predisposição ao reducionismo materialista fortalece no ser humano a convicção de que os dados objetivos se mostram como verdades teóricas, quando, na realidade, ainda são coisas imaginárias resultantes de uma visada inicial. Avaliada por outro ângulo, a ciência objetivista inclina-se para o que pode ser visto, tocado e pesado como as únicas evidências passíveis de teorização e classifica a experiência empírica como base exclusiva do pensamento científico. Em um total

³ HUSSERL, 2012, pp. 271-272. “Indem die anschauliche Umwelt, dieses bloß Subjektive, in der wissenschaftlichen Thematik vergessen wurde, ist auch das arbeitende Subjekt selbst vergessen, und der Wissenschaftler wird nicht zum Thema” (HUA VI, p. 343).

⁴ HUSSERL, 2012, p. 268. “Der allgemeinste Titel dieser Naivität heißt Objektivismus, ausgestaltet in den verschiedenen Typen des Naturalismus, der Naturalisierung des Geistes” (HUA VI, p. 339).

descuido teórico, neste arranjo epistemológico, o cientista assume o pressuposto de que tudo o que é pode ser apreendido empiricamente, convicção esta capaz de empobrecer ou extinguir a possibilidade de teorização sobre as formas da consciência, por definição, irreduzíveis aos fenômenos puramente físicos.

Já entre os pré-socráticos, nos deparamos com ilustres representantes do fisicalismo. Husserl cita “o Materialismo e o Determinismo de Demócrito. Os espíritos maiores, porém, recuam diante disso, e também diante de toda e qualquer psicofísica neste estilo novo”⁵. Doutrinas filosóficas de tendência materialista prosperaram ao longo da história da filosofia e foram endossadas por uma técnica devotada ao exame metódico e sistemático de reproduções e resultados objetivos. A explicação de que todos os fenômenos mentais, incluídos os componentes intelectuais, remontam a uma origem puramente orgânica é uma das marcas de um reducionismo fisicalista incapaz de aceder às próprias metas espirituais e formas essenciais do fazer científico. Sobre a psicologia concebida neste contexto, Husserl assevera: “ela fracassou por via do seu objetivismo, que ela não atinge, em geral, a essência própria do espírito, que o seu isolamento da alma, objetivamente pensada, a sua nova interpretação psicofísica do ser-em-comunidade são uma inconseqüência”⁶. O objetivismo assume a subjetividade como uma derivação das propriedades objetivas, de modo que as inferências de experiências físicas particulares nos levam a um

⁵ HUSSERL, 2012, p. 270. “Demokrit’schen Materialismus und Determinismus. Aber die größten Geister schreckten doch davor und auch vor jeder Psychophysik neueren Stils zurück. Seit Sokrates wird der Mensch in seiner spezifischen Menschlichkeit, als Person zum Thema, der Mensch im geistigen Gemeinschaftsleben” (HUA VI, p. 341).

⁶ HUSSERL, 2012, p. 272. “sie durch ihren Objektivismus versagt hat, daß sie überhaupt an das eigene Wesen des Geistes nicht herankommt, daß ihre Isolierung der objektiv gedachten Seele und ihre psychophysische Umdeutung des In-Gemeinschaft-seins eine Verkehrtheit ist” (HUA VI, p. 344).

relativismo incapaz de estabelecer um diálogo seguro entre os indivíduos. Nestas circunstâncias, a individualidade encontra-se perdida em suas impressões sensoriais, carentes dos princípios ideais de fundamentação da vida em comunidade.

Por um aspecto inicialmente epistemológico e posteriormente vivencial, o embate moderno entre o subjetivismo transcendental e o objetivismo fisicalista cindiu a realidade teórica, decaindo majoritariamente em um materialismo metodológico que nos distanciou da compreensão da subjetividade transcendental. “A concepção do mundo assume, por conseguinte, de modo imediato e totalmente dominante, a forma de uma concepção dualista e, seguramente, psicofísica”⁷. Os ditos empiristas e racionalistas vagaram por universos criados na interioridade dos sistemas, sob a proteção dos pressupostos que tendiam ao paralelismo cartesiano ou ao monismo materialista ou idealista. De modo gradativo, “a obscuridade da relação metódica e substantiva entre as Ciências da Natureza e as Ciências do Espírito tornou-se quase insuportável”⁸, os teóricos movidos pelo objetivismo afirmavam a superioridade das ciências da natureza ao passo que a cultura caía em uma crise de sentido da qual nunca nos recuperamos completamente. Enquanto a ciência moderna desenvolveu-se em torno da verdade objetiva, o aspecto subjetivo da verdade vivida foi progressivamente ignorado, em um movimento de esquecimento do que está pressuposto no próprio esforço científico, ou, dito de outro modo, no ocultamento da plenitude da vida do ser pessoal

⁷ HUSSERL, 2012, p. 270. “Also nimmt die Weltauffassung sofort und allherrschend die Gestalt einer dualistischen, und zwar psychophysischen an” (HUA VI, p. 341).

⁸ HUSSERL, 2012, p. 272. “fast unerträglich geworden ist die Unklarheit der methodischen und sachlichen Beziehung zwischen den Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften” (HUA VI, p. 344).

e do ser comunitário que evidenciam a verdade no seu mundo circundante.

O erro da modernidade esteve em não reconhecer, na natureza, a fonte inesgotável de modelos e possibilidades de conhecimento que vitalizam a atividade científica, sob a dinâmica em si e para si do espírito que a fundamenta. A natureza concebida de modo objetivo estagna todo o fluxo do mundo que não tem mais acesso ao seu princípio constitutivo. Precisamos reconhecer que “a natureza verdadeira no seu sentido, no sentido científico-natural, é produto do espírito que investiga a natureza e pressupõe, portanto, a Ciência do Espírito”⁹. Em outras palavras, a natureza, na condição de formação do espírito alheio a si, vem a existir através do espírito que transpõe a consciência, pois, de outro modo, fora da dinâmica espiritual, a materialidade da natureza seria como se não fosse, não poderia ser sequer concebida. Diante desta presença fundamental do espírito, a fenomenologia propõe um novo tipo de realismo derivado do idealismo transcendental, uma postura realista que assume o importante papel da consciência enquanto princípio constitutivo do mundo sem, no entanto, abrir mão da consistência das coisas visadas pela consciência. Atitude esta que aparentemente implica em uma espécie de neoclassicismo filosófico, na medida em que a fenomenologia husserliana esforça-se para a recuperação da filosofia na condição de ciência fundamental radicada na enteléquia da razão.

Tomada em suas origens, a humanidade universal é firmada no *eidós* grego que mobiliza as comunidades autenticamente racionais, esta é a reivindicação da razão vivida que busca transpor os limites

⁹ HUSSERL, 2012, p. 273. “wahre Natur in ihrem, in naturwissenschaftlichem Sinne ist Erzeugnis des naturforschenden Geistes, setzt also die Wissenschaft vom Geiste voraus.” (HUA VI, p. 345).

estabelecidos por concepções errôneas, corrigir as falhas teóricas que demarcaram as fases do pensamento e reinstaurar o sentido da humanidade que busca pelo seu autoaperfeiçoamento. Este é o fim da humanidade universal que integra o projeto infinito composto pelos ideais eternos de uma ciência assentada em uma unidade plurívoca, livre das explicações unilaterais e das especializações desvinculadas da tarefa total e infinita do conhecimento. Trata-se de uma reflexão infundável que retoma os seus princípios e contrasta a ideia da filosofia dos fatos filosóficos efetivados historicamente.

III. A teleologia histórica e a humanidade universal

A fenomenologia transcendental busca reativar uma racionalidade vivida que transcende o racionalismo produtor de teorias alheias ao mundo, trata-se de uma razão caracterizada por seguidas autorreflexões que demarcam um trajeto de seguidas clarificações. Aliás, de acordo com essa concepção, podemos dizer que a racionalidade se dá em um processo de autoclarificação, considerado que o seu desenvolvimento se concretiza em uma inteligência progressiva da comunidade que a adota como eixo central para o seu aperfeiçoamento. Husserl chega a considerar que a comunidade passa por níveis de existência correspondentes à compreensão dos ideais que guiam a humanidade para as tarefas infinitas. “Filosofia” – devemos, aqui, separar filosofia como fato histórico de um tempo determinado e Filosofia enquanto ideia, ideia de uma tarefa infinita”¹⁰. Ressalta ele, ao considerar a ingenuidade do objetivismo, da “iluminice” e ajuizar que a

¹⁰ HUSSERL, 2012, p. 267. “.,Philosophie’ — da müssen wir wohl scheiden Philosophie als historisches Faktum einer jeweiligen Zeit und Philosophie als Idee, Idee einer unendlichen Aufgabe” (HUA VI, p. 338).

filosofia de cada época é uma tentativa de concretizar a filosofia autêntica. De algum modo, a ideia da filosofia é o fim dos seres humanos que buscam, a partir do livre exercício da razão, alcançar uma humanidade universal, por meio da ultrapassagem das objetificações das pessoas e das comunidades originadas de uma espécie de estagnação teórica.

Por estagnação teórica, compreendemos o resultado de uma atitude precipitada de chegar ao acabamento de uma compreensão total da ciência que, para tal fim, elege um princípio explicativo impertinente que impede o desenvolvimento científico por meio de seus verdadeiros princípios. Por exemplo, podemos imaginar o economicismo como a conclusão precipitada a partir da qual toda a fundamentação do saber científico acontece conforme as leis da economia. Isto ocorreu com o que chamamos de psicologismo e, no centro das preocupações da conferência husserliana aqui comentada, com o objetivismo. Para uma superação dos reducionismos, precisamos reativar a relação entre as ciências teóricas e a vida comum das pessoas, voltando a atenção da ciência para as realizações espirituais das pessoas unidas pela vida em comunidade.

Vida pessoal significa viver em um horizonte comunitário, enquanto eu e nós comunalizados. Certamente em comunidades de formas diversas, simples, ou estratificadas, tais como a comunidade familiar, nacional, ou supranacional. A palavra vida não tem aqui um sentido fisiológico, ela significa vida ativa em vista de fins, realizadora de formações espirituais – no sentido mais lato, vida criadora de cultura na unidade de uma historicidade.¹¹

¹¹ HUSSERL, 2012, p. 249. “Personales Leben ist, als Ich und Wir vergemeinschaftet in einem Gemeinschaftshorizont leben. Und zwar in Gemeinschaften verschiedener einfacher oder aufgestufter

Mais do que atentar para o modo histórico destes feitos pessoais, a ciência concretiza-se em uma vida comunitária que distribui as formas de vida por diversas camadas de compreensão dessas realizações. Por este motivo, a vida do ser pessoal e livre deve ser também a vida científica que busca a autorrealização da racionalidade. O que nos leva a afirmar que os esforços comunitários e individuais, desde que assumam o fluxo histórico-filosófico, por mais divergentes e aparentemente diversos que sejam, são norteados pela ideia da filosofia. Na medida em que a ideia da filosofia expressa a plenitude dos potenciais humanos e assinala a unidade saudável das nações, a vida pessoal e a vida comunitária são expressões do fim aberto, portanto, do sentido teleológico da história de uma humanidade que ainda vive na cultura tradicional, circunstancial e limitada pelos fatores empíricos, mas projeta-se para uma cultura ideal, aberta e vocacionada para a universalidade.

Um fim que não obedece a uma ordem específica de estágios precisos para o desenvolvimento da humanidade, certamente, passa por descaminhos inesperados, formações de mundos circundantes imprevisíveis e elucidações essenciais inacabadas pela própria natureza do movimento histórico constituinte dos objetos culturais. Há uma diversidade de mundos circundantes fundadas sobre uma determinada visão da efetividade das coisas e, dentre eles, Husserl cita um como exemplo:

o mundo circundante histórico dos Gregos não é o mundo objetivo no nosso sentido, mas antes a sua “representação do mundo”, ou seja, a sua própria

Gestalten, wie Familie, Nation, Übernation. Das Wort Leben hat hier nicht physiologischen Sinn, es bedeutet zwecktätiges, geistige Gebilde leistendes Leben: im weitesten Sinn kulturschaffend in der Einheit einer Geschichtlichkeit” (HUA VI, pp. 314-315).

validação subjetiva com todas as efetividades que aí valem, incluindo, por exemplo, os deuses, os demônios etc.¹²

A concepção de mundo dos gregos antigos não é necessariamente o que se encontra estabelecido como conjunto dos valores das ciências unidas pela filosofia. Aliás, muito da caracterização grega do mundo natural difere da teorização realizada pelas ciências naturais e pela própria efetividade da natureza. Para que não haja uma perda do solo comum e efetivo, as comunidades humanas precisam adotar a via que segue até a cultura universal, longe de decair no barbarismo relativista ou de flutuar no idealismo ingênuo da superioridade das culturas que arvoram assumir a colocação de primeira a chegar ao fim da história. Sabemos que o “mundo circundante é um conceito que tem o seu lugar exclusivamente na esfera espiritual”¹³, o que leva-nos a afirmar que a cultura universal surge como uma meta a ser almejada entre os combates infinitos das culturas concretas. Mesmo considerada a proximidade com tal essência, a comunidade idealmente racional será sempre a pátria formal que não converge completamente com nenhuma das nações dadas em uma região específica da Terra.

Claramente, a unidade manifesta no sentido autenticamente humano e racional do agir assume formações finalísticas que perpassam as mais diversas comunidades. Somadas as ações pessoais e institucionais que agem por esta criação espiritual, temos uma história de realizações culturais vinculadas pela ideia da filosofia. “Cada forma espiritual está, por essência, num espaço histórico universal ou numa

¹² HUSSERL, 2012, p. 251. “die historische Umwelt der Griechen ist nicht die objektive Welt in unserem Sinn sondern ihre „Weltvorstellung“, d.i. ihre eigene subjektive Geltung mit all den darin ihnen geltenden Wirklichkeiten, darunter z.B. den Göttern, den Dämonen usw” (HUA VI, p. 317).

¹³ HUSSERL, 2012, p. 251. “Umwelt ist ein Begriff, der ausschließlich in der geistigen Sphäre seine Stelle hat” (HUA VI, p. 317).

unidade particular de tempo histórico segundo a coexistência e a sucessão – ela tem a sua história”¹⁴. A ideia é imanente a história do espírito, ao passo que a realização da mesma é o fim do percurso teleológico da humanidade universal, movida por um desenvolvimento livre e infinito das ideias da razão. Em um desdobramento da história essencial, a expansão das formas espirituais radica-se no solo de uma multiplicidade de mundos circundantes e assume na variedade de compreensões da efetividade uma demanda pela evidenciação da unidade das formas.

Apesar das suas corporificações regionais, a cultura humana ultrapassa as limitações da cultura empírica ao superar a distinção entre o indivíduo em comunidade e a humanidade universal. Há uma correlação entre o compatriota e o estrangeiro, no fluxo histórico que parte do ser humano dado em situação até as leis eternas do espírito, em conformidade com uma cultura da razão que desponta como a finalidade, no horizonte de uma comunidade autêntica. Qualquer mundo circundante estabelecido por uma humanidade dedicada à razão terá como fim a radicalização da vida espiritual. “O nosso mundo circundante é uma formação espiritual em nós e na nossa vida histórica”¹⁵. De modo que o fazer histórico consiste na modelação de um mundo circundante que contém os princípios necessários às religiões, artes e ciências que, por sua vez, contribuem para a formação da vida intersubjetiva plena. Não há meios de pensar o “indivíduo” humano que não partam da reflexão simultânea sobre o seu mundo circundante, o

¹⁴ HUSSERL, 2012, p. 253. “Jede geistige Gestalt steht wesensmäßig in einem universalen historischen Raum oder in einer besonderen Einheit historischer Zeit nach Koexistenz und Sukzession, sie hat ihre Geschichte” (HUA VI, p. 319).

¹⁵ HUSSERL, 2012, p. 251. “Unsere Umwelt ist ein geistiges Gebilde in uns und unserem historischen Leben” (HUA VI, p. 317).

que nos leva a afirmar que a evidenciação das formas do espírito pressupõe a compreensão da cultura que o constitui na história.

Enquanto fim para a vontade individual e comunitária, as ideias históricas expressam o teor normativo para a consciência que busca compreender o ser no devir, ao partir da ideia da filosofia e, em seguida, pelas ramificações das ciências particulares, chegar até as tradições empíricas de povos específicos. Por outro lado, a vida intencional das comunidades estabelece-se na contingência, embora a mesma esteja projetada para o polo ideal da infinitude. A cultura em si é real e transitória ao passo que também é cientificamente ideal e eterna. Há produtos culturais que se distribuem em classes complexas, algumas mais próximas da validade e da tarefa eterna do fazer científico e outras completamente entregues aos valores provisórios e condicionados aos mundos circundantes. Todas as realizações humanas, sejam conquistas culturais no sentido pré-científico ou científico, despertam o interesse de uma possível ciência do espírito, todavia, como descrever objetivamente a variedade de mostrações da transição das esferas das culturas finitas para a cultura da infinitude? A resposta de Husserl é clara: “não existiu nunca, nem existirá jamais, uma ciência objetiva do espírito, uma doutrina objetiva da alma, objetiva no sentido de atribuir às almas, às comunidades pessoais, inexistência¹⁶ nas formas da espaço-temporalidade”¹⁷. No domínio da fenomenologia transcendental, a cultura é avaliada na condição de campo de conversão das tarefas empíricas e finitas em tarefas infinitas e ideais, o que torna impossível

¹⁶ Conforme mencionado pelo tradutor do texto, Doutor Pedro M. S. Alves, a palavra *Inexistenz* deve ser aqui compreendida como “existência em”.

¹⁷ HUSSERL, 2012, p. 273. “Eine objektive Wissenschaft vom Geiste, eine objektive Seelenlehre, objektiv in dem Sinne, daß sie den Seelen, den personalen Gemeinschaften Inexistenz in den Formen der Raumzeitlichkeit zukommen läßt, hat es nie gegeben und wird es nie geben” (HUA VI, p. 345).

a descrição objetiva da concretização das formas culturais. Trata-se de um fluxo motivado pela vocação teórica em evolução incessante, a partir da atitude que fixa as realizações culturais em torno da vida volitiva disposta ao conhecimento universal. No mais, em linhas gerais, o entorno deste núcleo intencional projetado para um fim é envolvido pelos tipos formais de cultura¹⁸ e pela normalidade do existente criador de cultura¹⁹.

Husserl assinala que a normalidade da existência em cultura é expressa também através de uma esfera cultural espiritualmente unificada, de um fluxo vivido entre a vida teórica e a vida prática que se estabelece na “crítica universal de toda a vida e de todas as finalidades da vida, de todas as formações e sistemas culturais já surgidos a partir da vida dos homens”²⁰, pois a colocação fora de circuito de toda práxis é uma atitude teórica provisória que antecede a fundação de uma práxis renovada e disposta ao aperfeiçoamento da humanidade em um patamar da autorresponsabilidade, a partir da instauração de uma cultura científica universal baseada em intelecções teóricas absolutas. Ao defrontar-se com nações expressivamente cultivadas, porém diferentes, os seres humanos percebem a discrepância brutal entre a opinião e a ciência, motivados pela percepção de que o mundo

¹⁸ Na Husserliana XXVII, mais especificamente no artigo “Tipos formais da cultura no desenvolvimento da humanidade”, incluído na seleção de artigos *Europa: crise e renovação*, há uma descrição dos tipos formais da cultura religiosa, filosófica e científica. Em poucas palavras, podemos dizer que os tipos formais são constituídos pela unidade intencional comunitária que se concretiza nos seus objetos culturais e permanece voltada para um fim histórico. Todos as comunidades que superaram os aspectos meramente circunstanciais da cultura e se entregaram ao exercício incessante da cultura filosófica fazem parte da teleologia histórica e persistem em uma trajetória de autorrealização.

¹⁹ A historicidade da existência humana é uma constante de todas as formas comunitárias (HUSSERL, 2012, pp. 258-259) acompanhada pela intersubjetividade constituinte da comunidade e pela corporalidade do sujeito presente no mundo circundante, tópico também considerado em um exame das relações psicofísicas, no anexo XXII da *Crise das Ciências Europeias*.

²⁰ HUSSERL, 2012, p. 261. “universalen Kritik alles Lebens und aller Lebensziele, aller aus dem Leben der Menschheit schon erwachsenen Kulturgebilde und Kultursysteme” (HUA VI, p. 329).

circundante da tradição muitas vezes não condiz com o mundo efetivo das coisas mesmas.

Neste contraste espantoso, sobrevém a distinção entre representação do mundo e mundo efetivo, e surge a nova pergunta pela verdade; por conseguinte, não a verdade do quotidiano, vinculada à tradição, mas antes uma verdade idêntica, válida para todos os que não estão ofuscados pela tradição, uma verdade em si.²¹

Sob a distinção entre a verdade quotidiana e a verdade absoluta, a atitude filosófica consiste no exercício infinito da descrição das essências que estão sempre e novamente situadas nos mundos circundantes. Compete ao filósofo dedicar-se à tarefa infinita da teoria, o que, por conseguinte, ocasiona a criação de um novo tipo formal de cultura que viabiliza o aperfeiçoamento da comunidade tradicional pela autocrítica filosófica. O impulso para a descoberta do mundo efetivo através das várias representações mundanas é uma característica não só dos profissionais da filosofia, mas de todos os trabalhadores que ampliam a comunidade da razão, na assimilação das nações que aderiram à transformação radical da cultura. Em uma verdadeira reforma das normas tradicionais, estéticas e legais, a atitude universal mítico-prática do tipo formal da cultura religiosa converte-se na atitude universal teórica para uma conversão total do interesse prático. O diálogo entre os gregos e povos de outras culturas, ou o contato entre mundos circundantes diversos, contribuiu decisivamente

²¹ HUSSERL, 2012, p. 263. “In diesem erstaunlichen Kontrast kommt der Unterschied von Weltvorstellung und wirklicher Welt auf und entspringt die neue Frage nach der Wahrheit; also nicht der traditionell gebundenen Alltagswahrheit sondern einer für alle von der Traditionalität nicht mehr Geblendeten identischen allgültigen Wahrheit, einer Wahrheit an sich” (HUA VI, p. 332).

para a geração de uma busca pelo mundo efetivo que muitas vezes diverge da cultura tradicional e empírica.

De acordo com a compreensão da fenomenologia transcendental, o desabrochar da cultura universal dá-se pelo cultivo gradativo da vida filosófica evidenciada em uma ciência que, em níveis diversos, mundaniza-se. Por si só, este movimento da história que consiste da ampliação e do aprofundamento da filosofia e das ciências concretiza-se, enquanto as culturas particulares se encaminham para a cultura universal através do próprio cultivo racional do mundo circundante. Tomados pelo princípio da vida teórica, os povos que vivem os seus valores circunstanciais, quando despertados para a vida do espírito, estão em uma evidenciação gradativa das normas ideais e eternas. A vida desperta proposta pela filosofia é uma vida temática que contrasta com a vida natural por direcionar-se para a universalidade da atitude teórica. De modo que o eidos grego nunca foi uma propriedade exclusiva dos helenos e o eidos cristão nunca foi um privilégio da igreja, cabe aos seres humanos assumirem uma vida racional e livre para o exercício pleno de suas faculdades.

IV. A fenomenologia da cultura e o resgate da ciência do espírito

Apresentado o contexto de repulsa ao espírito, torna-se fácil expor o que justifica a existência de tantos obstáculos para o desenvolvimento de uma fenomenologia da cultura. A humanidade que se restringe a sua dimensão material classifica como improvável o surgimento de uma autêntica ciência filosófica da cultura. E se tal empreendimento for viável, professa o objetivismo, seus resultados não serão tangíveis, portanto, não serão úteis, não resistirão ao esquecimento imposto por

uma inquisição promovida pelas ciências objetivistas modernas. O próprio senso comum persuadido pelas conquistas da técnica científica se enrijece diante de um retorno ao solo cultural de espiritualidade autêntica. O que a humanidade contemporânea não é capaz de perceber é que esse fosso cavado entre os afazeres científicos e quotidianos enfraquece a humanidade que se desliga da vivência genuína, do vivido em sua pura criatividade espiritual e mundana. Em um cenário gnosiológico (científico e filosófico), a fenomenologia da cultura seria capaz de reverter esse quadro na rememoração daquilo que é essencial ao homem, a ciência pura do espírito a que se propõe a fenomenologia transcendental é a destino de uma fenomenologia da cultura que analisa o conteúdo das nossas vivências.

O esclarecimento das metas de uma cultura da razão é o primeiro passo para a reaproximação do homem ao seu curso de vida autêntica. Precisamos considerar que a subjetividade tem no seu próprio modo de ser a característica de estar direcionada a fins, de modo que o seu desvelamento dá-se por intermédio do movimento da realização de sua trajetória, o que nos leva a afirmar que as realizações subjetivas têm universalmente um caráter histórico, considerado que a formação das instituições, o esclarecimento dos valores e a criação de objetos culturais ocorrem mediante uma história do espírito em devir constitutivo dos mundos circundantes individuais e comunitários. “Apenas no conhecimento científico-espiritual puro não fica o investigador embaraçado pela objeção do autoencobrimento da sua própria operatividade”²². Embora não haja esperança para o desenvolvimento de uma ciência objetiva do espírito, o caráter

²² HUSSERL, 2012, p. 273. “Nur in der reinen geisteswissenschaftlichen Erkenntnis wird der Wissenschaftler von dem Einwand der Selbstverhülltheit seines Leistens nicht betroffen” (HUA VI, p. 345).

fundacional do espírito é acessível ao exercício do autoconhecimento. Podemos afirmar que o conhecimento de de si mesmo ocorre através de uma defrontação do agir e das obras inaugurais da própria subjetividade, por meio do descobrimento da própria vivência realizadora da consciência.

A independência do espírito dá-se em um retorno sobre si mesmo que se propõe numa autorreflexão e resulta em um autocultivo, o ato de voltar-se para as formas do espírito resultam em formações circunstanciais, por intermédio de concretizações inspiradas nas idealidades visadas. Decerto, a autocompreensão é uma das metas da fenomenologia que se apresenta como a ciência das essências, a partir do mundo enquanto realização espiritual. “A elaboração de um método efetivo para captar a essência fundamental do espírito nas suas intencionalidades e para, a partir daí, edificar um analítica do espírito que fosse consistente até o infinito conduziu à Fenomenologia transcendental”²³. As intencionalidades individual e comunitária são ramificações teleológicas dos fins que movem uma comunidade universal movida pelo sentido que, em última instância, aflui da fundamentação espiritual da humanidade.

No seio das ciências objetivistas, a convicção de que só o material é real objetificou o fluxo do conhecimento que se amplia infinitamente, apesar dos extravios e obstáculos que marcam o seu percurso. A supervalorização do ser que é dotado de objetividade fez a humanidade europeia se desviar de seu caminho autêntico em um esquecimento de si, na perda do solo de origem cultural das ciências e no consequente

²³ HUSSERL, 2012, p. 274. “Die Ausbildung einer wirklichen Methode, das Grundwesen des Geistes in seinen Intentionalitäten zu erfassen und von da aus eine ins Unendliche konsequente Geistesanalytik aufzubauen, führte zur transzendentalen Phänomenologie” (HUA VI, p. 346).

esquecimento das verdadeiras metas da humanidade espiritual europeia. As ciências que reduzem o espírito à matéria, isto por aquilo, se desumanizam ao ponto de possibilitar o surgimento de um mundo que silencia o espírito, que despreza a cultura por sua dinâmica espiritual e busca conter a espiritualidade do homem na aridez pragmática das suas instituições sociais.

Contra o avanço desta ciência objetivista, para a recuperação das ciências práticas que perderam o seu vínculo com o solo das essências que antes as fundamentava, as ciências particulares devem radicar-se em uma Ciência Universal capaz de reatar as implicações necessárias entre as ciências teóricas, normativas e práticas. “A *ratio* que está agora em questão não é outra senão a autocompreensão efetivamente universal e efetivamente radical do espírito, na forma da Ciência Universal autorresponsável”²⁴. Uma vida teórica autorresponsável consiste da disposição para percorrer o caminho até a universalidade ao enfrentar todos os tipos de problemas e questionamentos possíveis para a integração do ser, da norma e da técnica em um conjunto oniabrangente dos conhecimentos remetidos aos princípios da sua formação espiritual. Todas as realizações do espírito não são nada mais que faces do espírito absoluto em um movimento de concretização da cultura verdadeiramente científica.

O caráter radical do espírito passa ao largo dos reducionismos científicos que até então prevaleceram em detrimento do desenvolvimento de uma genuína ciência do espírito resultante de uma vida autenticamente voltada para as suas realizações espirituais. “A

²⁴ HUSSERL, 2012, p. 274. “Die ratio, die jetzt in Frage ist, ist nichts anderes als die wirklich universale und wirklich radikale Selbstverständigung des Geistes in Form universaler verantwortlicher Wissenschaft” (HUA VI, p. 346).

universalidade do espírito absoluto abrange todo o ser numa historicidade absoluta, que incorpora em si a natureza enquanto formação espiritual”²⁵. Os fins das comunidades particulares pertencem ao fim aspirado por uma comunidade universal, as histórias dos povos pertencem radicalmente a uma história da subjetividade transcendental e, em uma análise profunda da sua constituição, a natureza é também uma formação espiritual cujas más compreensões da mesma não devem servir como elemento desagregador da vida. Por mais que a realidade natural e as condições materiais dos indivíduos humanos sejam discrepantes em um aspecto objetivo, todos os seres humanos partilham de uma subjetividade realizadora que os torna comuns e vocacionados para uma teleologia descoberta fenomenologicamente.

Surge aqui o trabalho como ação constante e unificante dos seres humanos e da própria humanidade, pois o esforço científico garante a segurança reflexiva e a meditação satisfatória que não decai em relativismo. Podemos afirmar que a ciência é o núcleo essencial “da missão humana do Ocidente, das cinzas do cansaço enorme, ressuscitará a Fênix de uma nova interioridade de vida e de uma nova espiritualidade, como penhor de um grande e longínquo futuro para o Homem – porque só o espírito é imortal”²⁶. E somente o espírito constitui a teleologia histórica das finalidades infinitas da razão numa trajetória de autocompreensão, liberdade e ciência apodíticas, e felicidade. O fracasso aparente da razão afigurado pelos descaminhos

²⁵ HUSSERL, 2012, p. 274. “Die Universalität des absoluten Geistes umspannt alles Seiende in einer absoluten Historizität, welcher sich die Natur als Geistesgebilde einordnet” (HUA VI, p. 347).

²⁶ HUSSERL, 2012, p. 275. “der menschheitlichen Sendung des Abendlandes, aus der Asche der großen Müdigkeit der Phoenix einer neuen Lebensinnerlichkeit und Vergeistigung auferstehen, als Unterpfand einer großen und fernen Menschenzukunft: Denn der Geist allein ist unsterblich” (HUA VI, p. 348).

objetivista e naturalista do racionalismo moderno provocaram o ajuizamento de que a corrupção da teleologia europeia era evidente e que a decadência da humanidade da razão parecia ser certa, porém, de acordo com Husserl, a disposição para uma luta infinita impedirá o obscurecimento total do princípio norteador de uma humanidade que almeja o polo ideal da eternidade.

Referências

ENGELEN, Eva-Maria. “Husserl, History, and Consciousness”. In: *Science and the Life-World: Essays on Husserl’s “Crisis of European Sciences”*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010, pp. 136-149.

FABRI, Marcelo. *Fenomenologia e cultura: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

GORDON, Peter. “Realismo, ciência e desmundanização do mundo”. In: *Fenomenologia e existencialismo*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. pp. 387-402.

HUSSERL, Edmund. “A crise da humanidade europeia e a filosofia”. In: *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. pp. 249-275.

_____. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. Darmstadt: Wiss Buchges, 1999. (Husserliana, Band VI)

_____. *Europa: crise e renovação: artigos para a revista Kaizo*. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Aufsätze und Vorträge*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1989, pp. 3-94. (Husserliana, Band XXVII)

MORAIS, Regis de. *Estudos de filosofia da cultura*. São Paulo: Loyola, 1992.

10

A via sagarana da linguagem, a viagem poética e a paisagem do ser

*Marcos Fernandes*¹

A linguagem (Die Sprache). É o título de uma conferência de Martin Heidegger, pronunciada em 1950 e 1951, e que é uma das peças do volume intitulado *A caminho da linguagem (Unterwegs zur Sprache)*. É um texto de pensamento. Propomo-nos tomá-lo como apoio para o nosso empenho de aprender a pensar o fenômeno da linguagem.

I. A via sagarana da linguagem na viagem poética

A linguagem abre A caminho da linguagem. O que há na linguagem para que, a cada novo passo de meditação e investigação, sermos e estarmos “a caminho”? Que nexos vigora entre “a linguagem” e o “a caminho da linguagem”? É como viandantes e viajantes que nós aprendemos a pensar “a linguagem”. Nosso aprender a pensar está sempre “a caminho”. É que nós somos a todo o momento e em todo o lugar um “a caminho”. Mas talvez o nosso caminho para a linguagem só se abra e se deslanche, só vingue e seja bem-sucedido, só frutifique e nos alegre com o seu frutificar, caso nós, os viandantes e viajantes se deem conta de que já estão vindo da linguagem:

Viagem é a Linguagem da paisagem.

Uma paisagem é a viagem das vias.

¹ Professor Adjunto de Filosofia da Universidade Federal de Brasília. E-mail: framarcosarelio@hotmail.com

Para os viajantes, cada via se apresenta separada e diferente da paisagem, dos viajantes, das outras vias. E, no entanto, nenhuma via desvia. Todas aviam a viagem dos viajantes na paisagem.

A Linguagem é o mistério da identidade nas diferenças de via e viagem, de viajante e paisagem.

Somos viajantes por sempre estarmos enviados à viagem das vias de uma paisagem. O envio é o avio da Linguagem. Deixar a viagem ser este envio por todas as vias da paisagem é a poesia dos viajantes. Poesia não é um fazer. Nem o fazer do discurso nem o fazer da língua nem o fazer da gramática e suas transformações. É um deixar-se enviar pela Linguagem na viagem das vias de uma paisagem.²

Assim, nosso aprender a pensar a linguagem é poético, à medida que nosso caminhar a caminho da linguagem já deixe ser o envio e o avio da linguagem mesma. Caminhamos, assim, desde a linguagem para a linguagem. Este caminhar é viagem – é experiência – quando nós nos transformamos no nosso relacionamento com a linguagem, impactados por ela.

Via é a saga da experiência originária. Os gregos evocam a via como “lógos”. Os chineses, como “tao”³. A via da linguagem é o abrir-se e o tomar rumo do sentido do ser. O curso e percurso do sentido do ser acontecem e, nesse acontecer, aviam e enviam os entes, destinando-os à aparição e deixando-os se mostrar. O curso e percurso do sentido do ser, porém, se retraem. Silenciam. São fonte inaparente. A fonte avia e envia o manancial. Deixa-o seguir seu curso, crescer e aparecer. Mas ela mesma a si mesma se retrai e se encobre. O manancial com sua correnteza ressoa. A fonte apenas murmura e silencia. Abrir-se e

² LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 170.

³ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 155.

libertar-se ao vigor fontal, ou seja, à nascividade do sentido de todas as coisas, deixando ser o ser no pudor de seu mistério como nada, como silêncio, é a essência, isto é, o vigor doador de ser, do caminho desde a linguagem e para a linguagem.

A conferência *A linguagem* propõe que nos disponhamos a deixar ser a poesia de nossa viagem qual viagem sagarana (a modo de saga). Poesia é “um deixar-se enviar pela Linguagem na viagem das vias de uma paisagem”⁴. Deixando-nos aviar pela linguagem, ou seja, pela saga qual dicção do sentido do ser, somos transformados no nosso ser, no nosso pensar. Esta transformação acontece na passagem da sentença “o homem fala” (*der Mensch spricht*) para a sentença “a linguagem fala” (*die Sprache spricht*). O desafio desta passagem é o de nos deixarmos colocar originariamente (*erörtern*) na via da viagem sagarana desde a linguagem e para a linguagem. Somos, assim, desafiados a “conduzir a nós mesmos para o lugar de seu modo de ser, de sua essência (*Wesen*): recolher-se no acontecimento apropriador (*Versammlung in das Ereignis*)”⁵.

“Essência da linguagem”. Com isso não se intenciona um conceito, ou seja, uma representação universal sobre a linguagem. Essência quer dizer, aqui, o essencializar como um viger, como um vigorar, doador de ser. Não se trata de falar *sobre* a linguagem. O que está em questão é “pensar a linguagem ela mesma e somente desde a linguagem”⁶. Por que não se trata de falar *sobre* a linguagem? Porque todo os discursos das línguas já são envios da linguagem. O discurso pensante-poético a respeito da linguagem não a ultrapassa, não a suplanta, não se coloca

⁴ LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 170.

⁵ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 8.

⁶ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 8.

acima dela, mas nela se recolhe e por ela é colhido e recolhido. Não se trata de falar *sobre* a linguagem, mas de deixar falar *a* linguagem. E, imersos na linguagem, caminhando para ela desde ela mesma, encontrarmo-nos com ela, encontrar a linguagem como linguagem.

O discurso pensante-poético a respeito da linguagem, assim, se adensa. Ele brota de um saber a respeito da impossibilidade de falar *sobre* a linguagem. Entretanto, não falamos de metalinguagem? Quando a linguagem não é a coisa do pensamento, mas sim objeto de conhecimento, emerge para a representação do pesquisador algo como metalinguagem. Na dinâmica da representação é que se instaura a dualidade de linguagem e metalinguagem. A dinâmica e a mecânica da representação é a ditadura (*dicta dura*) da funcionalidade da relação sujeito-objeto. A partir da perspectiva hirsuta, rígida, dessa funcionalidade é que a linguagem tem que aparecer como algo de objetivo: quer como objetivo-objetivo (como fato do mundo) quer como objetivo-subjetivo (como expressão do sujeito). Falar sobre a linguagem como algo de objetivo (objetivo-objetivo ou objetivo-subjetivo) é operar na, desde a e com a mecânica da representação.

[...] operando nela, procuramos sujeitar o mistério da Linguagem ao império da representação do objeto e sua objetividade pelo sujeito e sua subjetividade. Nesta sujeição, o mistério seria reduzido a um problema, como se já não fosse sempre o mistério que possibilita toda operação definitiva da estrutura de língua e discurso.⁷

O correr na estrada da funcionalidade da relação sujeito-objeto torna-nos errantes. Errância não é erro. Errância consiste em perdermo-nos do avio e do envio do mistério da linguagem. É a partir

⁷ LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 179.

da errância que nós encaramos o discurso científico e técnico como objetivo e o discurso poético como subjetivo, como irrealidade, como alienação da realidade. Com esta ignorância, nós apenas deixamos entrever a impossibilidade de se dizer algo sobre a linguagem em seu mistério, como ausência, como retraimento, como silêncio, como nada. A linguagem poética sabe ao nada (tem sabor de nada).

Ora, a Linguagem poética, enquanto o vigor da ausência, é somente abertura da espera de nada. O poeta do poeta se concentra e recolhe na pura liberdade da espera de nada. Ser poeta é se deixar fazer todo ressonância à música inaudita do Ser, perfeita transparência à luz invisível do Nada, pura sensibilidade à vigência do inefável, plena liberdade para a desestruturação das estruturas, inteira disponibilidade para o advento à língua do mistério do Silêncio. Pois a Linguagem vige e vigora aqui neste mistério do Silêncio que, enquanto se retrai, como presença, nos presenteia com a estrutura de língua e discurso.⁸

O viajante da viagem sagarana sabe, com um saber de experiência feito, com um saber que é sapiência, isto é, sabor, que já sempre estamos imersos no mistério da linguagem. Por isso, o que está em questão não é definir a linguagem: determinar a linguagem a partir de outra coisa, a partir de um gênero próximo, acrescentando uma diferença específica. É preciso pensar a linguagem mesma desde ela mesma. E o que é a linguagem mesma? “A linguagem ela mesma é linguagem”⁹. Essa colocação tautológica nos adverte: não busquemos o viger da linguagem fora da linguagem. Deixemo-nos recolher no viger originário da linguagem. “A linguagem é ela mesma. Ser ela mesma é recolher sempre

⁸ LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 180.

⁹ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 8.

o viajante na viagem da impossibilidade de discursar sobre a Linguagem. Deixar-se colher pelo recolher da Linguagem torna o viajante poeta nas vias da paisagem”¹⁰.

II. A linguagem fala. O homem fala para corresponder à fala da linguagem

Colhidos e recolhidos pela linguagem, então, perguntamos: como vigora a linguagem enquanto linguagem? A resposta é: “a linguagem fala” (*Die Sprache spricht*). A linguagem soa e ressoa na paisagem acolhedora e recolhedora de todas as vias das viagens dos viajantes que somos nós, os mortais, como “a consonância do quieto” (*das Geläut der Stille*). Eis o fenômeno originário. O fenômeno derivado, tardio, porém, é: “o homem fala” (*der Mensch spricht*). O homem fala por e para ouvir a fala da linguagem, o silêncio de seu retraimento, de seu mistério, e, assim, por e para a ela responder, por e para a ela corresponder. É desde a errância que nós, há tempos, seguimos pelas estradas largas e pavimentadas da consideração usual a respeito da linguagem. É desde a errância que se instaura e se impõe as representações dominantes a respeito dela. Então, reduz-se a linguagem a fala humana. Então, interpreta-se a própria fala como expressão (no sentido amplo de exteriorização), como atividade humana, como um representar (*vorstellen*) e apresentar (*darstellen*) do real e do irreal. Assim, não pensamos a linguagem desde a linguagem, mas sim desde o ser humano, e precisamente, desde a sua fala. Não deixamos a linguagem mesma falar. Não escutamos a sua fala. Errantes e ignorantes, sem nos calar e sem escutar a sua fala, nem mesmo suspeitamos do convite que ela

¹⁰ LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 171.

mesma, a linguagem, nos faz, de respondermos ao seu chamado, ao clamor de seu silêncio.

Grande é, pois, o desafio de aprender a pensar a linguagem. Em jogo está o desafio de um redespertar, de um *desdormir*¹¹. Trata-se do desafio de pensar a linguagem mesma como ela mesma desde ela mesma, ouvindo a sua fala. “Pensar desde a linguagem significa: alcançar de tal modo a fala da linguagem que essa fala aconteça como o que concede e garante uma morada para a essência, para o modo de ser dos mortais”¹². Em questão está, pois, aprender a pensar o homem, o humano, a hominidade, a partir da linguagem e de sua fala e não a linguagem a partir do homem e sua fala. Ademais, não se trata de pensar a linguagem a partir da concepção antropológica dominante no ocidente, a saber, a concepção do “*zoon logon échon*”, do “*animal rationale*”. Trata-se, então, de pensar a “abertura e manifestação originária da essencialização do ser do homem”, abertura decisiva, que vigora no e desde o princípio, a partir do ser e da sua linguagem, que Heidegger, na sua “Introdução à metafísica” (1935) formulou assim: “*physis = lógos anthropon échon*: o Ser, o aparecer predominante do vigor, encarece a reunião, que tem em seu poder e fundamenta o ser do homem”¹³.

O dito “o homem fala” é uma ressonância da sonância originária do dito “a linguagem fala”. Com outras palavras: “... a linguagem não é obra do homem: a linguagem fala. O homem fala apenas, à medida que

¹¹ FOGEL, Gilvan. O desaprendizado do símbolo ou Da experiência da linguagem. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017, p. 10

¹² HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 10.

¹³ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987, p. 196.

corresponde à linguagem”¹⁴. A fala humana se adensa desde a fala da linguagem. Assim adensando faz-se poética. Poética é a linguagem enquanto fundadora, instauradora, inaugural, em seu dizer, isto é, em seu mostrar. Poética é a linguagem humana que se dá desde o princípio, isto é, desde a “irrupção do homem no Ser” (*phýsis*). Poética é a linguagem humana que se dá desde a reunião que reúne todas as coisas que são (*lógos*), o um-tudo (*hen panta*). Poética é a linguagem humana como concordância com a linguagem do Ser, como *homologeîn* (Heráclito, Fragmento 50)¹⁵. Poesia (*Dichtung*), aqui, não é gênero literário (*Poesie*). Quer se dê em verso, quer se dê em prosa, poesia, aqui, é a “conversão do Ser em palavra”. Na verdade, “a linguagem é a poesia originária (*Ur-dichtung*), em que um povo poetiza o Ser”¹⁶.

A linguagem fala. Eis o princípio. O homem fala. Isto quer dizer: “o homem vem a ser homem, ele faz-se ou torna-se homem a partir da linguagem, por obra e graça da linguagem”¹⁷. A linguagem inaugural não é meio-instrumento de comunicação e expressão humana. Não é sistema de signos sonoros, gráficos, gestuais. Não é sistema de símbolos instituídos para expressar impressões, sentimentos, ideias, “afecções da alma”, “conteúdos” ou “representações subjetivas”, ou para referir-se a fatos do mundo, ao que objetivamente é o caso. Isso é o que se fez e o que se faz com a linguagem, em nossa errância. O viajante da viagem sagarana se torna poeta quando renuncia a esse uso da linguagem. “O Essencial não é o que a comunidade linguística se fez e se faz com a

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 82.

¹⁵ ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 82.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987, p. 193.

¹⁷ FOGEL, Gilvan. *O desaprendizado do símbolo ou Da experiência da linguagem*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017, p. 32.

linguagem. O Essencial é o que o poeta deixa de fazer com a Linguagem e faz com o que se fez e se faz com a Linguagem”¹⁸.

Não se trata do uso que o homem faz do *lógos*, enquanto enunciado, discurso, razão, cálculo. O que está em jogo é o uso que o *lógos*, enquanto reunião do Ser, enquanto verbo (palavra operativa) da Vida, enquanto abertura de mundo, enquanto caminho, *Tao*, nada que avia e envia o curso do sentido do ser de todas as coisas que são, foram e serão, faz do e com o homem:

O homem vem a ser homem, ele constitui-se ou determina-se como este ou como aquele homem ... *sempre já a partir de uma possibilidade*, de uma força ou modo de ser (mundo, sentido, *lógos*) que sempre, necessariamente, *já se deu, já se abriu ou aconteceu* e que *usa o ou apropria-se do* homem, quer dizer, o ou do modo de ser ou aptidão para ser tal possibilidade de ser, para se fazer, para se expor, para se realizar ou se concretizar. É assim, usando o e apropriando-se do homem, isto é, deste modo de ser que é tão só possibilidade de ser tal ou tal possibilidade, que homem, cada um ou todo e qualquer homem, vem a ser homem, realiza-se, concretiza-se ou constitui-se como *este* ou como *aquele* homem singularíssimo, podendo, assim, tardia ou epigonalmente, mostrar-se como alma, ou um espírito, ou uma consciência, ou uma vontade, ou um corpo físico-biológico.¹⁹

Na conferência *A linguagem*, Heidegger nos propõe escutar a fala da linguagem na ressonância da fala de um poema. O poeta é o homem que renuncia ao uso da linguagem como meio-instrumento e que deixa ser a linguagem como meio-elemento em que o humano vive, isto é, se planta e se ergue, viceja, floresce, frutifica, em obras de liberdade. O poeta é o homem que se deixa usar pela linguagem, que se deixa

¹⁸ LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 174.

¹⁹ FOGEL, Gilvan. *O desaprendizado do símbolo ou Da experiência da linguagem*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017, p. 35-36.

apropriar da linguagem inaugural, que está a serviço dela. No seu dizer, isto é, no seu “*epos*”, a poesia originária da linguagem do Ser se adensa em palavra.

III. A fala da linguagem no poema: o nomear de coisas

Lendo a conferência *A linguagem* somos convidados a seguir a interpretação que Heidegger dá de um poema. Ele escolhe um poema de Georg Trakl intitulado: *Uma tarde de inverno (Ein Winterabend)*²⁰. O poema soa assim:

*Wenn der Schnee ans Fenster fällt,
Lang die Abendglocke läutet,
Vielen ist der Tisch bereitet
Und das Haus ist wohlbestellt.*

*Mancher auf der Wanderschaft
Kommt ans Tor auf dunklen Pfaden.
Golden blüht der Baum der Gnaden
Aus der Erde kühlem Saft.*

*Wanderer tritt still herein;
Schmerz versteinerte die Schwelle.
Da erglänzt in reiner Helle
Auf dem Tische Brot und Wein.*

Na tradução feita por Márcia Sá Cavalcante Schuback, tradutora de *A caminho da linguagem*, o poema soa assim:

²⁰ Apud HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe Band 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, p. 14-15.

Na janela a neve cai,
 Prolongado soa o sino da tarde.
 Para muitos a mesa está posta
 E a casa bem servida.

Alguns viandantes da errância
 Chegam até a porta por veredas escuras.
 Da seiva fria da terra
 Surge dourada a árvore dos dons.

O viandante chega quieto;
 A dor petrificou a soleira.
 Aí brilha em pura claridade
 Pão e vinho sobre a mesa.

Seguindo pela estrada da concepção usual de linguagem nós somos tentados a tomar o que é dito no poema como enunciados de fatos do mundo, de conjunturas ou estados de coisas, como afiguração de ocorrências objetivas. Mas aí nós nos lembramos de que se trata de um poema. E consideramos o poema como um discurso produzido a partir da imaginação do poeta e tomamos o que é dito como comunicação e expressão da vivência criativa do artista da palavra. O dito do poema seria, assim, expressão de movimentos interiores da alma do poeta, de sua imaginação vivaz, e seria, como configuração do imaginário, representação do irreal e não do real, do possível e não do real atual. Se tomarmos o que é dito como configuração imaginativa, então todos os pretensos enunciados do poema descreveriam um conjunto de fatos, mas no modo do “como se”. Mesmo se considerarmos o poema como expressão de um abstrato e formal eu lírico ainda permanecemos na mesma perspectiva e no mesmo horizonte interpretativos. Entretanto, com este tipo de interpretação nós permanecemos na errância da

funcionalidade da relação sujeito-objeto. Com ela, nós escutamos a fala do poeta e não a fala da linguagem.

Podemos dar um passo a mais e considerar o poema como uma obra de arte da palavra e tomar em consideração tal obra a partir da disciplina poética, impostada numa perspectiva e de um horizonte estético. Podemos considerar não só o conteúdo do que é dito, mas também a forma com que se diz o que é dito no poema. Podemos considerar a técnica literária do autor. Podemos considerar ainda os esquemas da métrica e da rima, bem como a imaginação vivaz, o encanto e a plenitude estética que a configuração artística do poema comunica. Salientamos a sensação, o prazer que o poema nos suscita. Na consideração da poética-estética, porém, fica oculto o dizer da poesia originária e não acontece a escuta da fala da linguagem. Nós acabamos aprisionando o vigor poético do poema, a poesia, nas prisões da estética. Assim, não nos atinamos para o subtrair-se da linguagem do Ser.

Teoria e técnica são como as escadas. Só se consegue subir à poesia pela escada da língua e do discurso. Mas nunca se chegará à poesia se desde o primeiro degrau de competência e desempenho não se for jogando fora a escada. É que uma escada só é escada se não for somente escada e por isso deixar de ser escada depois de se ter sido colhido pela poesia. A língua e o discurso se tornam veículos da viagem poética quando a viagem libertar os viajantes dos veículos. A poesia é então a Linguagem da paisagem.

A paisagem não se reduz apenas à gramática dos discursos e suas transformações. É também a Saga do viajante, de viagem na paisagem. O viajante dá os nomes da língua à paisagem. O nome encobre a paisagem, descobrindo-lhe as vias no subtrair-se da Linguagem. É uma luz que obscurece quanto mais esclarece. O subtrai-se da Linguagem gera uma força de vácuo que, rasgando as vias da língua, arrasta o viajante à poesia da paisagem. Os discursos não produzem nem dominam a paisagem. São

envios da Linguagem. Obviam o viajante com as vias que a Linguagem libera como a verdade da paisagem.²¹

Entretanto, como entender o sentido dos nomes e da nomeação do poema, de modo a nos dispormos a escutar a fala da linguagem no dizer da poesia? Nomes não são, aqui, palavras que funcionam como etiquetas ou rótulos para identificar ou classificar coisas. Nomes não são aqui, precisamente, palavras que manifestam algo que pertence a ou que se dá na esfera da presença. Não são, meramente, palavras que dão a compreender coisas sem pôr em jogo a noção de tempo. O sentido do nome vai além de manifestar, mostrar, e, assim, tornar noto, fazer inteligir uma coisa presente, apresentando o que já é e confiando-o à representação²². O sentido do nome não é colhido enquanto nós nos atermos à força de apresentação e representação que o nome tem, ao seu poder como que taumatúrgico, quase mágico, sobre as coisas.

Enquanto concebermos a essência do nome a partir da sua força de apresentação e representação e reduzirmos o Ser ao ser, isto é, à entidade do ente, e, assim, à presença, nós ainda estaríamos viajando pelas estradas da errância. Mais ainda enquanto entendermos os nomes tecnicamente a partir do poder de denominação que o ser humano exerce sobre as coisas. O mortal, viajante da paisagem, se torna poeta ao renunciar a tal poder de colher as coisas pelas malhas do seu discurso e da sua língua. Renunciando, o viajante feito poeta se deixa colher e recolher pelo viger e pelo vigor da própria fala da linguagem. “Deixar-se colher pelo recolher da Linguagem torna o viajante poeta nas vias da paisagem. Na escolha poética este deixar-se colher percorre todo o

²¹ LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 170-171.

²² HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987, p. 86; *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 178.

diferir de atividade e passividade. Ao longo do percurso se elabora um pensamento que renuncia à onipotência de fazer poesia”²³. Tal renúncia não é mera abdicação. Tal renúncia é anúncio de uma outra dimensão do nome. Nesta outra dimensão, originária, poética, o nome soa e ressoa como chamamento, como vocação. É por ser chamado, vocação, que nome é evocação e invocação, convocação e provocação. O chamar do nome oscila entre a proximidade e a distância, entre a presença e a ausência, entre o ser e o não-ser.

No poema, o nomear é um chamar, que convida à proximidade as coisas (*Dinge*) em seu acontecer e viger como coisa (*Dingen*). No poema, a linguagem não é discurso (*Rede*) objetivante. Objetivar é tornar algo objeto, pôr (*setzen*), propor, representar (*vorstellen*) algo como objeto (*Objekt*). Esse *algo* (*etwas*) é o *ente*, em sentido amplíssimo: seja ele possível, real ou necessário. Mas, o que significa “objeto”? O ser-objeto do objeto (sua objetualidade ou objetividade) consiste numa presença representativa (*repräsentative Praesenz*), ou seja, numa presença que é retrorreferida a um *ego*, respectivamente, a um si-mesmo²⁴. Objeto (*Gegenstand*) é, neste sentido, o que, desde a unidade do todo enquanto sistema, se dá diante da consciência (*ego cogito*) como contraposto a ela e para ela. O “eu penso” é a unidade que reúne, isto é, que ajunta e justapõe os entes enquanto objetos. Os re-presenta, fazendo-os estar reunidos diante de si.

No tocante à distinção ontológica de ente e ser, pode-se diferenciar entre o objetivo (*das Gegenständige*) e o objetual (*das Gegenständliche*). “Objetivo” tem o sentido ôntico. Objetivo é o que, no objeto, é uma

²³ LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 171.

²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Stuttgart: Günther Neske, 1998, p. 409.

característica ou nota sua, por exemplo, o ser colorido, o ser extenso, etc. “Objetual” tem o sentido ontológico. Objetual é o que constitui o estar de frente e contraposto do objeto enquanto tal. A estabilidade (*Beständigkeit*) funda a constância (*Ständigkeit*) do viger no sentido do estar presente (*Anwesen*). Tomada desde o representar, isto é, desde o insurgir do *subiectum qua res cogitans qua certum* (sujeito enquanto coisa cogitante enquanto certo) este viger do estar presente se configura como objetividade (*Gegenständigkeit*).

Em Kant, o caráter de ser do objeto, a objetualidade, tem a ver com a unidade originariamente sintética da apercepção transcendental. Quando, através do método transcendental, a objetividade do objeto é discutida em referência ao sistema da experiência, susceptível de investigação científica, ou seja, a partir de uma semântica de universalidade e necessidade, o objeto como o contraposto (*Gegenstand*) se torna objeto enquanto objeto de conhecimento (*Objekt*). Para Kant, “*Objekt*” significa: o existente contraposto (*der existierende Gegenstand*) da experiência científico-natural. Segundo e seguindo a distinção ontológica, o existir não pertence à objetividade do objeto, mas sim à sua objetualidade. O ser, no sentido do existir e da existência, não é um predicado real. É absoluta posição, no sentido de percepção. Na intencionalidade da percepção acontece uma integração de perceber (atividade e processo da consciência), percebido (conteúdo e objeto) e o ser-percebido. Na condição do ser-percebido vigora a remissão para o existir, a tensão da transcendência. O ser-percebido não coincide com o percebido. Por outro lado, o ser, no sentido do existir, não coincide com o ser-percebido (não vale, aqui a sentença empirista de cunho subjetivista idealista: *esse est percipi*). É a tensão da transcendência que atesta o objeto (*Gegenstand*) em seu caráter de resistência e de

irreduzibilidade ao perceber e ao ser-percebido. Quando o existente é determinado a partir da representação-reflexão, ele se dá como objeto-contraposto (*Gegenstand*). Quando o contraposto existente (*Gegenstand*) é determinado a partir do sistema da experiência da investigação científico-natural, ele se dá como objeto temático de conhecimento (*Objekt*).

A *Crítica da Razão Pura* se propõe investigar as condições em que se podem produzir conhecimentos objetivos. Trata-se das condições de possibilidade e do conhecimento objetivo. Objetivos são os conhecimentos que, transformando a realidade em objeto, conferem universalidade e operatividade ao relacionamento do homem como o real. Objetividade não diz realidade. Diz funcionalidade dos fenômenos. Objetivação é um sistema auto-ajustável de controle e poder das relações entre objetos. O real se presta, mas não se esgota com a objetivação. “A realidade gosta de retrair-se”, diz Heráclito, e por isso mesmo sobra em todas as tentativas de objetivá-lo e em todos os sucessos da objetivação.²⁵

Nem todo o contraposto (*Gegenstand*) é objeto (*Objekt*): só aquele que se presta a objetivar na produção de conhecimento da ciência da natureza. O imperativo categórico é contraposto (*Gegenstand*), mas não é objeto (*Objekt*). Do mesmo modo, a coisa em si é contraposta, mas não é objeto. Pode-se pensar na coisa em si, no imperativo categórico, mas não se pode conhecê-los objetivamente²⁶.

Entretanto, com toda essa elucidação a respeito de objeto, objetividade e objetualidade nos perdemos do nosso assunto, a linguagem? Não. Não estávamos falando de poema? O que isto tem a ver

²⁵ LEÃO, Emmanuel Cameiro. *Aprendendo a Pensar I: O pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis: Daimon, 2008, p. 90.

²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 83.

com o nosso tema de meditação? Vejamos. O discurso (*Rede*) científico concerne a contraposto (*Gegenstand*) enquanto objeto (*Objekt*). A pregnância da vigência do ente enquanto contraposto e enquanto contraposto-objeto é menor do que a pregnância das coisas (*Dinge*)²⁷. O discurso científico não deixa aparecer a densidade ou pregnância de vigência das coisas. A densidade, a intensidade na pregnância de ser, própria das coisas, já se dá no originário discurso cotidiano e, mais ainda, na obra de arte, respectivamente, na obra de arte da palavra, na poesia (*Dichtung*). A linguagem da conversação cotidiana, mais ainda a linguagem da poesia, não exerce um pensar e dizer objetivante, mas deixa aparecer a pregnância, a densidade do viger, da presença, das coisas (*Dinge*).

A experiência cotidiana das coisas em sentido amplo nem é objetivante (*objektivierend*) nem uma objetivação (*Vergegenständlichung*). Quando, por exemplo, sentados no jardim, alegriamo-nos com as rosas em flor, não fazemos da rosa um objeto (*Objekt*) e nem mesmo alguma coisa que se encontra contraposta (*Gegenstand*), ou seja, algo tematicamente representado (*zu etwas thematisch Vorgestelltem*). Quando em dizer silencioso (*im stillschweigenden Sagen*), entrego-me ao vermelho brilhante da rosa e medito sobre o ser-vermelho da rosa, esse ser-vermelho não é objeto (*Objekt*) nem é coisa (*Ding*) e nem algo que se contrapõe (*Gegenstand*) como a rosa em flor. A rosa está no jardim, balança para lá e para cá ao sabor do vento. Já o ser-vermelho da rosa não está no jardim e nem pode balançar ao sabor do vento. Todavia, penso e falo do ser-vermelho quando o nomeio. Assim, realiza-se um pensar e um dizer que, de modo algum, produz uma objetivação.

Posso sem dúvida alguma considerar a estátua de Apolo, no museu de Olímpia, como um objeto de uma representação científica. Posso medir as

²⁷ HARADA, Hermógenes. *Iniciação à Filosofia: exercícios, ensaios e anotações de um principiante amador*. Teresópolis: Daimon, 2009, p. 29.

qualidades físicas do mármore com vista a avaliar o seu peso. Posso examinar a composição química do mármore. Contudo, esse pensar e dizer objetivantes não são capazes de admirar Apolo, tal como ele se mostra em sua beleza e como, na beleza, aparece como a visão do deus.²⁸

O exercício da conversação cotidiana, com seus diálogos e seu contar histórias, quando não se dispersa no falatório (*Gerede*), é um falar uns com os outros acerca das coisas no horizonte do uso, desde o mundo da vida “pré-científica”. A realidade do mundo da vida diferencia-se da realidade enquanto objetividade, em que se processa a funcionalidade dos fenômenos desde o sistema da experiência que concerne ao conhecimento das ciências da natureza, com seu caráter de universalidade e necessidade, a serviço da operatividade do relacionamento de poder e controle do homem com o ente enquanto objeto-contraposto. A realidade do mundo da vida é a vigência de uma presença dinâmica, em que emergem sempre de novo novas possibilidades de ser. Ela é o “insondável abismo desvelante das possibilidades de ser”²⁹.

A “linguagem ordinária” não é caracterizada por uma ordem perfeita e transparente, ideal, imutável, eterna, almejada pela linguagem técnica. Uma linguagem assim nada teria a ver com vida e morte. Se o objetivo é a objetividade e a funcionalidade, ela aparece muito mais como uma desordem. Mas se o que está em questão é o falar uns com os outros a partir do mundo comum a respeito das coisas no horizonte do uso e da vida, então rica é sua ordem e fecunda é sua

²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 83-84.

²⁹ HARADA, Hermógenes. *De estudo, anotações obsoletas: a busca da identidade humana e franciscana*. Petrópolis / Bragança Paulista / Curitiba: Vozes / Universidade São Francisco / Instituto de Filosofia São Boaventura, 2009, p. 78.

desordem. A linguagem das línguas “naturais”, isto é, constituídas em tradições histórico-culturais, é a linguagem real da vida fática, finita, mortal. Ela é exercida no jogar e no jogar da vida mesma.

As linguagens perfeitamente ordenadas são transparentes e como que eternas. Ideais e imutáveis, são, contudo, desprovidas de vida e de morte, e insensíveis para as diferenças históricas e a diversidade cultural da humanidade. A linguagem real da vida não considera apenas as estruturas lógicas que se podem ordenar com perfeição e transparência. A linguagem real da vida se mantém sempre em aberto e abrindo-se para usos sempre novos e jogos em contínua reformulação.³⁰

A linguagem da conversação, com sua ordem e sua desordem, nasce do *cháos*, entendendo esta palavra em sentido grego, ou seja, não como confusão, mas como hiato do ser, abismo hiante da realidade, dinâmica de advento de toda a presença e ausência, o poder inaugural da liberdade do Ser³¹. Um exemplo de vitalidade da conversação nos é dado por Heidegger, em seu “Porque ficamos na província”, de 1934:

O homem da cidade pensa que “se mistura com o povo”, quando condescende a entreter uma longa conversa com um camponês. De tarde, quando na pausa do trabalho me sento com os camponeses ao redor da lareira ou à mesa junto ao lugar onde está a imagem do Senhor, quase nunca falamos. Fumamos o silêncio em nossos cachimbos. Quiçá de quando em vez cruza uma palavra: está para findar o trabalho no bosque ou, na noite anterior, uma raposa entrou no galinheiro ou, no dia seguinte, uma vaca talvez vá parir, o camponês Oehmi teve um ataque ou o tempo está prestes a virar. A íntima pertinência do trabalho à Floresta Negra e seus moradores

³⁰ LEÃO, Emmanuel Carneiro. P. 7-8. “Apresentação”. WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 7-8.

³¹ LEÃO, Emmanuel Carneiro. “Apresentação”. WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 8.

provém de um arraigamento na terra próprio dos suábios e que nada poderá substituir.³²

A conversação cotidiana autêntica é um *lógos*, isto é, uma concentração, um recolhimento, da linguagem do mundo da vida (*Gespräch*). Aquilo de que se fala no seu dizer, que é um dialogar e um contar histórias/estórias, não são objetos, são coisas. Coisas são fenômenos não funcionalizados em objetos. Seu modo de ser é o da preacência, subjacência. No exercício do dizer da conversação cotidiana os preacentes emergem a partir da imensidão, profundidade e originariedade do mundo da vida real, da vida fática. As coisas saltam aos olhos na pregnância de uma evidência imediata, que é experiência, mas não a experiência funcionalizada do conhecimento científico, e sim a experiência originária da vida real, em que somos tocados, afetados e afeiçoados pelo que nos advém e sobrevém³³. Aí se abre um ver simples e imediato. Aí dá-se o “abrir-se de uma paisagem, a ‘clareira’ de fundo livre a partir e dentro da qual cada ente é deixado ser na propriedade do seu ser”³⁴.

O horizonte do contraposto (*Gegenstand*) e do objeto do conhecimento científico (*Objekt*) pressupõe a abertura dessa paisagem. A paisagem (*Gegend*) é o aberto (*das Offene*), é a abertura (*Offenheit*), é clareira ou a aberta (*Lichtung*) do Ser. Não poderia haver objeto, objetividade e objetualidade, se a paisagem não obviasse as coisas, isto é, se não as deixasse ocorrer na perspectiva do interesse humano. A

³² HEIDEGGER, Martin. “Por que ficamos na província?”. *Revista de Cultura Vozes*, ano 71, Vol. LXXI, 1977, n. 4, p. 44.

³³ HARADA, Hermógenes. *Iniciação à Filosofia: exercícios, ensaios e anotações de um principiante amador*. Teresópolis: Daimon, 2009, p. 60-61.

³⁴ Idem, p. 61.

paisagem (*Gegend*) obvia (*gegnet*) coisas que se prestam a objetos. Mas, enquanto o ser humano se detém junto às coisas segundo e seguindo a inquietude de seus interesses, ele não desperta para a livre amplidão (*die freie Weite*) do Ser. Esta livre amplidão da aberta (*Lichtung*) é leve (*leicht*). Ela deixa passar toda a luz (*Licht*) e todo o som (*Klang*). Todo o cultivar e todo o construir humano (*Bauen*), com todos os seus méritos, pressupõe a dádiva, a graça, o favor gracioso, benevolente da aberta do Ser. Ele se exerce desde o habitar que é, fundamentalmente, cuidar. O cuidado do cuidar que é o habitar, o qual abre o ser-no-mundo, é um insistir na aberta do Ser, que se mede criativamente com o quarteto da quadratura (*das Geviert*) resguardando-o. Este habitar “poético” poupa a terra de nossos usos e abusos, acolhe o céu como céu, espera os divinos, torna os mortais capazes da morte enquanto morte.

IV. A fala da linguagem no poema: o nomear de mundo

Na conversação do cotidiano, com sua prosa poética, e, com mais forte razão, na poesia do poema, a linguagem acontece como a Saga do dizer (*Sage*), como a dicção (mostração) do Ser. Este é a coisa (*Sache*) mesma do pensamento, tanto do pensamento poetante do pensar dos pensadores (*Denken*), quanto do poetar pensante do poetar (*Dichten*) dos poetas e cantadores. Em *A linguagem* o exemplo do poetar pensante dos poetas nos é dado com o poema *Uma tarde de inverno*, de Trakl. Trata-se de uma obra de arte da palavra. As coisas, fenômenos que não são objetos, são nomeadas de modo a deixar aparecer a intensidade, a pregnância, a densidade de ser.

O dizer do poema deixa tinir e retinir a paisagem das paisagens (o país das maravilhas) chamado mundo. “Mundo”, aqui, não é sistema,

instalação, humana. No poema, a mundidade do mundo acontece propriamente. Mundo aqui não é o todo do ente dado a modo de conjunto de objetos ou fatos. Mundo é paisagem, melhor, a paisagem das paisagens. Mundo é o um-tudo do quarteto, da quadratura, de céu e terra, mortais e divinos. O dizer do poema deixa transluzir, incandescer, aclarar o Ser. Na Saga do dizer (Sage) evidencia-se, em seu brilho argênteo, o Ser, que é a coisa (Sache) do pensar. Aqui, porém, pensar não é representar. Aqui pensar é alembrar (*andenken*), recordar (*erinnern*) do Ser. É esperar (*warten*) o inesperado do seu advento. Esse esperar é um querer o não-querer.

O não-querer é o reino da serenidade. É nesse reino que se dá a consonância do quieto, que é fala da linguagem. A paisagem enquanto abertura da liberdade de Ser acontece provocando para o próprio as coisas e o mundo. Seu evento (*Ereignung*) se dá como o arquifenômeno (*Eräugnung*). Ver simples e imediato. Ecoar da fenomenologia do fenômeno. O fenômeno do Ser clama em toda a parte e a todo o momento. Basta ter olhos para ver. Basta ter ouvidos para escutar. A dicção do Ser soa e ressoa como originária manifestação (*Eräugung*). No dizer do poema a via da linguagem deixa alcançar a dicção do Ser. O dizer poético modula o todo-paisagem (quarteto: a união da quadratura). Ele o entoa. Em sua toada vibra a afinação (*Stimmung*) do todo-paisagem na limpidez de uma sonância, de uma vibração, abissal. No pensar – quer seja no pensar poetante do pensador quer seja no poetar pensante do poeta e cantador – se dá uma consonância com a sonância da paisagem. “O pensar é sempre um deixar-se dizer (*ein Sichsagenlassen*) do que se mostra (*was sich zeigt*), e, assim, um corresponder (dizer) [*Entschprechen (Sagen)*] ao que se mostra”. Pensar, aqui, não é função tética da consciência transcendental. Pensar, aqui, é encontrar-se na e com a aberta (*Lichtung*) do Ser, com o seu quieto

espaço-tempo. Com “Ser” (*Seyn*) intenciona-se, agora, não mais o ser (*Sein*), no sentido da entidade (*Seiendheit*) do ente. Ser vige (*west*). Sua vigência (*Wesung*) se dá dinamicamente de modo centrífugo como abertura na expansão do mundo e sua ressonância – desencobrimento (*alétheia, Unverborgenheit*); e, ao mesmo tempo, de modo centrípeto como o caráter abscondido do retraimento, do abismo, do silêncio, - encobrimento (*léthe, Verborgenheit*). A vigência do Ser se dá como espaço-tempo do meio e entremeio de coisa e mundo. Numa conferência de Bremen, intitulada *Die Gefahr (O perigo)* (1949), Heidegger diz:

Mundo é a quadratura (*das Geviert*) de terra e céu, divino e mortais. O jogo de espelhos do cruzamento dos quatro (*Vierung*) preserva tudo o que nele, coisificando, se torna presente (*anwest*) e se torna ausente (*abwest*) no todo unificador de seu viger (*Anwesen*). Desde tempos imemoriais, o viger do vigente (*das Anwesen des Anwesenden*) é chamado *tò éón*, o sendo (*das Seiend*); *tò éinai* o ser, nomeadamente, dos *eónta*, *esse entium*. O mundo acontece (*ereignet*), liberando com leveza (*lichtend*)–preservando (*wahrend*), o fazer-se coisa da coisa (*das Dingen des Dinges*). O mundo, acontecendo como mundo (*weltend*), preserva assim o viger (*Wesen*) daquilo que vige (*west*) como o ser do ente (*das Sein des Seienden*).³⁵

O poema nomeia coisas e nomeia mundo. As coisas nomeadas na primeira estrofe, isto é, chamadas, convidadas, deixam soar e ressoar, com elas, o mundo: o quarteto da quadratura de céu e terra, mortais e divinos. O cair da neve na janela ao subir da noitinha traz os mortais para debaixo do céu que escurece. O soar prolongado do sino do entardecer os põe em face do divino. Casa e mesa mostram o vínculo dos mortais à terra. O acontecer da coisa como coisa (*Dingen*) se dá à medida

³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Bremer und Freiburger Vorträge: 1. Einblick in das was ist; 2. Grundsätze des Denkens*. Gesamtausgabe 79. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005, p. 48.

que ela recolhe, reúne, numa unidade simples, a conjunção dos quatro. A coisa é, na medida em que nela demora esta unidade simples dos diferentes: do céu e da terra, dos mortais e divinos. Aqui as coisas gestam (portam) mundo. Elas dão suporte ao mundo e o desdobram. Assim fazendo, as coisas condicionam os mortais. Estes são condicionados (*be-dingt*) pelas coisas em seu habitar, que abre mundo.

O poema nomeia mundo nos dois últimos versos da segunda estrofe:

Da seiva fria da terra
Surge dourada a árvore dos dons.

A árvore reúne a quadratura. Ela se enraíza firmemente na terra e prospera florescente abrindo-se à bênção do céu. O florescer que vingou abriga o fruto que cai gratuitamente. É evocado aqui o mistério da gratuidade: o sagrado que salva, este “fruto tão precioso aos mortais”³⁶.

Mundo não é, aqui, o todo do vigente (*kósmos*) experimentado e pensado pelos gregos, nem a ordem do criado (*ordo*) experimentada e pensada pelos medievais, nem o universo de natureza e história, experimentado e pensado pelos modernos. Mundo não é pensado metafisicamente, isto é, a partir do ente, no esquecimento do Ser (*Seyn*). Mundo é, aqui, pensando desde o Ser (*Seyn*), como a juntura (*Fuge*) dos quatro: céu e terra, mortais e divinos. Mundo acontece como mundo no vir ao encontro e corresponder (*Entgegnen*) dos quatro:

O envio junta as referências do sagrado aos humanos e aos deuses, as referências dos deuses e dos humanos ao sagrado, as referências dos

³⁶ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 18.

humanos e dos deuses uns aos outros e as referências deste estar um para o outro ao próprio sagrado.

A unidade e a simplicidade destas referências originárias é a juntura (*die Fuge*) que junta tudo e determina que é a conexão correspondente, a conveniência (*der Fug*). Chamamos juntura o Ser (*Seyn*) em que todo o ente vige. A junção da juntura é o deixar-livre no viger (*Freilassung ins Wesen*), mas ao mesmo tempo a liberação na possibilidade de privação do viger (*Loslassung in die Möglichkeit des Unwesens*). A liberação (*Freigabe*) é a admissão da desarticulação, do inconveniente e inapropriado (*Unfug*).³⁷

No vir ao encontro e corresponder (*Entgegenen*) dos quatro se dá o cruzamento (*Vierung*) dos quatro. Mundo, dizíamos, concerne a Ser (*Seyn*) e não a ente (*das Seiende*) ou a ser (*Sein*), isto é, a entidade (*Seiendheit*) do ente. Importa pensar o ser (*Sein*), não a partir do ente, como entidade do ente. Importa pensar o ser (*Sein*) a partir do Ser (*Seyn*). Na metafísica, se pensa o ser (*Sein*) a partir do ente, como sua entidade. Esquecido permanece o Ser (*Seyn*). Ainda provindo da metafísica, no movimento da sua superação, se pensa o Ser (*Seyn*) ora como di-ferença ontológica (o “não” entre o ente e o ser) ora como o nada (o não do ente). O Ser (*Seyn*) há que ser pensado em sentido verbal, em sua vigência (*Wesen; Wesung*). O acontecer do mundo como mundo é o florescer do Ser (*Seyn*) em sua vigência. O Ser não é algo que nos está de frente subsistindo por si. E o ser humano não está diante e fora do Ser. Foi por isso que Heidegger, em *Zur Seinsfrage (Para a questão do Ser)*, cruza a palavra ser. No entanto, o cruzamento da palavra ser não diz apenas um cancelamento de uma representação e concepção usual. Ele diz que o Ser (*Seyn*) se dá a modo do cruzamento dos quatro (*Vierung*), o qual faz aparecer as quatro paisagens do quarteto: a terra e o céu, os mortais e

³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymne “Andenken”*. Gesamtausgabe Band 52. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982, p. 100.

os divinos. É a partir do Ser cruzado que se há de pensar o ser enquanto ser ou entidade do ente:

Mundo é a quadratura (*das Geviert*) de terra e céu, divino e mortais. O jogo de espelhos do cruzamento dos quatro (*Vierung*) preserva tudo o que nele, coisificando, se torna presente (*anwest*) e se torna ausente (*abwest*) no todo unificador de seu viger (*Anwesen*). Desde tempos imemoriais, o viger do vidente (*das Anwesen des Anwesenden*) é chamado *tò éón*, o sendo (*das Seiend*); *tò éinai* o ser, nomeadamente, dos *eón*ta, *esse entium*. O mundo acontece (*ereignet*), liberando com leveza (*lichtend*)-preservando (*wahrend*), o fazer-se coisa da coisa (*das Dingen des Dinges*). O mundo, acontecendo como mundo (*weltend*), preserva assim o viger (*Wesen*) daquilo que vige (*west*) como o ser do ente (*das Sein des Seienden*).³⁸

A “árvores dos dons” é dourada. Na quinta Ode Ístmica, Píndaro chama o ouro de “*perióision pánton*”, o que transluz envolvendo tudo. O jônico diz: “*perióision*”. Já o ático diz: “*periousion*”. “*Periúsios*” quer dizer o que possui em abundância, o que é rico. Mas, o que é a essência da riqueza? O que é a riqueza essencial? Essencial é a riqueza fontal do Ser: a superabundância, a superfluência. O Ser deixa de ser o mais comum para ser o único. Deixa de ser o mais óbvio e compreensível, para ser o mais digno de ser questionado e o escondimento do mistério. Quando o ser humano, na pobreza essencial, se abre à riqueza essencial do Ser, então o Ser deixa de ser o mais usado, gasto e abusado, para ser a origem que se retrai. O Ser deixa de ser o mais familiar para ser o fundamento abissal. Deixa de ser o mais dito da fala e passa a ser o silêncio. Deixa de ser o mais esquecido e passa a ser a recordação. Deixa de ser o mais vinculante e passa a ser a liberdade e a libertação.

³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Bremer und Freiburger Vorträge: 1. Einblick in das was ist; 2. Grundsätze des Denkens*. Gesamtausgabe 79. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005, p. 48.

V. A fala da linguagem no poema: a saga como clamor da diferença

O poema nomeia as coisas e o mundo. “O mundo concede às coisas sua essência. As coisas são gestos de mundo. O mundo concede coisas”³⁹. O que há, porém, entre o mundo e as coisas? O entremeio que une intimamente, mas ao mesmo tempo mantém separados mundo e coisa, Heidegger chama de diferença (*Unterschied*). A diferença suporta o acontecer de mundo enquanto mundo e o acontecer de coisa enquanto coisa. A diferença deixa e faz acontecer de modo apropriado as coisas no seu ser gesto de mundo e deixa e faz acontecer de modo apropriado o mundo no seu ser concessão, destinação, favorecimento de coisas.

A primeira estrofe convida as coisas a virem à palavra em seu acontecer como coisas no seu caráter de ser gestos de mundo. Coisas, em sua pregnância, carregam mundo. Já a segunda estrofe convida o mundo a vir à palavra em seu acontecer como concessão, destinação, favorecimento de coisas. O que resta então à terceira estrofe? O pensador diz: a terceira estrofe convida para a palavra o meio, o permeio, o entremeio de mundo e coisa: o que suporta o pertencimento de um e outro e reporta um ao outro no seu mútuo pertencimento.

Aquele que peregrina na vereda sagarana da linguagem entra recolhido, contido, num andar vagaroso, quieto, silencioso. O que aconteceu? “Dor petrificou a soleira”. O passado do verbo “petrificar” aqui não diz algo que foi e, tendo sido, passou, não mais vige (*ein Vergangenes*). O passado diz, antes, algo que vige (*Wesendes*), tendo se recolhido no seu ter sido (*gewesen*). Este algo é a petrificação da soleira. No recolhimento da petrificação é que vige (*west*) a soleira. Soleira é uma

³⁹ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 19.

trave sustentadora da porta. É o limiar, a entrada. Diz algo de princípio. Diz também algo de passagem: entremeio e permeio de fora e dentro. Fala de transformação e iniciação. Soleira é o suporte do entre. Suporte que favorece o entrar e o sair. Para poder suportar o entre, a soleira precisa ser duradoura, firme. A pedra desvela-se como o que se vela, doa-se como o que se retrai. A pedra perdura e dura. Mas o que, no poema, tornou a soleira duradoura, firme, estável, confiável em sua sustentação, foi a dor (*Schmerz*).

Mas o que é dor? A dor dilacera. A dor é o rasgo do dilaceramento. A dor não dilacera, porém, espalhando pedaços por todos os lados. A dor dilacera, corta e diferencia, só que ao fazer isso arrasta tudo para si, reunindo tudo em si. Enquanto corte que reúne, o dilacerar da dor é também um arrancar para si que, como riscas ou rasgaduras, traça e articula o que no corte se separa. A dor é a junta articuladora no dilaceramento que corta e reúne. Dor é a articulação do rasgo do dilaceramento. Dor é soleira. Ela dá suporte ao entre, ao meio de dois que nela se separam. A dor articula e traça o rasgo da di-ferença. A dor é a própria di-ferença.⁴⁰

Os últimos versos da terceira estrofe dizem:

*Da erglänz in reiner Helle
Auf dem Tische Brot und Wein.
Aí brilha em pura claridade
Pão e vinho sobre a mesa.*

A claridade pura é aquela do céu sereno (*heiter*). Em latim, “*serenus*” diz o céu sem nuvens, puro; e, daí, diz-se do que é tranquilo, calmo, apaziguado, pacífico, feliz. A claridade evoca o brilho e a calma do

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 21.

sereno (*Heiterkeit*). A claridade pura é como o brilho e paz de um sorriso. Heidegger fala de uma “*Aufheiterung*” do mundo, isto é, de um abrir-se e emergir transluzente, sorridente, alegre, jovial, do mundo no seu próprio. O brilhar da claridade pura expropria (*enteignet*) o mundo, isto é, o faz passar a outrem (*enteignen = expropriare, abalienare*). Na expropriação, o mundo passa para as coisas, é outorgado a elas. No último verso do poema as coisas nomeadas são pão e vinho. “Pão e vinho são frutos do céu e da terra, são presentes dos divinos para os mortais”⁴¹. Eis a reunião simples dos quatro que se cruzam na juntura do mundo. “A claridade pura do mundo e o brilho simples das coisas dimensionam o seu entre, a di-ferença”⁴².

No poema acontece um chamado, um clamor (*Ruf*). Este clamor é, mais propriamente, um convidar (*heißen*). O clamor originário que convida para um vir e chegar, no aconchego, a intimidade de mundo e coisa é o convidar em sentido próprio. Este convidar é a essência do falar. Não tanto do falar do homem (*sprechen* como *reden – loqui, fari*). No falado do poema vige o falar da linguagem (*sprechen* como *sagen = dicere*). Assim, voltamos ao ponto de partida da conferência: “a linguagem fala”. Como? “A linguagem fala deixando vir o chamado, coisa-mundo e mundo-coisa, no entre da di-ferença”⁴³. Trata-se de um chamar que é um convidar para o advento. Este chamar, convidar, é um confiar, recomendar (*befehlen* enquanto *commendare*), um entregar (*commitere*). Em jogo está não tanto um comando, mas um convite, que insta a recomendar, a entregar. A linguagem fala. E fala convidando a

⁴¹ Idem, p. 22.

⁴² Ibidem.

⁴³ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 22.

vir e a advir a intimidade de mundo e coisa. Ela fala a partir da diferença, recomendando e entregando um ao outro mundo e coisa. “A diferença deixa o fazer-se coisa das coisas repousar no fazer-se mundo do mundo”⁴⁴. A di-ferença expropria as coisas para as fazer passar ao repouso da quadratura. A sua ex-propriação não priva as coisas do seu próprio, antes, as libera para o seu próprio. As coisas são liberadas para o seu próprio à medida que são resguardadas no repouso da quadratura, do mundo, do ser (*Seyn*). “Guardar (*bergen*) no repouso é aquietar (*das Stillen*). A di-ferença aquietada no mundo a coisa como coisa”⁴⁵. Por outro lado, também o mundo é expropriado, para ser levado a conceder suficiência às coisas. É por graça do favorecimento do mundo que as coisas podem se tornar coisas em sua pregnância e abundância. Assim elas se aquietam. É graças ao adensar das coisas que, por outro lado, o mundo se basta. Heidegger resume:

A di-ferença aquietada duplamente. Aquietada deixando as coisas repousarem no favorecimento de um mundo. Aquietada, deixando que o mundo se baste nas coisas.⁴⁶

Silêncio (*Stille*), não é a mera privação de som. Quietude não é a mera privação de movimentação. O repouso não é mera privação do trabalho. O repouso aquietado. É o aquietar da di-ferença. Aquietada as coisas no seu acontecer como coisa; aquietado o mundo no seu acontecer como mundo. Coisa e mundo se expropriam e, assim, cedem o próprio de si ao outro. Só assim se tornam propriamente coisa e mundo. A coisa

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 22.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Idem*, p. 23.

é liberada para o seu próprio, sendo expropriada para entregar-se ao mundo. O mundo é liberado para o seu próprio, sendo expropriado para entregar-se à coisa. Nesta entrega, mundo e coisa se concedem à diferença. Nessa entrega que apazigua, mundo e coisa salvam a diferença. A diferença clama, ela convida, confia, recomenda, entrega. Assim, a diferença reúne, recolhe, mundo e coisa na intimidade de seu mútuo pertencimento. O clamor recolhedor é o soar (*das Läuten*). Contudo, o soar, aqui, não deve ser entendido no sentido do produzir e expandir de ruído. O clamor recolhedor, que no clamar se recolhe, é o soar como consonância (*das Geläut*).

VI. A correspondência entre silêncio e escuta

O que está em questão, aqui, é a consonância do quieto. “A linguagem fala como consonância do quieto” (*Die Sprache spricht als das Geläut der Stille*). O quieto aquieta ex-portando, re-portando e su(b)-portando mundo e coisa no seu viger. “Dar suporte a mundo e coisa no modo da quietude é o acontecimento apropriador da di-ferença” (*das Ereignis des Unter-Schiedes*)⁴⁷.

A linguagem vige, pois, como o evento, como o arquifenômeno, da diferença entre mundo e coisa. A linguagem é a consonância do silêncio. A linguagem vige como a sonância recolhida (consonância) do silêncio. Vige como sonância e ressonância, como percussão e repercussão do silêncio, como vibração que perpassa tenuamente tudo o que se apresenta e se ausenta no aberto. Desta percussão e repercussão, desta vibração e de seu sopro acontece a música originária, que perpassa

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 25.

o mundo: o céu e a terra, os mortais e os divinos. Esse silêncio é o dizer (mostrar, fenomenalizar) originário do mistério – a saga, o *mythos*. “O retraimento da Linguagem é a Linguagem do mistério em doação nos empenhos de ser e nos desempenhos de realizar-se. Por e para perfazer a força de qualquer dizer, a Linguagem tem de retirar-se das falas e, ao fazê-lo, abre espaço e deixa lugar para o sentido correr pelos discursos das línguas”⁴⁸.

O silêncio, portanto, não é mudez: privação do falar. É o próprio falar e dizer da linguagem do Ser (*Seyn*). O silêncio é o “*medium*” do vir à fala e do dizer de tudo. É como a quietude da mais alta noite, a partir da qual se gera a madrugada em que cantam os galos e a manhã em que se celebra a algazarra dos pássaros. Esse silêncio não é objetivo nem subjetivo, nem uma combinação sem ou com síntese de objetivo e subjetivo. Sujeito-objeto é uma relação alienada da dimensão originária do silêncio, isto é, da linguagem do Ser (*Seyn*).

Esse silêncio não é nada de humano. O humano, pelo contrário, é que pertence a este silêncio – à linguagem do Ser (*Seyn*). O humano acontece e vem à luz em seu próprio a partir do falar da linguagem do Ser em retraimento – do silêncio. O homem acontece no seu próprio à medida que ele é expropriado e, assim, transferido para a quietude, a fim de ser propriedade do silêncio. O homem acontece em seu próprio sendo dedicado ao silêncio (*Übereignung*). A linguagem originária do Ser (*Seyn*) chama em causa o humano, o reivindica, o interpela. Ela solicita o humano, o requer para seu usufruto. A linguagem do Ser (*Seyn*) se serve do falar e dizer humano e na fecundidade deste falar e dizer se regozija. Através do falar e dizer humano ela alcança a escuta dos

⁴⁸ LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Filosofia Contemporânea*. Teresópolis: Daimon, 2013, p. 225.

mortais. Isso se dá antes de tudo pela conversação cotidiana. Mas se dá acima de tudo pela poesia. A respeito da relação entre conversação cotidiana e poesia Heidegger diz:

Poesia nunca é propriamente apenas um modo (*melos*) mais elevado da linguagem cotidiana. Ao contrário. É a fala cotidiana que consiste num poema esquecido e desgastado, que quase não mais ressoa.

O que se opõe ao puramente dito, ao poema, não é a prosa. Prosa em sentido puro nunca é "prosaica". A prosa é tão poética e, por isso, tão rara como a poesia.⁴⁹

O falar dos mortais oferece um bom usufruto à linguagem do Ser (*Sein*) à medida que nele, seja no conversar cotidiano, no seu dialogar e discutir, no seu contar estórias a modo de sagas (*Sagarana!*), seja se recriando em frases na poética da prosa, seja cantando em versos na poética do poema, acontece propriamente a correspondência (*das Entsprechen*) à interpelação do silêncio, da consonância do quieto. O falar dos mortais serve à linguagem do Ser quando brota de uma escuta de seu silêncio. "Os mortais falam à medida que escutam"⁵⁰. O seu falar, assim, serve apropriadamente à fala da linguagem do Ser à medida que, numa escuta, recebem (*entnehmen = accipere*) de seu silêncio aquilo que levam para dentro da palavra que soa (*ins lautende Wort bringt*). O escutar se faz, aqui, obediência, isto é, abertura de ausculta no exercício de um co-pertencimento. O falar humano em sua propriedade é uma escuta receptiva, melhor, é uma receptividade auscultante da linguagem do Ser. Somente nesta atitude de receptividade auscultante é que se dá, da parte do humano, um vir ao encontro cheio de

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 24.

⁵⁰ Idem, p. 25.

reconhecimento (*anerkennendes Entgegen*). Recebendo numa escuta e vindo ao encontro num reconhecimento é que acontece tal correspondência do humano à fala da linguagem. A escuta é exercício de pertencimento. Escutar significa ter, se ater ao, custodiar (*halten*) o dizer-mostrar. A escuta requer do humano um conter-se (*zurückhalten*). A correspondência, assim, se dá recolhida num entoar afinado (*stimmen*) como um conter-se que custodia (*haltende Zurückhalten*) o dizer-mostrar, a saga. A escuta da correspondência é um exercício de prontidão para o convite da diferença que suporta e reporta mundo e coisa. Por graça dessa prontidão, a correspondência é, mais do que um escutar reativo (*nachhören*), um escutar que se antecipa (*vorhören*).

Por graça desta correspondência os mortais podem propriamente morar (*wohnen*) no falar da linguagem (*im sprechen der Sprache*). A linguagem fala – e o homem fala propriamente ao cuidar desta correspondência, no exercício da escuta. É num escutar (*hören*) assim que se acontece propriamente o pertencer (*gehören*) do humano à linguagem do Ser e vice-versa. Aprender a morar no falar da linguagem – eis o escopo desta conferência. Teremos compreendido o seu teor somente se e à medida que nós somos capazes de exercer a escuta no modo desta contenção antecipadora.

Referências

- ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- FOGEL, Gilvan. *O desaprendizado do símbolo ou Da experiência da linguagem*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017.

HARADA, Hermógenes. *De estudo, anotações obsoletas: a busca da identidade humana e franciscana*. Petrópolis / Bragança Paulista / Curitiba: Vozes / Universidade São Francisco / Instituto de Filosofia São Boaventura, 2009.

_____. *Iniciação à Filosofia: exercícios, ensaios e anotações de um principiante amador*. Teresópolis: Daimon, 2009.

_____. Por que ficamos na província? *Revista de Cultura Vozes*, ano 71, Vol. LXXI n. 4, 1977, pp. 44-46.

_____. *Hölderlins Hymne "Andenken"*. Gesamtausgabe Band 52. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

_____. *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe Band 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

_____. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. *Nietzsche II*. Stuttgart: Günther Neske, 1998.

_____. *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2003.

_____. *Bremer und Freiburger Vorträge: 1. Einblick in das was ist; 2. Grundsätze des Denkens*. Gesamtausgabe 79. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2005.

_____. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *Aprendendo a Pensar I: O pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis: Daimon, 2008.

_____. Apresentação. Em L. WITTGENSTEIN, *Investigações filosóficas* (pp. 7-9). Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Filosofia Contemporânea*. Teresópolis: Daimon, 2013.

11

Os limites da linguagem na filosofia de Schopenhauer

*Paulo de Tarso Rocha Filho*¹

Há, na história da filosofia, duas vias principais para o estudo da linguagem: uma diz respeito à abordagem psicossociológica, que, como o próprio nome diz, concentra-se na investigação dos aspectos sociais e psicológicos da linguagem, e a outra se refere à abordagem lógico-veritativa, que se preocupa em submeter a linguagem ao crivo da epistemologia, isto é, ela trata da investigação do potencial da mesma de exprimir verdades sobre o mundo². Em Schopenhauer, essas duas concepções encontram-se imbricadas. Mais do que isso, são interdependentes. Portanto, versar sobre os limites da linguagem na filosofia de Schopenhauer, significa trafegar pelo alcance epistêmico da linguagem e, concomitantemente, pela topografia da cognição humana, na qual a linguagem se mostra como um elemento sobressalente. É exatamente essa circunscrição que se buscou apresentar nas linhas seguintes.

A evolução da linguagem

Se por um lado a voz dos animais tem a simples finalidade de manifestar inquietações relacionadas a comportamentos excitatórios e

¹ Doutorando em Filosofia pela UFRN. E-mail: homepaulorochoa@gmail.com.

² PRADO, Lúcio Lourenço; SCHLÜNZEN JUNIOR, Klaus; SCHLÜNZEN, Elisa Tomoe Moriya (Org). *Filosofia*. Coleção Temas de Formação. V. 1. São Paulo: Cultura Acadêmica - Universidade Estadual Paulista; Núcleo de Educação à Distância, 2013, p. 267.

articulares provenientes da vontade³, a voz humana vai além: serve para produzir conhecimento. É certo que, originalmente, a língua humana limitava-se às interjeições, tal qual a de outros animais, no sentido de revelar sentimentos advindos da vontade, mas a evolução da espécie trouxe consigo o surgimento de estruturas complexas da fala, como substantivos, verbos, pronomes pessoais etc⁴.

Apesar disso, paradoxalmente, Schopenhauer⁵ dirá que a língua, sobretudo gramaticalmente, sofre com os efeitos do tempo, ou seja, nos distanciamos cada vez mais de sua forma mais perfeita à medida que os dias se vão. Crítico das teorias daqueles que chamou de “otimistas prosaicos e sorridentes”, que acreditavam que a língua se aperfeiçoa com o avanço das épocas, Schopenhauer defendia que a mesma se tornava cada vez mais simplificada e degradada. Chegou a comparar a língua à vida de uma planta: “[...] nascida de uma semente nua, desenvolve-se lentamente como um rebento que pouco aparece, atinge seu acme e a partir dele decai, mais uma vez envelhecendo lentamente [...]”⁶.

Nesse sentido, a hipótese schopenhaueriana é de que a linguagem seja fruto de um instinto primitivo, que inconscientemente fez surgir o artifício imprescindível para a condução da razão, e que paulatinamente foi sendo estancado, em função dos próprios desdobramentos da linguagem. Se antes, compara Schopenhauer, tal como as diversas formas dos ninhos dos pássaros e as arquiteturas das moradas das

³ A vontade é a instância fundamental do sistema de Schopenhauer. Ela é a coisa-em-si, ou seja, aquilo que existe independente de nossa percepção, que se apresenta como força natural, e em um grau mais elevado como força vital.

⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o ofício do escritor*. Tradução (italiano) de Eduardo Brandão e (alemão) Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 115.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, 117.

abelhas – sempre em perfeita consonância com as necessidades desses animais –, as obras humanas germinavam e se encerravam instintivamente, com a língua primitiva não era diferente: nela havia contida uma alta precisão impressa pelo instinto. Ou seja, o progressivo distanciamento da sua matriz volitiva implicou em uma degeneração qualitativa da linguagem.

Linguagem e razão

Apesar do gatilho para o desenvolvimento da linguagem ter sido disparado pelo instinto, trata-se do primeiro produto e instrumento necessário da razão. Há que se destacar que ela é o objeto mais relevante estabelecido na cognição humana. Não é coincidência, dirá Schopenhauer, que em grego e italiano, linguagem e razão tem uma mesma designação. “Somente com a ajuda da linguagem a razão traz a bom termo as suas mais importantes realizações, como a ação concordante de muitos indivíduos, a cooperação planejada de milhares de pessoas [...]”⁷.

A ligação entre razão e linguagem pode ser facilmente observada em pessoas que não se dedicaram ao aprendizado de qualquer tipo de linguagem: seu comportamento será semelhante ao de símios. Embora nesses casos a faculdade de razão esteja presente em potência, encontra-se ausente em ato. Em resumo, a efetivação da razão se dá mediante o uso da linguagem⁸.

⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 83.

⁸ Id., *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 79.

Schopenhauer caracterizou a razão como uma das três faculdades ou capacidades psíquicas possuídas pelos humanos, juntamente com o entendimento e a sensibilidade. Ela permite que os humanos escapem dos estreitos limites do presente imediato, aos quais os outros animais estão confinados. Mas não apenas isso, a partir dela é possível deliberar e planejar ações futuras e, assim, ter repertório demasiadamente maior de possibilidades no mundo do que os animais irracionais. Embora se trate de uma liberdade aparente, visto que o comportamento humano, que é motivado pelo pensamento abstrato, é igualmente causado e necessário, é certo que a linguagem permite ao homem trafegar racionalmente pelo tempo⁹.

É nesse contexto, portanto, que a linguagem surge como terça parte de um triplo privilégio concedido ao homem pela razão: além da própria linguagem, há o alcance da certeza, na qual, através dos fundamentos dos juízos, se baseiam o saber e a ciência; e a ação deliberada, isto é, o comportamento moral. Embora a razão seja desde sempre apontada como a diferença essencial entre o homem e o animal, Schopenhauer é mais específico e apresenta a linguagem como o elemento que nenhum outro animal compartilha, através da qual advém os conceitos, isto é, as representações¹⁰ abstratas. São os conceitos que dão um leque de possibilidades ao homem: os pensamentos, que representam a motivação humana, e nos quais a linguagem se

⁹ CARTWRIGHT, David E. *Historical dictionary of Schopenhauer's philosophy*. Oxford: The Scarecrow Press, 2005, pp. 144-145.

¹⁰ A representação é o mundo, tal como o objeto aparece no ato perceptivo: é a relação indivisível do sujeito percipiente com o objeto percebido.

presentifica, levam o ser humano a agir com propósito, com reflexão, segundo planos e máximas, em concordância com outros etc¹¹.

Portanto, ainda que a razão seja a faculdade dos conceitos, ela não se resume simplesmente à capacidade de formá-los, mas se expande ao uso discursivo desses conceitos na linguagem, como meio de expressão e comunicação de pensamentos. Ou seja, a razão possibilita o enquadramento de pensamentos e argumentos, e a comunicação. A partir disso é possível inferir que para Schopenhauer a razão humana tem valor instrumental: “é um meio para um grande número de fins que exigem a formação e transmissão do pensamento proposicional”¹².

Todavia, a razão não pode ser classificada como “ativa”, no que diz respeito à produção do conteúdo que se converte em reflexões abstratas. Trata-se de uma parte estéril da cognição, até que seja fecundada pelo entendimento. Em si mesma, contém apenas as formas vazias de sua atividade, isto é, possui apenas as formas destituídas do conteúdo com que opera. Schopenhauer dirá que a razão tem características femininas: ela só dá depois de ter recebido¹³. Nesse sentido, a razão se revela como uma faculdade secundária na filosofia schopenhaueriana, pois se trata de uma subserviente condutora de algo primário, a saber, as intuições do entendimento.

Como observado, a razão é a faculdade das representações abstratas, e que se ocupa, portanto, da construção do discurso, tornando o homem apto para formar conceitos universais. Temos, nesse caso, representações

¹¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*: uma dissertação filosófica. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2019, p. 223.

¹² JANAWAY, C. “Schopenhauer on Cognition”. In: HALLICH, O.; KOBLER, M. (Hrsg). *Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung*. Berlin: Akademie Verlag, 2014, p. 38.

¹³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 98.

de representações, que servem somente para classificar, fixar e combinar os conhecimentos imediatos do entendimento, sem jamais produzir nenhum conhecimento propriamente dito¹⁴. É exatamente por isso que o animal não fala e nem ri: em ambos os casos, porque se encontra limitado à intuição. Especificamente no caso do riso, ele não é capaz de perceber quando ocorre uma incongruência entre um conceito e uma intuição, justamente porque não dispõe de uma razão que o permita guardar expectativa de maneira abstrata. No entanto, para Schopenhauer, “[...] os conceitos sempre são secundários em relação às intuições, assim como a razão o é em relação ao entendimento”¹⁵.

Portanto, a fala – recurso que permite o homem manifestar a outrem seus pensamentos, isto é, transmitir conceitos de razão para razão –, constitui-se como objeto da experiência externa. Schopenhauer a compara a um “telégrafo bastante aperfeiçoado que comunica sinais arbitrários com grande rapidez e nuances sutis”¹⁶. O discurso é sempre preciso e imediato enquanto intelecção, concepção e determinação. A fala se dá mediante a capacidade de pensar abstratamente, que é levada a efeito por meio de palavras. Assim, Schopenhauer entende o pensamento como uma força judicativa, isto é, uma instância mediadora entre as representações intuitiva e abstrata de conhecimento, ou entre o entendimento e a razão.

Nesse contexto, o filósofo alemão compreende conceito e palavra como coisas distintas, ainda que para ele jamais seja possível alcançar um conhecimento evidente da essência do conceito, mas tão somente

¹⁴ CARTWRIGHT, David E. *Historical dictionary of Schopenhauer's philosophy*. Oxford: The Scarecrow Press, 2005, p. 63.

¹⁵ BARBOZA, Jair. *Filosofia da linguagem II*. Florianópolis: Filosofia/EAD/UFSC, 2011, p. 33.

¹⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 86.

um conhecimento abstrato e discursivo. No entanto, ele aponta que há certos elementos delineadores do conceito. Em suas próprias palavras, “o conceito não conserva o intuído, nem o que é aí sentido, mas o seu essencial, [...] em figura completamente mudada, e, contudo, como um adequado representativo daqueles primeiros”¹⁷. Já a palavra é um “mero somido”, uma impressão sensorial que se dissolve no presente, enquanto os conceitos não pertencem a série temporal alguma. Por isso mesmo que para os conceitos entrarem no presente imediato de uma consciência individual, precisam ser encaminhados à natureza das coisas singulares, vinculados a uma representação sensível, que é a palavra, o signo sensível do conceito. Em outros termos, a palavra torna possível que o conceito se presentifique na consciência. Ou seja, “o conceito é uma representação, cuja consciência distinta e conservação ligam-se à palavra”¹⁸. A palavra é, portanto, o veículo do conceito.

Tão somente em virtude desse meio é que se torna possível e disponível a reprodução arbitrária dos conceitos, portanto, a sua recordação e conservação, e também as operações a serem com eles efetuadas, portanto, julgar, concluir, comparar, limitar e assim por diante. Às vezes decerto ocorre que conceitos ocupem a consciência sem seus signos, na medida em que ocasionalmente passamos em revista de modo tão rápido uma cadeia dedutiva que, nesse tempo, não pudemos pensar nas palavras. Mas estas são exceções que justamente pressupõem um grande exercício da razão, que ela só pôde conseguir mediante a linguagem.¹⁹

¹⁷ Id., *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 76.

¹⁸ Id., *O mundo como vontade e representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 75.

¹⁹ Id., *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 79.

Na formação de um conceito, muito daquilo que é dado a ele por meio da intuição é descartado e aquilo que resta se torna o escopo do pensar, que age, a partir de então, por conta própria. “O conceito é, portanto, um pensar-menos do que é intuído”²⁰. Eles contêm apenas a parte da qual temos necessidade. Ou seja, as partes e as relações das representações são pensadas a partir das respectivas finalidades. E é exatamente por conterem menos de si do que as representações, que os conceitos são bem mais manipuláveis. Nesse sentido, Schopenhauer afirma que no processo compositivo do conceito fazemos como que a eliminação de uma bagagem inútil. A isso se chama pensar ou refletir: a ocupação da consciência com conceitos. O termo reflexão, todavia, exprime com maior clareza o caráter derivado e secundário da formação destes.

No entanto, não se deve ignorar o laborioso caminho para aquisição da linguagem. É a força do desejo de aprender, aflorada na infância, que justifica o alcance de algo que aparece como verdadeiramente útil e necessário. Trata-se de um trabalho repetitivo, que une conceitos e palavras em seu resultado: “ligamos tão firmemente e para sempre um conceito a uma palavra que, com esse conceito sempre nos ocorre ao mesmo tempo essa palavra, e, com essa palavra, esse conceito”²¹. Porém, ainda que o uso da linguagem esteja significativamente atrelado à práxis cotidiana, ela vai além: viabiliza a liberdade para o exercício do pensamento, e conseqüentemente

²⁰ Id., *Sobre a quadríplice raiz do princípio de razão suficiente*: uma dissertação filosófica. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2019, p. 225.

²¹ Id., *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 162.

possibilita que aprendamos a viver minimamente livres²², com certa firmeza, em meio ao intermitente e pesado fluxo contínuo das coisas²³.

Linguagem e entendimento

Em sua trajetória, a razão é sempre dependente dos moldes do entendimento para realizar qualquer abstração. A razão compreende o mundo, ou toda experiência, e suas condições de possibilidade, e se estende ao intelecto²⁴, pelo qual se chega ao entendimento. À vista disso, o entendimento, função do intelecto, é responsável pelas representações intuitivas. É ele o encarregado de depreender exclusivamente o conhecimento de toda causalidade, logo, de toda efetividade: é a partir dele que o mundo material se torna acessível, e a ele está condicionado. Nele não há erro nem verdade, dado que “ingenuamente”, pela abertura espontânea com a qual o contemplador percebe o mundo, o tem como aquilo que é. Logo, diferentemente da razão, o entendimento é comum a seres humanos e animais²⁵.

Assim, pode-se falar em representação separando-a em duas classes: a primeira são as intuitivas e a segunda são as abstratas. Ambas constituem a globalidade da representação mesma. Isso implica em dizer que nada existe para além do crivo de toda representação e suas

²² Em sentido estrito, a liberdade é nesse ponto diminuta, porque o intelecto é originalmente destinado e capacitado para o serviço de uma vontade individual.

²³ BARBOZA, Jair. *Filosofia da linguagem II*. Florianópolis: Filosofia/EAD/UFSC, 2011, p. 37.

²⁴ Para Schopenhauer, diferentemente da vontade, que surge pronta e acabada no recém-nascido, o intelecto se desenvolve lentamente, acompanhando o desenvolvimento do cérebro.

²⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragmentos sobre a história da filosofia*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Editora WMF Martis Fontes, 2007, p. 58.

formas, a não ser, é claro, a vontade, que é o em-si tanto do objeto contemplado quanto do indivíduo que necessariamente o contempla²⁶.

Há, portanto, explícita dependência do entendimento – estância psíquica das intuições –, para a formação da linguagem. “[...] Os conceitos pegam de empréstimo o seu estofado do conhecimento intuitivo, e, por conseguinte, todo o edifício do nosso mundo de pensamentos repousa sobre o mundo das intuições [...]”²⁷. Desse modo, o conteúdo real de todo o nosso pensamento é fornecido pelas intuições. Na ausência delas, nossa cabeça se ocuparia de meras palavras soltas.

As representações intuitivas são assim chamadas pela oposição aos conceitos meramente pensados, ou seja, são produzidas independentes das funções da razão. Ademais, suas características apontam para uma direção que permite ao homem abrir-se para a realidade: são completas e empíricas. No primeiro caso, porque contém o formal e o material dos objetos acessados, no segundo, porque se originam através das sensações.

A partir disso, é possível concluir que não é tarefa do entendimento conceituar, discutir, refletir, calcular, abstrair, logicizar etc. Sua operação, mais compacta, é inteiramente espontânea e imediata. No entanto, não se deve confundir o exercício do entendimento, que processa os dados fornecidos pelos sentidos, com as meras sensações: diferentemente do entendimento, elas são demasiadas rasas, visto que não compreendem nenhum conteúdo objetivo, isto é, não descrevem a realidade do mundo. De modo geral, as sensações estão limitadas a

²⁶ Id., *Metafísica do belo*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2003, p. 49.

²⁷ Id., *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 85.

serem agradáveis ou desagradáveis, em um espectro puramente subjetivo²⁸.

Se de um lado as sensações em si mesmas são rudimentares, de outro, enquanto matéria prima, são fundamentais para o surgimento da linguagem. É na passagem da sensação subjetiva para intuição objetiva, que a razão dispõe de conteúdo para se ocupar. Para que as intuições sejam formadas, porém, precisam ser submetidas as formas tempo, espaço e causalidade, compreendidas pelo próprio entendimento. Na realidade, o entendimento é o responsável pela reunião dessas três formas, e é isso que possibilita a conexão de aspectos heterogêneas da sensibilidade. Essas três instâncias compõem aquilo que Schopenhauer denominou “princípio de razão suficiente”.

Esse tríplice domínio atua da seguinte maneira: o entendimento se utiliza *a priori*, ou seja, independente da experiência, da sensação gerada no corpo, como efeito direto de algo, que imperiosamente remete-o a uma causa; no mesmo momento, compreende a configuração espacial a sua volta e seu lugar nesse contexto; e acha-se limitado a receber a realidade como uma sucessão de instantes²⁹. Nesse sentido, de maneira didática, nosso autor nos fornece a seguinte explicação: “o indivíduo que conhece, enquanto tal, e a coisa isolada conhecida por ele estão sempre em algum lugar, num dado momento, e são elos na cadeia de causas e efeitos”³⁰.

Tempo e espaço, formas *a priori* do nosso conhecimento, são responsáveis pela formação do sentido interno e externo das representações e se revelam apenas enquanto preenchidos. É a mudança

²⁸ BARBOZA, Jair. *Filosofia da linguagem II*. Florianópolis: Filosofia/EAD/UFSC, 2011, pp. 30-31.

²⁹ *Ibidem*, 30.

³⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do belo*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2003, p. 47.

dos objetos que permite a percepção do tempo. E não se pode falar em mudança, sem o condicionamento da representação do espaço. Por outro lado, a sucessão de estados que dão sentido à mudança só é possível no tempo (do contrário, não se perceberia que se sucedem). Ou seja, há uma mútua dependência de ambas as formas para que a realidade seja representada.

Em se tratando do espaço, um pensamento nuclear de Schopenhauer é este: posso deixar para trás de mim todos os mundos possíveis, todavia, jamais consigo sair do espaço. Não importa onde nos coloquemos, o espaço estará sempre lá, de modo infinito. Isso significa dizer o que o espaço infinito existe apenas de modo fenomênico, ou seja, enquanto faculdade cognitiva. “Que a cabeça esteja no espaço não impede que se veja que o espaço também só está na cabeça”³¹. O tempo, por outro lado, é a base da representação (no sentido em que compõe o cenário fundamental do mundo objetivo); o portador das nossas apreensões intuitivas. Igualmente ao espaço, porém, ele não é nada senão algo que está em nós: se o cérebro perde suas funções vitais, com ele o tempo se desvanece. É a postulação incessante de tudo que há.

Mas todo esse arranjo que envolve o espaço e o tempo ganha sentido somente através da causalidade. É ela que, de maneira atuante, preenche-os, condicionando a percepção do mundo. Portanto, toda mudança no mundo das coisas materiais deve ter uma causa, isto é, todo estado que aparece, decorreu ou resultou de uma mudança que o precedeu³². É o princípio de causalidade que permite o intelecto humano “criar” o mundo das coisas matérias ordinárias. Funciona do seguinte

³¹ Id., *Sobre a filosofia e seu método*. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010, p. 81.

³² JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2002, p. 20.

modo: “apreendemos uma mudança em nosso estado corporal; o intelecto aplica então o princípio de causalidade e projeta como causa da sensação um objeto material ‘exterior’ no espaço – e essa projeção é o objeto que dizemos que percebemos”³³.

O princípio da causalidade é ao mesmo tempo governante e construtor das coisas materiais. Vemos assim, na filosofia da ciência de Schopenhauer, uma redução ontológica da matéria à causalidade, ou seja, a matéria não é absolutamente nada além da causalidade³⁴. “Por seu turno, toda causalidade, portanto toda matéria, logo a efetividade inteira, existe só para o entendimento, através do entendimento, no entendimento”³⁵. Portanto, a matéria não é nada real em si mesma. Conhecemos a existência ou as propriedades da matéria por meio da observação dos efeitos provocados nela, através de uma mudança de estados. Assim, a substância material depende do pensamento para existir, visto que ela não é nada em si mesma e, conseqüentemente, não pode ser coerentemente suposto existir independentemente do pensamento (apenas a vontade existe para além do mundo da representação). Ainda que pensemos a matéria como algo permanente e concreto, ela pertence ao campo da idealidade, tal como o espaço e o tempo, no sentido de que a matéria é sempre um objeto para um sujeito: excluindo-se o sujeito, anula-se o objeto. Desse modo, apenas a causalidade assume uma forma subjetiva³⁶.

³³ Id., “*Schopenhauer*”. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. In: Coleção *Mestres do pensar*. São Paulo: Editora Loyola, 2003, p. 34.

³⁴ JACQUETTE, Dale. *The Philosophy of Schopenhauer*. London and New York: Routledge, 2014.

³⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 53.

³⁶ JANAWAY, Christopher. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1989, p. 23.

Ao ingressar na natureza, a causalidade assume três formas distintas: como causa em sentido mais estrito, como estímulo e como motivo. A primeira e a segunda forma se referem, respectivamente, ao reino inorgânico e ao reino orgânico. No primeiro caso, o efeito é sempre proporcional à causa (segue-se nesse ponto a máxima newtoniana: “toda ação corresponde a uma reação de igual intensidade”), no segundo, não. Por exemplo, os estímulos de calor, luz e nutrição podem levar uma planta a crescer, mas o aumento irrefreado de um desses estímulos pode levar a mesma planta à morte³⁷. A terceira forma, contudo, diz respeito especificamente à vida animal. Através da capacidade de representar dos seres animais, os motivos penetram suas vidas, condicionando-as. Quaisquer que sejam as intenções do sujeito, os motivos sempre determinarão o tempo em que ocorrerá, o lugar e as circunstâncias.

É pela via do motivo que os atos isolados da vontade entram em cena como exteriorização disto a que se tem como força natural, ou, dito de outro modo, é por meio do motivo que uma ação particular se solidifica. Uma evidência de que os motivos se sucedem da dinâmica da causalidade, é o fato de que as pessoas sempre terão justificativas acerca dos motivos ou da finalidade por intermédio dos quais guiaram seus atos³⁸. Grosso modo, o motivo é a explanação do agir fundamentado no caráter dado empiricamente. Disso se deduz que, em termos causais, que a vida é determinada ora por motivos, ora por estímulos – forças que por vezes se contradizem³⁹.

³⁷ CARTWRIGHT, David E. *Historical dictionary of Schopenhauer's philosophy*. Oxford: The Scarecrow Press, 2005, p. 163.

³⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do belo*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2003, p. 2017.

³⁹ Id., *A arte de conhecer a si mesmo*. Tradução (italiano) de Eduardo Brandão e (alemão) Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 56.

A razão, portanto, herda esse conteúdo representacional advindo do entendimento e, por conseguinte, a linguagem se perfaz nesses limites traçados ele. Ou seja, estando a linguagem no domínio da razão, é certo que não pode se sobrepor a ela própria: acha-se, sem exceção, subordinada ao princípio de razão suficiente. E o princípio de razão suficiente denota exatamente isso, que tudo que ocorre tem uma razão suficiente para ser como é, ou seja, o conhecimento (e conseqüentemente a linguagem) não pode extrapolar aquilo que determina o seu alcance. O princípio de razão suficiente é responsável por unificar as leis de nossas faculdades cognitivas. Trata-se de algo básico e intrínseco ao nosso intelecto, aplicável a todas as representações da realidade produzidas pela cognição humana. Além de responder pelas formas “tempo, espaço e causalidade”, o princípio de razão suficiente comporta quatro raízes ou modos, assim denominadas: princípio de razão do devir, princípio de razão do conhecer, princípio de razão do ser e princípio de razão do agir.

O princípio de razão suficiente de devir se exprime como lei da causalidade, que foi anteriormente abordada. O que se pode acrescentar, é que a lei da causalidade se relaciona exclusivamente com as modificações, no sentido de que todo efeito nos fornece uma inevitável predição de que algo foi modificado, e que a explicação para essa modificação nada mais é que outra modificação que a antecedeu, quer dizer, uma causa, que ao mesmo tempo é efeito de uma causa anterior. “Esta é a cadeia da causalidade: ela é necessariamente sem início. Portanto, todo novo estado tem de resultar de uma modificação precedente [...]”⁴⁰. Assim, o princípio de razão do devir impõe à cognição,

⁴⁰ Id., *Sobre a quadríplice raiz do princípio de razão suficiente*: uma dissertação filosófica. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2019, p. 97.

com base em uma necessidade fisiológica (isto é, de perceber a “mecânica” do mundo), uma relação intuitiva, completa e empírica com o objeto.

Por outro lado, o princípio de razão de conhecer é responsável por reger os julgamentos. É uma necessidade lógica. Segundo esse princípio, se uma combinação de conceitos (claramente pensada e expressa), ou seja, um juízo, manifesta um conhecimento, então tem de necessariamente possuir um fundamento suficiente para sua verdade, do contrário, é falso. Isso significa que nenhum julgamento por si só é intrinsecamente verdadeiro, pois a verdade de qualquer julgamento depende necessariamente de algo diferente de si mesmo. Ou seja, o conteúdo da linguagem que forma o juízo, é constituído a partir de dados recebidos do conhecimento intuitivo, que é composto pela apreensão do mundo corpóreo, através dos sentidos. Nesse sentido, dirá Schopenhauer:

[...] É esse conhecimento intuitivo, empírico, segundo o material, que a razão, em seguida, a razão efetiva, elabora para formar conceitos que fixa sensivelmente por meio de palavras, e então tem neles o material para suas infinitas combinações por meio de juízos e inferências que constituem a trama de nosso mundo de pensamentos. Logo, a razão não tem qualquer conteúdo material, mas um conteúdo meramente formal, e este é o material da Lógica, que, por causa disso, contém meras formas.⁴¹

A partir desse pensamento, o nosso filósofo elimina a ideia de que a razão consistiria em uma faculdade voltada para o conhecimento suprassensível (ou seja, capaz de exceder toda possibilidade da experiência), isto é, terminantemente esmerada para o conhecimento

⁴¹ Ibidem, p. 261.

metafísico. Aliás, como se pôde observar, a parte inata e apriorística (e portanto, independente da experiência) que integra a cognição, acha-se restrita à forma do conhecimento, enquanto *modus operandi* do intelecto. Nas palavras de Schopenhauer: “todos os filósofos erraram, ao terem posto o metafísico, o indestrutível, o eterno do homem no intelecto: ele está exclusivamente na vontade, que é completamente diferente dele e unicamente originária”⁴².

Já o princípio de razão do ser diz respeito às intuições puras ou não empíricas de espaço e tempo, também já apresentadas. Cabe ressaltar, todavia, que espaço e tempo são “impostos” à nossa capacidade sensorial para auxiliar na criação da experiência dos objetos naturais. Ambos se referem à uma necessidade matemática do homem. A aritmética, por exemplo, baseia-se na contagem do tempo e, portanto, fornece uma compreensão intuitiva das relações temporais. A geometria, por outro lado, lida com a intuição do espaço, a qual mostra que cada parte do espaço determina e é determinada por todas as outras partes. O conhecimento das partes iguais de um triângulo, por exemplo, é possível através dessa faculdade intuitiva⁴³.

Por fim, o princípio de razão suficiente do agir é tratado por Schopenhauer como lei da motivação, igualmente abordada em linhas anteriores. Segundo esse princípio, o agir é fruto do querer, e aquilo que precede o querer é exatamente o motivo. logo, nossas atitudes são pautadas nos motivos (ainda que, segundo a metafísica da vontade, querer e agir sejam fundamentalmente a mesma coisa). De fato, no olhar

⁴² Id., *Metafísica do amor/ Metafísica da morte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 117.

⁴³ Cf. Id., *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente: uma dissertação filosófica*. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2019, pp. 293-297.

do nosso filósofo, sem motivo, uma ação é tão inconcebível quanto o movimento de um corpo inanimado sem um empurrão. É a lei da causalidade vista de uma perspectiva interior. “Aqui nós estamos como que por detrás dos bastidores, e descobrimos o segredo de como, segundo sua essência mais íntima, a causa produz o efeito – pois aqui conhecemos por um caminho inteiramente outro, logo, de maneira totalmente diferente”⁴⁴.

Desse modo, motivo e ato vinculam-se como causa e efeito, e isso diz respeito a uma necessidade moral em nós, isto é, uma necessidade prática. Moral porque nesse ponto a atuação do motivo se dá como autoconsciência (isto é, a consciência de si mesmo em contraposição a consciência de outras coisas), permitindo ao homem “escolher” entre possibilidades que se lhe apresentam⁴⁵. A isso se nomeia “liberdade da vontade”, que determina o comportamento a partir do motivo mais forte. A linguagem, portanto, aparece aqui na tomada de consciência como uma espécie de facilitadora, e se faz num diálogo do homem consigo mesmo. Sobre essa questão, tornam-se válidos alguns esclarecimentos acerca da distinção schopenhaueriana entre consciência e inconsciência.

Relações entre linguagem, consciente e inconsciente

Reputando que a vontade é o núcleo do ser do homem, pode-se dizer, como postulado inicial acerca da maneira como Schopenhauer concebe as instâncias psíquicas, que a vontade é o fundo sempre

⁴⁴ Ibidem, p. 321.

⁴⁵ STAUDT, Leo Afonso. *Ética em Schopenhauer*. In: PAVÃO, Aguiinaldo; FELDHAUS, Charles; WEBER, José Fernandes (Org.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. São Paulo: DWW Editorial, 2014, pp. 37-38.

presente e intransponível da consciência. Dessa maneira, o sujeito do conhecimento não é algo autônomo, não tem uma existência independente, original e substancial, mas limita-se a ser fenômeno, e, portanto, secundário: um acidente, condicionado pelo organismo. “Nele encontra-se instituído o foco no qual coincidem todas as forças cerebrais [...]”⁴⁶. Se por um lado a vontade, que compõe o nosso ser-em-si, é de natureza simples – um querer desprovido de conhecimento –, por outro, o sujeito do conhecimento é complexo, na medida em que, sendo proveniente da objetivação da vontade, é o ponto unificador da sensibilidade do sistema nervoso, isto é, o foco onde converge toda atividade cerebral⁴⁷.

A consciência, portanto, acolhe dois componentes: o sujeito do conhecimento e o querer. O primeiro se refere consciência das coisas fora de nós e o segundo é a consciência de si. Ambos se encontram no mencionado ponto de unificação que reflete a unidade da vontade em cada indivíduo. Desse modo, “[...] não apenas a intuição do mundo exterior, ou a consciência de outras coisas, é condicionada pelo cérebro e por suas funções, mas também a consciência de si”⁴⁸. Vale ressaltar que a consciência de si diz respeito à consciência imediata de um querer, de um impulso inconsciente. Assim, o “eu penso” cartesiano dá lugar ao “eu quero”. Essa afirmação corrobora com a colocação do nosso filósofo que diz que “o eu é o ponto obscuro na consciência, como na retina é justamente o ponto de entrada do nervo óptico que é cego, como o próprio

⁴⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a filosofia e seu método*. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010, p. 82.

⁴⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor/ Metafísica da morte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 123.

⁴⁸ Id., *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 123.

cérebro é totalmente insensível, o corpo solar é obscuro e o olho tudo vê, menos a si mesmo”⁴⁹. Desse modo, o conceito de consciência coincide com o de representação em geral, não importa o seu tipo.

As duas partes citadas que preenchem a consciência se mostram tão diferentes que a relação entre elas é sempre tensional, embora de graus variados. Por isso a capacidade de representar tanto mais livremente ocorre na medida em que o sujeito do conhecimento se encontra mais distante da outra parte. Nesta divisão da consciência se insere o achado fulcral da filosofia schopenhaueriana esclarecendo a fonte ou origem das perspectivas pelas quais se pode compreender o mundo, que é como vontade e como representação. Em outros termos, a linguagem está sempre amalgamada aos impulsos volitivos, porque ela é condicionada pela vontade. De acordo com Schopenhauer: “[...] uma sensação profundamente arraigada da essência das coisas determina [...] a expressão”⁵⁰.

A propósito, Schopenhauer teceu crítica a ideia kantiana que propõe que “o eu penso tem de acompanhar todas as nossas representações”. Para ele, trata-se de uma proposição insuficiente, pois o eu é uma grandeza misteriosa. Há algo que confere unidade e coesão à consciência, e que atravessa todas as representações, e, no entanto, não é representação alguma, que é a vontade. Somente ela é permanente e imutável na consciência: é o seu *prius*⁵¹.

⁴⁹ Id., *Metafísica do amor/ Metafísica da morte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 109.

⁵⁰ Id., *Sobre a vontade na natureza*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. 1ª ed. Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 156.

⁵¹ A Vontade em si mesmo é sem consciência e apenas se torna consciente de si na medida em que entrega ao mundo seres com capacidade representacional: o foco da atividade cerebral é idêntico a sua própria base.

É ela que atribui coesão a todos os pensamentos e representações, como meios em vista de seus fins, tingindo-os com a cor do seu caráter, da sua disposição e do seu interesse, domina a atenção e manipula o fio dos motivos, cujo influxo em última instância põe em atividade também a memória e a associação de ideias: no fundo, trata-se dela quando num juízo se diz “eu”. Ela, portanto, é o último e verdadeiro ponto de unidade da consciência e o ligamento de todas as suas funções e atos [...].⁵²

Especialmente acerca da memória – elemento fundamental para subsistência da linguagem (sim, porque a conservação da linguagem é condicionada pela presença da memória) –, Schopenhauer nos mostra que a vontade é sua anfitriã. De tal maneira que o conhecimento em si mesmo nada pode em seus efeitos. Sobre a loucura, por exemplo, tratada pelo filósofo alemão como uma perturbação da memória (na medida em que diz respeito a uma ruptura no fio das lembranças), observa-se que sua gênese pertence não ao domínio da consciência, mas da vontade: ela barra qualquer conteúdo representativo que seja aflitivo em demasia, fazendo com que o mesmo não seja assimilado. Consequentemente, a lacuna que surge dá lugar a um conteúdo trazido à luz arbitrariamente pela vontade⁵³. Dessa maneira, uma peculiaridade do sujeito cognoscente quanto a sua capacidade de representar é a facilidade com que a memória obedece à vontade.

Schopenhauer, porém, não concorda com a ideia de que a memória é semelhante a um recipiente, no qual se mantém representações prontas. Para ele, a recordação nunca é a mesma, mas sempre uma nova a ser representada, trazida à tona com grau de facilidade que

⁵² SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 170.

⁵³ CACCIOLA, Maria Lúcia. “A vontade e a pulsão em Schopenhauer”. In: MOURA, Arthur Hyppólito de (org.). *As pulsões*. São Paulo: Editora Escuta: EDUC, 1995, p. 123.

acompanha a frequência das repetições com que são invocadas. Por isso, se as representações fossem abrigadas de maneira pronta, não retornariam ocasionalmente tão tardiamente e com deformações.

Disso se sucede que conhecimentos adquiridos, se não exercitados, desvanecem da memória, justamente porque são frutos do hábito. Schopenhauer fornece alguns exemplos para nutrir essa ideia: quando não pensamos por muito tempo em um nome, verso ou algo do gênero, mas o recuperamos com esforço, essa memória se torna mais acessível; de maneira semelhante, aquele que sabe uma língua diferente da sua língua materna, precisa sempre ter alguma forma de contato com aquela para preservar a sua posse; ou ainda, acontecimentos vivenciados na infância são consideravelmente vivazes porque quando crianças lidamos com poucas representações, que na maioria dos casos são representações intuitivas, que na época foram repetidas diversas vezes para nos manter ocupados; já o gênio, ao lidar com grande quantidade de novos pensamentos e combinações, não tem tempo para repetições e, conseqüentemente, perde tudo (ou quase tudo) aquilo que pensou. “De resto, a coisa toda está sujeita à correção, segundo a qual cada um tem a maior parte da memória para aquilo que lhe interessa, e a menor parte para o restante”⁵⁴. Nesse sentido, a recuperação de qualquer conteúdo por parte da memória está ligada ao princípio de razão e, por conseguinte, necessita de uma ocasião que há de ser forjada antes pela associação de pensamentos e pela motivação.

A memória, portanto, não é um depósito, mas uma simples capacidade exercitada de produzir quaisquer representações. Por isso mesmo os pensamentos, que nada nada mais são do que combinações de

⁵⁴ *Ibidem*, 327.

conceitos abstratos, têm em seu limiar as recordações do que foi previamente intuído, visto que o intuído é o fundamento de todo conceito. Assim, cabe à memória conservar conceitos, porque todos não podem estar ao mesmo tempo presentes na consciência, mas apenas uma pequena porção deles⁵⁵. Isso significa que a consciência não é algo estacionário, mas fluido, comparada a um telescópio com um campo visual bem reduzido: à medida que retém certas coisas, deixa escapar outras⁵⁶. Além do mais, a combinação de nossos humores, tensões, sentimentos etc., que se modificam a todo momento, também transformam a nossa disposição e perspectiva. E não apenas isso: representações deixam vestígios que eventualmente exercem influências sobre as representações posteriores⁵⁷.

A partir disso tudo, evidencia-se que a consciência e o pensamento humanos são, por sua própria natureza, necessariamente fragmentários, daí serem falhos na maioria das vezes os resultados teóricos ou práticos alcançados mediante a combinação de tais fragmentos. Com isso a nossa consciência assemelha-se a uma lanterna mágica, em cujo foco só pode aparecer uma imagem de cada vez, e cada uma, mesmo que exponha o que há de mais nobre, logo tem de desaparecer para dar lugar ao que há de mais heterogêneo e até mesmo mais vulgar. Com o que a nossa consciência torna-se ainda mais desconexa. De forma geral, ocupações teóricas espirituais nos tornam impróprios para assuntos práticos e vice-versa. [...] Em consequência do exposto caráter dispersivo e fragmentário de todo o nosso pensamento bem como a daí resultante mescla, inerente até mesmo ao mais nobre espírito humano, das mais heterogêneas representações, nós

⁵⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 88.

⁵⁶ Para descrever esse objeto que se torna inexistente para a consciência, Schopenhauer utiliza o termo “latente”, que mais tarde foi popularizado por Freud.

⁵⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 168.

possuímos em realidade apenas uma semiconsciência, e com ela tateamos no labirinto do nosso curso de vida e na obscuridade das nossas investigações: momentos luminosos clareiam como raios o nosso caminho.⁵⁸

Nessa direção, Schopenhauer compara a consciência com um espelho d'água de certa profundidade: nele os pensamentos conscientes habitam a superfície, enquanto o indistinto, os sentimentos, a sensação ulterior às intuições, enfim, a própria vontade em sua amplitude na cognição, constituem a massa d'água submersa. Em suas palavras: “o pensamento consciente se passa na superfície do cérebro, enquanto o inconsciente no interior da sua substância medular”⁵⁹. O inconsciente, portanto, é o estado originário e natural de todas as coisas: a base predominante a partir da qual a consciência surge. Acrescenta-se a isso o fato de que o funcionamento do entendimento se dá de maneira inconsciente⁶⁰. Disso resulta que raramente todo o nosso processo de pensamento e decisão reside na superfície, isto é, nem sempre os conceitos por nós proferidos consistem numa formação de juízos puramente pensados. Mesmo que haja esforços para uma límpida expressão, a linguagem é invadida com frequência por influências advindas do inconsciente. Na verdade, Schopenhauer afirma que a ruminação do conteúdo ‘proveniente do mundo externo apreendido na psique “[...] transcorre de modo quase tão inconsciente quanto a transformação do alimento nos sucos e nas substâncias do corpo”⁶¹. Por

⁵⁸ *Ibidem*, p. 169.

⁵⁹ *Id.*, *Sobre a filosofia e seu método*. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010, p. 94.

⁶⁰ SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Tradução de William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011, p. 268.

⁶¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 164.

isso mesmo, pouquíssimas vezes podemos prestar contas da origem dos nossos pensamentos mais profundos.

Para ele, alguns indícios são remetidos a este pensamento, quando nos diz, por exemplo, que parece quase certo que a metade de todas as ideias do sujeito apareçam sem o concurso da consciência, como quando se atinge uma dada conclusão sem que as premissas tenham sido claramente pensadas; ou ainda quando em um acontecimento no qual o indivíduo não percebe as consequências, cujo efeito eventual não pode julgar com exatidão, mas ainda assim exerce uma influência incontestável em seu humor, deixando-o alegre ou triste; ou quando se pensa fazer um adendo em um assunto já abandonado; ou quando se procura por vários dias na memória um nome qualquer, e no momento em que menos se espera ele vem à mente⁶². Para o autor, não há outra justificação que não seja a de uma projeção inconsciente. Neste sentido, afirma:

A vontade, que vive em todos os indivíduos, entra em cena em um indivíduo de forma violenta, noutro mais fracamente; por meio da luz do conhecimento, aqui é trazida mais, lá menos, à consciência. Suas exteriorizações são assim amenizadas; por fim, é-nos mostrado que, em indivíduos isolados, esse conhecimento, por intermédio do próprio sofrimento, pode ser liberado e incrementado de tal maneira que atinge um ponto em que ocorre uma súbita mudança de todo o modo de conhecimento [...].⁶³

Vê-se, assim, uma das razões pela qual a representação, na qual reside todo conhecimento, é encarada por Schopenhauer como algo

⁶² Id., *Metafísica do belo*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2003, p. 94.

⁶³ Id., *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 221.

adicional: certos acontecimentos cognitivos se dão simplesmente por acidente, atestando que a representação é apenas o lado externo da consciência.

Linguagem, conhecimento e verdade

Essa concepção Schopenhaueriana, que identifica na cognição humana fenômenos conscientes e inconscientes, faz-se presente em sua teoria do conhecimento, que aponta para duas direções, que são a realidade empírica e a realidade metafísica (isto é, a “coisa em si”, identificada como vontade). Enquanto aquela conecta-se ao universo representacional, esta se refere a um conhecimento intuitivo de gênero especial, que concebe o corpo como protagonista.

Schopenhauer dirá que é apenas porque somos corpo que estamos ligados ao mundo, e é por causa disso que possuímos a chave para a compreensão do significado e do conteúdo do mundo. Portanto, dispomos de um fundamento para compreensão em si das coisas, que só poderia ser dada pelo conhecimento imediato da nossa própria essência, logo, da vontade. É ele que nos fornece a única via possível pela qual se pode chegar à inteligência íntima de um processo que se desdobra em nós objetivamente. Por isso, em certo sentido, também se pode dizer: “a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade”⁶⁴.

É no corpo que encontraremos o significado da vontade, no qual o verdadeiro agir é inevitavelmente simultâneo com a atuação desta, ou seja, é o querer síncrono com as manifestações corporais, e por isso

⁶⁴ Id., *O mundo como vontade e representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 157.

mesmo não relacionado a uma cadeia causal (considerando que são ambos uma e mesma coisa), que nos revelam que a vontade é o núcleo do nosso ser. Uma volição é uma ação, e uma ação é uma vontade. É importante colocar, no entanto, que essa é uma perspectiva da vontade a partir do sujeito, embora um sujeito do querer, e não um sujeito cognoscente. Uma percepção que se dá através de um sentimento orgânico.

Em função disso, cada ser humano traz em si o centro do mundo. Por isso a existência do mundo está presente em todas as pessoas, e é desse modo que a vontade está imbricada em cada ação. Todas as afeições, todas as paixões, fome e temor da morte, impulsos sexuais e cuidado apaixonado pela prole, sentimentos de prazer e de desprazer, enfim, devem ser imputados entre as diversas manifestações da vontade⁶⁵. Meu corpo, neste caso, é uma objetividade ou visibilidade da minha vontade; e assim como meu corpo é objetividade da minha vontade, por analogia, o mundo em si é a objetividade da vontade. À medida, porém, que trazemos esse achado à consciência, ele se torna representação, e o conhecimento, nesse sentido, é totalmente diverso.

Por isso o nosso ser é um enigma pra nós: sendo atemporal, foge das cadeias do intelecto. A vontade em si mesma nada conhece, apenas quer. O sujeito do conhecimento, por outro lado, é única e exclusivamente algo que conhece, sem nenhum querer. Disso se segue que o sujeito do conhecimento não pode tomar partido ou se interessar por algo. “Ele é a lanterna que é apagada depois de que prestou o seu

⁶⁵ LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 3ª Ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 2007, p. 94.

serviço”⁶⁶. Conseqüentemente, a linguagem é um recurso da vontade, que nunca poderá ultrapassar os limites da representação. Schopenhauer afirma que uma observação simples e imparcial, leva ao resultado que nos mostra que o intelecto, bem como como sua objetivação, o cérebro, e o aparelho sensorial ligado a ele, não é nada além de uma suscetibilidade bem elevada para impressões de coisas exteriores a nós⁶⁷. Assim, “o princípio da razão suficiente não se aplicaria, em nenhuma das formas que assume, ao mundo considerado como coisa-em-si”⁶⁸. Isso significa que todo nosso conhecimento acerca da realidade se acha limitado ao conhecimento de fenômenos.

Nesse sentido, Schopenhauer sustenta que o conhecimento é a cognição de um juízo verdadeiro. A razão, como faculdade do conhecimento, é responsável por formular juízos combinando conceitos. Portanto, aquele que conhece tem determinados juízos em poder do próprio espírito para reprodução arbitrária. Se os juízos tiverem algum tipo de fundamento suficiente de conhecer exterior a si mesmos, serão considerados verdadeiros. Portanto, apenas o conhecimento abstrato é caracterizado como saber. Disso se deduz que os animais nada sabem, embora possuam conhecimento intuitivo, que lhes permite recordar e fantasiar⁶⁹.

Tecnicamente, a “verdade” é uma propriedade de um julgamento ou proposição, que necessariamente depende de outra coisa que não do próprio julgamento ou proposição, ou seja, todo juízo verdadeiro deve

⁶⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor/ Metafísica da morte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 124.

⁶⁷ Id., *Sobre a filosofia e seu método*. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010, p. 84.

⁶⁸ JANAWAY, Christopher. “Schopenhauer”. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. In: *Coleção Mestres do pensar*. São Paulo: Editora Loyola, 2003, p. 39.

⁶⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 99.

conter uma razão ou fundamento suficiente para sua verdade. “A verdade é, portanto, a relação de um juízo com algo diferente dele, que é chamado sua razão [...]”⁷⁰. Assim, uma dada conclusão é válida tão somente quando é consequência de um único fundamento. Isso significa que “todo erro é uma conclusão da consequência ao fundamento”⁷¹, isto é, o erro é a suposição da consequência para um fundamento que ele não possui ou a proposição da consequência que segue um fundamento possível, mas o ultrapassa. O erro é, pois, o oposto da verdade, que não deve ser confundido com o engano (nesse caso, dos sentidos), que é o oposto da realidade ou efetividade. A noção de verdade é, portanto, aplicável a conceitos, frases, juízos, enfim, ao que se refere ao âmbito da linguagem⁷².

Partindo desse princípio, Schopenhauer estabelece que os juízos verdadeiros não se fundamentam de apenas uma maneira: reconheceu, em seu sistema, portanto, quatro tipos de verdades: a lógica, a empírica, a transcendental e a metalógica. A verdade lógica é aquela em que um juízo tem por fundamento um outro juízo. Ou seja, é uma verdade cujo fundamento baseia-se na dedução antes da observação. Tem, portanto, um caráter formal e se estabelece a partir de quatro leis do pensamento: o princípio de identidade, o princípio da não-contradição, a lei do terceiro excluído e o princípio de razão de conhecer. A verdade empírica, como o próprio nome diz, tem por fundamento uma intuição empírica. Portanto, é uma verdade que tem como justificativa a evidência de nossos sentidos. Ou seja, os conceitos são formulados com

⁷⁰ Id., *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*: uma dissertação filosófica. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2019, p. 241.

⁷¹ Id., *O mundo como vontade e representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 99.

⁷² BARBOZA, Jair. *Filosofia da linguagem II*. Florianópolis: Filosofia/EAD/UFSC, 2011, p. 32.

fidelidade aos dados fornecidos pela intuição. Nesse caso, a estrutura do discurso e a estrutura da realidade acham-se conciliadas. A verdade transcendental é fundamentada pelos princípios sintéticos *a priori* tempo, espaço e causalidade, e fazem referências aos conhecimentos matemáticos. “Nada acontece sem uma causa”, é um exemplo de um juízo que não está pautado nem na observação, nem na dedução, mas no nosso princípio causal. Por fim, a verdade metalógica acompanha as condições necessária para a composição de todo o pensamento, ou seja, é uma modalidade de pensamento a partir da qual não podemos nos opor, como por exemplo, “um predicado não pode ao mesmo tempo ser atribuído e retirado do sujeito”⁷³.

Esses parâmetros de verdade possibilitam que a filosofia, por exemplo, em suas manifestações, mantenha-se sempre dentro da demarcação do terreno a que pertence determinado discurso. São diretrizes, que permitem à linguagem desviar de tropeços. Saberes que envolvem verdades lógicas, por exemplo, devem ser mantidos apartados para que não invadam conhecimentos que retratam verdades empíricas⁷⁴. Com base nisso, uma das críticas mais incisivas de Schopenhauer, dirige-se aos filósofos que se utilizam de linguagem excessivamente abstrata. O problema imbuído nesse aspecto, é que, em qualquer cenário, a acentuação da abstração é sempre proporcional ao distanciamento das representações intuitivas, e a verdade, segundo ele, é fruto justamente da intuição. Em suas palavras, “o pensamento que opera com a ajuda de representações intuitivas é o autêntico núcleo de todo conhecimento, uma vez que retorna à fonte originária, ao

⁷³ Id., “Os limites da expressão. linguagem e realidade em Schopenhauer”. In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 50 n. 1. Março, 2005, p. 132.

⁷⁴ Id., *Filosofia da linguagem II*. Florianópolis: Filosofia/EAD/UFSC, 2011, p. 36.

fundamento de todo e qualquer conceito”⁷⁵. Ou seja, todo conhecimento verdadeiro e originário tem de ter alguma apreensão intuitiva como cerne íntimo ou raiz. Logo, pensamentos abstratos que não possuem núcleo intuitivo são como castelos feitos de nuvem.

Schopenhauer esclarece que a maioria das filosofias se dedicam à comparação de conceitos com conceitos, como que numa brincadeira de encaixar peças, da qual se espera uma melhor combinação. Dessas, algumas conseguem chegar a conclusões, que, no entanto, não forcem nenhum conhecimento novo, pois estas já se encontram contidas no conhecimento existente do qual elas foram extraídas. A tarefa, portanto, da filosofia, deveria ser no mínimo intuir, deixando as coisas falarem por ela e observar novas relações nessas coisas, e só depois disso, transferir esse conhecimento para conceitos. Nesse contexto, o gênio é aquele capaz de comparar conceitos com intuições⁷⁶.

Assim, todo palavrório pura e meramente racional é simplesmente a ação de tornar explícito algo que advém de conceitos dados, e, portanto, não traz à luz nenhuma novidade. Schopenhauer dirá que apenas cabeças ruins se satisfazem com palavras, pois se encontram à mercê das fraquezas de seus intelectos: é a dura necessidade de se passarem por seres pensantes; e isso coopera para a perpetuação dos erros, que é exatamente o que a filosofia deveria combater⁷⁷.

Por isso sistemas filosóficos que permanecem dentro de tais conceitos bastante universais, sem descerem ao real, quase mais nada são que simples

⁷⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*: uma dissertação filosófica. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2019, p. 235.

⁷⁶ Id., *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 86.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 176.

palavrório. Pois, como toda abstração consiste em mera eliminação, então quanto mais se prossegue na abstração, menos se retém. Quando, portanto, leio esses filosofemas modernos que se movem continuamente em puros e amplísimos conceitos abstratos, então, apesar de toda atenção, de imediato quase não posso pensar mais nada ali; porque não recebo estofo algum para o pensamento, mas tenho de operar com puras cascas vazias que dão a sensação semelhante àquela que nasce da tentativa de arremessar longe corpos bastante leves: a força e o esforço estão ali, todavia, falta no objeto o absorvê-los e assim produzir o outro instante do movimento.⁷⁸

Disso se depreende que os conceitos mais universais da filosofia, como “ser”, “essência”, “Deus”, “alma”, “substância”, são os que menos dizem. São como que um exercício vazio da metafísica dogmática, tal como declarou Kant⁷⁹. Assim, de acordo com Schopenhauer, a simplicidade deveria ser a tônica de toda linguagem que tem a verdade por finalidade, pois ela confere unidade e concordância das partes de um discurso, e é como que o elemento último do conhecimento intuitivo. Diz ele: “*simplex sigillum veri*” (a simplicidade é o selo da verdade)⁸⁰. Em concordância com esse pensamento, cabe aqui uma citação de Nietzsche, que considerava Schopenhauer como seu “primeiro e único educador”: “quem sabe que é profundo, busca a clareza; quem deseja parecer profundo para a multidão, procura ser obscuro. Pois a multidão toma por profundo aquilo cujo fundo não vê: ela é medrosa, hesita em entrar na água”⁸¹.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 77.

⁷⁹ BARBOZA, Jair. *Filosofia da linguagem II*. Florianópolis: Filosofia/EAD/UFSC, 2011, p. 36.

⁸⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragmentos sobre a história da filosofia*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Editora WMF Martis Fontes, 2007, p. 186.

⁸¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 153.

Por fim, ainda que Schopenhauer apresente a linguagem como um elemento secundário da cognição humana, ele não ignora a sua importância. Citando, por exemplo, Lichtenberg, Schopenhauer afirma que “quando se pensa bastante, encontra-se muita sabedoria inscrita na linguagem”⁸². Por outro lado, é certo que a linguagem jamais transmitirá com exatidão o que é o mundo concreto, exatamente porque ela não é idêntica a ele. Acrescenta-se a isso o fato de que o intelecto foi calculado, sobretudo, para a conservação do indivíduo.

Referências

BARBOZA, Jair. *Filosofia da linguagem II*. Florianópolis: Filosofia/EAD/UFSC, 2011.

_____. “Os limites da expressão. linguagem e realidade em Schopenhauer”. In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 50 n. 1. Março, 2005, pp. 127-135.

CACCIOLA, Maria Lúcia. “A vontade e a pulsão em Schopenhauer”. In: MOURA, Arthur Hyppólito de (org.). *As pulsões*. São Paulo: Editora Escuta: EDUC, 1995.

CARTWRIGHT, David E. *Historical dictionary of Schopenhauer's philosophy*. Oxford: The Scarecrow Press, 2005.

JACQUETTE, Dale. *The Philosophy of Schopenhauer*. London and New York: Routledge, 2014.

JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2002.

_____. “Schopenhauer on Cognition”. In: HALLICH, O.; KOßLER, M. (Hrsg.). *Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung*. Berlin: Akademie Verlag, 2014.

_____. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1989.

⁸² SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. 1ª ed. Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 153.

- _____. *Schopenhauer*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. In: *Coleção Mestres do pensar*. São Paulo: Editora Loyola, 2003.
- LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 3ª Ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- PRADO, Lúcio Lourenço; SCHLÜNZEN JUNIOR, Klaus; SCHLÜNZEN, Elisa Tomoe Moriya (Org). *Filosofia*. Coleção Temas de Formação. V. 1. São Paulo: Cultura Acadêmica - Universidade Estadual Paulista; Núcleo de Educação à Distância, 2013.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Tradução de William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de conhecer a si mesmo*. Tradução (italiano) de Eduardo Brandão e (alemão) Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *Fragmentos sobre a história da filosofia*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Editora WMF Martis Fontes, 2007.
- _____. *Metafísica do amor/ Metafísica da morte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Metafísica do belo*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2003.
- _____. *O mundo como vontade e representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.
- _____. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.
- _____. *Sobre a filosofia e seu método*. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.
- _____. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente: uma dissertação filosófica*. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.

_____. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. 1ª ed. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. *Sobre o ofício do escritor*. Tradução (italiano) de Eduardo Brandão e (alemão) Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

STAUDT, Leo Afonso. “Ética em Schopenhauer”. In: PAVÃO, Aguinaldo; FELDHAUS, Charles; WEBER, José Fernandes (Org.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. São Paulo: DWW Editorial, 2014.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org